LIBRARY
OF THE
SAN FRANCISCO THEOLOGICAL
SEMINARY
SAN ANSELMO
CALIFORNIA

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/dictionnaire-de-spiritualite_1937_1

DICTIONNAIRE
DE
SPIRITUALITÉ

DICTIONNAIRE
DE
SPIRITUALITÉ

ASCÉTIQUE ET MYSTIQUE
DOCTRINE ET HISTOIRE

PUBLIÉ SOUS LA DIRECTION DE

MARCEL VILLER, S. J.

ASSISTÉ DE

F. CAVALLERA, ET J. DE GUIBERT, S. J.

AVEC LE CONCOURS D'UN GRAND NOMBRE DE COLLABORATEURS

TOME I

AA. — Byzance.

Property of
Graduate Theological Union
Return to
San Francisco Theological
Seminary

GABRIEL BEAUCHESNE ET SES FILS
ÉDITEURS A PARIS, RUE DE RENNES, 117
MCMXXXVII

Nihil obstat
Remis, 19a Aug. 1936
B. Leib, S. J.

Imprimatur
Lutetiæ Parisiorum, die 10a Novembris 1936
V. Dupin, *v. g.*

Tous droits de reproduction, d'adaptation et de traduction réservés pour tous pays
Copyright 1932, 1933, 1934, 1935, 1937 *by GABRIEL BEAUCHESNE ET SES FILS*

DICTIONNAIRE DE SPIRITUALITÉ

A

AA. — C'est sous ce nom d'Aa que se désignaient elles-mêmes des congrégations secrètes, dont le but était la perfection morale et religieuse de leurs membres, et qui, après la dissolution de la Compagnie du Saint-Sacrement en 1660, en ont conservé l'esprit. Elles ont groupé surtout des ecclésiastiques; mais il y a eu aussi des Aa de séminaristes et d'étudiants, des Aa de laïques. C'est parce que leur fin n'était point extérieure qu'elles ont pu survivre à la célèbre Compagnie. Fondées au XVIIe siècle, quelques-unes ont subsisté presque jusqu'à nos jours. L'une des plus influentes a été celle de Toulouse, dont la fondation en 1658 est due surtout à l'action de Vincent de Meur, membre bien connu de la Compagnie du Saint-Sacrement et premier supérieur du Séminaire des Missions Etrangères. D'après un petit volume qui contient les règlements de ces associations, *Pratique de dévotion et des vertus chrétiennes suivant les règles des Congrégations de Notre-Dame*, à Paris, chez Denis Béchet, rue saint Jacques, à l'Escu au soleil, M. D. C. L. IV., les premières Aa remonteraient à 1630. Elles étaient en correspondance épistolaire les unes avec les autres. Le comte Bégouen a trouvé dans les documents originaux de l'Aa de Toulouse la preuve de relations entre les Aa des villes suivantes : Aire, Albi, Annecy, Apt, Arles, Auch, Beaumont-de-Lomagne, Béziers, Bordeaux, Caen, Cahors, Carcassonne, Chalon-sur-Saône, Clermont-Ferrand, Dijon, Garaison, La Flèche, Lyon, Marseille, Montauban, Montpellier, Narbonne, Orléans, Paris, Perpignan, Poitiers, Québec, Rodez. Si l'on ajoute Aix qui a eu certainement une congrégation secrète (*Annales du collège d'Aix* publiées par Méchin, Paris, 1895, t. I, p. 262) et Tours, on aura la liste des villes où l'existence d'une Aa est connue. Sur leur organisation et leurs œuvres de charité, sur leur histoire, voir l'art. CONGRÉGATIONS SECRÈTES. Le mot Aa est une abréviation du mot Association.

Comte Bégouen, *Une société secrète émule de la Compagnie du saint-Sacrement. L'Aa de Toulouse.* Paris-Toulouse, 1913. — Alph. Auguste, *Les sociétés secrètes catholiques du* XVIIe *siècle et H.-M. Boudon.* Paris, 1913. — A. Lieutaud, *A et Aa, prodrome d'une future encyclopédie provençale.* S. l. n. d. — *Une société secrète d'ecclésiastiques aux* XVIIe *et* XVIIIe *siècles. L'Aa cléricale, son histoire, ses statuts, ses mystères...* A Mysteriopolis, chez Jean de l'Arcane, librairie de la société, rue des Trois-Cavernes, au Sigalion, dans l'Arrière-boutique. MDCCCXCIII (M. L. Bertrand de saint Sulpice a été l'inspirateur de cette publication). — *Histoire des Prêtres du Sacré-Cœur de Marseille* (1732-1831), Marseille, 1914, p. 178-186.

M. VILLER.

AARON. — Moine écossais qui fut abbé de S.-Martin de Cologne, puis de S.-Pantaléon de 1042 jusqu'à sa mort (1052). On cite de lui quelques traités ascétiques : *De attentione in divino officio et aliis orationibus adhibenda; — Qualiter quis ad orationem debeat se praeparare; — De orationis instantia et de ejus exaudibilitate...* dont aucun n'a été édité. On le donne comme l'introducteur du chant grégorien en Allemagne.

P. Blanchard, art. *Aaron*, DHG. — Hartzheim, *Bibliotheca Coloniensis*, 1747, t. I, p. 7. — *Chronica regia coloniensis*, ad ann. 1042 et 1052. — Trithème, *Annales Hirsaugienses*, ad ann. 1055.

M. VILLER.

ABANDON. — Nous distinguerons cet article en deux parties : 1re Partie : *Le véritable abandon.* 2e Partie : *Le faux abandon.*

1re PARTIE : **LE VÉRITABLE ABANDON.**

I. *Nature.* 1. *Le sens du mot.* 2. *Le champ de l'abandon et sa distinction des vertus voisines.* 3. *Abandon ou indifférence.*

II. *Fondements.* 1. *L'exemple de N.-S. et l'Écriture.* 2. *La Providence de Dieu.*

III. *Éléments et affections.* 1. *De quelles vertus se compose l'abandon ?* 2. *L'objet de l'abandon.* 3. *Les limites de l'abandon.* 4. *Les conditions de l'abandon véritable.* 5. *La formule : laisser faire Dieu.* 6. *Fruits de l'abandon.*

IV. *Pratique.* 1. *L'abandon doit-il être recommandé à tous?* 2. *Les degrés de l'abandon.* 3. *L'abandon et l'esprit d'enfance.* 4. *Voie d'abandon et état d'abandon.* 5. *Formules d'abandon et modèles d'abandon.*

I. — NATURE. — 1. *Le sens du mot.* — Le mot abandon peut avoir deux sens, un sens passif et un sens actif. L'âme peut être, réellement ou apparemment, abandonnée par Dieu, ou s'abandonner à Dieu. Abandonnement, moins fréquent aujourd'hui, mais qui était au XVIIe siècle un parfait synonyme d'abandon, a lui aussi, les deux sens. Le P. Binet parle des « ineffables abandonnemens de Jésus-Christ »; et Bossuet, dans son sermon du Vendredi saint de 1660, mentionne, lui aussi, « l'abandonnement » de Notre-Seigneur en croix. De l'abandon au sens passif il sera question ailleurs (voir les articles ARIDITÉ, DÉSOLATION, DÉRÉLICTION, PURIFICATIONS).

Nous ne traiterons ici que de l'abandon au sens actif. Dom Lehodey le définit : « C'est une conformité au bon plaisir divin, mais une conformité née de l'amour et portée à un degré élevé » (*Le saint abandon,* 1re p., ch. 10, Paris, 1919, p. 71). Acceptons provisoirement cette définition, sur laquelle d'ailleurs l'accord est presque complet entre les auteurs.

L'équivalent latin du mot abandon, c'est *resignatio* employé par l'*Imitation de Jésus-Christ* de Thomas a Kempis ou par d'autres auteurs de l'école de la Dévotion moderne (v. g. GERLACH PETERS, *Soliloquium ignitum,* cap. 23 : « De vera resignatione sui ipsius »). Le moyen âge latin l'employait déjà en ce sens.

2. *Le champ de l'abandon et sa distinction des vertus voisines.* — Notre vie spirituelle est une *œuvre à deux,* l'œuvre de deux volontés, celle de Dieu et la nôtre. Mais parce que la volonté de Dieu l'emporte infiniment, parce qu'elle a dans notre sanctification le rôle principal, c'est à elle que revient l'initiative et la direction. Notre volonté doit se plier à celle de Dieu, se conformer à elle, dépendre d'elle en tout; « uniformer », comme dit saint Alphonse, notre volonté avec celle de Dieu, c'est le sommet de la perfection.

« La perfection consiste à unir tellement notre volonté à celle de Dieu que la sienne et la nôtre ne soient à proprement parler qu'un même vouloir et non-vouloir; et qui plus excellera en ce point, plus il sera parfait » (Saint VINCENT DE PAUL, *Entretiens,* éd. Coste, t. XI, p. 318). Une méditation médiévale sur l'oraison dominicale, attribuée à saint Anselme, disait déjà : « Hoc est angelorum gaudium, coeleste desiderium, patriae praemium posse tibi totaliter obsequi, totaliter in te ferri, tuae voluntati plenarie conformari... » (PL. 149, 573 A).

La volonté de Dieu, c'est ou la *volonté signifiée,* celle qui nous est connue d'avance, manifestée clairement et explicitement par « les commandements de Dieu et de l'Eglise, les conseils, les inspirations, les règles et les constitutions » (S. FRANÇOIS DE SALES, *Entretien XV, Amour de Dieu,* l. VIII, ch. 3 et 5-9), les vœux et les ordres des supérieurs; ou la *volonté du bon plaisir de Dieu* « laquelle nous devons regarder en tous les événements, je veux dire en tout ce qui nous arrive : en la maladie, en la mort, en l'affliction, en la consolation, en choses adverses ou prospères, bref en toutes choses qui ne sont point prévues » (S. FRANÇOIS DE SALES, *Entretien XV*).

Se soumettre à la volonté de Dieu signifiée, ce n'est point abandon, mais obéissance. Et cette obéissance est « le moyen normal de parvenir à la perfection » (DOM LEHODEY, 1re p., ch. 3, p. 24). Ce sont les événements qui dépendent du bon plaisir de Dieu, qui sont le champ propre de l'abandon.

Et ce champ est immense. Car même là où la volonté signifiée intervient, il reste une place à l'abandon : « Il faut travailler avec zèle au succès d'une entreprise qu'on regarde prudemment comme inspirée par Dieu et accepter ensuite paisiblement l'échec, si Dieu veut qu'il se produise » (S. FRANÇOIS DE SALES, *Traité de l'Amour de Dieu,* l. IX, ch. 6).

Mais il ne peut y avoir opposition entre la volonté de Dieu signifiée et sa volonté de bon plaisir. Elles concordent nécessairement.

S'il y a conflit apparent, c'est la première qui donne son sens à la seconde : « Car cette obéissance marche toujours devant », nous dit l'évêque de Genève (*Entretien XV*).

Mais toute soumission au bon plaisir divin qui peut s'appeler du nom générique de conformité à la volonté de Dieu n'est pas nécessairement abandon.

Se résigner, au sens actuel du mot, n'est pas encore s'abandonner. Il faut, pour l'abandon, un don de soi plus généreux que l'acceptation quasi forcée, l'acquiescement presque contraint qui suppose délibération et hésitation.

Saint Bernard a fort bien marqué les degrés de la soumission au bon plaisir de Dieu : « Qui initiatur in timore, crucem Christi sustinet patienter; qui projicit in spe portat libenter; qui vero consummatur in caritate amplectitur jam ardenter » (I. *Serm. S. Andreae,* nº 5). « Le commençant mû par la crainte, endure la croix du Christ patiemment; le progressant, mû par l'espérance, la porte volontiers; celui qui est consommé en charité l'embrasse désormais avec ardeur » (traduction de dom Lehodey, 1re p., ch. IV, p. 29).

La conformité à la volonté divine qui procède de la crainte est simple résignation; celle qui vient de l'amour est certainement abandon. Mais ne peut-on point appeler abandon celle qui repose sur l'espérance?

Le P. Watrigant écrit : « Il y a un abandon d'espérance en Dieu. Il exige un acte de confiance en la bonté de Dieu, il écarte non pas toute sollicitude, mais la sollicitude qui serait accompagnée d'inquiétudes déréglées. Il nous dispose à une oblation totale de nous-mêmes à Dieu. L'abandon qui réalise ces conditions conduira virtuellement à l'acte de charité; il sera bientôt et facilement un amour pur de Dieu; mais il faut l'observer, la vertu d'abandon y est déjà constituée par ses éléments, rien que par la seule espérance confiante en Dieu » (*L'École de la spiritualité simplifiée et le laisser-faire Dieu,* Paris, 1902, p. 111).

Dom Lehodey n'est pas de cet avis. Il estime que dans cette conformité par espérance, l'âme « n'est pas encore parvenue à ce complet détachement, sans lequel elle ne saurait se faire indifférente à tout et remettre entièrement sa volonté dans les mains de la Providence » (1re p., ch. 4, p. 31; 2e p., ch. 5). L'abandon n'est point une conformité partielle avec le bon plaisir de Dieu; c'est une conformité entière, une renonciation complète à sa volonté pour embrasser celle de Dieu. Ce caractère spécial de l'abandon requiert nécessairement la charité. La conformité par espérance est un abandon en puissance ou même, si l'on veut, un abandon commencé : il ne sera achevé que lorsque l'amour s'y sera ajouté.

Au reste, presque tous les auteurs spirituels ne par-

lent d'abandon que lorsque intervient manifestement la charité. Ainsi Piny et Caussade, pour citer deux des principaux, ainsi encore Surin (*Catéchisme spirituel*, t. I, 3[e] p., ch. 7).

M[gr] Gay a bien distingué l'abandon des vertus voisines : obéissance, résignation, acceptation, acquiescement, conformité, indifférence.

Il faut citer cette page, car l'objet propre de la vertu d'abandon et sa caractéristique spéciale y sont assez clairement définis :

Nous parlons d'abandon, nous ne parlons plus d'*obéissance*...

Nous ne disons pas non plus *résignation*, quoique la résignation regarde naturellement la volonté divine et ne la regarde que pour y céder. Mais elle ne livre pour ainsi dire à Dieu qu'une volonté vaincue, une volonté par conséquent qui ne s'est pas rendue tout d'abord et qui ne cède qu'en se surmontant.

L'abandon va beaucoup plus loin, le terme d'*acceptation* ne serait pas non plus le mot propre. La volonté de l'homme acceptant celle de Dieu semble, si régulièrement et si humblement qu'elle le fasse, se poser vis-à-vis de Dieu comme partie contractante et ne se subordonner à lui qu'après avoir bien constaté ses droits... L'*acquiescement* nous y mènerait presque... Toutefois n'entrevoit-on pas qu'un tel acte implique encore une légère discussion intérieure, après laquelle la volonté d'abord émue en face du saint vouloir de Dieu, s'apaise ensuite et se laisse faire? Nous avions le mot de *conformité*. Il est très convenable; on peut dire qu'il est consacré... cependant ce mot dit plus un état qu'un acte, et l'état qu'il exprime semble préalablement supposer une sorte d'ajustement assez laborieux... Aurions-nous mieux parlé en nous servant du mot d'*indifférence...?* C'est un mot négatif. L'amour en use, mais comme d'un marchepied, car rien n'est définitivement positif comme l'amour. Le mot propre ici c'était donc l'*abandon*. L'acte doux, plein, vivant, ineffable qu'il signifie, n'est-il pas en effet l'inclination la plus naturelle, le besoin le plus intérieur, et par là même le plus impérieux, enfin l'acte suprême, l'acte décisif de l'amour? (*De la vie et des vertus chrétiennes considérées dans l'état religieux*. De l'abandon à Dieu, II, Paris, 1883, p. 372-374.)

3. *Abandon et indifférence*. — M[gr] Gay, nous venons de le voir, considère l'indifférence comme une vertu négative et comme un acheminement à l'abandon. L'indifférence, telle qu'elle se trouve décrite dans la méditation fondamentale des *Exercices* de saint Ignace est certainement une disposition préliminaire à l'abandon : elle suppose la volonté humaine dans l'attente de la volonté divine, l'âme prête à s'élancer là où elle apercevra le bon plaisir de Dieu; l'indifférence n'a plus de raison d'être, une fois que la volonté du bon plaisir de Dieu s'est manifestée à l'âme, mais l'indifférence est si intimement liée à l'abandon que très couramment saint François de Sales appelle l'abandon « sainte indifférence ». Dans le II[e] *Entretien*, il le définit « une parfaite indifférence à recevoir toutes sortes d'événements, selon qu'ils arrivent par l'ordre de la providence de Dieu, aussi bien l'affliction comme la consolation, la maladie comme la santé, la pauvreté comme les richesses, le mépris comme l'honneur, l'opprobre comme la gloire ». Le livre IX de l'*Amour de Dieu* qui traite « de l'amour de soumission par lequel notre volonté s'unit au bon plaisir de Dieu » ne distingue qu'entre la résignation et l'indifférence : « La résignation préfère la volonté de Dieu à toutes choses, mais elle ne laisse pas d'aimer beaucoup d'autres choses outre la volonté de Dieu. Or l'indifférence est au-dessus de la résignation, car elle n'aime rien, sinon pour l'amour de la volonté de Dieu, ni qu'aucune chose ne touche le cœur indifférent en la présence de la volonté de Dieu » (ch. 4). Saint François de Sales n'oppose point la sainte indifférence à l'abandonnement, il identifie l'abandon à l'indifférence parfaite.

II. — **FONDEMENTS**. — 1. *L'exemple de N.-S. et l'Écriture*. — L'abandon, comme toutes les vertus chrétiennes, a sa source dans l'Évangile, dans les enseignements et les exemples de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Saint François de Sales plusieurs fois nous a représenté le Christ comme un modèle d'abandon aux diverses étapes de sa vie mortelle : à la crèche (*Entretien XXI*), durant sa petite enfance (*Amour de Dieu*, l. IX, ch. 14), dans la fuite en Égypte (*Entretien III*), mais surtout durant les douleurs « concluant toute sa vie et sa passion par ces incomparables paroles : « Mon Père, je remets mon esprit entre vos mains » (*Amour de Dieu*, l. IX, ch. 15). L'imitation de Notre-Seigneur est ici encore le grand levier des âmes : combien se sont abandonnées à la volonté de Dieu dans la souffrance, en répétant les mots que leur sauveur prononçait au jardin des Oliviers : « Que votre volonté soit faite et non pas la mienne » (Luc, 22, 42). « Non pas, comme je veux, mais comme vous voulez » (Matth., 26, 39).

Le P. Grou fait de l'état d'abandon une imitation des dispositions de Jésus en croix :

Il est certain par la doctrine et par l'expérience des saints que l'homme aidé de la grâce peut en quelque sorte imiter Jésus-Christ dans cet abandon. Il est certain que Dieu peut mettre une âme et qu'il en a mis plusieurs à une pareille épreuve et qu'il les a conduites par degrés jusqu'à lui faire le sacrifice de leurs plus chers intérêts. J'avoue qu'on ne peut pas faire un tel sacrifice avec la grâce ordinaire et qu'il faut avoir passé auparavant par des états très relevés et très purifiants où personne ne peut se mettre de soi-même et dont ce sacrifice est la consommation (*Manuel des âmes intérieures*, éd. Cadrès, Paris, Périsse, 1863, XIX, De l'abandon).

L'Evangile recommande l'abandon à Dieu dans les choses temporelles (Matth., 6, 25-34; Luc, 12, 22-31). Saint Pierre donne aux chrétiens le conseil de se décharger sur Dieu de leurs soucis angoissants, parce qu'il a soin d'eux (I Petr., 5, 7-8). Bossuet voyait dans ces paroles tous les signes du parfait abandon (*Instruction sur les États d'oraison*, tr. I, l. X, n° 18). Dom Innocent Le Masson était du même avis (*Nouvelle direction...*, Lyon, 1696, 2[e] éd., p. 14). Tous les deux remarquaient que l'encouragement à veiller et à combattre qui suit immédiatement sauvegardait l'activité de l'âme, indispensable même dans l'abandon.

La parole du Pater : « Fiat voluntas tua... » peut servir elle aussi d'appui à l'abandon : « Ne demandez pas que votre volonté s'accomplisse; car elle n'est point pleinement conforme à la volonté de Dieu; mais usez plutôt dans votre prière, des paroles que vous avez apprises : « que ta volonté soit faite en moi ». Car en tout, Dieu cherche votre bien et ce qui est utile à votre âme » (S. NIL, *De oratione*, ch. 31, PG. 79, 1173B).

2. *La Providence de Dieu*. — Si, avec M[gr] Gay, on entend par fondements de l'abandon « les vérités dogmatiques sur lesquelles se fonde pour nous le devoir de nous abandonner à Dieu », nul doute que le principal ne soit le dogme de la Providence de Dieu, avec ces deux points essentiels :

1° Rien ne se fait en ce monde que par la volonté souveraine de Dieu. « Non ergo fit aliquid nisi omnipotens fieri velit, vel sinendo ut fiat vel ipse faciendo » (S. Augustin, *Enchiridion de fide, spe et caritate*, n° 24). « Rien ne se fait que par la volonté du tout-puissant, soit qu'il laisse faire, soit qu'il fasse lui-même. »

Le grand évêque d'Hippone disait ailleurs très justement : « Tout ce que l'homme souffre contre sa volonté il ne doit pas l'attribuer aux hommes ou aux anges, ou à la volonté de n'importe quelle créature spirituelle, mais plutôt à la volonté de celui qui donne leur puissance aux autres volontés » (*De civitate Dei*, l. V. cap. 10, n° 1). C'est qu'en effet Dieu tient dans sa main toutes les volontés créées, et même lorsqu'elles agissent contre la volonté divine, lorsqu'elles semblent aller contre ses desseins, elles ne font que tendre vers les buts qu'il a fixés d'avance : « Multa enim fiunt a malis quidem contra voluntatem Dei, sed tantae est ille sapientiae, tantaeque virtutis ut in eos exitus sive fines quos bonos vel justos ipse praescivit, tendant omnia quae voluntati ejus videntur adversa » (*De civitate Dei*, l. XXII, cap. 2, n° 1), ou encore : « Dieu accomplit ses volontés, très bienfaisantes par les volontés mauvaises des hommes mauvais; ainsi c'est par la malveillance des Juifs réalisant un dessein très bienveillant de son Père, que le Christ a été mis à mort pour nous » (*Enchiridion*, n° 26).

Mais si la sagesse de Dieu gouverne et dirige tout, il nous faut donc conclure, avec saint Augustin encore : « Dans notre vie, rien ne procède par des mouvements de hasard... Mais tout ce qui arrive contre notre volonté, sachez que cela ne peut venir que de la volonté de Dieu, de sa Providence, de l'ordre qu'il a établi, du consentement qu'il donne et des lois qu'il a fixées » (*Enarr. in Ps. 118*, v. 12).

Derrière les causes secondes qui nous atteignent directement, il nous faut donc apercevoir Dieu (A. Desurmont, *La Providence*, 1re part., ch. 3), voir Dieu en tout ce qui nous arrive. « Quelque chose qu'un homme subisse malgré sa volonté, afflictions, chagrins, travaux, humiliations, il attribue tout cela à la juste volonté de Dieu » (S. Augustin, *Enarr. in Ps. 31*, II, n° 24, cf. n° 26).

2° Cette volonté souveraine de Dieu est infiniment bienfaisante.

« Les volontés de Dieu sont bonnes, bonnes dans leur source, bonnes dans leur fin, bonnes sous toutes les formes, bonnes sans mélange de mal, bonnes en tout et à tous et toujours » (Mgr Gay, Abandon I). Saint Augustin répète que « Dieu est si bon que même les maux lui servent pour le bien : il n'aurait pas permis aux maux de se produire, s'il n'avait pas pu les utiliser par sa souveraine bonté » (*Opus imperf. contra Julianum*, l. V, n° 60. PL. 45.1495.)

La gloire de Dieu où vont toutes les actions divines coïncide pleinement avec mon bien à moi, non pas toujours avec le bien apparent, mais sans nul doute avec le bien véritable.

« Personne ne peut dire du fond du cœur ces paroles du Pater : « Fiat voluntas tua... », sauf celui qui croit que tout, adversité ou prospérité, nous est dispensé par Dieu pour notre bien et que Dieu est pour le salut et l'avantage des siens plus attentif et plus soucieux que nous ne pouvons l'être pour nous-mêmes » (Cassien, *Conférence IX, sur la prière*, cap. 20.)

Et le mot de saint Paul se vérifie entièrement qui nous dit (Rom., 8, 28) : « Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum » (Voir le commentaire qu'en donne le P. N. Grou, *Manuel des âmes intérieures*, éd. Cadrès, Paris, 1863, p. 337-343).

« La volonté de Dieu est l'unique règle du vrai dévot. Dans tout ce qui lui arrive, il ne voit qu'elle, il ne s'attache qu'à elle, il la bénit de tout, toujours content, pourvu qu'elle s'accomplisse. Il est intimement persuadé que Dieu ne veut rien, ne permet rien qui ne tourne à l'avantage de ceux qu'il aime; tout ce qui lui vient de sa main (et tout en vient hors le péché) est un bienfait pour lui; et les croix plus que tout le reste, à cause de la ressemblance qu'elles lui donnent avec Jésus-Christ, le chef et le modèle des âmes dévouées à Dieu » (N. Grou, *Caractères de la vraie dévotion*, XXX).

Ce fondement de l'abandon est si bien établi que dom Innocent Le Masson conclut qu' « il n'y a rien de plus raisonnable » que l'abandonnement au bon plaisir de Dieu.

« Car l'abandonnement nous met dans l'accord naturel de la raison avec son principe et nous fait convertir en vertu, en mérite, et en bénédiction ce qui sera toujours une nécessité à notre égard, puisque Dieu étant le maître souverain, il accomplira toujours bien sa volonté malgré la nôtre... » (*Nouvelle direction...* chap. 10, n° 27, p. 163.)

Il manquait peu de chose à la résignation des Stoïciens pour devenir un véritable abandon à la Providence. Épictète le pratiquait presque, quand Arrien lui faisait dire : « ... Je dois ici m'instruire, c'est-à-dire apprendre à vouloir chaque chose comme elle arrive. Et comment arrive-t-elle? comme l'a réglé celui qui règle tout » (*Entretiens*, l. I, ch. 12. Du contentement de l'esprit, trad. Courdaveaux, Paris, 1908, p. 36). Il semble que les Stoïciens aient essayé d'équilibrer parfaitement l'action de l'homme et l'action de la divinité dans leur vie par la distinction si connue des choses qui dépendent de nous et de celles qui ne dépendent pas de nous, et par la résolution où ils étaient de se soumettre parfaitement à ce que Dieu voulait : « Que jurerez-vous donc? de ne jamais désobéir à Dieu, de ne jamais lui adresser de reproches, de ne jamais vous plaindre de ce qu'il vous donnera en partage, de n'être jamais mécontent de faire ou de souffrir ce qui est inévitable » (*Entretiens*, l. I, ch. 14, Dieu voit tout). Tout pour Epictète, était occasion, comme il disait, de « se conformer à la volonté de la nature ». Cette conformité était pour lui la baguette de Mercure qui change en or tout ce qu'elle touche. Saint François de Sales parle de ces « anciens philosophes qui ont fait des admirables abandonnements de toutes choses et d'eux-mêmes pour une vaine prétention et pour s'adonner à la philosophie » (*Entretien II, de la confiance*). Ils y eussent ajouté une doctrine plus cohérente sur Dieu et son amour qu'on pourrait parler de leur abandon.

L'abandon va de pair avec le culte de la Providence. A la prière de sainte Jeanne de Chantal, le P. Bertrand s. j., recteur de Chambéry avait recueilli les plus belles sentences de l'Ecriture Sainte se rapportant à la Providence de Dieu (*Œuvres* de sainte Jeanne de Chantal, t. III, p. 378-387).

La mère de Chaugy nous rapporte de la sainte qu'elle avait une véritable dévotion à la Providence :

« Son abandonnement était entier et véritable, et son amour à la Providence divine, réel et solide; le discours de cette sainte Providence lui était extrêmement doux; elle

avait souvent en bouche cette parole de l'Ecriture : *Père éternel, votre Providence gouverne toutes choses* et sous ce gouvernement elle demeurait en paix... Dans les bons succès, dans les douloureux événements, dans les nouvelles fâcheuses, bref en toutes rencontres, cette bienheureuse mère avait toujours en bouche : *Providence, Providence et volonté de Dieu*, ce qu'elle répétait plusieurs fois sans rien ajouter de plus et l'on voyait que son cœur s'anéantissait et adorait avec une profonde soumission cette divine Providence. Elle n'épargnait ni soin, ni peine, ni sainte prudence pour éviter le mal, les périls, les pertes temporelles, mais si quelqu'une de ces choses arrivait contre la volonté humaine, elle s'arrêtait si absolument dans l'ordonnance divine qu'elle y abîmait sa pensée; et c'était une leçon qu'elle pratiquait et enseignait continuellement, de ne jamais regarder la cause seconde en ce qui nous arrive, mais uniquement cette cause première et universelle » (*Mémoire sur la vie et les vertus de sainte Jeanne de Chantal*, 3e p., ch. 29).

III. — **ÉLÉMENTS ET EFFETS DE L'ABANDON.** — 1. *De quelles vertus se compose l'abandon.* — Dom Lehodey appelle fondements de l'abandon les vertus qu'il suppose : détachement, foi et confiance en la Providence, amour de Dieu. Bossuet verrait plutôt dans l'acte d'abandon « un amas et un composé des actes de la foi la plus parfaite, de l'espérance la plus entière et la plus abandonnée et de l'amour le plus pur et le plus fidèle » (*Instruction sur les Etats d'oraison*. Traité I, l. X, n° 18). Au lieu des fondements de l'acte d'abandon mieux vaut parler des éléments de l'acte d'abandon.

Caussade qui, dans ses instructions spirituelles, veut être le disciple ou le commentateur de l'évêque de Meaux dit lui aussi que « l'état d'abandon est un certain mélange de foi, d'espérance et de charité, dans un seul acte qui unit le cœur à Dieu et à son action » (*Traité de l'abandon à la providence divine*, l. II, ch. 1, § 3, 6e éd., Paris, 1870, p. 759. Cf. l. III, lettre 6, 6e éd., I, p. 261).

Le P. Piny déjà avait représenté la voie d'abandon comme celle où l'on exerce la plus vive foi, où l'on pratique le mieux l'espérance : elle était en même temps la voie du pur amour, celle où l'on pratique le mieux la vertu de justice et la vertu de patience; la voie la plus pénitente et la plus crucifiante... (*Le plus parfait*, Paris, 1683, ch. 7, 8, 9, 10, 12, 13, 19).

Le chanoine Bernies, de même, fait de l'abandon une « synthèse de toutes les vertus théologales » aussi bien qu'une « synthèse de toutes les vertus morales » (*Amour et abandon*, Paris, 1912, p. 136 et p. 162).

On peut dans l'abandon envisager deux éléments essentiels.

L'abandon est une renonciation. On se dégage de soi-même et de sa propre volonté, de ses propres intérêts pour ne plus s'occuper que de la volonté de Dieu et de son amour.

Pour s'abandonner à Dieu il faut commencer par se laisser soi-même. Aussi ne faut-il point s'étonner que les définitions et les descriptions classiques de l'abandon soient fortement teintées d'abnégation.

La *resignatio* de l'*Imitation de Jésus-Christ* est à mi-chemin entre l'abnégation et le don de soi, ou plutôt c'est un amalgame des deux (voir en particulier l. III, cap. 37). « De pura et integra resignatione sui ad obtinendam cordis libertatem ». L'abandon, tel que le décrit saint François de Sales coïncide aussi avec l'abnégation et la tradition de soi-même à Dieu : « Il faut doncques savoir qu'abandonner notre âme et nous laisser nous-mêmes n'est autre chose que de quitter et nous deffaire de notre propre volonté pour la donner à Dieu » (*Entretien II*). Ce détachement va jusqu'aux désirs : « ... Il ne faut rien demander ni rien refuser, mais se laisser entre les bras de la Providence divine, sans s'amuser à aucun désir, sinon à vouloir ce que Dieu veut de nous » (*Entretien XXI*). Pour s'attacher à Dieu, il ne faut être rivé nulle part. Il faut dire cependant que tout le temps que le bon plaisir divin n'apparaît point absolu et irrévocable, « nous conservons le droit de former des désirs et des prières » (dom Lehodey, 1re p., ch. 7, Les désirs et la prière dans l'abandon).

L'abandon est une cession, c'est une remise de soi-même entre les mains de Dieu :

« Cet acte livre tout l'homme à Dieu, son âme, son corps en général et en particulier, toutes ses pensées, tous ses sentimens, tous ses désirs, tous ses membres, toutes ses veines avec tout le sang qu'elles renferment, tous ses nerfs jusqu'aux moindres linéamens, tous ses os, et jusqu'à l'intérieur et jusqu'à la moelle, toutes ses entrailles, tout ce qui est au dedans et au dehors » (Bossuet, *Discours sur l'acte d'abandon*).

Pour se remettre ainsi corps et âme à Dieu, il faut, non seulement croire à la bonté et à l'amour tout-puissant du bon Dieu mais se fier complètement à lui. Il est difficile de se fier à un autre plus qu'à soi-même : mais l'infinie bonté de Dieu est capable de soutenir cette confiance illimitée.

Mais le détachement, mais la foi en la Providence, mais la confiance en Dieu, ne font que commencer l'abandon. Pour qu'il soit complet, pour la livraison à Dieu sans réserve, il faut l'amour. L'abandon à Dieu au milieu de l'adversité réclame nécessairement une affection filiale : « C'est dans l'épreuve qu'on verra quel est l'esclave et quel est le vrai fils. Quand l'adversité menace, quand elle arrive, l'esclave fuit. Le fils au contraire reste inébranlablement attaché au père dans l'épreuve comme dans le bonheur » (*Institutions* que Surius attribue à Tauler, trad. Noel., ch. xii). Saint François de Sales écrit exactement dans le même sens : « Se confier en Dieu parmi la douceur et la paix des prospéritez, chacun presque le sçait faire; mais de se remettre à lui entre les orages et tempestes, c'est le propre de ses enfans; je dis se remettre à lui avec un entier abandonnement » (Lettre du 7 janvier 1614 à Madame d'Escuilles, éd. d'Annecy, t. XVI, p. 133).

Par son but même qui est de nous unir à Dieu, et c'est par là que l'abandon véritable se distingue selon saint François de Sales de l'abandon inutile et vain des anciens philosophes (*Entretien II*), l'amour est indispensable.

L'abandon mène à la perfection du saint amour, en même temps qu'il permet à l'âme d'exprimer son amour. On peut dire avec autant de raison qu'il faut aimer pour s'abandonner et s'abandonner pour aimer. L'abandon est l'expression la plus entière du parfait amour.

Aussi il ne faut point s'étonner des louanges données à la vertu d'abandon. Saint Paul de la Croix l'appelle « la chose la plus parfaite » et « le trésor des trésors » (*Lettere*, Roma, 1924, t. II, p. 642 et 496). Saint François de Sales est plus que tous élogieux : « ... L'abandonnement est la vertu des vertus : c'est la cresme de la charité, l'odeur de l'humilité, le mérite, ce semble, de la patience et le fiat de la persévérance : grande est

cette vertu et seule digne d'estre pratiquée des plus chers enfans de Dieu » (*Entretien II*). Surin range l'amour de l'abandon parmi les « points de perfection qui conduisent l'âme à une grande sainteté » (*Catéchisme spirituel*, t. I, 4e p., ch. 8).

2. *L'objet de l'abandon.* — Rien de plus étendu que l'objet de l'abandon. « Cet abandon s'étend à tout : au passé, au présent, à l'avenir; au corps et à tous ses états; à l'âme et à toutes ses misères, comme à toutes ses qualités, aux biens et aux maux; à la bienveillance des hommes, et à leur malice; aux vicissitudes du monde matériel et aux révolutions du monde moral, à la mort, au temps et à l'éternité. » (H. Ramière, appendice, t. II, p. 282.)

Il a la même extension que la Providence à laquelle rien n'échappe. Les saints s'abandonnent à Dieu pour ce qui regarde le corps. Sainte Gertrude déclare à N.-S. qui lui offre à choisir entre la santé et la maladie qu'elle préfère suivre en tout sa divine volonté ; « Per quod notari potest quod fidelis anima, tam secura conscientia se totam et omnia sua divinae committere debet dispositioni quod etiam delectatur nescire quid circa ipsam Dominus agat, ut eo purius divinae voluntatis complacitum in se sciat esse perfectum » (*Insinuationes divinae pietatis*, l. III, cap. 53. De perfecta resignatione sui in divinam voluntatem).

Ils s'abandonnent aussi pour ce qui regarde l'âme. Saint François de Sales écrit le 16 janvier 1603 : « Je vous en supplie, et la sœur Anne Séguier : dites souvent à Dieu comme le psalmiste : « Je suis vôtre, sauvez-moi » et comme la Magdeleine estant à ses pieds : « Rabboni ». Ah mon maistre, et puis laissez-le faire : il fera de vous, en vous, sans vous, et néantmoins par vous et pour vous la sanctification de son nom, auquel soit honneur et gloire » (Lettre à la sœur de Soulfour, t. XII, p. 170).

3. *Les limites de l'abandon.* — 1° Demander la souffrance, ce n'est plus s'abandonner, c'est dépasser l'abandon : « Une âme vient-elle simplement témoigner à Dieu, sans *lui demander la souffrance*, qu'elle est prête avec sa grâce à tout ce qu'il voudra et qu'elle s'y portera de bon cœur? C'est à peu près l'abandon, tel que nous l'avons décrit; on peut le conseiller à toute âme avancée *avec une note d'humilité* » (dom Lehodey, 1re p., ch. 10, p. 72).

Mais la demande de souffrance et plus encore l'offrande de soi-même en victime, dépassent les limites de l'abandon et ne peuvent être conseillées indifféremment à tout le monde. Il ne faut y engager qu'avec une grande discrétion et uniquement les âmes qui manifestement y sont appelées par Dieu (Cf. C. Sauvé, *Introduction doctrinale à la Vie abrégée de Mère Véronique du Cœur de Jésus*). Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, malgré ses désirs de souffrance et bien qu'elle se soit offerte en victime à l'amour miséricordieux, pour ne point sortir de l'abandon, ne demandait pas des souffrances plus grandes que celles que Dieu lui destinait : « Je craindrais d'être présomptueuse, disait-elle, et ces souffrances devenant alors mes souffrances à moi, d'être obligée de les supporter seule : jamais je n'ai rien pu faire toute seule » (*Histoire d'une âme*, ch. 12, cité par le R. P. Martin, *La petite voie d'enfance spirituelle...*, p. 94).

Très sagement Mgr Gay écrit de son côté à une de ses pénitentes, religieuse pourtant très avancée et qui avait fait le vœu de perfection : « Je ne crois pas que vous ayez à chercher vous-même la souffrance » (lettre du 8 avril 1880. *Lettres spirituelles*, 3e série, p. 222).

Mais s'il ne faut pas « enjamber sur la Providence », rien n'empêche de supporter les souffrances que Dieu nous envoie *en esprit de victimes* (dom Lehodey, 1re p., ch. 10). Elle était parfaitement abandonnée à Dieu la femme vaillante qui écrivait : « Je n'ai pas le courage de demander plus de souffrance, comme les âmes vraiment grandes, mais au moins je voudrais les accueillir avec un sourire de bienvenue » (Comtesse de Saint-Martial, *Vers les sommets*, p. 196). « Les âmes exceptionnelles seules ont pu désirer la souffrance; pour nous autres l'idéal serait de l'accueillir avec un sourire en lui souhaitant la bienvenue sans aller au devant » (*En haut*, p. 85).

2° L'abandon ne dispense d'aucun devoir positif. Entre la volonté signifiée et la volonté de bon plaisir, il ne peut pas y avoir d'opposition, avons-nous dit : tout ce que réclame la volonté signifiée doit être exécuté.

L'abandon véritable n'exclut pas la prudence, mais au contraire la requiert. Il y a une prévoyance pour la santé, du corps et de l'âme, qu'on ne peut point laisser sans témérité, parce qu'elle est réclamée par la volonté de Dieu signifiée. « Encore que nous aymions l'abjection qui s'ensuit du mal, il ne faut pourtant pas laisser de remédier au mal. Je ferai ce que je pourray pour ne point avoir le chancre au visage; mais si je l'ay, j'en aymeray l'abjection » (S. François de Sales à sainte Jeanne de Chantal, 6 août 1606, t. XIII, p. 201).

C'est la raison pour laquelle l'abandon à Dieu ne saurait aller jusqu'au sacrifice *absolu* de son salut : « Il n'y a point d'état dans la vie où une âme puisse jamais consentir à sa damnation éternelle et faire un sacrifice *absolu* de son salut éternel » (Massoulié, *Traité de l'amour de Dieu*, p. 2, ch. 8).

Gerson avait dit (*Opera*, ed. du Pin, III, 470. *De directione cordis*, cons. 9) : « Non quod homo simpliciter et absolute debeat aut possit, de lege ordinata, consentire in damnationem suam, sicut nec in peccatum vel desperationem, sed haec ita sub conditione proponentur. »

« L'homme ne peut pas et ne doit pas, *de lege ordinata*, consentir simplement et absolument à sa damnation, pas plus qu'au péché et au désespoir. Mais ce sont là des suppositions conditionnelles. »

Ce n'est qu'un commentaire de saint Thomas qui a écrit (q. 23, *de Verit.*, a. 8, ad 2) : « Velle suam damnationem absolute non esset conformare voluntatem suam divinae, sed voluntati peccati ». « Vouloir sa damnation absolument ne serait pas conformer sa volonté à la volonté de Dieu, mais à la volonté du péché. »

Le sacrifice conditionnel lui-même, tel que l'autorise dans des circonstances tout à fait particulières l'article 33 des Conférences d'Issy, reste une exception rare (A. Meynard, O. P., *Traité de la Vie intérieure*, 1re p., l. II, ch. 6, 3e éd., Paris, 1899, p. 374-378). Les quelques paroles des saints que l'on pourrait opposer à cette doctrine ont besoin d'être interprétées *cum grano salis*, car « ils désiraient sincèrement leur béatitude sans vouloir jamais renoncer à cette souveraine possession de Dieu à laquelle ils étaient appelés » (Massoulié, l. c., p. 2, ch. 9), ou comme dit le P. de Caussade, il

ne faut pas « prendre certaines de leurs expressions à la rigueur », mais « user alors de bénignes interprétations..., se saisir du gros de leur intention... ; sans s'arrêter scrupuleusement aux expressions..., ni même à quelques-unes de leurs conceptions, il faut, en les comparant les unes avec les autres... se contenter de pénétrer le fond » (*Instructions spirituelles en forme de dialogues sur les divers états d'oraison*, Perpignan, 1741, dialogue X). Dom Lehodey l'explique en détail :

« Moïse, il est vrai, demande à être effacé du livre de vie, si Dieu ne pardonne à son peuple (Ex., 32, 32); saint Paul désire être anathème pour ses frères (Rom., 9, 3). Saint François de Sales assure qu'une âme héroïquement indifférente « aimerait mieux l'enfer avec la volonté de Dieu que le Paradis sans la volonté de Dieu; et si par imagination de chose impossible, elle savait que sa damnation serait plus agréable à Dieu que son salut, elle quitterait son salut et courrait à sa damnation » (*Amour de Dieu*, l. IX, ch. 4 et *Entretien II*). Dans ces suppositions par impossible, les Saints montrent la grandeur, la véhémence, les transports de leur charité. Mais ils sont infiniment loin d'une barbare indifférence pour posséder Dieu ou le perdre, pour l'aimer ou le haïr éternellement. Ils veulent seulement dire qu'ils subiraient de bon cœur, s'il le fallait pour faire la volonté de Dieu, toutes les peines de la terre, et même les tourments de l'enfer, sans le péché néanmoins : tant ils aiment Dieu, tant ils sont désireux de lui plaire en faisant tout ce qu'il veut et de le glorifier en lui convertissant les âmes » (IIIe p., ch. 6).

Des exemples de cet abandon conditionnel, on en trouvera facilement (Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus, *Histoire d'une âme*, ch. 5; Saint François de Sales, *Amour de Dieu*, l. IX, ch. 4 (fin du chapitre), l'acte héroïque d'abandon qu'il fit lui-même, *Opuscules*, éd. d'Annecy, t. XXII, p. 19; l'acte d'abandon que sainte Jeanne de Chantal fit faire à la mère de Chaugy, *Œuvres de sainte Jeanne de Chantal*, t. III, p. 305; A. Piny, *Etat du pur amour*, ch. 3, Lyon, 1682, p. 29; Clément d'Alexandrie, *Strom.*, IV, 22 et tous les textes anciens que fournit Bossuet, *Instruction sur les états d'oraison*, 2e partie, éd. Levesque, Paris, 1897, ch. 100 à 102). Au temps des conférences d'Issy, Fénelon en produisit un certain nombre que Bossuet ramena à leur exacte valeur.

4. *Les conditions de l'abandon véritable.* — 1° Il faut qu'il soit *actif :* « De vertu vraiment passive, il n'en existe pas et il ne peut en exister » (Léon XIII. Lettre apostolique *Testem Benevolentiae*, 22 janvier 1899).

Dieu qui nous a créés sans nous ne veut pas nous sanctifier sans nous. L'abandon ne dispense pas de l'effort. Toujours notre sanctification doit être à la fois l'œuvre de la grâce et de notre libre coopération. Ce n'est point sans effort qu'on s'est établi en pratique dans la sainte indifférence. Avant l'événement, l'âme se remet dans les mains de Dieu par une simple et générale attente. Mais celle-ci n'est point quelque chose de passif ce n'est point sans effort qu'on s'y garde. L'abandon suppose « qu'on suit les mouvements de la grâce, ce qui est une action » (A. Poulain). « Il n'en faut pas moins agir et veiller. Autrement, ce serait tenter Dieu » (Bossuet, *Instruction sur les états d'oraison*. Traité I, l. X, n° xix). Et ailleurs : « S'abandonner à Dieu, sans faire de son côté tout ce qu'on peut, c'est lâcheté et nonchalance » (*Politique tirée de l'Ecriture*, liv. VI, xie proposition). Dom Le Masson ne s'exprime pas autrement : « Le bon et le vénérable abandon est celui qui est accompagné de ce que Dieu demande et attend de nous, qui est contenu dans ces deux paroles de Jésus-Christ : *veillez et priez;* c'est celui qui est accompagné de la reconnaissance de notre besoin et d'une véritable défiance de nous-mêmes, du recours à Dieu par la prière et d'une ferme confiance en lui; d'une étude d'attention à Dieu et à nous-mêmes et d'une bonne résolution de combattre les tentations et de travailler à tout ce que la Providence nous présentera à faire et à souffrir » (*Nouvelle direction pour se former avec ordre et tranquillité au saint exercice de l'oraison*, 2e éd., Lyon, 1696, avis important, p. 13-14, cf. p. 15-17).

Saint François de Sales s'il recommande l'abandon à sainte Jeanne de Chantal comme un « endormissement amoureux » de l'esprit entre les bras du Sauveur, ajoute immédiatement : « Demeurez en la tranquille résignation et remise de vous-même entre les mains de Notre-Seigneur, sans jamais cesser de coopérer soigneusement à sa sainte grâce par l'exercice des vertus et occasions qui se présentent » (*Fragments du petit livre* de sainte Jeanne de Chantal, t. II, p. 15). S'il affirme qu'une « âme qui est toute abandonnée entre les mains de Dieu... ne fait rien sinon demeurer auprès de Nostre-Seigneur, sans avoir soucy d'aucune chose, non pas mesme de son corps ny de son âme » il entend bien cependant qu'il faut « penser es choses auxquelles nous sommes obligez chacun selon sa charge ». Tout indique dans son développement qu'il veut garder à l'activité humaine sa place : « Cette âme qui s'est délaissée n'a autre chose à faire qu'à demeurer entre les bras de Nostre-Seigneur, comme un enfant dans le sein de sa mère, lequel quand elle le met en bas pour cheminer, il chemine jusqu'à tant que sa mère le reprenne; et quand elle le veut porter, il la laisse faire. Il ne sait point et ne pense point où il va, mais il se laisse porter ou mener où il plaît à sa mère, tout de même cette âme aymant la volonté du bon plaisir de Dieu, en tout ce qui luy arrive, se laisse porter et chemine néantmoins, faisant avec grand soin tout ce qui est de la volonté de Dieu signifiée » (*Entretien II*).

Il n'est exact qu'en gros d'écrire comme on l'a fait (J. Tissot, *La vie intérieure simplifiée*, 8e éd., Paris, 1902, 2e p., l. I, p. 265; l. II, p. 307) qu'à la volonté signifiée correspond notre piété active, à la volonté de bon plaisir notre piété passive. Pour maintenir l'âme dans cette soumission amoureuse et confiante à Dieu, il faut des efforts très actifs. Tenir une tranchée sous le feu de l'ennemi n'est point pour le soldat une position de repos.

C'est qu'en effet l'abandon ne supprime pas les répugnances et qu'il n'est pas toujours exempt de luttes intérieures très vives. Il n'a point pour but de nous empêcher de sentir la souffrance. Il réside dans la partie supérieure de l'âme : des désirs contraires à la volonté de Dieu peuvent exister en même temps dans la partie inférieure de l'âme. L'abandon est une de ces « vertus qui font leur résidence dans la partie supérieure de l'âme, l'inférieure pour l'ordinaire n'y entend rien, il n'en peut faire aucun état, mais sans regarder ce qu'elle veut, il faut embrasser cette volonté divine et nous y unir malgré qu'elle en ait » (Saint François de Sales, *Entretien II*).

Le P. Piny, qui avec quelque hardiesse dans l'expression (il écrivait avant le quiétisme) prône la voie d'abandon à Dieu, comme la plus parfaite et la plus sûre, a bien soin de remarquer « que cette voie inté-

rieure qui consiste à laisser faire Dieu n'est pas tellement passive dans l'acceptation de la divine volonté, qu'elle ne soit encore assez active de notre côté pour que nous fassions, soit à l'intérieur, soit à l'extérieur, tout ce qui concerne nos devoirs et nos emplois; puisque la volonté de Dieu qui n'est à notre égard que cause première, n'exclut point, mais demande au contraire, comme cause seconde notre coopération et notre application à tout ce qu'elle veut et ordonne, mais sans empressement et sans sollicitude, pour ne pas empêcher la sainte indifférence qui veut laisser faire Dieu, quant au résultat, et qui ne veut avoir de succès, après sa coopération, que celui qui plaira à la divine volonté. » (*Le plus parfait*, ch. 2. Lyon, 1683.)

Et le P. Ramière défendant la doctrine du P. de Caussade notait justement : « Le P. de Caussade ne supprime pas la part qui revient à notre activité dans l'œuvre de notre sanctification, mais il nous apprend à utiliser beaucoup mieux que nous ne le faisons la part de Dieu. » (*Dissertation... sur les fondements et la vraie nature de la vertu d'abandon*)

Il y a dans notre vie spirituelle un équilibre à garder entre l'abandon à Dieu et le travail personnel, une synthèse à opérer dont quelques saints nous offrent un exemple remarquable. Saint Ignace exprimait sa façon habituelle de procéder quand il recommandait à ses fils :

« Fiez-vous à Dieu, en agissant comme si le succès de chaque chose dépendait entièrement de vous et nullement de Dieu; et cependant, en employant tous vos soins à la faire réussir, ne comptez pas plus sur eux que si Dieu seul devait tout faire et vous rien » (X. DE FRANCIOSI, *L'esprit de saint Ignace*, Nancy, 1887, ch.11. —P. RIBADENEYRA, *Vita Ignatii Loiolae*, Neapoli, 1572, l. V, cap. 11). L'idéal semble avoir été réalisé par saint Charles Borromée. Il avait en toute affaire une si admirable confiance à la divine Providence qu'il semblait ne fonder aucun espoir sur la diligence humaine. Il mettait d'autre part une telle application, un tel soin, une telle ingéniosité, une telle constance, un tel temps à tout ce qu'il faisait qu'on eût dit qu'il ne comptaien rien sur le secours divin (*Vita*, par Charles Bescape, évêque de Novare, l. VII, cap. 9). Il vérifiait partfaitement ce qu'exprimera plus tard le P. Piny : « [Les âmes abandonnées] doivent, à la vérité, travailler et agir de manière que l'on ne puisse dire que les affaires manquent par leur négligence. Mais elles doivent aussi éviter l'autre extrémité qui est le trop grand empressement pour faire réussir les affaires selon leurs propres souhaits. » (*L'abandon à la volonté de Dieu*, éd. Charmoy, Paris, 1896, p. 307.)

2° Il ne faut pas qu'*il soit exclusif :*

L'abandon ne remplace pas les autres vertus : il doit les accompagner, il ne peut en tenir lieu. Seul, il ne suffit pas. L'abandon peut tenir une grande place dans la perfection : il n'est pas toute la perfection. Justifiant la doctrine du P. de Caussade, le P. H. Ramière écrivait à bon droit :

« Ce n'est pas un traité complet de perfection chrétienne qu'il a prétendu écrire; il a eu uniquement en vue de faire ressortir les avantages d'une vertu spéciale et d'un état particulier. Il est vrai que cette vertu est une des bases les plus essentielles de la sainteté et que cet état est la sainteté même, autant qu'elle peut être possédée sur la terre, mais il n'en est pas moins vrai que le P. de Caussade n'a nullement songé à dire à tous les chrétiens tout ce qu'ils doivent faire pour sauver leur âme. On pourrait donc se tromper gravement, si on se croyait dispensé de faire ce dont il ne parle pas, pour s'attacher uniquement à ce grand devoir de l'abandon, dont il fait si justement et si éloquemment ressortir l'importance » (*L'Abandon à la Providence divine*, t. II. Appendice. Dissertation de l'éditeur sur les fondements et la vraie nature de l'état d'abandon... III[e] partie.)

Je dirai même que si la vertu d'abandon est perpétuellement recommandable en théorie, si tous les éléments qui la composent sont bons en soi, psychologiquement parlant et en pratique, il sera bon parfois d'y mettre une sourdine, parce qu'elle n'est pas toujours la première vertu à recommander.

Si l'on isolait certains membres de phrases de Piny et de Caussade, ou même de saint François de Sales, en leur donnant une valeur absolue, indépendante des circonstances et du contexte, on arriverait très vite à des erreurs et des inexactitudes. Ils risqueraient d'être fort mal compris si on ne tenait compte de l'état spécial des personnes auxquelles lettres et ouvrages étaient destinés. Ce sont des conseils *ad hominem* qu'il n'est point permis d'ériger en axiomes de portée générale : il y aurait erreur à « appliquer à l'existence entière d'une âme des règles données par les saints pour des circonstances passagères ». (P. RAMIÈRE.)

5. *La formule « laisser faire Dieu »*. — L'abandon n'excluant ni la prévoyance, ni les efforts personnels, la formule « laisser faire Dieu » n'est donc point vraie absolument. Jamais, même dans la voie mystique, l'âme n'est purement et entièrement passive. A côté du « laisser faire Dieu », il y a toujours une place que doit nécessairement tenir notre volonté. La formule « laisser faire Dieu », serait donc manifestement inexacte, si elle ne supposait que l'activité propre de l'homme a son rôle indispensable.

« C'est être fou et tenter Dieu, nous dit saint Thomas, que d'attendre sans rien faire son secours dans les choses où nous pouvons nous aider en agissant » (*Contra gentes*, l. III, cap. 135).

Mais si elle n'est point exclusive, si comme chez saint François de Sales, le P. de Caussade ou le P. Piny, elle garde à la volonté humaine son champ d'action irremplaçable, elle est parfaitement légitime. Redisons-le sans crainte. La part de Dieu dans notre sanctification est principale. Le « laisser faire Dieu » a donc dans notre vie une part incomparablement plus large que le « faire par nous-mêmes ». Et le « faire par nous-mêmes », pour être lui-même légitime, suppose l'action divine, autant et plus que le « laisser faire Dieu » ne suppose l'action de l'homme. En théorie, point de difficulté. La formule, bien comprise, peut résumer avantageusement un programme très sanctificateur d'abandon à la volonté de Dieu.

La doctrine du *Catéchisme spirituel* du P. Surin etait là-dessus irréprochable : « D. En quoi n'est-il pas bon de laisser faire Dieu? R. Ouy bien quand il veut faire et que c'est à luy de faire : mais quand il faut que l'âme agisse, si elle vient à cesser indiscrettement, c'est lors que le Diable opère mettant des fausses délicatesses et des élévations qui donnent vanité » (tome I, 5[e] p., ch. 3. Des fausses dévotions). Bossuet, qui avait approuvé le livre en 1663, maintenait trentecinq ans plus tard, que sur ce point le *Catéchisme* n'était point à blâmer.

« J'ai remarqué surtout dans ce livre le caractère des fausses dévotions où « les directeurs veulent ren-

dre ordinaires et communes à plusieurs les conduites rares et sublimes... ne prêchant rien tant que de laisser faire Dieu, avoir une vertu sans vertu, un amour sans amour » (*Divers écrits sur le livre des maximes des Saints*, CXLII, dans Lachat, t. XIX, p. 310).

A la fin du XVII[e] siècle, lorsque le quiétisme érigeait en formule générale le « laisser faire Dieu », il y eut des protestations très légitimes qui ont pu quelquefois dépasser la mesure. Elles avaient raison en ceci que le « laisser faire Dieu » n'est pas « une maxime universellement vraie » (P. NICOLE, *Réfutation des principales erreurs des quiétistes*, l. III, ch. 10, Paris, 1699, p. 402).

Appliquée à des cas particuliers, la formule peut avoir un sens très exact. En pratique, on peut l'opposer aux inquiets d'action personnelle, aux activistes, rassurer par elle les âmes qui arrivent aux états mystiques et qu'angoisse la diminution de leur activité propre.

C'est à une religieuse favorisée de grâces que M[gr] Gay écrivait : « Plus que jamais, laissez-vous faire, Jésus a pris votre vie à son compte et comme votre grande sœur Catherine, vous pouvez ne penser qu'à lui et lui pensera à vous. Je le dis pour toutes choses, sachant, que vous l'entendez bien et n'avez point de tendances à être quiétiste » (Lettre à la R[de] Mère F. R., 20 sept. 1881, *Lettres de direction spirituelle*, 3[e] série, p. 263).

Devant les autres, c'est-à-dire devant le grand nombre, devant les commençants, devant ceux qui ont besoin qu'on leur rappelle la nécessité de l'effort pour remplir les devoirs actifs que Dieu leur impose, devant les âmes trop passives et naturellement portées à l'oisiveté, mieux vaut sans doute ne l'employer que sobrement. Elle nuirait et risquerait d'être prise à la lettre. L'abandon n'est pas l'unique vertu et la voie d'abandon n'est pas à recommander à tous en tout temps.

Le directeur doit doser sagement ses paroles aux besoins des âmes. En appuyant hors de propos sur le « laisser faire Dieu », il enlèverait à beaucoup l'initiative nécessaire (Aug. POULAIN, *A propos de la vertu d'abandon*, Ami du Clergé, 1902, p. 565-568. H. WATRIGANT, *L'école de la spiritualité simplifiée et la formule « laisser faire Dieu »*, Paris, 1903. Dom LEHODEY, p. 451, III[e] p., ch. 14, art. 4. CAUSSADE, *Instructions spirituelles*, l. I, dialogue III).

6. *Les fruits que procure l'abandon.* — M[gr] Gay en énumère trois : la liberté, la paix, la joie. Ce sont les fruits essentiels et qui renferment tous les autres. Le P. Surin était exactement du même avis : « D. Qu'est-ce que cet abandon opère dans l'âme? R. Trois choses : Paix, Joye et Liberté qui sont les véritables fruits de l'esprit divin » (*Catéchisme spirituel*, t. I, IV[e] partie, ch. 8, 2[e] éd., Paris, 1669, p. 400).

1° *La liberté.* « Si quelque chose est capable de rendre une âme libre et de la mettre au large, c'est le parfait abandon à Dieu et à sa volonté » (BOSSUET, *Sur le parfait abandon*).

a) L'abandon nous rend libres à l'égard de nous-mêmes. Il supprime les retours anxieux de l'âme sur elle-même. « ... Les femmes et les hommes aussi quelquefois font trop de réflexions sur leurs maux. » Cela entortille « les pensées l'une dans l'autre ou les craintes et les désirs dont l'âme se trouve tellement embarrassée qu'elle ne s'en peut demesler » (S. FRANÇOIS DE SALES, Lettre à M[me] de Chantal, 6 août 1606, t. XIII, p. 201 et suiv.).

« Avant tout l'abandon est le tombeau des scrupules, qui sont un des procédés capitaux de Satan pour rendre l'âme impuissante et paresseuse en la rendant pusillanime pour lui rétrécir et lui dessécher le cœur en la repliant sur elle-même, et pour assouplir sa vie par mille images de préoccupations futiles, de craintes chimériques et de tourments ridicules. On a écrit des livres entiers sur la nature et le traitement de cette terrible maladie; tout s'y réduit à obtenir que le scrupuleux s'abandonne » (M[gr] GAY, p. 384). A M[me] d'Albert, une scrupuleuse, Bossuet écrivait très justement : « C'est une erreur trop grande à la créature de s'imaginer pouvoir se calmer à force de se tourmenter de ses péchés. On ne trouve ce calme que dans l'abandon à l'immense bonté de Dieu en lui remettant sa volonté propre, son salut, son éternité et le priant seulement par Jésus-Christ de ne nous pas souffrir dans le rang de ceux qu'il hait et qui le haïssent, mais au rang de ceux qu'il aime et qui lui rendent éternellement amour pour amour » (12 sept. 1691, *Corresp.*, IV, 275).

La liberté « c'est un désengagement du cœur chrétien de toutes choses pour suivre la volonté de Dieu reconnue ». S'il a acquis l'abandon, « pourvu que le nom de Dieu soit sanctifié... que sa volonté soit faite, l'esprit ne se soucie d'autre chose... Ce luy est tout un ou de servir Dieu en méditant ou de le servir en supportant le prochain » (Saint FRANÇOIS DE SALES, Lettre à M[me] de Chantal, 14 octobre 1604).

b) L'abandon donne la liberté à l'égard des hommes : « Nul respect humain ne nous arrête; les jugements des hommes, leurs critiques, leurs railleries, leurs mépris ne sont plus rien pour nous; du moins, ils n'ont pas la force de nous détourner de la voie droite » (N. GROU, *Manuel des âmes intérieures*, De la liberté des enfants de Dieu).

c) La liberté à l'égard de Dieu : « Voulant ce que Dieu veut sans pénétrer ni d'un côté, ni de l'autre, sans aucun retour sur leurs propres intérêts, elles ont consenti d'avance à tout ce qui leur arrive, elles ont confondu leur choix avec celui de Dieu, elles ont librement accepté tout ce qui vient de sa part » (*ibid.*).

2° *La paix.* « La source de la paix de l'homme est dans le don qu'il fait de soi-même à Dieu et... si ce don est plein et entier, généreux, irrévocable, la paix dont il jouira sera imperturbable et s'augmentera, s'affermira d'un jour à l'autre, même par les événements les plus propres en apparence à l'altérer » (N. GROU, *ibid.*, p. 2). Caussade dit de la même façon : « Cette détermination bien arrêtée de ne chercher que Dieu et de vouloir tout ce qu'il veut, c'est par excellence la bonne volonté à laquelle la paix a été promise » (l. I, 6[e] éd., t. I, p. 164). Saint François de Sales écrivait à une Supérieure de la Visitation : « Ne demandez rien ny ne refusez rien de tout ce qui est en la vie religieuse. C'est la saincte indifférence qui vous conservera en la paix de vostre Espoux éternel... » (Lettre à la sœur Compain, 26 avril 1622, t. XX, p. 298. Voir le développement de cette pensée, *Entretien VI, De l'espérance.*)

Dans les souffrances, la meilleure disposition de l'âme, son appui le plus ferme, c'est l'abandon. Il fait aimer jusqu'à la souffrance. C'est le cas de répéter le mot de saint Augustin : « Ubi amatur, ibi non laboratur; aut si laboratur, labor amatur. » (*De bono viduitatis*, cap. 21.)

« Tout est voulu par Dieu, voilà ce que l'on a besoin de se répéter sans cesse pour ne pas se laisser envahir

par la mélancolie et les regrets amollissants » (comtesse DE SAINT-MARTIAL, *Vers les sommets*, Paris, 1911, p. 262). Rien de pareil pour supprimer les inquiétudes qui ne viennent que d'un amour exagéré de soi-même et pour garder l'âme dans la paix, pour lui enlever ce souci excessif de l'avenir qui arrête bien des âmes : « Je vous recommande la sainte simplicité : regardez devant vous et ne regardez pas à ces dangers que vous voyez de loin ainsi que vous m'avez écrit. Il vous semble que ce soient des armées; ce ne sont que des saules ébranchez... Au bout de là n'ayons soin du lendemain; pensons seulement à bien faire aujourd'huy, et quand le jour de demain sera arrivé, il s'appellera aussi aujourd'huy, alors nous y penserons » (Saint FRANÇOIS DE SALES, Lettre à Mlle de Soulfour, 22 juillet 1603, t. XII, p. 205).

Que de craintes vaines sont supprimées par un acte d'entier abandonnement à Dieu. « Si vous le faites, croyez-moi, ma chère Sœur, vous serez toute estonnée de merveille qu'un jour vous verrez évanouys devant vos yeux tous ces épouvantails qui maintenant vous troublent » (Saint FRANÇOIS DE SALES, Lettre du 7 janvier 1614, à Mme d'Escrilles, t. XIX, p. 134).

Le saint revient souvent sur cette direction; elle est capitale : « Ne pensez point à ce qui arrivera demain; car le même Père éternel qui a soin aujourd'huy de vous, en aura soin et demain et toujours... » (Lettre du 16 janvier 1619 à Mme de Veyssilieu, t. XVIII, p. 344.)

3° Parce qu'il est une source de paix, *l'abandon est une cause de bonheur et de joie*. L'acte d'abandon assure à l'âme la parfaite tranquillité : « Nous vivons en plus grande sécurité si nous donnons tout à Dieu. Nous ne nous confions pas à Dieu en partie seulement, et en partie à nous-mêmes » (Saint AUGUSTIN, *De dono perseverantiae*, cap. 6).

Rien ne nous déconcerte, rien ne nous attriste quand nous ne voulons que ce que Dieu veut. La comtesse de Saint-Martial écrivait le 31 juillet 1887 : « Il semble parfois que c'est Dieu qui fait ce que nous voulons, lorsque nous tenons notre âme dans la soumission voulue » (*Vers les sommets*, 9e éd., Paris, 1911, p. 148). Elle ne faisait guère que traduire, peut-être sans s'en douter, une parole de N.-S. à sainte Mechtilde : « Il m'est naturel de poursuivre de mes récompenses l'âme que j'ai prévenue des bénédictions de ma douceur, et si elle se livre à moi pour l'accomplissement du bon plaisir de mon divin cœur, à mon tour je me conforme aux désirs du sien » (l. IV, ch. 58).

La réponse du mendiant dans le *Colloque du théologien Jean Tauler avec un pauvre mendiant* (éd. Noël, Paris, 1912, t. VII, p. 347) est tout à fait significative : « Vous me disiez encore que Dieu me fasse heureux, et à cela j'ai répondu que je n'avais jamais été malheureux. Car, j'ai résolu de m'attacher uniquement à la volonté de Dieu. Je lui ai abandonné complètement la mienne : tout ce qu'il veut, je le veux aussi. Et voilà pourquoi je n'ai jamais été malheureux, puisque, je viens de vous le dire, je veux m'attacher uniquement à sa volonté et que ma volonté est complètement fondue dans la sienne. »

En dehors de ces fruits principaux de l'abandon, on en trouverait facilement d'autres. Dom Lehodey a développé très longuement l'excellence de l'abandon (toute la IVe partie, p. 471-517) et son développement pour être différent de celui de Mgr Gay, coïncide pour le fond. Il mentionne comme fruits du saint abandon : l'intimité avec Dieu, la simplicité et la liberté, la constance et l'égalité d'esprit, la paix et la joie, une sainte mort et la puissance auprès de Dieu. Le livre du P. Piny, *Le plus parfait*, n'est qu'un panégyrique de la voie d'abandon par les heureux effets qu'elle produit. Certainement l'abandon est une des meilleures attitudes de l'âme pour obtenir les grâces de Dieu. Aussi dom Le Masson range-t-il parmi « les quatre grands principes sur lesquels nous devons établir toute la pratique de la vie spirituelle » : « 1. Le transport de nos sollicitudes dans le sein de Dieu; 2. l'oraison; 3. l'abandon de nous-mêmes à son bon plaisir; 4. la confiance en Dieu. Ces principes mettent l'âme dans les dispositions d'habitude les plus avantageuses pour faire oraison et pour y faire un grand progrès » (*Nouvelle direction...*, ch. 10).

De même, saint François de Sales recommande comme une des préparations principales à la réception des sacrements « l'abandonnement total de nous-mêmes à la mercy de Dieu, sousmettans sans réserve quelconque nostre volonté et toutes nos affections à sa domination... Nostre Seigneur se voulant donner tout à nous, veut que réciproquement nous nous donnions entièrement à luy » (*Entretien XVIII, Des Sacrements*).

IV. — **PRATIQUE DE L'ABANDON.** — 1. *L'abandon doit-il être recommandé à tous?* — Un mot du P. Piny, donnera la réponse : « ...L'abandon à la volonté de Dieu doit se trouver dans toutes les autres voies, pour qu'elles soient bonnes et saintes, et c'est dans ce sens que nous avons avancé que c'est une voie générale convenant universellement à toutes sortes de personnes. Mais chacun en particulier n'est pourtant pas appelé à faire sa voie de cet abandon total à la divine volonté pour n'avoir intérieurement en vue que cette volonté adorable et la laisser faire en tout et partout » (*Le plus parfait*, éd. Noël, ch. 19).

Piny admet donc qu'il ne faut pas prêcher de la même façon l'abandon à toutes les âmes. Mgr Moïse Cagnac en suivant l'avant-propos que le P. Ramière a mis en tête de son édition (6e éd., t. I, p. 5-6), fait la même remarque, quand il dit de *l'abandon à la Providence divine* du P. de Caussade :

« ... Si l'abandon à Dieu est l'unique sujet du Traité de Caussade, il n'est pas dans toutes les parties envisagé de la même manière, ici c'est la *vertu* « imposée à tous les chrétiens »; là c'est *l'état*... « dans lequel Dieu place certaines âmes dont il prend en main la conduite ». Faute de n'avoir pas distingué, des lecteurs non avertis se sont mépris et ils ont cru que tous les chrétiens étaient appelés à *l'état* d'abandon et qu'ils étaient obligés à des attitudes spéciales. De là des résistances malheureuses de la part des âmes qui finissent par s'écarter de la vertu même de l'abandon, si nécessaire à la paix, sous prétexte qu'elles ne peuvent s'établir dans *l'état* d'abandon. Et comment le pourraient-elles, puisque Dieu seul peut les y fixer?

L'abandon-vertu n'est autre chose que cette vertu qu'on nomme communément conformité à la volonté de Dieu et dont la pratique consiste à faire tout ce que Dieu commande et à accepter tout ce qu'il envoie, non seulement comme il le veut, mais parce qu'il le veut. Tous les maîtres de la vie spirituelle s'accordent à dire que cette vertu est nécessaire à tous les chrétiens et qu'il n'en est point de plus propre pour les sanctifier. L'abandon-état est « un état auquel un très petit nombre d'âmes arrivent, non que les autres n'y soient

point appelées, mais parce que la plupart de celles que Dieu y appelle ne répondent pas aux invitations de la grâce » (*Les lettres spirituelles en France*, t. II, Paris, [1928], p. 45).

Cette distinction entre la vertu d'abandon et l'état d'abandon se retrouve chez le P. Piny, *La retraite sur le pur amour ou pur abandon à la divine volonté*, adapt. du P. Charmoy, Paris, Lethielleux [1896], p. 278.

2. *Les degrés de l'abandon.* — Le P. N. Grou, tout au début de son *Manuel des âmes intérieures*, énonce ce principe qui n'est vrai sans doute que d'une façon générale, mais qui exprime assez bien la marche habituelle dans la vie spirituelle : « Dans toute la suite de la sanctification d'une âme, l'action de Dieu va toujours en augmentant, celle de l'âme va toujours en diminuant; en sorte que tout son soin est de réprimer sa propre activité, afin de ne mettre plus aucun obstacle à l'opération divine. » C'est dire que l'abandon ne doit pas être le même à toutes les étapes de la vie spirituelle. Il y a un abandon minimum, nécessaire à toute âme, dans quelque degré qu'elle soit, et un abandon plus complet, plus entier, qu'il ne faut point pratiquer sans un appel de Dieu.

L'abandon décrit par le P. N. Grou est de cette seconde catégorie (*Manuel des âmes intérieures*, XIX. De l'abandon).

Même dans la voie commune d'abandon, le P. Piny a distingué des degrés, suivant les objets auxquels s'applique l'abandon :

1° tout accepter de la divine volonté à l'extérieur à l'intérieur « qu'il s'agisse... des biens, des avantages de ce monde ou des maux et des souffrances qui peuvent nous arriver : richesses, plaisirs, honneurs, humiliations, appui des parents et des amis, santé du corps et infirmités physiques; ou bien qu'il s'agisse des dispositions intérieures de l'âme : être dans les ténèbres ou dans les lumières, dans les privations ou dans les jouissances, dans les aridités ou dans les ferveurs, dans les incertitudes ou dans l'assurance, dans les sensibilités ou dans les froideurs... ».

2° étendre l'abandon à la volonté divine jusqu'aux approches de la mort et à la mort même.

3° abandonner à Dieu notre éternité elle-même et notre salut éternel (*Le plus parfait*, ch. 20). Il faut comprendre ce dernier degré avec la réserve que le P. Piny énonce expressément ailleurs, c'est-à-dire « après avoir accompli ce qui est de son obligation, de son devoir » (*ibid.*, ch. 5).

3. — *L'abandon et l'esprit d'enfance.* — L'abandon est conçu à peu près comme l'esprit d'enfance par saint François de Sales, en particulier dans les avis donnés à sainte Jeanne de Chantal, durant sa retraite de 1616, dans l'*Entretien XII. De la simplicité*, et dans un de ses opuscules : *Exercice du parfait abandonnement de soy-mesme entre les mains de Dieu*, daté du Jeudi Saint 1616 et destiné aussi aux religieuses de la Visitation. C'est la remise de soi-même « à la mercy de l'amour éternel », sans aucun retour sur soi, à l'imitation des enfants qui « jouissent en simplicité » de la présence de leurs parents, « sans curiosité quelconque d'en considérer les causes ny les effets ». L'âme qui s'est ainsi abandonnée « entièrement au soin que la très sage providence du Créateur a pour elle..., recevra sans inquiétude les divers accidents qui luy arriveront, elle ne se troublera point de ses journalières imperfections ».

De tout temps la voie d'enfance, inspirée par l'Évangile, a eu ses fidèles. Mais elle a été particulièrement mise en honneur durant ces dernières années. Un des derniers jours de la vie de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, sa sœur, mère Agnès de Jésus, lui demanda : « Quelle voie voulez-vous enseigner aux âmes?

— Ma mère, c'est la voie de l'enfance spirituelle, c'est le chemin de la confiance et du total abandon » (Mgr LAVEILLE, *Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus*, ch. 14, p. 377, Lisieux, 1926, 15e mille).

La voie d'enfance n'est pas une voie compliquée, c'est une voie toute simple. Mais elle suppose un détachement peu commun, une humilité extraordinaire et une obéissance insigne, une mortification continuelle, une victoire de soi-même sans relâche. « Ne croyez pas, disait la sainte à une de ses novices, que c'est une voie de repos. »

De cette voie d'enfance spirituelle, Pie XI disait : « C'est là une voie qui sans permettre sans doute à tous d'atteindre les hauteurs auxquelles Dieu a conduit Thérèse est non seulement possible, mais facile pour tous. Il est assez remarquable déjà que sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus pour déterminer cette voie qu'elle restaure, l'appelle « le chemin du total abandon ».

Si dans la voie d'enfance, le rôle de l'abandon est capital, si la voie d'enfance est destinée à devenir la voie de beaucoup, on voit tout de suite l'importance de l'abandon dans la vie spirituelle. (Voir l'article ENFANCE SPIRITUELLE.)

4. *Voie d'abandon et état d'abandon.* — La voie d'enfance peut être une voie ordinaire. C'est d'une voie commune encore — ou du moins assez fréquente —, mais d'un degré plus élevé déjà, que parlait sainte Jeanne de Chantal lorsqu'elle disait que c'est par la voie d'abandon « que les vraies filles de la Visitation doivent marcher » (*Entretien XLI*, t. II, p. 369). Cela ressort des explications données ici et là sur cette voie d'abandon (*Lettres*, éd. Ed. de Barthélemy, Paris, 1860, p. 399, 409).

Sainte Jeanne de Chantal écrit à une Supérieure (*Conseils de direction*, t. III, p. 337) : « Je dis dans les *Réponses* que j'ai reconnu que l'attrait presque universel des filles de la Visitation est d'une très simple présence de Dieu, par un entier abandonnement d'elles-mêmes en la Sainte Providence. Je pouvais ne pas mettre le mot presque; car vraiment j'ai reconnu que toutes celles qui s'appliquent dès le commencement à l'oraison comme il faut et qui font leur devoir pour se mortifier et s'exercer aux vertus, aboutissent là. » Le P. de Caussade, en parlant si souvent d'abandon à ses correspondantes visitandines était tout à fait d'accord avec l'esprit de la Visitation.

L'oraison de simplicité requiert déjà plus d'abandon : et à mesure que les âmes avancent, l'abandon grandit aussi.

Sainte Jeanne de Chantal dit qu'il faut ici « reconnaître l'attrait de Dieu et le suivre fidèlement ». Si toutes ou presque toutes y viennent, ce n'est pas au même moment. « Plusieurs y sont attirées d'abord ». C'était supposer que d'autres n'y venaient que plus tard et que le chemin pour y parvenir n'était point uniforme.

Plus haut encore *l'état d'abandon* que sainte Jeanne de Chantal décrit immédiatement après :

« Il y a des âmes, entre celles que Dieu conduit par cette voie de simplicité, que sa divine bonté dénue si extraordinairement de toute satisfaction, désir et

sentiment qu'elles ont peine de se supporter et de s'exprimer, parce que ce qui se passe en leur intérieur est si mince, si délicat et si imperceptible, pour être tout à l'extrême pointe de l'esprit, qu'elles ne savent comment en parler. Et quelquefois ces âmes souffrent beaucoup si les supérieures ne connaissent pas leur chemin, parce que, craignant d'être inutiles et de perdre le temps, elles veulent faire quelque chose et se travaillent la tête à force de réflexions pour remarquer ce qui se passe en elles; cela leur est très préjudiciable et les fait tomber en de grands entortillements d'esprit que l'on a peine à démêler si elles ne se soumettent à quitter les réflexions tout à fait et à souffrir avec patience la peine qu'elles sentent, laquelle bien souvent ne procède que de ce qu'elles veulent toujours faire quelque chose, ne se contentant pas de ce qu'elles ont, ce qui trouble leur paix et leur fait perdre cette très simple, et délicate occupation intérieure de leur volonté. Et quand elles n'en sentent point du tout, elles doivent se contenter de dire de temps en temps quelque parole d'abandonnement et de confiance fort doucement et de demeurer en révérence devant Dieu. » Cet état de dénuement, sainte Jeanne de Chantal le connaissait pour l'avoir éprouvé elle-même. A une âme conduite par la voie de simplicité et de dénuement, elle donne la direction qu'elle avait reçue de saint François de Sales (voir en particulier ce qui regarde la retraite de mai 1616, *Œuvres* de sainte Jeanne de Chantal, t. I, p. 109-118; t. II, p. 18-22, 25-27; la lettre à saint François de Sales du 29 juin 1621, t. I, p. 549-551) et dont elle avait si bien profité : « Lisez quelquefois l'épître soixante-cinquième du livre IV que notre bienheureux Père m'écrivit une fois [Lettre du 25 juin 1619]. Demeurez soumise à la volonté du bon plaisir de Dieu qui vous appauvrit... » (*Œuvres*, t. III, p. 283-288). Tout le document est à lire. C'est la description de l'état d'abandon par une âme qui en avait depuis longtemps l'expérience, accompagnée de conseils très sages, très adaptés à un cas concret, mais qui ne sont pas pour tous : « ... Cachez votre peine à vous-même, et n'en parlez ni à Dieu, ni à vous; ne regardez point ce que c'est pour le dire et vous en exprimer à qui que ce soit, et ne faites aucun examen là-dessus; *regardez Dieu* et le *laissez faire;* voilà votre seul *faire* et le seul exercice que Dieu requière de vous, auquel lui seul vous a attirée. C'est aussi celui que notre Bienheureux Père m'a commandé de pratiquer invariablement, et que *je vous* recommande de sa part, tenant votre esprit très simplement et droitement, sans aucun effort ni acte, en cette simple vue et unique regard en Dieu, toute abandonnée à sa sainte volonté, sans vouloir, voir, sentir, ni en faire des actes mais demeurer là, paisible, reposée, confiante et patiente, sans réfléchir pour voir comme vous êtes là, ni ce que vous y faites, sentez ou souffrez, ce que fait l'âme, ce qu'elle a fait ou fera, ou ce qui lui adviendra en toute occurrence et en tout événement » (*Ibid.*, p. 287). D'autres directions presque identiques se retrouvent dans les écrits de sainte Jeanne de Chantal (*Œuvres*, t. III, p. 288-291) — ou encore : Paroles de la sainte à la Mère Marie-Aimée de Blonay, après une retraite annuelle, t. III, p. 291-294; — Conseils de la sainte à une âme que la grâce sollicitait d'entrer dans une voie de simplicité et d'abandon : t. III, p. 294-296; Lettre à la sœur Marie-Thérèse de Labeau, 5 février 1632, t. VII, p. 22-25; à la mère Anne-Louise de Marin de Saint-Michel, 5 avril 1637, t. VII, p. 611-613; à une grande servante de Dieu 1637, t. VII, p. 708-711, p. 733-737. D'après l'édition d'Edouard de Barthélemy ces deux dernières lettres sont adressées à la mère Angélique. Voir aussi la lettre à la mère Angélique du 5 nov. 1637. La Sainte écrit à une de ses religieuses qui se trouve dans cette même nudité d'esprit : « O ma fille! quand l'âme se trouve en ce point, que peut-elle faire, sinon comme un petit oiseau tout déplumé, se cacher et se musser sous l'aile de sa bonne mère la Providence, et demeurer là à recoi, sans oser sortir, crainte que le milan ne l'attrape » (*Lettres,* éd. Ed. de Barthélemy, Paris, 1860, p. 396).

Les dix-huit lettres du P. de Caussade qui forment le VIII[e] livre de l'*Abandon à la Providence divine* vont dans le même sens que les conseils de sainte Jeanne de Chantal et semblent avoir pris chez elle leur inspiration.

Des unes et des autres, ce qu'on peut conclure c'est qu'au début de la vie mystique, comme dans les purifications passives qui servent d'accès aux degrés plus élevés l'abandon joue un rôle considérable. C'est une disposition indispensable à la contemplation. Sainte Thérèse parlant de l'oraison d'union simple l'attribue à « la soumission entière de notre volonté à celle de Dieu » (*Le Château intérieur*, Cinquièmes demeures, ch. 4) à mesure que l'âme monte. Les auteurs sont d'accord sur ce point. « Il y a lieu de présenter au cœur qui ne sait où se fondre et qui défaille, les objets et les vérités dont le souvenir pourra apporter un motif d'action, ou plutôt de passion, un encouragement à l'abandon, à l'acquiescement paisible, au repos dans l'union à la volonté de Dieu » (M. de la Taille, *L'oraison contemplative* dans *Recherches de Science Religieuse*, 1919, p. 291).

5. *Formules d'abandon et modèles d'abandon.* — Il y a quelques formules célèbres qu'il faut connaître. Saint-Jure en a une admirable (*Connaissance et amour de J.-C.*, l. III, 1[re] p., ch. 8, § IX). Le P. Ramière dans *l'Abandon à la Providence divine* en reproduit quelques-unes, en appendice : l'acte d'abandon du P. Pignatelli († 1811) qui correspond exactement à celui qui est attribué couramment à M[me] Elisabeth. Celui que Bossuet envoyait à M[me] d'Albert (9 novembre 1691, *Correspondance de* Bossuet, éd. Levesque et Urbain, t. IV, p. 352) est justement célèbre; on le trouvera aussi dans l'appendice du P. de Caussade. Le *Discours sur l'acte d'abandon* renferme une autre formule (*Œuvres complètes* de Bossuet, édition F. Lachat, Paris, 1882, t. VII, p. 533-543. L'acte d'abandon, p. 536-537) qu'a reproduite aussi le P. Ramière. Dom Lehodey trouve dans cette dernière forme de l'acte d'abandon une note d' « offrande assez accentuée » qui dépasse « l'abandon à la manière de saint François de Sales » (1[er] p., ch. 10). On peut considérer aussi comme un acte d'abandon cette pensée favorite de la comtesse de Saint-Martial : « J'abandonne le passé à la miséricorde de Dieu! Je confie l'avenir à sa douce Providence! Je consacre le présent à son amour » (*Vers les sommets*, Paris, 1911, p. 311).

De sainte Jeanne de Chantal, nous avons plusieurs formules d'abandon. Il y a celle qu'elle avait placée dans son *Livre des Constitutions :* « O Père éternel, votre Providence gouverne toutes choses... » (*Œuvres,* t. II, p. 64-65.)

La formule donnée par le P. de Caussade est tirée des *Fragments du petit livret*, n° 56 (*Œuvres,* t. II,

p. 23-24). Les papiers intimes de la sainte en renfermaient une autre (*Œuvres*, t. II, p. 58-59).

On peut ajouter la prière de Clément XI : « Volo quidquid vis; volo quia vis; volo quomodo vis; volo quamdiu vis », encore qu'elle soit plutôt un acte de simple conformité qu'un acte d'abandon proprement dit.

Correspond mieux à l'acte d'abandon, la prière bien connue du général de Sonis. (*Le général de Sonis*, par Mgr Baunard, 26e éd., Paris, 1891, p. 548-549.)

Dom Lehodey a consacré un chapitre à deux exemples remarquables d'abandon : celui de sainte Jeanne de Chantal et celui de saint Alphonse de Liguori (IIIe p., ch. 15. Deux exemples mémorables). Il serait évidemment très facile de multiplier les modèles d'abandon. La vie du bienheureux Henri Suso en fournirait un des plus sublimes. Un des plus accessibles peut-être se rencontrerait dans une très courte biographie : *Le Père Alexis Hanrion*, S.J., 1880-1920, par le P. Paul Doncœur, Toulouse, Apostolat de la Prière. Le P. Hanrion n'a point exercé d'action en dehors de son ordre ; mais sa vie tout entière a été le rayonnement des plus belles vertus. C'est très justement que le P. Doncœur a donné comme titre à son récit : « Le bon plaisir divin dans une âme ». *Le Journal spirituel du P. Hanrion* a été publié, Toulouse, Apostolat de la Prière. La vie de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, avec une nuance spéciale, est, elle aussi, un modèle d'abandon.

La littérature spirituelle sur l'abandon est considérable. Après les nombreuses références qui sont données au cours de l'article, nous pouvons n'indiquer ici que quelques travaux essentiels. Saint François de Sales, qui peut être considéré comme le docteur de l'abandon : *Traité de l'amour de Dieu*, tout le livre IX; *Entretiens spirituels*, II, XII, XV. J.-B. Bossuet : *Discours sur l'acte d'abandon* (dans Lachat, t. VII). De nombreuses lettres de Bossuet, en particulier à Mme d'Albert, traitent de l'abandon (voir *abandon* dans les tables de la *Correspondance*). — A. Piny : La plupart de ses œuvres, en particulier *Le plus parfait*, Lyon, 1683, réédité (avec changements) par le P. Noël, O. P., Paris, 1919, et aussi sous le titre *Le Ciel sur Terre*, Toulouse, 1870 (plusieurs éditions); *Retraite sur le pur amour ou pur abandon à la divine volonté*, Lyon, 1683 (Une adaptation a été publiée par le P. Charmoy, O. P.). *L'état du pur amour*... Lyon, 1677. — J. P. Caussade, *L'abandon à la Providence divine*, publié par H. Ramière, Paris, Lecoffre-Gabalda (nombreuses éditions). — C.-F. Milley *Fragments de quelques lettres choisies sur le saint abandon*, 2e éd., Paris-Lille, 1865. — Saint Alphonse de Liguori, *La vraie épouse de Jésus-Christ*, op. 13 et 14. — N. Grou, *Le don de soi-même à Dieu*, Londres, 1766 (plusieurs fois réédité). — C. Gay, *De la vie et des vertus chrétiennes*, Paris, Oudin, 1883, 9e éd., t. II, p. 357-394. De l'abandon à Dieu. — Le chanoine Bernies, *Amour et abandon*, Paris, 1912. — Dom V. Lehodey, *Le saint abandon*, Paris, 1919 (le meilleur traité récent sur l'abandon), Paris, 1919. — J. Schrijvers, C. SS. R., *Le don de soi*, Bruxelles, 1923. — *La voie d'abandon repose-t-elle sur un fondement solide?* (Ami du Clergé, 6 février 1902, p. 106-117 en y ajoutant les remarques du P. Poulain, *A propos de la vertu d'abandon*, *ibid.*, 26 juin 1902, p. 565-568).

M. Viller.

2e PARTIE. — LE FAUX ABANDON.

I. *Notion du faux abandon.* — II. *Son histoire.*

I. — NOTION DU FAUX ABANDON. — Le faux abandon est l'exagération de l'abandon bien compris de l'âme à Dieu. La vraie spiritualité se tient toujours dans le juste milieu; si elle dévie à droite ou à gauche, elle cesse d'être dans la vérité. Le faux abandon, qui est l'altération de l'une des plus belles vertus de la religion chrétienne, c'est-à-dire de la confiance en Dieu, en est un frappant exemple. Ses diverses formes ne sont que les différentes manières — mais poussées à l'extrême — dont l'âme peut laisser à Dieu le soin de tout ce qui la concerne. En chacune d'elles, il y a une sorte d'abdication de la volonté et une suppression de l'activité de l'âme, inspirées par un semblant de fatalisme mystique. On peut les grouper ainsi : le faux abandon *dans l'ordre temporel* et le faux abandon *dans l'ordre spirituel*.

A. Faux abandon dans l'ordre temporel. — Notre-Seigneur a dit : « Ne vous inquiétez pas (*Ne solliciti sitis*, Μὴ μεριμνᾶτε) pour votre vie, de ce que vous mangerez ou boirez; ni pour votre corps de quoi vous le vêtirez » (Matth., 6, 25). Il nous donne pour modèles les oiseaux du ciel et les lis des champs, qui ne se préoccupent de rien et qui sont l'objet de la sollicitude du Père céleste. Le divin Maître condamne l'inquiétude, la préoccupation excessive dans la recherche de ce qui est nécessaire à la vie du corps. Cette recherche sera toujours tempérée par la confiance filiale que le chrétien doit avoir en la divine Providence. Tel est le véritable abandon à Dieu quand il s'agit de nos besoins matériels.

Or, cet abandon est exagéré et faussé quand il produit l'imprévoyance et la paresse : *aide-toi, le ciel t'aidera*, telle est la règle sage qui unit la prudence, vertu elle aussi, à l'abandon. Ne retenir que la deuxième partie : *le ciel t'aidera*, c'est mal comprendre les choses. Un père de famille ou un supérieur de communauté qui, sous prétexte d'abandon à la Providence, négligerait d'assurer, autant qu'il le peut, la nourriture de ses enfants ou des membres de sa communauté se tromperait tout à fait. Plusieurs saints personnages, il est vrai, auraient cru pécher contre la confiance en Dieu autant que contre la pauvreté, s'ils avaient eu des réserves pour eux et pour leurs subordonnés. Telle était l'attitude du vénérable Chevrier, pour ne citer qu'un seul exemple. « Si j'ai quelque pouvoir après ma mort auprès de Dieu, disait-il à ses confrères, je tâcherai d'empêcher que vous n'ayez jamais d'avances » (*L'esprit et les vertus du Vénérable P. Chevrier*, Lyon, 1920, p. 124, 373). Mais il s'agit ici de conduites spéciales du Saint-Esprit, propres à ceux qui ont reçu du ciel une mission un peu extraordinaire, conduites d'ailleurs contrôlées sérieusement par les supérieurs. Vouloir suivre ces exemples, sans une inspiration bien authentique de la grâce, ce serait manquer de prudence. Ce serait tenter Dieu et non pas s'abandonner légitimement à lui.

La prudence s'unira aussi à l'abandon à Dieu pour ce qui concerne la *santé*. Sous prétexte que Dieu prendra soin de notre vie, nous n'avons pas le droit de la compromettre sans une raison grave, imposée par les circonstances. Agir autrement serait non pas nous abandonner à Dieu mais le tenter. De même, dans la maladie doit-on prendre les moyens voulus pour recouvrer la santé. « Si je tombe malade, dit saint François de Sales (*Vrays Entretiens spirituels*, II)... je voy en cest evenement que le bon plaisir de Dieu est que je demeure en indifférence de la santé ou de la maladie; mais la volonté de Dieu signifiée est que moy qui ne suis pas sous l'obéissance [religieuse], j'appelle le médecin et que j'applique tous les remèdes que je puis (je ne dis pas les plus exquis, mais les communs et

ordinaires), et que les Religieux, qui sont sous un Supérieur, reçoivent les remèdes et traittemens qui leur sont présentés, en simplicité et soubmission. » Ce serait un faux abandon que d'attendre l'issue de la maladie, sans rien faire, dans une sorte de confiance fataliste.

On peut signaler beaucoup d'autres circonstances de la vie où le faux abandon est à redouter.

Par exemple, un supérieur qui, sous prétexte de se confier entièrement à la Providence dans l'exercice de sa charge, négligerait de s'instruire de ses devoirs et des meilleurs moyens de s'en bien acquitter. Ou encore, si, dans les difficultés inhérentes à l'exercice de l'autorité, il s'enfermait dans une sorte de quiétisme, ne faisant rien pour les aplanir mais attendant que la Providence seule les dénoue. Les subordonnés peuvent aussi pécher par excès d'abandon. S'il arrive qu'on les charge de fonctions inégales à leurs forces ou à leurs aptitudes, ils ont le devoir d'en prévenir leurs supérieurs et de s'en tenir à leurs appréciations; et après cela seulement, ils se confieront en toute sécurité de conscience au secours du ciel.

Inutile de multiplier les exemples du faux abandon dans l'ordre temporel. Bossuet a formulé avec précision la règle que nous devons suivre, à ce sujet, dans la conduite de notre vie : « L'abandon du chrétien, selon la doctrine apostolique, dit-il,... présuppose deux fondements : l'un de croire que Dieu a soin de nous; et l'autre, qu'il n'en faut pas moins agir et veiller; autrement ce serait tenter Dieu » (*Instruction sur les états d'oraison*, l. X, art. XVIII).

B. Faux abandon dans l'ordre spirituel. — C'est dans le domaine spirituel que le faux abandon est le plus à redouter. Car, d'ordinaire, l'imprévoyance ou la paresse dans la gestion de nos intérêts matériels ou professionnels — quelle qu'en soit la cause — ne tarde pas à nous faire souffrir, nous et ceux avec lesquels nous vivons. La souffrance nous rappelle à la réalité. Il n'en est pas exactement ainsi dans l'ordre spirituel, où le faux abandon jette dans l'illusion et fait des ravages, parfois sans qu'on s'en doute. Une étude attentive des diverses formes du faux abandon en spiritualité s'impose. Elle nous dévoilera une importante partie des erreurs du Quiétisme.

a) *L'attente d'une motion divine pour agir.* — Le véritable abandon nous porte à suivre, dans nos déterminations, les inspirations de la grâce, afin de ne pas suivre les suggestions de l'amour-propre. Notre volonté s'abandonne ainsi à la conduite de la Providence pour se conformer, d'une manière désintéressée, à ses desseins en toutes choses. Mais elle doit rester active dans la recherche des vues providentielles. Une certaine initiative de bon aloi s'allie très bien à la pieuse indifférence avec laquelle nous attendons les décisions divines qui nous concernent. Le faux abandon, au contraire, supprime « tout acte » de notre part. Il attend d'une « attente purement passive que Dieu nous remue », sans jamais nous « remuer » nous-mêmes. (Bossuet, *Instruction sur les états d'oraison*, l. X, art. XVIII.)

Ce faux abandon se traduit de bien des façons. Ainsi, sous prétexte de ne pas « enjamber » sur la grâce, selon la belle formule de saint Vincent de Paul, un directeur de conscience ne prendra jamais aucune initiative et ne donnera aucune décision positive à ses pénitents. Il attendra que Dieu agisse lui-même pour les éclairer et en décider. Si l'on projette la fondation d'une œuvre de zèle ou de charité, par crainte de ne pas assez se conformer à la volonté divine, on attend indéfiniment et passivement un signe providentiel, alors que la simple étude des circonstances où l'on se trouve, éclairerait sur l'opportunité de la création projetée.

Autre cas se rapportant celui-là aux états mystiques. Une âme pourrait être tellement abandonnée à la conduite de l'Esprit-Saint, qu'il lui serait impossible de faire une action personnelle, sans y être mue positivement par ce même Esprit. Le P. Surin raconte, dans une lettre au P. Lallemant, qu'il a rencontré un jeune homme arrivé à cet état.

« Il [ce jeune homme], écrit-il, ne m'a jamais voulu promettre de prier Dieu pour moi; mais qu'il ferait ce qui lui serait possible, cela ne dépendant pas de lui. Je ne doute point qu'il ne soit arrivé à cet état de la vie spirituelle, où l'on dit que les âmes sont tellement au pouvoir du Saint-Esprit, qu'elles n'ont plus aucune action particulière en leur propre disposition, ne pouvant rien que par le mouvement de la grâce. Sainte Catherine de Gênes marque cela dans sa vie, et ajoute que quand l'âme est parvenue à cet état d'entière dépendance de la grâce, elle ne peut prier pour personne, si Dieu ne le lui permet. » (Michel-Cavallera, *Lettres spirituelles du P. Jean-Joseph Surin*, Toulouse, 1926, t. I, p. 5-6.)

M. de Bernières, sollicité de faire une démarche en faveur de quelqu'un, répondit : « Je n'ai pu m'y résoudre, n'ayant aucun mouvement pour cela. » (*Œuvres spirituelles de Bernières*, Paris, 1670, p. 277, t. II.)

Voici comment Mme Guyon décrit cet abandon dans une lettre à Bossuet, de février 1694. Le texte est dans une copie manuscrite des *Lettres* de Mme Guyon au duc de Chevreuse et à d'autres, faite par Dupuy, un ami de Fénelon et de Mme Guyon et conservée aux Archives du séminaire de Saint-Sulpice. *Corresp. de Bossuet*, VI, 148.

« Il est certain, écrit-elle, que pour désirer pour soy il faut vouloir pour soy. Or tout le soin de Dieu estant d'abysmer la volonté de la créature dans la sienne, il absorbe aussi tout désir connu dans l'amour de sa divine volonté. Il y a encore une autre raison qui fait que Dieu oste et met dans l'âme les désirs sensibles comme il luy plaist, c'est qu'il exauce les désirs de cette âme et la préparation de son cœur, de sorte que l'esprit désirant pour elle et en elle, ses désirs sont des prières et des demandes. Or il est certain que Jésus-Christ dit dans cette âme : Je scay que vous m'exaucez toujours. Un désir véhément de la mort dans une telle âme serait presque une certitude de la mort. Désirer les humiliations est bien au-dessous de désirer la jouissance de Dieu. Néanmoins lorsqu'il a plu à Dieu de me beaucoup humilier par la calomnie, il m'a donné une faim de l'humiliation : je l'appelle faim pour la distinguer du désir. D'autres fois il met dans cette âme de prier pour des choses particulières. Elle sent bien dans ce moment que la prière n'est point formée par sa volonté, mais par la volonté de Dieu, car elle n'est pas libre de prier pour qui il luy plaist, ni quand il luy plaist; mais lorsqu'elle prie elle est toujours exaucée. Elle ne s'attribue rien pour cela, mais elle sçait que c'est celuy qui la possède qui s'exauce luy-mesme en elle. Il me semble que je conçois cela infiniment mieux que je ne l'explique... » (*Lettres de Mme Guyon au duc de Chevreuse*, p. 58.)

On comprend que Dieu n'inspire pas à une âme la pensée de faire une demande qui ne doit pas être exaucée. Mais cette âme, quel que soit son abandon à Dieu, garde le pouvoir et la liberté de prier pour qui elle veut. Il est certain que les âmes, élevées aux états d'union très spéciale à Dieu, reçoivent de lui l'impulsion pour agir, car elles sont sous sa conduite habituelle. Mais que ce soit au point qu'elles restent *toujours* et *en toutes choses* dans une « attente purement passive » que Dieu les remue, c'est là l'exagération. La grâce, quelque parfaite que soit son action, ne détruit pas la nature. Le « laisser faire à Dieu » ne saurait paralyser *totalement* notre activité personnelle.

Quoi que l'on puisse penser de ce point de la théologie mystique, ce serait incontestablement jeter les âmes dans le faux abandon, que de leur conseiller indistinctement cette attitude purement passive. Mme Guyon enseignait que dans « l'oraison de silence » ou de simple regard, l'âme « doit se laisser mouvoir et porter par l'esprit vivifiant qui est en elle, suivant le mouvement de son action et n'en suivant point d'autre ». (*Moyen court et très facile de faire oraison,* § XXI). Le P. Falconi, religieux espagnol de l'ordre de Notre-Dame de la Merci († 1638), recommandait une semblable passivité dans l'abandon à Dieu :

« Remettez-vous tout entière en ses paternelles mains [de Dieu], écrivait-il à une pénitente, abandonnez votre âme, votre vie, votre intérieur et votre extérieur à sa très sainte volonté, afin qu'il dispose de vous-même selon son bon plaisir, et son service, dans le temps et dans l'éternité.

« Cela fait, demeurez en paix, en repos et en silence, comme une personne qui ne dispose plus de quoi que ce soit : ne pensez volontairement à aucune chose, quelque bonne et quelque sublime qu'elle puisse être; et ne vous attachez qu'à demeurer dans la pure foi de Dieu en général, et dans la résignation que vous avez faite à sa sainte volonté. » (*Lettre du serviteur de Dieu le R. P. Falconi... à une de ses filles spirituelles* dans *Recueil de divers Traitez de Théologie mystique qui entrent dans la célèbre dispute du Quiétisme,* Cologne, 1699, p. 91-92.)

Cette manière de comprendre l'abandon à Dieu conduisit les quiétistes, nous le verrons, jusqu'à l'abstention même des actes prescrits, comme la résistance aux tentations. La Bruyère, dans ses *Dialogues sur le Quiétisme* (Paris, 1699, dialogue I, p. 18-19), laisse entrevoir, à propos du devoir de l'aumône, les conséquences quelque peu grotesques de cette attente, poussée trop loin, d'une motion divine pour agir :

« Quand donc à l'église, dit la pénitente à son directeur quiétiste, dans les rues de la ville, dans un voyage ou ailleurs, un pauvre se présentera à moi, qui me conviera, même au nom de Jésus-Christ, de le secourir, quelque grande que me paraisse sa misère, si je reconnais en moi une grande pente à le soulager, je prendrai le parti de n'en rien faire? — *Le Directeur.* Assurément, et donnez-vous en bien de garde, sur peine de propriété et d'activité... Il faut, ma Fille, sur un fait aussi important qu'est celui de faire l'aumône ou de ne la pas faire, consulter Dieu, c'est-à-dire, éprouver si l'on a en soi une motion divine de faire l'aumône. »

b) *L'indifférence au sujet de notre propre perfection sous prétexte d'abandon.* — Il y a, pour ce qui concerne la perfection de chacun, un abandon légitime, nécessaire. On ne saurait nier que, selon les desseins de Dieu, chacun de nous ait un état dans lequel il doive vivre, une mesure de grâces qu'il recevra, une voie de perfection particulière à parcourir et un degré de sainteté déterminé à atteindre. Ce serait manquer à l'abandon, dû à la volonté divine, que de vouloir sortir, à moins d'indications contraires formelles, de la situation où la Providence nous a placés, sous prétexte de nous sanctifier davantage. Ce serait aussi présomption que de prétendre nous hausser jusqu'à des actions extraordinaires de sainteté que Dieu ne nous demande pas.

Mais il y a l'exagération de cet abandon indispensable. Elle consiste, sous prétexte de nous conformer totalement à ce que la volonté divine a réglé au sujet de notre sanctification, à rejeter tout désir personnel de notre perfection et de notre avancement dans les vertus chrétiennes. On arrive ainsi à l'indifférence pour sa propre sanctification, qui a pour conséquence la diminution et même la suppression de tout effort de l'âme vers le mieux. Conséquence tout à fait illégitime, car, pour arriver, dans la voie où Dieu nous a placés, au degré de perfection qu'il a fixé pour nous, nous avons besoin de faire incessamment et progressivement, jusqu'à notre dernier soupir, les efforts les plus soutenus. Selon saint Augustin, la perfection est un effort constant vers le mieux.

Plusieurs auteurs préquiétistes n'ont pas assez surveillé leurs expressions à ce sujet :

« Un des bons effets de la présence de Dieu dans l'âme, écrivait Jean de Bernières (1602-1659), est de lui donner une insensibilité à ne rien désirer que son bon plaisir. L'âme qui possède cette indifférence ne peut plus désirer, non pas même les vertus, que dans l'ordre de son bon plaisir » (*Le chrétien intérieur,* l. III, ch. 11, Paris, 1684, t. II, p. 202).

D'autres sont portés à diminuer la part de la prière de demande et à conseiller de ne la faire que lorsque Dieu « y attire ». Si l'on se désintéresse, en effet, de tout progrès dans la vertu, on n'a pas à prier Dieu de nous y faire progresser. Bien fâcheuse attitude! N'avons-nous pas sans cesse besoin de la grâce divine, non seulement pour avancer dans le bien, mais aussi pour ne pas déchoir de l'état où nous sommes? Notre-Seigneur a dit : « *Il faut prier toujours et sans se lasser* » (Luc, 18, 1).

Molinos a poussé à l'extrême cette indifférence de la prière de demande :

« Qui divinae voluntati resignatus est, non convenit ut a Deo rem aliquam petat; quia petere est imperfectio, cum sit actus propriae voluntatis et electionis, et est velle quod divina voluntas nostrae conformetur, et non quod nostra divinae : et illud Evangelii : « *Petite et accipietis* » (Joa., 16, 24), non est dictum a Christo pro animabus internis, quae nolunt habere voluntatem : imo hujusmodi animae eo perveniunt ut non possint a Deo rem aliquam petere. »

« Celui, dit-il, qui s'es abandonné à la volonté divine ne peut convenablement rien demander à Dieu, puisque demander est une imperfection. C'est un acte de notre volonté et de notre choix; c'est vouloir que la divine volonté se conforme à la nôtre et non la nôtre à elle. Cette parole évangélique : *Demandez et vous recevrez* (Joa., 16, 24), n'a pas été dite par le Christ pour les âmes intérieures qui ne veulent point avoir de volonté. Bien plus, ces âmes parviennent à la vie intérieure pour ne pouvoir plus rien

demander à Dieu » (Prop. 14), Denzinger, n° 1234).

Ces erreurs sur la prière sont la conséquence de celles qui ont pour objet le désir de la perfection. Molinos proscrit âprement ce désir :

« Qui suum liberum arbitrium Deo donavit, de nulla re debet curam habere, nec de inferno, nec de paradiso; nec debet desiderium habere propriae perfectionis nec virtutum, nec propriae sanctitatis, nec propriae salutis cujus spem purgare debet. »

« Celui qui a livré à Dieu son libre arbitre, ne doit se soucier de rien, ni de l'enfer, ni du paradis. Il ne doit pas désirer sa propre perfection, ni les vertus, ni sa propre sanctification, ni son propre salut dont il doit bannir toute espérance » (Prop. 12, Denzinger, n° 1232).

On comprend la sévérité de l'Eglise pour de si dangereuses erreurs. Elle a condamné plusieurs propositions de l'*Explication des Maximes des saints sur la vie intérieure* de Fénelon, parce que quelques expressions *semblaient* n'être pas assez opposées à cette doctrine molinosiste. Voici le passage d'où elles furent extraites. Ici, c'est l'amour pur qui tient lieu d'abandon :

« Ce qui les distingue [les vertus] ou les spécifie, c'est l'objet particulier auquel l'amour s'applique. L'amour qui s'abstient des plaisis impurs est la chasteté, et ce même amour quand il souffre des maux prend le nom de patience. Cet amour sans sortir de sa simplicité devient tour à tour toutes les vertus différentes; mais il n'en veut aucune en tant que vertu, c'est-à-dire en tant que force, grandeur, beauté, régularité, perfection... Alors on exerce toutes les vertus distinctes sans penser qu'elles sont vertus; on ne pense en chaque moment qu'à faire ce que Dieu veut; l'amour jaloux fait tout ensemble qu'on ne veut plus être vertueux, et qu'on ne l'est jamais tant que quand on n'est plus attaché à l'être... » (*Maximes des Saints*, art. XXXIII, Denzinger, n° 1344 ss.)

c) *Le faux abandon à Dieu dans les tentations.* — Dieu *permet* la tentation et Il *veut* que nous y résistions. Cette distinction entre *permettre* et *vouloir* nous éclaire sur cette délicate question de l'abandon à Dieu dans les tentations.

Puisque Dieu *veut* que nous résistions à la tentation sous peine de péché, il ne sera donc jamais permis d'y consentir. La prière et la vigilance s'imposent à tous pour repousser la tentation. Le faux abandon de Molinos et du P. Lacombe, allant jusqu'à consentir à la tentation parce qu'elle est permise par Dieu, est donc — nous le verrons — une très grossière erreur.

Mais, jusqu'où peuvent aller la résignation à être tenté, l'abandon à la volonté permissive de Dieu, pour être légitimes?

Il faut considérer comme un faux abandon celui qui *interdirait* de demander à Dieu d'être délivré de la tentation. Car Notre-Seigneur nous fait prier, dans l'*Oraison dominicale*, pour que nous ne soyons pas *induits* en tentation et pour que nous soyons délivrés du mal. Donc, le désir d'être préservés ou délivrés de la tentation est légitime. Il sera résigné à la permission divine qui peut prolonger la tentation, mais il subsistera toujours, au moins sous la forme de gémissements de l'âme. Ce désir de voir cesser la tentation est, d'ailleurs, fort utile pour ne pas consentir au mal. Psychologiquement, il y a peu de distance entre ne pas désirer que la tentation cesse sous prétexte d'abandon, et s'y complaire. Pour un commençant dans la vie spirituelle cette distance est souvent inexistante.

Mais, si le désir d'être délivré des tentations est toujours permis, le complet abandon n'exige-t-il pas que l'âme accepte la tentation, non pour elle-même — ce qui serait un péché — mais en tant que permise par Dieu? L'âme s'attacherait à la volonté permissive de Dieu. Elle s'y abandonnerait et serait ainsi indifférente à la durée et à l'intensité des tentations qu'elle aurait à subir. — Une telle attitude n'est pas le faux abandon. Des auteurs spirituels, entre autres le P. Guilloré (*Progrès de la vie spirituelle*, l. III, éd. in-fol. Paris, 1684, p. 599 ss.), la recommandent aux âmes, déjà parfaites, et qui traversent la période des purifications passives. Les tentations sont pour ces âmes des moyens très efficaces de purification; c'est à cette fin que Dieu les permet. Elles peuvent donc être acceptées à ce titre. Mais beaucoup de sagesse et de prudence sont nécessaires ici au directeur. Car Molinos s'est laissé égarer précisément par cette efficacité purificatrice des tentations.

Quoi qu'il en soit, tout abandon qui supprimerait ou simplement ralentirait la résistance aux tentations est mauvais. Aussi la proposition suivante de Molinos a-t-elle été condamnée :

« Tradito Deo libero arbitrio, et eidem relicta cura et cogitatione animae nostrae, non est amplius habenda ratio tentationum; nec eis alia resistentia fieri debet nisi negativa, nulla adhibenda industria : et si natura commovetur, oportet sinere ut commoveatur, quia est natura. »

« Après avoir livré notre libre arbitre à Dieu et lui avoir abandonné le soin et le souci de notre âme, il n'y a plus lieu de penser aux tentations, ni de leur opposer une autre résistance que négativement, sans prendre aucun moyen de les repousser. Si notre nature est troublée par la tentation, il faut la laisser se troubler, car cela lui est naturel » (Prop. 17, Denzinger, n° 1237).

Puisque, disait encore Molinos, les tentations qu'éprouvent les âmes parfaites ont pour fin, dans les desseins de Dieu, de les purifier, il ne faut pas y résister. Si le démon violente leurs corps pour leur faire commettre des actes obscènes, elles le laisseront agir. Elles ne chercheront aucun moyen de le faire cesser, ni ne lui opposeront aucune résistance, car l'homme tenté doit rester dans son néant. Ces violences sont une voie de perfection « plus facile et plus sûre, *via facilior et tutior* » que toutes les autres. (Prop. 41-47, Denzinger, n° 1261-1267).

Voilà où aboutit le faux abandon qui, sous couleur de conformité et de résignation à la volonté de Dieu, supprime l'activité et la responsabilité personnelles.

C'est aussi l'exagération de l'abandon qui a égaré le P. Lacombe. Selon le P. Lacombe, « l'extrême abandon » de soi-même à Dieu consiste à consentir à tout ce que Dieu permet. Or il permet la tentation. On doit donc s'y laisser aller. Comme si Dieu n'ordonnait pas de vaincre les tentations qu'il permet! Le pauvre Barnabite écrivait dans sa *Déclaration* à l'évêque de Tarbes, en 1698 :

« Mon Dieu, sous les yeux de qui j'écris ceci, sait combien de *prières* je lui ai adressées et combien de *larmes* j'ai versées en sa présence pour le conjurer de me délivrer d'une *telle misère*, ou bien de me la

changer contre toutes les autres peines, et de me couvrir de tous opprobres plutôt que de permettre que je me séduise moi-même ou que je trompasse d'autres par des endroits si glissants et si dangereux. Il est vrai qu'à même temps, je m'abandonnais pour cela même à sa toute absolue et toute puissante volonté, supposé qu'il y allât de sa gloire, ne pouvant lui refuser rien de tout ce quoi il lui eût plu de me sacrifier, soit pour le temps, soit pour l'éternité. Il est vrai qu'on en excepte toujours le péché, puisque c'est pour ne déplaire pas à Dieu, même par une imperfection ou par la moindre propriété et recherche de soi-même, qu'on en vient jusque-là, selon qu'on s'y sent porté par la plus haute résignation, que pour cet effet l'on appelle l'extrême abandon. Voilà très sincèrement comme cela m'est arrivé et comme la vérité me le ferait protester en confession et sur l'échafaud et au lit de mort. » (Dans la *Correspondance de Bossuet,* t. IX, Appendice II, p. 485-486.)

Et voici la conséquence de cet extrême abandon. Selon l'enseignement du P. Lacombe, « le plus grand sacrifice qu'on pouvait faire à Dieu était de commettre le péché qu'on avait le plus en horreur. » (*Information... contre le P. Lacombe,* dans *Recherches de science religieuse,* 1920, p. 197).

M^me^ Guyon expose une doctrine presque semblable dans son ouvrage intitulé *Les Torrents :* « C'est la volonté maligne de la part du sujet, écrit-elle, qui fait l'offense et non l'action. Car si une personne dont la volonté serait perdue et comme abîmée et transformée en Dieu était réduite par nécessité à faire des actions de péché, elle les ferait sans pécher. » (*Manuscrit des Torrents de l'évêque de Chartres,* Archives du Séminaire Saint-Sulpice, *Recueil sur le P. Lacombe et M^me^ Guyon,* I, p. 500.)

Notre abandon, quelque complet qu'il soit relativement à la volonté divine permissive, ne peut jamais comprendre le péché. Fénelon a très bien précisé cette doctrine dans une lettre, écrite en 1696, à la sœur Charlotte de Saint-Cyprien, carmélite.

« L'abandon, dit-il, n'est que le pur amour dans toute l'étendue des épreuves, où il ne peut jamais cesser de détester et de fuir tout ce que la loi écrite condamne, et où les permissions divines ne dispensent jamais de résister jusqu'au sang contre le péché pour ne le pas commettre, et de le déplorer, si par malheur on y était tombé : car le même Dieu qui permet le mal le condamne, et sa permission, qui n'est pas notre règle, n'empêche pas qu'on ne doive, par le principe de l'amour, se conformer toujours à sa volonté écrite, qui commande le bien et qui condamne tout ce qui est mal. On ne doit jamais supposer la permission divine, que dans les fautes déjà commises; cette permission ne doit diminuer en rien alors notre haine du péché, ni la condamnation de nous-mêmes. » (*Correspondance de Fénelon,* Paris, 1827, t. V, 369-370.)

d) *Le faux abandon à la justice de Dieu.* — L'abandon à la justice de Dieu est très légitime lorsqu'il s'agit, pour l'âme, d'expier ses propres péchés, soit en cette vie, soit après la mort dans le Purgatoire. Tout péché doit être expié. Quand on l'a commis, il faut se soumettre à la justice divine « qui frappe en cette vie, pour épargner en l'autre » (BOSSUET, *Correspondance,* VII, 335).

Il est encore permis au juste de s'abandonner à la justice de Dieu pour expier à la place des pécheurs, à l'exemple du Christ qui a expié les péchés de tous les hommes. Beaucoup de saints personnages se sont voués à la divine justice pour souffrir, ici-bas, les plus rudes épreuves, afin d'épargner aux pécheurs les châtiments mérités.

Le parfait abandon exige-t-il que l'âme se livre à la justice divine uniquement « pour honorer cet adorable attribut qui a peu d'adorateurs... et qui n'est pas moins aimable que tous les autres qui sont en Dieu »? Le P. Guilloré dit à ce sujet :

« Il me semble que pour bien comprendre cette vérité, il faut dire que ce qu'est la miséricorde de Dieu aux pécheurs, la justice l'est aux justes. Car, si sa miséricorde est affamée, sa justice l'est aussi. Sa miséricorde a une divine faim de se contenter et de se rassasier des grands pécheurs, sur qui elle se décharge par les déluges du sang de Jésus, pour effacer les iniquités les plus abominables, et il n'y a que l'excès de leurs misères qui soit capable de faire éclater l'excès de ses bontés. Pareillement la justice a une faim et une soif de se contenter sur les justes, n'étant qu'eux capables de bien soutenir le poids de ses colères, car sans les épargner, elle peut se décharger sur ces grands cœurs qui ont une capacité prodigieuse à recevoir amoureusement tous les coups » (*Progrès de la vie spirituelle,* l. II, Instruction VIII, dans les *Œuvres spirituelles...* Paris, 1684, p. 548-549).

Un tel abandon ne peut être légitime que s'il s'agit de recevoir les coups de la justice divine en cette vie. Ce serait, en effet, un faux abandon que de se livrer à la justice qui damne le pécheur impénitent. Celui qui pousserait l'abandon pour lui-même jusque-là, accepterait sa propre damnation, ce qui n'est jamais permis.

Les préquiétistes et les quiétistes ont enseigné, à ce sujet, une dangereuse doctrine. Selon leur manière de voir, l'abandon très parfait au bon plaisir de Dieu exige que l'âme consente à sa damnation, si celle-ci devait avoir lieu. Jean de Bernières écrit dans le *Chrétien intérieur,* l. VIII, ch. 6 :

« L'âme qui cherche de plaire à Dieu purement doit agréer tous les desseins de sa providence sur elle, tels qu'ils puissent être, d'amour ou de justice, se donnant à lui pour lui appartenir en la manière qu'il aura le plus agréable. Et ne sachant pas si elle sera assez malheureuse pour être le sujet des châtiments de sa justice, elle agrée dès à présent les desseins de sa rigueur et s'en réjouit, et l'en bénit, puisqu'alors elle n'aurait pas la liberté de le faire. Car que Dieu se glorifie en elle selon qu'il l'aura pour agréable, elle est bien aise de pouvoir agréer et consentir présentement à son éternité, telle qu'elle soit, et que Dieu tire toujours sa gloire d'elle, fût-ce dans les enfers. En cet état tout son amour est retiré en Dieu seul, et pour elle, elle s'abandonne aux rigueurs de la justice, pour être sacrifiée à la pure gloire de Dieu, qui est une intention fort épurée du propre intérêt. »

Ainsi, sous prétexte d'abandon à la justice divine, l'âme consentirait à être damnée, si cela devait être, par conséquent, elle consentirait à haïr Dieu pendant toute l'éternité, comme le font les réprouvés. Une telle conséquence suffit à prouver la fausseté d'un tel abandon. Non, le véritable abandon ne requiert pas l'acceptation même conditionnelle de la damnation.

M^me^ Guyon semble accepter, elle aussi, « volontairement et par le seul amour » de la justice divine, « le décret éternel qu'elle donnera » contre elle, fût-ce un décret de damnation. Elle écrivait, le 29 novembre 1693, au duc de Chevreuse : « J'ai souffert des douleurs cor-

porelles, c'est-à-dire dans le corps, pendant plusieurs jours si violentes, que je n'ai cessé de crier. Avec cela un délaissement entier de Dieu, et une assurance de réprobation, en sorte qu'il me paraissait que je souffrais déjà les peines de l'Enfer que je dois souffrir éternellement. » Mais dans la même lettre elle ajoute : « consentant qu'elle [l'humiliation] soit éternelle sans y consentir néanmoins par rien qui m'assure que ce consentement y soit. » (Archives de Saint-Sulpice, *Lettres de Mme Guyon au duc de Chevreuse*, 1693 et ss., p. 41.)

Assez souvent, dans les *Lettres* de Mme Guyon, cet acquiescement plus ou moins complet à la damnation se retrouve. Il lui était une consolation dans les peines qu'elle éprouvait au moment où de graves accusations pesaient sur elle.

e) *Le faux abandon par rapport à notre propre salut.* — Au sujet de notre salut, il y a un abandon nécessaire, c'est, dit Bossuet, « l'acte où nous rejetons sur Dieu seul tous nos soins, et même le soin de notre salut; non point par indifférence à être damné ou sauvé, ce qui fait horreur; mais au contraire en abandonnant d'autant plus à Dieu notre salut que nous le désirons avec plus d'ardeur. » (*Instruction sur les états d'oraison*, l. X, art. XVIII.)

En 1696, Bossuet écrivait à Mme d'Albert, à l'occasion d'une âme troublée au sujet de son salut :

« Lorsque Dieu permet ces agitations, c'est qu'il veut pousser les âmes, en renonçant à tout appui propre et sur [leurs] œuvres, de rejeter sur Dieu tous [leurs] soins, même celui de leur salut, dans la ferme foi qu'il a soin de nous : ce qui n'est pas l'abandon, tel que le veulent les quiétistes, à être sauvé ou damné, à Dieu ne plaise; mais au contraire dans la volonté de jouir de Dieu, d'abandonner à sa grâce un si grand effet, parce qu'encore qu'il ne veuille pas nous sauver sans nos bonnes dispositions, il est maître à chaque moment de nous les donner; et en faisant ce qu'on peut, se livrer à lui comme à celui par qui nous faisons ce que nous pouvons. » (*Correspondance*, VII, 299.)

Il y a un autre abandon, que certains estiment plus parfait, et qui consiste à « se soumettre, si Dieu le voulait, et qu'il fût possible, à des peines éternelles, pourvu qu'on ne perdît pas son amour » (BOSSUET, *Instruction, Ibid.*, art. XIX). Cet abandon est légitime, car il n'est pas opposé à l'amour de Dieu. Il est le sacrifice conditionnel du salut que l'on trouve dans la vie de quelques saints. Bossuet ne le trouve pas plus parfait que le simple abandon : « Qu'ajoute à la perfection d'un tel acte, dit-il, l'expression d'une chose impossible? rien qui puisse être réel; rien par conséquent qui donne l'idée d'une plus haute et plus effective perfection » (*Ibid.*).

Le faux abandon, ici, est celui qui met l'âme dans l'indifférence complète au sujet de son salut. Il est celui de Molinos et des quiétistes :

« Non debet anima cogitare nec de praemio, nec de punitione, nec de paradiso, nec de inferno, nec de morte, nec de aeternitate. »	« L'âme [parvenue à la vie intérieure], disait Molinos, ne doit plus penser ni à la récompense, ni à la punition, ni au paradis, ni à l'enfer, ni à la mort, ni à l'éternité » (Prop. 7).

Elle doit « rejeter l'espérance de son propre salut » (Prop. 12, DENZINGER, nos 1227 et 1232).

La conséquence de cet abandon exagéré, c'est la totale inactivité de l'âme. Et, en effet, si on se désintéresse de son propre salut, à quoi bon prier, et faire des efforts pour pratiquer la vertu et se sanctifier? On voit comment le quiétisme est le total renversement de la vraie spiritualité. Sans le vouloir et sans doute un peu inconsciemment, Mme Guyon proposait une indifférence pour le salut qui aboutissait aux mêmes conclusions pratiques.

Quant à Fénelon, il rejetait avec horreur de telles conséquences. Ce qu'il voyait, lui, dans une certaine indifférence pour le salut, c'était le perfectionnement et l'épuration de l'amour de Dieu dans l'âme, abandonnée totalement à la volonté divine. Cependant, l'indifférence qu'il enseignait ressemble un peu à celle des quiétistes. Voilà pourquoi ont été censurées plusieurs propositions du passage des *Maximes des Saints*, où il est dit que l'âme parfaite, arrivée au maximum des épreuves intérieures, peut faire volontairement et d'une manière réfléchie le sacrifice complet de son salut. Voici ce passage (art. X) (DENZINGER, nos 1335-1339) :

« Il n'y a que le cas des dernières épreuves où ce sacrifice [du salut] devient en quelque manière absolu. Alors une âme peut être invinciblement persuadée d'une persuasion réfléchie, et qui n'est pas dans le fond intime de la conscience, qu'elle est justement réprouvée de Dieu. C'est ainsi que saint François de Sales se trouva dans l'église de Saint-Étienne-des-Grès... Cette âme ne doute point de la bonne volonté de Dieu [de sauver tous les hommes], mais elle croit la sienne mauvaise, parce qu'elle ne voit en soi par réflexion que le mal apparent qui est extérieur et sensible, et que le bien réel et intime est dérobé à ses yeux par la jalousie de Dieu. Dans ce trouble involontaire et invincible rien ne peut la rassurer, ni lui découvrir au fond d'elle-même ce que Dieu prend plaisir à lui cacher. Dans cette impression involontaire de désespoir, elle fait le sacrifice absolu de son intérêt propre pour l'éternité, parce que le cas impossible lui paraît possible et actuellement réel, dans le trouble et l'obscurcissement où elle se trouve... »

Cet acquiescement sert à « calmer la tentation [de désespoir] qui n'est destinée qu'à cet effet, je veux dire la purification de l'amour ».

II. — HISTOIRE DU FAUX ABANDON. — 1. — ORIGINES DU FAUX ABANDON. — Le faux abandon a son fondement, peut-on dire, dans la loi du moindre effort, si naturelle à l'homme. Aussi, le trouve-t-on presque dans toutes les mystiques de mauvais aloi, qui exagèrent la passivité de l'âme. Si, sous prétexte de perfection, on peut supprimer ou du moins ralentir l'effort moral, quelle séduisante illusion! Le mirage est complet, si à cette cause inhérente à la nature humaine, s'ajoutent des enseignements erronés sur les rapports de la volonté de l'homme avec celle de Dieu. Que celle-ci absorbe l'autre, et la perfection pour la créature raisonnable consistera en un fataliste abandon.

Ce fatalisme se constate, en particulier, dans la mystique arabe. Il est insinué dans le *Coran*. Nous y lisons des sentences comme celles-ci : « Dieu égare qui il veut, il dirige qui il veut » (XXXV, 9); « Dieu vous a créés et tout ce que vous faites » (XXXVII, 94). Les philosophes musulmans ne tardèrent pas à enseigner des doctrines plus ou moins fatalistes. Selon Avicenne († 1036), « la Providence est l'enveloppement du tout par la science de l'être premier; et c'est la science qu'a le Premier de ce qu'il faut que soit le tout pour être dans le plus bel ordre, jointe à la conscience

que cela résulte nécessairement de lui et de l'environnement du tout par lui » (CARRA DE VAUX, *Avicenne*, p. 278, Paris, 1900).

L'abandon exagéré de l'âme à Dieu ne pouvait que résulter de ce déterminisme. « L'homme abandonné, dit un mystique arabe antérieur à Al-Gazâli († 1111), doit être entre les mains de Dieu comme le cadavre entre les mains du laveur, que celui-ci retourne comme il veut et qui n'a plus ni mouvement ni action libre » (CARRA DE VAUX, *Gazali*, p. 190, Paris, 1902). Le fatalisme de cette formule n'est pas détruit par les autres définitions de l'abandon qui serait aussi « l'état du cœur qui se tient entre les mains de Dieu », ou « la crainte perpétuelle inhérente au cœur » (*Ibid.*). Comment le cœur de l'homme serait-il filialement confiant si tout ce qui le concerne est inflexiblement réglé d'avance et s'il doit renoncer à toute action libre?

Cette conception du faux abandon islamique a-t-elle influé, au moyen âge, sur les mystiques de l'Europe occidentale? On ne peut l'affirmer avec certitude. Mais, nous le savons, toutes les philosophies arabes furent connues en Espagne, sous la domination musulmane qui dura jusqu'en 1492. D'Espagne, en un système complexe connu sous le nom d'Averroïsme, elles pénétrèrent, au XIIIe siècle, en France, en Rhénanie et ailleurs. Au XIVe siècle, la secte des *Frères et sœurs du libre esprit*, très répandue en Allemagne, surtout à Cologne, ne resta pas totalement étrangère à la mystique arabe à base de panthéisme fataliste. Semblablement, les précurseurs des *Alumbrados*, en Espagne, tels que les Albigeois et les Béghards de Catalogne, qui se désintéressaient des actes du corps, même les plus honteux. Des recherches plus complètes feront sans doute la lumière sur cette influence des doctrines islamiques.

Le faux abandon panthéiste, érigé en doctrine et non plus seulement à l'état de tendance plus ou moins accentuée, se trouve au début du XIVe siècle chez les Béghards hétérodoxes et dans la secte des *Frères et sœurs du libre esprit*. On admet généralement que cette secte a inspiré les Béghards hérétiques, car elle existait en Souabe vers la fin de la vie d'Albert le Grand († 1280). (Cf. W. PREGER, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*, Leipzig, 1876, t. I, p. 173.) Elle professait un panthéisme radical qui supprime toute activité humaine, personnelle et libre, par conséquent, toute responsabilité. Dieu agit en l'homme, avec lui et par lui. L'homme uni à Dieu est impeccable. Tout ce qu'il fait, Dieu l'a prédéterminé. Il peut commettre sans péché l'acte du péché mortel; les commandements de Dieu ne sont pas obligatoires pour lui. (F. VERNET, art. *Frères du libre esprit*, DTC., col. 800.)

Ce panthéisme et ce prédéterminisme rigide ne pouvaient que conduire au quiétisme dans ce qu'il a de plus extrême. La perfection sera un état où l'activité humaine est absorbée par celle de Dieu :

« Homo ad talem statum potest pervenire quod Deus in ipso omnia operetur : L'homme peut arriver à un tel état [de perfection] que Dieu opère tout en lui. » (DÖLLINGER, *Dokumente vornehmlich zur Geschichte der Valdesier und Katharer*, Munich, 1890, p. 396.)

La conséquence, c'est que, dans cet état, l'homme n'est plus tenu d'obéir aux commandements : « Hominem liberum esse a praeceptis. » (*Ibid.*, p. 400.)

La volonté du parfait doit s'abandonner à tout ce qui a été prédéterminé par Dieu. Si elle pèche, c'est en vertu de la prédétermination divine :

« Non timeant nec doleant si labantur in peccata qualiacumque, quia Deus praeordinaverit et quod praeordinationem divinam nullus debeat impedire, et quod de malo gaudeant quantum de bono... Qu'ils ne craignent pas et qu'ils ne se désolent pas s'ils [les parfaits] tombent dans toutes sortes de péchés, car Dieu l'avait ainsi décidé d'avance et personne ne doit s'opposer aux prédéterminations divines. Qu'ils se réjouissent du mal autant que du bien... » (DÖLLINGER, *Ibid.*, p. 400.)

A quelques nuances près, le quiétisme des Béghards est semblable. Voici les propositions hérétiques, condamnées au Concile de Vienne (1311-1312), qui s'y rapportent :

« Quod homo, in vita praesenti, tantum et talem perfectionis gradum potest acquirere quod reddatur penitus impeccabilis et amplius in gratia proficere non valebit... »	« L'homme, ici-bas, peut acquérir tant de perfection et à un tel degré qu'il devienne complètement impeccable et ne puisse plus croître en grâce... » (DENZINGER, n° 771.)

La conséquence sera l'inutilité des œuvres, comme le jeûne et la prière, « parce que, les sens sont alors si bien soumis à l'esprit et à la raison que l'homme peut librement accorder au corps tout ce qui plaît : Quia tunc sensualitas est ita perfecte spiritui et rationi subjecta quod homo potest libere corpori concedere quidquid placet... » (*Ibid.*, 472).

Se laisser aller aux tentations ne sera donc plus pécher. On pense, en lisant ces erreurs, aux « violences diaboliques » qu'imaginera plus tard Molinos :

« Quod mulieris osculum cum ad hoc natura non inclinet, est mortale peccatum; actus autem carnalis, cum ad hoc natura inclinet, peccatum non est, maxime cum tentatur exercens. »	« Baiser une femme, quand la nature n'y porte pas, est un péché mortel; mais un acte charnel, lorsque la nature y incline, n'est pas un péché, surtout si celui qui le fait est tenté. » (*Ibid.*, 477.)

L'indifférence totale au sujet de la sanctification et du progrès dans la vertu, était l'un des grands principes de la spiritualité des Béghards : « L'exercice des vertus, disait-on dans la secte, est propre à l'homme imparfait; l'âme parfaite « envoie promener » les vertus : Quod se in actibus exercere virtutum est homini imperfecti, et perfecta anima licenciat a se virtutes. » (*Ibid.*, 476.)

On le voit, tous les principes du faux abandon se trouvent dans les hérésies des *Frères du libre esprit* et des Béghards. Nous allons les voir s'infiltrer un peu dans la mystique de quelques écrivains catholiques rhénans.

2. — INFILTRATION DU FAUX ABANDON DANS LE MILIEU CATHOLIQUE RHÉNAN AU XIVe SIÈCLE. — Maître Eckart († 1327), on le sait, fut accusé d'avoir eu quelques complaisances pour les Béghards hétérodoxes. On connaît aussi les efforts, faits dernièrement par le P. Henri Suso Denifle pour le justifier (*Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, surtout t. II, 1886). Les discussions dureront sans doute longtemps encore.

Ce qui ne saurait être contesté, c'est que plusieurs des vingt-huit propositions, attribuées à Maître Eckart et condamnées par le pape Jean XXII le 27 mars 1329, ne contiennent une doctrine quiétiste. Quiétisme mitigé, sans doute, qui n'a rien évidemment de l'im-

moralité de celui des Béghards, mais cependant très dangereux et contraire à la doctrine catholique.

La proposition 13e semble identifier l'opération de l'homme juste avec l'opération de Dieu même :

« Quidquid proprium est divinae naturae, hoc totum proprium est homini justo et divino : propter hoc iste homo operatur quidquid Deus operatur, et creavit una cum Deo coelum et terram, et est generator Verbi divini, et Deus sine tali homine nesciret quidquam facere. »

« Tout ce qui est propre à la nature divine, cela est entièrement propre à l'homme juste et divin; c'est pourquoi cet homme juste opère tout ce que Dieu opère, et il a créé conjointement avec Dieu le ciel et la terre, et il est générateur du Verbe divin, et Dieu sans cet homme ne saurait faire quelque chose » (DENZINGER, n° 513).

Une telle doctrine implique l'indifférenca absolue de l'homme pour toutes choses, même pour sa sanctification et son salut. Si l'abandon à Dieu est ainsi poussé à l'extrême, c'est alors, dit-on, que Dieu est honoré vraiment :

« Qui non intendunt res, nec honores, nec utilitatem, nec devotionem internam, nec sanctitatem, nec praemium, nec regnum coelorum, sed omnibus his renuntiaverunt, etiam quod suum est, in illis hominibus honoratur Deus. »

« Ceux qui ne recherchent pas les biens matériels, ni les honneurs, ni ce qui est utile, ni la dévotion intérieure, ni la sainteté, ni la récompense, ni le royaume des cieux, mais ont renoncé à tout cela, même à ce qui est à eux, c'est en ces hommes que Dieu est honoré. » (Prop. 8, DENZINGER, n° 508.)

L'abandon total fera aussi tellement adhérer à la volonté divine permissive que l'homme ne devra pas regretter d'avoir commis le péché, sous prétexte que cela a été permis par Dieu :

« Bonus homo debet sic conformare voluntatem suam voluntati divinae, quod ipse velit quidquid Deus vult : quia Deus vult aliquo modo me peccasse, nollem ego, quod ego peccata non commisissem, et haec est vera paenitentia.— Si homo commisisset mille peccata mortalia, si talis homo esset recte dispositus, non deberet velle ea non commisisse. »

« L'homme bon doit si bien conformer sa volonté à la volonté divine, qu'il veuille tout ce que Dieu veut : puisque Dieu veut en quelque manière que j'aie péché, je ne voudrais pas, moi, n'avoir pas commis de péché, et telle est la vraie pénitence. — Si un homme avait commis mille péchés mortels, s'il était bien disposé, il ne devrait pas vouloir ne pas les avoir commis. » (Prop. 14, 15, DENZINGER, nos 514-515.)

Comment détester les péchés commis, si on ne doit pas regretter de les avoir commis? N'y a-t-il pas, ici, une confusion de la volonté divine permissive avec cette même volonté prescriptive? Si Dieu permet le péché, il défend cependant rigoureusement de le commettre et il le punit quand il est commis. L'adhésion à la permission divine, au sujet des fautes déjà commises, sera toujours accompagnée de la douleur d'y être tombé et du sincère désir, s'il était réalisable, de les avoir évitées. Nous avons entendu Fénelon nous dire à ce propos : « On ne doit jamais supposer la permission divine, que dans les fautes déjà commises; cette permission ne doit diminuer en rien alors notre haine du péché, ni la condamnation de nous-mêmes. » Jean Gerson, tout en reconnaissant légitime cette adhésion à la volonté divine permissive du péché, la déclarait dangereuse parce qu'elle peut être mal comprise. (*De discretione seu rectitudine cordis*, Consideratio nona, *J. Gersonii opera omnia*, Anvers, 1706, t. III, p. 470.)

On a reproché aux mystiques allemands Jean Tauler († 1361), Henri Suso († 1365), Henri Harphius († 1478) et au flamand Jan van Ruysbroeck († 1381), non pas d'avoir accepté ce faux abandon, mais de ne s'en être peut-être pas assez éloignés. A leur sujet de vives controverses se sont élevées et, sans doute, dureront-elles longtemps encore.

Jean Gerson trouvait que les expressions, dont Ruysbroeck se servait, semblaient supprimer toute distinction entre Dieu et l'âme contemplative. Une polémique eut lieu à ce propos entre le Chancelier de Paris et les défenseurs de Ruysbroeck (*Epistola Gersonii ad Bartholomœum Carthus. super tertia parte libri Joannis Ruysbroeck : De ornatu spiritualium nuptiarum. Gersonii opera omnia*, t. I, p. 60 ss.; t. III, p. 1124-1125).

Ce qui a été particulièrement discuté dans les écrits de ces mystiques, c'est leur doctrine de la nudité de l'esprit Selon leur manière de voir, l'âme qui se prépare à l'union mystique doit se dépouiller de toute activité, être presque totalement passive. Cette passivité excessive peut engendrer le faux abandon et aussi la tendance à diminuer et même à supprimer les actes des vertus chrétiennes. En tout cas, si Luther apprécia tant Tauler, c'est parce qu'il *croyait* trouver dans les écrits du célèbre mystique, une confirmation de sa propre doctrine sur l'inutilité des œuvres. (Cf. H. GRISAR, S. J., *Luther*, Freiburg, 1911, t. I, p. 132-146.)

En Espagne, au XVIe siècle, lorsque l'Inquisition combattait le faux mysticisme des Alumbrados, elle interdit la lecture, par l'Index de 1559, des écrits d'Eckart et de quelques-uns de Tauler, de Harphius et de Denys le Chartreux. Les ouvrages de ces « Mystiques du Nord » étaient capables, croyait-on, de favoriser le faux mysticisme (Cf. R. HOORNAERT, *Sainte Térèse écrivain*, p. 69, Paris et Lille, 1922). A la même époque, le général des jésuites, le P. Everard Mercurian, interdisait à ses religieux espagnols de lire Tauler, Suso et Ruysbroeck (Cf. ALPHONSE RODRIGUEZ († 1616), *Pratique de la perfection chrétienne*, 1re Partie, 5e Traité, *De l'oraison*, ch. 4 et 6. Voir encore P. GROULT, *Les mystiques des Pays-Bas et la littérature espagnole du seizième siècle*, Louvain, 1927).

Enfin, au milieu du XVIIe siècle, dans la période du préquiétisme, les Mystiques du Nord étaient particulièrement étudiés en France. Ils ont inspiré la plupart des auteurs spirituels de cette époque.

3. — LE FAUX ABANDON LUTHÉRIEN. — Il est une conséquence de la théorie luthérienne du péché originel et de la justification par la foi seule.

Selon Luther, le péché originel n'est autre chose que la concupiscence elle-même. Les mouvements spontanés, totalement involontaires, de la concupiscence sont des péchés actuels et toujours des péchés graves. Ces mouvements étant inévitables, l'homme est donc nécessairement pécheur. La volonté est dans l'impossibilité d'y résister; la liberté humaine est morte. Le péché originel a privé l'homme du libre arbitre. Pessimisme outrancier!

Comment obtenir la rémission des péchés? Non par

les œuvres, actes de pénitence ou autres; elles sont totalement inutiles parce qu'elles sont radicalement incapables de nous guérir du mal de la concupiscence. Les sacrements ne sont pas plus efficaces que les œuvres, car ils n'ont aucune valeur par eux-mêmes. Seule l'imputation tout extérieure des mérites du Christ peut nous justifier. Objectivement nous restons pécheurs, mais Dieu nous regarde au travers des mérites du Christ et ainsi nous sommes justes à ses yeux. Et, c'est par la foi seule que s'opère cette justification extérieure.

Cette doctrine est déjà entièrement formulée par Luther dans son *Commentaire de l'Épître aux Romains*, composé en 1515 et 1516. (Cf. *Luthers Vorlesung über den Römerbrief*, édité par Ficker, Leipsig, 1908, 2 vol. Voir en particulier, t. II, 107-108, 117-118, 145, etc.)

La volonté humaine, privée de liberté depuis la chute originelle, incapable de résister au mal et de pratiquer la vertu, laissera les passions s'agiter tant qu'elles voudront. Par une autre voie, Luther rejoint ici les *Frères du libre esprit* et les Béghards et aboutit à l'immoralité :

« Esto peccator, écrivait-il, et pecca fortiter, sed fortius crede et gaude in Christo qui victor est peccati, mortis et mundi. Peccandum est quamdiu sic sumus : vita haec non est habitatio justitiae : Sois pécheur et pèche fortement, mais crois plus fortement encore et réjouis-toi dans le Christ qui a vaincu le péché, la mort et le monde. Il faut pécher tant que nous sommes ainsi; cette vie n'est pas le lieu de la justice. » (Th. Ernst Ludwig Enders, *Dr Martin Luthers sämmtliche Werke Briefwechsel bearbeitet und mit Erläuterungen*, Erlangen, 1884 ss., t. III, p. 298.)

Mais est-on sûr de posséder cette foi qui seule justifie?

Avant la fin de 1518, Luther n'était pas encore arrivé à sa théorie de la certitude du salut, d'après laquelle, pour être sauvé, il suffit de croire fermement qu'on l'est en réalité. Auparavant, la foi luthérienne qui justifie comportait une sorte d'indifférence pour le salut. C'était une sorte de fataliste abandon. On n'est jamais certain d'avoir cette foi, pensait alors Luther. Aussi, pour acquérir quand même la paix de l'âme, faut-il s'abandonner au bon vouloir divin, et se résigner même à être damné, si Dieu l'a ainsi décidé. (Cf. Grisar, *Luther*, I, 157, 175, 305.)

Ce faux abandon fut-il inspiré à Luther par les mystiques mal compris? Voici ce que nous lisons dans le *Sermon de Tauler pour le deuxième dimanche de Carême* : Une jeune fille, élevée aux états mystiques fut soudain délaissée de Dieu, ce qui lui causa « une indicible et incroyable souffrance ». Dans sa détresse, elle adressa à Dieu cette prière :

« O Seigneur, puisque personne ne me vient en aide, considérez, Dieu tout aimable, que je suis votre pauvre créature, que vous êtes mon Dieu et jugez-moi, d'après votre très sainte volonté. Si donc vous voulez me tenir éternellement en cette insondable souffrance d'enfer, en cela je m'abandonne complètement, mon cher Seigneur, à votre volonté bien agréée. » Et alors, continue Tauler, elle se livra bien à fond pour l'éternité. Mais elle s'était à peine livrée, que déjà elle était emportée bien loin au-dessus de tout intermédiaire et attirée complètement dans l'abîme divin; elle fut vraiment engloutie dans la merveilleuse divinité. Quel délicieux gouffre que celui-là!...

« Cette enfant des hommes s'abandonna à la volonté divine pour une éternité de tourment infernal » (*Sermons de Tauler*, traduction par les RR. PP. Hugueny, Théry O. P. et A. L. Corin, t. I, p. 245, Paris, 1928).

Par ce sacrifice, simplement conditionnel sans doute, de son salut, cette jeune fille retrouva la paix. Son abandon total à Dieu n'impliquait pas, comme celui de Luther, la passivité complète de l'âme et le rejet de toute œuvre vertueuse. D'où cet abandon pouvait être légitime et non celui de Luther, qui est inspiré par l'erreur du prédestinatianisme et basé sur l'oisiveté complète de l'âme.

Vers 1519, pour calmer ses angoisses, Luther imagina sa théorie de la certitude du salut (Grisar, I, 302). La résignation mystique au divin vouloir se changea en une ferme croyance au salut personnel. Pour être sauvé, il faut croire fermement qu'on le sera; c'est ainsi que le salut s'opère par la foi (L. Cristiani, *Du Luthéranisme au Protestantisme*, ch. i, Paris, 1911). Rien de plus contraire au véritable abandon que cette théologie luthérienne! Prétendre être sûrement sauvé par la foi seule, quand on rejette toutes les œuvres et que l'âme est entièrement oisive, quelle trompeuse illusion!

4. — Le faux abandon des alumbrados en Espagne aux xvie et xviie siècles. — La doctrine des Alumbrados est formée, semble-t-il, d'un mélange de la mystique arabo-espagnole et de celle des *Frères du libre esprit* et des Béghards. Elle se fait remarquer par l'importance exagérée qu'elle donne à l'oraison et par l'efficacité tout à fait excessive qu'elle lui attribue

Selon ces hérétiques, « par l'oraison mentale on accomplit tous les commandements de Dieu : Per orationem mentalem omnia Dei praecepta implentur » (Prop. 1) (*Mysticos errores de los Alumbrados, que condeno la Inquisición de España, año 1623*, dans A. Arbiol, *Desengaños mysticos*, Madrid, 1733, p. 533 ss.). « Ceux qui sont voués au culte divin ne doivent pas travailler, ni se livrer aux exercices corporels pour vaquer plus librement à l'oraison mentale : Homines divino cultui dicati non debent laborare, nec exercitiis corporalibus occupari, ut liberius vacent orationi mentali » (Prop. 3). — « Celui qui s'adonne à l'oraison mentale n'est pas tenu d'entendre la messe, même les jours de fête, mais il doit oublier toute obligation... Qui orationi mentali vacat non tenetur audire Missam, etiam in diebus festivis, sed penitus debet oblivisci omnes obligationes... » (Prop. 18).

La prière vocale est proscrite; elle est de très petite valeur. Aussi, au dire des Alumbrados, dans les monastères on ne peut pas arriver à la perfection à cause de la récitation de l'office qui gêne l'oraison mentale (Prop. 2, 30). Ces exagérations font penser à la mystique arabe qui donne à la réflexion et à la méditation le pouvoir d'identifier l'âme avec l'intellect actif universel. L'intellect passif n'a d'autre raison d'être que de s'unir à l'intellect actif, qui a les attributs divins, pour produire la pensée. Ainsi l'âme se divinise. Transposant cette théorie averroïste en langage chrétien, les Alumbrados déclarent que les gens de leur secte, les *illuminés*, dans leurs extases et leurs ravissements, voient clairement l'essence de Dieu et que cette vision se renouvelle à volonté (Prop. 8, 43-48).

L'oraison ainsi comprise est nécessairement très passive :

« Celui qui fait oraison se recueille en présence	« Orans se colligat in Dei praesentia nihil discu-

de Dieu sans discourir ni méditer aucun mystère. »	rendo, nec meditando in ullo mysterio » (Prop. 17).
« L'homme parfait annihilera les facultés de son âme et rendra tout progrès ou recul impossible. Il se dira confirmé trois fois en grâce au sujet des péchés mortels et véniels ainsi que des imperfections naturelles. Dans cet état, libéré de la chair d'Adam, il retiendra son âme. »	« Perfectus facultates submergat animae, nec possit progredi, nec regredi; sed dicere se ter confirmatum in gratia quoad mortalia, quoad venialia et quoad naturales imperfectiones; tuncque in illo statu liber carne Adami, retinet animam » (Prop. 33).
« Dans cet état d'union à Dieu aucun acte ne doit être fait. »	« In eo statu unionis nullus actus est exercendus » (Prop. 36. Cf. Prop. 37).
« Les parfaits n'ont pas à accomplir des actes de vertu. »	« Perfectis non est necesse opera virtutis exequi » (Prop. 7).

L'âme ainsi oisive et inerte recevra une motion de l'Esprit-Saint lorsqu'elle devra agir. Voilà le faux abandon avec toutes ses conséquences.

« Les illuminés sont perpétuellement et immédiatement conduits par l'Esprit-Saint dans leurs actions extérieures et intérieures, si toutefois ils vivent selon leur règle. »	« Perpetuo reguntur [illuminati] a Spiritu Sancto immediate in actionibus externis et internis, si vivant secundum eorum regulam » (Prop. 9).
« Chacun doit suivre l'inspiration intérieure de l'Esprit-Saint pour faire ou s'abstenir de quelque acte. »	« Quilibet sequi debet inspirationem internam Spiritus Sancti ad aliquid faciendum vel omittendum » (Prop. 10).

Une telle doctrine devait aboutir aux pratiques immorales qui rendirent les Alumbrados si odieux (Prop. 40, 61).

La doctrine des Alumbrados sur l'oraison et ses effets exerça, semble-t-il, sur certains catholiques espagnols une sorte de fascination. On était à l'époque où sainte Térèse et saint Jean de la Croix recommandaient tant cet exercice de piété. Satan, *se déguisant en ange de lumière,* venait de son côté d'attirer les âmes à l'oraison par l'appât trompeur de prétendues faveurs mystiques. De là l'intervention très justifiée de l'Inquisition espagnole et les précautions prises par les ordres religieux. Le P. Balthasar Alvarez disait à ses religieux, en 1575, à propos de l'oraison : « Quand on recommande l'oraison mentale, on emploiera des termes connus et usités comme l'ont fait les saints : on en fera un éloge modéré, en évitant les manières de parler des nouveaux hérétiques. Qu'on n'aille pas dire, par exemple, que nul, sans oraison mentale, ne peut être en état de grâce ou y persévérer et que, seule, cette oraison suffit pour rendre quelqu'un parfait » (Louis du Pont, *Vie du P. Balthasar Alvarez*, trad. Couderc, Paris, 1912, p. 316).

5. — Le faux abandon chez les préquiétistes espagnols et italiens. — Dans quelle mesure les erreurs des Alumbrados ont-elles influé sur les précurseurs du quiétisme?

C'est l'importance prépondérante, que ces faux mystiques donnaient à la contemplation, qui se retrouve, *avec les atténuations nécessaires*, dans les écrits du religieux espagnol de l'ordre de Notre-Dame de la Merci, Jean Falconi († 1638). Les Alumbrados déclaraient que par l'accomplissement du précepte de l'oraison « on s'acquitte de tous ses devoirs »; que les contemplatifs « n'ont pas besoin de poser des actes de vertu ». Or, Falconi donne des conseils à l'une de ses filles spirituelles, qui semblent ramener toute la vie intérieure de l'âme à une « manière de prier en silence et en abandon ». Se mettre en la présence de Dieu, puis abandonner son âme à la volonté divine, ne penser volontairement « à aucune chose, quelque bonne, quelque sublime qu'elle puisse être », demeurer obstinément dans cette « résignation », telle est la méthode d'oraison recommandée (*Lettre du serviteur de Dieu le R. P. Jean Falconi... à une de ses filles spirituelles,* dans *Recueil... du Quiétisme*, Cologne, 1699, p. 91, 92, 95).

Dans cet abandon total, l'âme ne devra se préoccuper de rien :

« Ne vous embarrassez pas non plus, dit Falconi à sa pénitente, de savoir si vous êtes recueillie, ni si votre oraison va bien ou mal : ne vous amusez point à réfléchir sur ce que vous opérez, ni à penser si vous mettez en pratique ou non les vertus que je vous ai marquées ou autres choses pareilles. Ce serait occuper votre esprit en ces faibles considérations et rompre le fil de la parfaite oraison... Ainsi donc, quand vous vous trouvez dans ce repos spirituel, quelque bonne pensée et quelque réflexion que vous formiez, elle vous distraira et empêchera que Dieu n'opère dans votre âme, les miséricordes qu'il vous veut faire. » (*Ibid.*, p. 97.)

Actes et affections sensibles sont ainsi fortement déconseillés à ceux qui sont arrivés à cet abandon :

« Quand une fois, continue Falconi, vous vous êtes absolument mise entre les mains de Notre-Seigneur par un amoureux abandon, vous n'avez qu'à demeurer là : gardez-vous de l'inquiétude et des efforts qui tendent à faire de nouveaux actes, et ne vous amusez pas tant à redoubler vos affections sensibles : elles ne font qu'interrompre la pure simplicité de l'acte spirituel que produit votre volonté » (*Ibid.*, p. 102).

Nous trouvons aussi, en Italie avant l'année 1682, dans la région de Naples, un engoûment inconsidéré pour la contemplation passive, qui rappelle celle des Alumbrados et qui produisit le faux abandon. Le cardinal Caraccioli, archevêque de Naples, écrivait le 30 janvier 1682, au Pape Innocent XI :

« Depuis quelque temps, Très Saint Père, il s'est introduit à Naples, et comme je l'apprends, dans d'autres parties de ce royaume, un usage fréquent de l'oraison passive, que quelques-uns appellent de pure foi ou de quiétude. Ils affectent de prendre le nom de Quiétistes, ne faisant ni méditation ni prières vocales; mais dans l'exercice actuel de l'oraison se tenant dans un grand repos et dans un grand silence, comme s'ils étaient muets ou morts, ils prétendent faire l'oraison purement passive. »

En 1682, la *Lettre* de Falconi et ses autres œuvres avaient été traduites en italien depuis longtemps.

Une telle oraison était proposée à tout le monde, même aux commençants. Elle impliquait le rejet de toute prière vocale :

« Il y en a parmi eux, continue le cardinal, qui rejettent entièrement la prière vocale : et il est arrivé que certains, exercés de longtemps dans l'oraison de pure foi et de quiétude sous la conduite de ces nouveaux directeurs, étant depuis tombés en d'autres mains, n'ont pu se résoudre à dire le saint Rosaire, ni

même à faire le signe de la croix, disant qu'ils ne peuvent ni ne veulent le faire, ni réciter aucune prière vocale, parce qu'ils sont morts en la présence de Dieu, et que ces choses extérieures ne leur servent de rien. »

Les Alumbrados, on se le rappelle, proscrivaient toute œuvre extérieure ainsi que la prière vocale.

Et voici le faux abandon où conduit cette oraison ultra-passive :

« Une femme élevée dans cette pratique, raconte le même cardinal, ne cesse de dire : *Je ne suis rien, Dieu est tout;* et : *Je suis dans l'abandon où vous me voyez, parce qu'il plaît ainsi à Dieu :* elle ne veut plus se confesser, mais elle voudrait toujours communier : elle n'obéit à personne et ne fait aucune prière vocale. » (*Œuvres de Bossuet*, Versailles, 1817, t. XXVII, p. 493-495.)

Il est bien difficile de ne pas voir dans cette manière de comprendre la passivité de la contemplation, des traces des erreurs des Alumbrados.

6. — Le faux abandon de Molinos. — Michel Molinos (1628-1696) a lu les ouvrages de Falconi, ainsi que la traduction italienne de la *Pratique facile* de François Malaval. Il s'en est inspiré, sans nul doute, pour composer sa fameuse *Guide spirituelle* dont la doctrine est assez semblable à celle des préquiétistes. Mais c'est surtout son enseignement oral, ésotérique, qui a été condamné et qui constitue ce que l'on appelle le *molinosisme.* Ici, l'influence des Alumbrados est incontestable. Les plus grossières erreurs de ces hérétiques espagnols ont été acceptées et érigées en règles de conduite par le célèbre imposteur.

Le faux abandon qu'il enseigne est une conséquence directe de sa manière de concevoir la contemplation qui est un état de complète annihilation des facultés de l'âme, donc de la volonté. Nous lisons dans la *Sentence* de condamnation de Molinos :

« Apud hoc sacrum Supremum Tribunal Inquisitionis notorie fuisti gravatus, quod docueris novam quamdam inauditam speciem orationis, quam vocas contemplationem acquisitam, otium sanctum, quietem, viam internam, statum passivum, resignationem totalem divinae voluntati, perfectam indifferentiam, et aliis ejusmodi nominibus insignitam, significantibus animam defixam in oratione non per aliquos duntaxat horas, sed per totum vitae spatium, veluti mortuam, exanimem et omnigene resignatam, nullam omnino elicientem actum, nihil cogitantem aut scientem, nihilque conantem intelligere aut velle ex propria electione, seu activitate, etiam occasione ariditatis ac gravium tentationum. »

« Tu as été accusé et convaincu auprès du Suprême Tribunal de l'Inquisition d'avoir enseigné une nouvelle oraison inconnue jusqu'ici, que tu appelles contemplation acquise, repos sacré, quiétude, voie intérieure, état passif, totale résignation à la divine volonté, parfaite indifférence et d'autres noms de ce genre qui tous signifient que l'âme, fixée dans l'oraison non seulement pendant quelques heures mais pendant toute sa vie, est comme morte, inanimée et abandonnée de toute manière, sans produire le moindre acte, sans pensée et sans savoir, ne faisant aucun effort pour comprendre ou pour vouloir de son propre choix et de sa propre activité, même lorsqu'elle est dans l'aridité ou les graves tentations » (P. Dudon, *Michel Molinos*, Paris, 1921, p. 276).

Par cette destruction de son activité, l'âme s'annihile et retourne à son principe qui est l'essence divine. Ecoutons Molinos :

« Nihil operando anima se annihilat et ad suum principium redit et ad suam originem, quae est essentia Dei, in qua transformata remanet ac divinisata, et Deus tunc in seipso remanet; quia tunc non sunt amplius duae res unitae sed una tantum et hac ratione Deus vivit et regnat in nobis et anima seipsam annihilat in esse operativo. »

« Par cette absence d'opération, l'âme s'annihile et retourne à son principe et à son origine qui est l'essence divine, dans laquelle elle demeure, s'étant transformée en elle et divinisée. C'est alors que Dieu demeure en lui-même, car ce ne sont plus deux choses unies mais une seule; c'est ainsi que Dieu vit et règne en nous et que l'âme s'annihile elle-même quant à son agir » (Prop. 5, Denzinger, n° 1225).

La conséquence de ce panthéisme, c'est la suppression de la volonté humaine, ou plutôt son identification absolue avec la volonté divine :

« Anima cum ad mortem mysticam pervenit, non potest amplius aliud velle quam quod Deus vult, quia non habet amplius voluntatem, et Deus illi eam abstulit. »

« L'âme parvenue à la mort mystique [qui a été décrite] ne peut plus vouloir autre chose que ce que Dieu veut, car elle n'a plus de volonté; Dieu la lui a enlevée » (Prop. 61, Denzinger, n° 1281).

Dès lors, l'âme ne fera aucun acte, autrement elle ne serait pas morte (prop. 35). Tout ce qui passe en elle, c'est Dieu qui l'opère (prop. 34). Dans ce radical abandon, l'âme ne fera rien pour repousser les tentations (prop. 37). Elle se laissera aller aux prétendues violences du démon (prop. 41-53). Nous voilà aux immoralités des Alumbrados. Le terme est le même. Le chemin qui y a conduit n'est pas sensiblement différent.

7. — L'exagération de l'abandon chez les préquiétistes français au XVII^{e} siècle. — Elle a aussi pour origine l'importance excessive donnée à la contemplation passive. François Malaval (1627-1719) publia, en 1664, son livre célèbre, au titre significatif : *Pratique facile pour élever l'âme à la contemplation, en forme de dialogue.* Vers 1686, M^{me} Guyon s'inspirera de la même pensée, en l'exagérant encore, dans son *Moyen court et très facile de faire oraison, que tous peuvent pratiquer très aisément et arriver par là dans peu de temps à une très haute perfection.* Il s'agit de l'oraison de simplicité ou de simple regard ou encore de simple présence de Dieu, que l'on généralisait trop, sans assez de discernement, à cette époque.

« S'il est vrai, disait à ce propos le P. Guilloré, qu'il y a des personnes qui jouissent de la grâce de cette oraison, je dis maintenant qu'il y en a incomparablement plus qui sont dans l'illusion de cette jouissance, et le nombre en est si grand, qu'il est pitoyable de n'entendre autre chose que des personnes dévotes qui pensent être dans cette oraison simple et de profond repos en Dieu, tandis qu'elles ne sont endormies que des rêveries douces de leur imagination » (*Conférences spirituelles pour bien mourir à soi-même*, t. I, l. II, conf. v. *De l'oraison de simple regard.* Éd. in-fol. Paris, 1684, p. 132 à la fin du volume).

La pratique mal comprise de cette oraison jeta

beaucoup d'âmes dans une « perte en Dieu » très passive qui produisit le faux abandon. Guilloré signale cet abus, contre lequel il met en garde ses lecteurs :

« Ne vous imaginez pas aussi, dit-il, que je veuille vous faire entrer dans les égarements de certains spirituels qui veulent absolument que tout cesse dans [l'oraison de] la présence de Dieu, et qu'on y apporte les puissances comme mortes, pour ne faire que recevoir et non pas pour agir. » (*Progrès de la vie spirituelle*, l. III. Etat de l'âme unie à Dieu par sa perte en Dieu. Éd. in-fol., p. 630.)

En effet, nous pouvons trouver excessif, au moins dans les termes, cet abandon dont parle Jean de Bernières, dans une de ses lettres :

« Je ne puis plus rien vouloir au ciel, ni en la terre, quelque saint qu'il puisse être, ma volonté me paraît être perdue dans celle de Dieu : ... Je n'ai pouvoir de vouloir que ce que Dieu veut de moi, ou plutôt de le laisser vouloir pour moi, me tenant dans une grande passivité. Je n'avais jamais tant senti ma volonté perdue; toutes les beautés des plus grandes grâces ne me la pouvant faire retrouver, je ne puis expliquer cette perte de ma volonté, je me contente de la sentir et de vous la dire » (*Œuvres spirituelles de M. de Bernières*, Paris, 1670, 2e Partie, Lettre 47, p. 264-265).

Un tel abandon impliquait le renoncement au « moindre retour vers la béatitude éternelle ». « La suprême indifférence », « l'abandon très parfait au bon plaisir de Dieu » demandant le sacrifice au moins conditionnel du salut et la résignation à la justice de Dieu même jusqu'à la damnation, comme nous l'avons dit plus haut. (*Chrétien intérieur*, II, l. II, chap. 17, p. 418.)

Le P. Benoit de Canfeld († 1638), bien avant Bernières, avait aussi exagéré, semble-t-il, l'abandon de la volonté. Dans sa *Reigle de Perfection*, où il y a de belles pensées sur la conformité de la volonté humaine à celle de Dieu, on trouve des imprécisions. Lorsqu'il traite de l'union de la volonté de l'homme et de celle de Dieu dans les bonnes œuvres, il s'exprime ainsi :

« Par laquelle conformité ou conjonction [du vouloir divin et de vouloir humain], le vouloir et contentement divin et éternel se communique et se montre au vouloir et contentement humain et temporel, en telle manière que l'homme en cette volonté intérieure [de Dieu] ne goûte ni ne sent plus son propre vouloir et contentement humain, ains seulement le divin, comme étant le sien absorbé et transformé en celui de Dieu. Car cette transformation demande et requiert que toutes les forces et puissances de notre âme soient entièrement employées en Dieu, et conséquemment rien en soi-même, et par ainsi par une autre conséquence en tant qu'ainsi transformée, elle ne sent son vouloir propre, mais seulement celui de Dieu. Je veux dire que par cette déiforme intention et divin vouloir, l'âme est si étroitement unie à Dieu, remplie d'esprit et de vie, si élevée, magnifiée, déifiée et glorifiée et tant enfoncée en l'abîme de l'inaccessible lumière éternelle, qu'elle ne sent aucun vouloir ou mouvement sien comme sien, mais comme de Dieu auquel seulement elle se voit et sent. » (*Reigle de perfection contenant un abrégé de toute la vie spirituelle réduite à ce seul point de la volonté de Dieu*, 2e partie, ch. 1, Paris, 1648, p. 199-200.)

Des passages de ce genre, mal compris, ont rendu le livre du P. Benoît de Canfeld cher aux quiétistes.

8. — Le faux abandon du P. Lacombe et de Mme Guyon. — Il est connu sous le nom d'*extrême abandon*. Comme je l'ai dit plus haut, selon la doctrine de cet extrême abandon, l'âme doit être tellement dépourvue de « la moindre propriété et recherche de soi-même », qu'elle soit résolue à tous les sacrifices, même à l'humiliation du péché et à l'enfer. Le P. Lacombe fait allusion à cette théorie dans sa *Déclaration* à l'évêque de Tarbes, pour expliquer sinon pour justifier ses fautes. La désappropriation complète exige cet abandon extrême.

Cette désappropriation tout à fait excessive est, selon Mme Guyon, un fruit de l'union divine produite en nous par la contemplation quiétiste. Car, dit-elle, il faut que soit consumée « toute impureté dans la créature pour la disposer à l'union divine ». Or cette impureté consiste dans la propriété et l'activité :

« Cette impureté si opposée à l'union, déclare-t-elle, est la propriété et l'activité. La *propriété*, parce qu'elle est la source de la réelle impureté, qui ne peut jamais être alliée à la pureté essentielle, de même que les rayons peuvent bien toucher la boue mais non pas se l'unir. *L'activité*, parce que Dieu étant dans un repos infini, il faut afin que l'âme puisse être unie à lui qu'elle participe à son repos, sans quoi il ne peut y avoir d'union à cause de la dissemblance...

« C'est pour cette raison que l'âme n'arrive à l'union divine que par le repos de sa volonté, et elle ne peut être unie à Dieu, qu'elle ne soit dans un repos central et dans la pureté de sa création. Pour purifier l'âme, Dieu se sert de la Sagesse, comme l'on se sert du feu pour purifier... » (*Moyen court*, XXIV).

Le résultat de cette union, c'est non seulement la passivité totale, mais l'absorption complète de l'activité humaine par l'activité divine et la perte de la responsabilité personnelle. Le vouloir humain est comme annihilé par le vouloir divin. Ainsi, par un renversement des choses, l'oraison qui a pour fin de sanctifier l'âme, aboutit, chez les quiétistes, à l'égarer.

Le faux abandon de Molinos fut condamné en 1687 par la Constitution *Caelestis Pastor* d'Innocent XI. Dans les années qui suivirent, un bon nombre d'ouvrages, enseignant une spiritualité trop passive, furent proscrits. L'Eglise les jugea capables de propager des doctrines conduisant au faux abandon. Enfin, en 1699, par le Bref *Cum alios*, le livre de Fénelon : *Explication des maximes des Saints sur la vie intérieure*, fut condamné par Innocent XII. Le faux abandon, après ces interventions sévères de l'Eglise, ne reparut plus en tant que système doctrinal capable d'altérer la spiritualité catholique.

Le faux abandon n'a pas de bibliographie spéciale. Elle est celle du quiétisme lui-même et elle sera donnée à l'art. Quiétisme. Outre les ouvrages cités dans l'article sur le faux abandon, on consultera : P. Dudon, *Michel Molinos*, Paris, 1921. — P. Pourrat, *La Spiritualité chrétienne*, t. II, p. 323 ss.; t. III, 121 ss., 128 ss.; t. IV, ch. 5-9. — Sur la mystique arabe, E. Renan, *Averroës et l'Averroïsme*, 2e édit., Paris, 1861, p. 88 ss. — Asin Palacios. *La mystique d'Algazzali*, Beyrouth, 1914. — Sur les Frères du libre esprit, voir la liste des 121 propositions qui résument leurs erreurs dans W. Preger, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*, Leipzig, 1874, t. I, p. 466-471. — Delacroix, *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIVe siècle*, Paris, 1899, p. 52-134. — Sur les Béghards hétérodoxes et sur Maître Eckart, voir F. Vernet, DTC., à ces mots. — La liste des 61 propositions des Alumbrados, condamnées par l'Inquisition espagnole en 1623, dans A. Arbiol, *Desengaños*

mysticos, Madrid, 1733, p. 533-537. DHG., art. *Alumbrados*. Sur le P. Lacombe, voir P. Dudon, *Le P. Lacombe et Molinos* dans *Recherches de science religieuse*, 1920, p. 182 ss.; *Lettres* du P. Lacombe dans la *Correspondance de Bossuet* de Ch. Urbain et E. Levesque, t. VIII, appendice I, t. IX, appendice II et dans la *Correspondance générale de Fénelon*, t. VII, Versailles, 1828. *L'apologie du P. Lacombe par lui-même*, *Revue Fénelon*, 1910, p. 69-87, 139-164. — M[me] Guyon, *Œuvres*, éditées à Lausanne, 1789-1791; DTC., art. *Guyon*.

P. POURRAT.

ABARCA DE BOLEA Y PORTUGAL (IGNACE). — Noble seigneur de Saragosse; y fonda en 1553 un couvent de dominicaines. Ecrivit en vers *Baculo de nuestra peregrinacion*, Saragosse, 1550 (sur la conformité à la volonté de Dieu); publia en outre *Tratado para disponer à la oracion mental, ibid.*, 1552, et *Union del Alma*, 1570.

Antonio, *Bibl. hispan. nova*, I, 360. — ES., I, 174. — Latassa-Gomez, *Escritores aragoneses*, Zaragoza, 1885, t. I, p. 8.

J DE GUIBERT.

ABBADIE (JACQUES). — Théologien protestant français, né à Nay (Basses-Pyrénées), vers 1654, mort en 1727. De ses œuvres, l'une au moins appartient à la spiritualité : *L'Art de se connaître soy-mesme ou la recherche des sources de la morale*, Rotterdam, 1692, plusieurs fois réédité, en particulier par M. Lacoste, théologal et vicaire-général de Dijon, 1826. Dans ce livre terne, qui commence par une opposition entre la misère et la grandeur de l'homme, et où ne se montre à peu près jamais le protestantisme de l'auteur (un catholique n'y trouverait guère à reprendre que l'absence du surnaturel), on rencontre une assez vive description de l'amour-propre et de l'orgueil.

A. Noyon, art. *Abbadie (Jacques)*, DHG. — V. Oblet, art. *Abbadie (Jacques)*, DTC. — Haag, *La France protestante*, Paris, 1846, t. I, p. 7-11.

M. VILLER.

ABBATE (BENOIT). — Napolitain. Après avoir été quelque temps franciscain, il obtint en 1700 la permission de passer dans l'ordre des ermites de saint Augustin. Il a publié en 1721 *Metodo spirituale per diriggere le proprie azioni verso l'ultimo fine che è Dio*.

D. A. Perini, *Bibliographia Augustiniana*, Florence, 1929, t. I, p. 7.

M. VILLER.

ABBATE (JOSEPH). — Minime sicilien, né à Alcamo (1602) et mort en 1671, à la fois mathématicien, prédicateur et théologien distingué, il a fait imprimer un ouvrage de spiritualité : *Guida dell' anima per la via de cielo*, Palermo, presso Girolamo Rossi, 1646.

J. M. Roberti, *Disegno storico dell' ordine de' Minimi*, t. II, p. 508-509, Roma, 1909. — Mongitore, *Bibl. sicula*, Palerme, 1708, t. I, p. 370.

M. VILLER.

ABBÉ. — *1. Le nom; 2. Le rôle de l'Abbé aux premiers temps de la vie monastique; 3. Les anachorètes de S. Antoine et les cénobites de S. Pakhôme; 4. L'Abbé dans le monastère basilien; 5. L'Abbé selon la conception de S. Benoît; 6. La tradition bénédictine.*

1. — **LE NOM.** — « Abba » est un terme syriaque, d'origine hébraïque, qui signifie : *Père*. Saint Paul l'a fait passer dans la langue grecque : Ἀββᾶ, ὁ πατήρ, et nous le trouvons aux deux textes célèbres de l'Epître aux Galates, 4, 6, et de l'Epître aux Romains, 8, 15, relatifs à l'adoption des fils de Dieu, qui, sous l'action de l'Esprit-Saint s'écrient : « Abba, c'est-à-dire Père. » L'Evangile selon saint Marc (14, 36) met le terme sur les lèvres mêmes du Fils de Dieu s'adressant à son Père, à l'heure de l'agonie : « Abba pater, omnia tibi possibilia sunt, transfer calicem hunc a me, sed non quod ego volo, sed quod tu. »

De ces divers textes il ressort qu'*Abba* est tout premièrement un nom divin, qui s'entend de Dieu comme Père. Lors donc qu'il sera appliqué à une créature, l'on se souviendra, selon l'enseignement de saint Paul aux Ephésiens, que toute paternité, ou plus exactement tout groupement de famille, au ciel et sur la terre, tire son origine de la paternité même de Dieu : « ἐξ οὗ πᾶσα πατριὰ ἐν οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ γῆς ὀνομάζεται. » (Eph., 3, 15.) Ce qui nous amène à remarquer, dès le premier abord, que le choix du nom *Abba*, dans la tradition monastique, pour désigner celui qui est revêtu de l'autorité sur ses frères, implique qu'il sera question d'une autorité spirituelle, ayant son origine en Dieu lui-même, et d'une autorité paternelle, dont le dessein est de grouper dans l'unité tous les membres d'une famille monastique.

2. — **LE ROLE DE L'ABBÉ AUX PREMIERS TEMPS DE LA VIE MONASTIQUE.** — Il est manifeste que la recherche de la perfection a toujours séduit certaines âmes et les a portées à offrir à Dieu plus que la loi stricte ne les y obligeait. La solitude, loin du bruit et des exemples pernicieux du monde, a de tout temps attiré ceux qui poursuivaient ainsi un idéal de vie parfaite. Dès l'Ancien Testament on rencontre des groupements plus ou moins nombreux, qui se formaient autour des prophètes en renom. Aux livres 3 et 4 des Rois nous apercevons, autour d'Elie et d'Elisée en particulier, des écoles d'ascétisme, dont les membres s'appelaient les *fils des prophètes*. Pour eux, en effet, le prophète était le maître très vénéré, le père plein de sollicitude de cette famille de parfaits. Lorsqu'Elie, enlevé au ciel sur un char de feu, se séparait ainsi d'Elisée son disciple, celui-ci s'écriait : « Pater mi, pater mi, currus Israel, et auriga ejus. » (4 Reg., 2, 12.)

Les premiers essais de vie monastique, dans l'Eglise chrétienne, datent de l'ère des persécutions. Des chrétiens, en nombre toujours croissant, suivant à la lettre les conseils de prudence donnés par leur Maître, émigraient de toutes les parties de l'Empire vers les solitudes d'Egypte et de Palestine. Ils ne voulaient pas s'exposer au risque de l'apostasie en face des supplices, dont ils étaient menacés par les persécuteurs, et d'autre part, s'ils se réfugiaient au désert, c'était pour y trouver un lieu propice à la prière et à la contemplation. C'est l'histoire d'un saint Paul premier ermite et d'un saint Antoine, père des cénobites, dont saint Jérôme, d'une part, et saint Athanase, de l'autre, nous ont retracé les vies merveilleuses. Au début donc, il s'agit plus de solitude que de vie monastique proprement dite. Mais la renommée des saints solitaires ne tarde pas à leur susciter des disciples, qui viennent apprendre à leur école les secrets de la vie parfaite. Cassien et son compagnon Germain, au dernier quart du IV[e] siècle, sont témoins de cet état de choses et profitent eux-mêmes des enseignements des Pères, comme on les appelle dès lors. Les maîtres renommés reçoivent en effet de Cassien la désignation commune

d'*Abba*. Au cours de leurs pieuses pérégrinations les deux moines visitent les abbés Piamon, Jean, Pinufe, Théonas et Abraham, qui habitaient le désert de Diolcos. Remontant le Nil, ils traversent le désert de Nitrie, puis celui des Cellules et ils s'arrêtent enfin au désert de Scété, que Cassien appelle « le paradis de la vie parfaite » (*Conf.*, I, ch. 1). Les abbés Moïse, Pafnuce, Daniel, Serapion, Serenus et Isaac sont les principaux interlocuteurs des deux pèlerins et ils leur exposent tout au long les grands principes de la vie monastique. Les dix premières conférences de Cassien sont demeurées comme le fruit exquis de ces conversations. Les Pères du désert de Panéphisis, interrogés à leur tour, fourniront la matière des conférences 11-17; enfin ceux du désert de Diolcos, la troisième série des conférences 18-24.

Ces différents *Abbés* ont une paternité plus d'enseignement que de gouvernement, et le nom leur est donné par vénération pour leurs vertus et leur longue expérience de la vie monastique.

3. — **LES ANACHORÈTES DE SAINT ANTOINE ET LES CÉNOBITES DE SAINT PAKHÔME.** — Si l'on nomme communément saint Antoine *père des cénobites*, ce n'est pas que sa vie ait été volontairement cénobitique. Il a cherché avant tout la solitude et il s'est mis à l'école d'un vieillard, pratiquant lui-même l'ascétisme depuis sa jeunesse. La *Vita Antonii* nous montre le jeune anachorète avide d'enseignements et de bons exemples, et recueillant, tel qu'une abeille très prudente, le miel des saintes leçons auprès des plus renommés des ascètes, puis rentrant dans sa cellule, afin de mettre à profit pour sa propre vie les maximes ainsi recueillies. Après quinze années de cette formation spirituelle, Antoine résolut de s'enfoncer plus avant dans le désert et d'y demeurer dans une absolue solitude (285). Mais on finit par découvrir sa retraite, et un grand nombre de disciples étant venus se fixer aux alentours de sa cellule, il consentit enfin à les aider de ses conseils et à organiser cette multitude de moines qui affluaient près de lui. De là naquirent les premiers centres monastiques, soit sous l'influence directe de saint Antoine, soit par l'intermédiaire de deux de ses disciples en particulier, Ammon et Macaire, l'un fondateur du célèbre monastère de Nitrie, aux confins de la Libye, l'autre de celui de Scété, entre le mont Nitrie et le Nil.

Saint Antoine remplissait-il le rôle d'Abbé, au sens où nous l'entendons aujourd'hui? Il semble qu'il soit demeuré plutôt le sage conseiller, consentant, après de longs efforts pour défendre sa solitude contre les pieux envahisseurs, à leur donner part aux fruits de sa longue expérience. Les nombreux solitaires, qui habitaient des cellules proches de la sienne, se réunissaient pour entendre ses avis spirituels, puis retournaient chez eux, s'efforçant, dans une sainte émulation, de se surpasser mutuellement en austérités, en prières prolongées, en silence et en veilles.

La *Vita Antonii* (ch. 15) a conservé comme un schéma de ces conférences spirituelles, qui résument la doctrine d'Antoine et le montrent en même temps sous son vrai jour dans ses rapports avec ses disciples : « Toute règle de perfection, disait-il, se trouve dans les saintes Écritures, mais puisque l'on me demande les leçons de mon expérience, je parlerai comme un père à ses fils. Or le précepte qui s'adresse à tous est celui-ci : ne jamais se lasser dans l'œuvre entreprise, mais faire croître sans cesse le bien commencé, en songeant combien court est l'espace de la vie comparé à l'éternité... Notre âme est un dépôt confié par Dieu, dont il nous faudra rendre compte, et il nous faut la défendre sans cesse contre les efforts de l'ennemi. Car si le démon en veut à tous les chrétiens, il est animé d'une haine spéciale contre les moines et les vierges du Christ... Fils très chers, ce sont des armes puissantes contre le démon qu'une vie sincère et une foi intègre envers Dieu. Croyez mon expérience, Satan redoute les veilles des parfaits, leurs prières, leurs jeûnes, leur mansuétude, leur pauvreté, leur humilité, mais par-dessus tout l'ardent amour du Christ, partant d'un cœur pur. » Saint Antoine est donc père, il est *Abbé* dans l'éducation spirituelle qu'il dispense aux moines. De même que le père de famille assure à ses enfants la nourriture de chaque jour, de même le saint ermite distribue-t-il à ses disciples, qu'il appelle des fils, le pain très précieux de la doctrine. Mais ensuite ne cherchons pas chez lui la sollicitude de tous les instants et pour tous les détails de la vie, que nous trouverons dans la Règle de saint Benoît. Antoine demeura toujours un solitaire, malgré l'affluence considérable de moines qui vinrent se mettre sous sa conduite. Il n'organisa pas de monastère, mais il eut néanmoins une grande influence par sa vie même et par ses enseignements.

Avec *saint Pakhôme* (292-346) c'est proprement de vie cénobitique qu'il s'agit. Après avoir débuté, comme ses devanciers, par la vie anachorétique, sous la direction d'un pieux solitaire nommé Palamon, il conçut le dessein de grouper les moines en un même lieu et de leur donner des règles capables de les maintenir dans la discrétion, qui avait souvent manqué aux anachorètes. C'est dans ce but que Pakhôme, quittant son maître, se retira au village abandonné de Tabennisî, et s'y trouvant bientôt entouré de nombreux disciples, comme l'avait été saint Antoine, songea à les maintenir dans la stabilité et dans une vraie communauté de vie. Des règles lentement élaborées esquissent une forme cénobitique du monachisme qui fait fortune et bientôt Pakhôme se trouve à la tête d'une communauté de cent moines, pour lesquels il bâtit une église et qu'il instruit dans la lecture des saintes Écritures, dans la méditation et les divers exercices spirituels.

Le monastère proprement dit est créé et dans la suite d'autres se forment sur le même modèle. Quel rôle aura l'Abbé dans cette organisation nouvelle? Saint Pakhôme appelle souvent celui-ci *princeps*. C'est un chef, et les divers groupements de moines qu'il gouverne forment une sorte d'armée de l'ascétisme, avec des divisions qui rappellent celles des légions romaines. A la tête de tout l'institut il y a un supérieur général, assisté pour le gouvernement de chaque maison d'Abbés et de Prieurs. Le Père du monastère doit apporter un grand soin à la formation spirituelle de ses disciples, dont il entretient le zèle par des conférences fréquentes. Il semble que ce soit là sa charge principale, la discipline monastique étant confiée au *praepositus* et aux officiers inférieurs, toujours sous l'autorité suprême du chef de tout l'institut. En somme l'aspect du monastère pakhômien est plus militaire que familial, et l'influence de l'Abbé y apparaît davantage comme celle d'un supérieur, que comme tempérée et toute trempée de tendresse paternelle.

4. — L'ABBÉ DANS LE MONASTÈRE BASILIEN. — Tout à la fin de sa Règle immortelle, saint Benoît, parlant de son œuvre avec une admirable humilité, l'appelle « hanc minimam inchoationis Regulam » et il ajoute : « Quant à ceux qui aspirent à la perfection de leur conversion, ils ont les doctrines des Saints Pères... mais aussi la Règle de notre Père saint Basile, et il y a là pour des moines de bonne vie et d'obéissance des exemples et des instruments de toutes les vertus. » Cette façon de parler nous indique suffisamment, qu'au temps de saint Benoît, l'on regardait saint Basile comme le grand législateur monastique. Celui qui était appelé à devenir le patriarche des moines d'Occident s'inspira largement de cette doctrine des Règles basiliennes, venues à sa connaissance par la traduction latine qu'en avait faite Rufin dès 397.

Basile s'était renseigné sur la vie monastique, qu'il songeait à embrasser, en visitant durant les années 357 et 358 les nombreux monastères d'Égypte, de Palestine, de Célésyrie et de Mésopotamie. Il y avait rencontré des cénobites Pakhômiens et des anachorètes élevés à l'école de saint Antoine. Après avoir soigneusement étudié et noté ce qu'il avait vu, il rentra en son pays, désormais en mesure de se former un idéal de vie monastique. Ses *Ascetica* nous ont livré sa pensée et nous le voyons donner nettement la préférence au cénobitisme. Cependant l'institut Pakhômien ne répondait pas pleinement à ce que sa sagesse et sa prudence lui faisaient envisager comme la forme la plus parfaite d'une vie de moine. Il estimait que dans un monastère très nombreux, l'Abbé se trouve dans l'impossibilité de s'occuper pratiquement de chacun de ses religieux. Et nous apercevons aussitôt à cette remarque quelle idée saint Basile se faisait de celui qui était à la tête du monastère. De même qu'un père, dans une famille, a la sollicitude de chacun de ses enfants et se dévoue à tous, de même l'Abbé doit-il se dépenser pour le bien de tous ceux qui lui sont confiés.

Au rapport de saint Grégoire de Nazianze, ami et confident de saint Basile, le choix de ce dernier se porta sur une forme mixte, tenant à la fois du cénobitisme des grandes colonies monastiques de Tabennisi et de l'anachorétisme pratiqué au désert des Cellules. Il voulait ainsi que la vie contemplative des solitaires demeurât en grand honneur, mais fût aidée et soutenue par la vie en commun et réglée que menaient les cénobites. C'est d'après ces principes qu'il règle les devoirs de l'Abbé envers sa famille monastique, les occupations des moines, partagées entre la prière, le travail manuel et l'étude, le tout organisé de façon à ce que nul ne soit exposé jamais à perdre l'esprit intérieur. Dans la pensée de saint Basile, le père du monastère devra donc se dépenser corps et âme pour le bien spirituel et temporel de ses disciples, dont il est responsable devant Dieu. Il les instruira par son exemple, se faisant surtout un modèle d'humilité et de miséricorde. Attentif à chacun de ses fils, il doit leur dispenser la doctrine des saintes Écritures, et particulièrement de l'Évangile, car il est par excellence le « minister Christi et dispensator mysteriorum Dei » dont parle saint Paul. En retour de son dévouement de tous les instants, le supérieur est en droit d'attendre de ceux qui lui sont confiés l'obéissance, le respect filial et cette humble ouverture d'âme que recommandent tous les anciens Pères.

A ces divers traits, que nous empruntons aux *Regulae fusius* et *brevius tractatae*, il est aisé de reconnaître, chez saint Basile, un précurseur de saint Benoît, ainsi que nous allons pouvoir le constater.

5. — L'ABBÉ SELON LA CONCEPTION DE SAINT BENOIT. — Dans la Règle immortelle qu'il a écrite, le patriarche des moines d'Occident a consacré à l'Abbé deux chapitres : *ch. 2, Quel doit être l'Abbé;* et *ch. 64 : Du choix de l'Abbé,* qui se complètent l'un l'autre et sont inspirés par la longue expérience du saint législateur. De plus il n'est presque point de page de la Règle où le nom de l'Abbé ne revienne, tellement saint Benoît entend lui confier toute sollicitude dans le monastère. C'est la cheville ouvrière de cette vaste organisation, tant au point de vue spirituel qu'au point de vue matériel. L'Abbé porte à proprement parler son nom de *père*, qui lui est imposé d'une façon précise et définitive : « Abbas autem, qui vices Christi agere videtur, Domnus et Abbas vocetur. » (*Reg.*, cap. 63.) Il est ainsi mis aussitôt en présence de ses devoirs, comme tenant la place du Christ et comme père du monastère. Ses actes devront répondre à sa dignité, et cette remarque, fréquente dans la Règle, a quelque analogie avec celles que l'évêque adresse aux ordinands, avant de leur conférer les saints ordres.

Il s'agit pour l'Abbé d'exercer une autorité surnaturelle et de conduire des âmes à Dieu. L'origine de son pouvoir est donc doublement divine, et lorsque les moines lui obéissent, ils font un acte de foi, ainsi que le déclare le saint législateur, en disant : « Christi enim agere vices in monasterio *creditur.* » L'acte de foi est même accompli chaque fois que l'on donne à l'Abbé son nom : « quando ipsius vocatur praenomine » : et saint Benoît le prouve en citant la parole de saint Paul : « Accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus : Abba, Pater. » Si donc le Christ invisible se rend visible en la personne de l'Abbé, à lui remonte l'hommage filial du moine comme à son Dieu et son père, car le Christ est Dieu : « ut dum visibiliter Deum cognoscimus, per hunc in invisibilium amorem rapiamur. » (Préf. de Noël.)

Le premier devoir qui incombe à l'Abbé, en vertu même de ce qu'il est, c'est l'enseignement surnaturel. Saint Benoît le lui rappelle d'abord sous forme négative : « L'Abbé ne doit (ce qu'à Dieu ne plaise), rien enseigner, ni établir, ni commander qui aille contre le précepte du Seigneur » ; puis sous forme positive : « que par sa doctrine et ses commandements, il répande abondamment dans les âmes le ferment de la divine justice. » A l'enseignement par la parole l'Abbé devra joindre, celui plus efficace encore, de l'exemple, car ce sont des âmes qu'il a à conduire et à gagner à Dieu. Il usera de toute une industrie surnaturelle pour accomplir cette œuvre, la plus chère qu'il ait au cœur. Et ceci suppose tout premièrement que l'Abbé réside au monastère, qu'il vit avec ses moines, dont il partage tous les exercices conventuels, se montrant le plus observant de tous : « Ipse Abbas cum timore Dei et observatione regulae omnia faciat. » (*Reg.*, cap. 3.)

L'Abbé gouverne la famille qui lui est confiée, comme un père ses enfants, et il porte les responsabilités de cette charge, sachant comme le lui rappelle sans cesse le texte de la Règle, qu'il aura à rendre compte, au jugement de Dieu, non seulement de son âme, mais de celle de chacun de ses disciples. Il usera d'une sage et prudente équité, attentif aux trempes diverses et aux talents très différents, n'apportant dans

ses choix aucune acception de personne, mais jugeant les siens à la perfection de leur obéissance, de leur humilité et de leurs bonnes œuvres. La charité et le dévouement pour tous guideront sa conduite et lui donneront cette discrétion qui apparut si éclatante en saint Benoît, que son biographe saint Grégoire y a vu la caractéristique particulière du grand législateur des moines. C'est de cette discrétion que l'Abbé devra surtout user, selon les circonstances variées qui se rencontreront, « miscens temporibus tempora. » Fermeté et rigueur envers les trempes indisciplinées, patience et bonté à l'égard des faibles, encouragements et conseils de perfection à ceux qui forment l'élite de la communauté, tous ces procédés devront s'unir dans la conduite de l'Abbé, s'il veut s'acquitter d'une tâche que saint Benoît reconnaît comme difficile et ardue : « sciatque quam difficilem et arduam rem suscepit, regere animas, et multorum servire moribus ». Savoir se conformer et s'adapter à tous, c'est là comme le résumé des divers devoirs si délicats imposés à l'Abbé, qui a reçu des âmes à conduire, ainsi qu'on le lui répète souvent.

En face de telles responsabilités saint Benoît réclame des qualités, qu'il énumère surtout au ch. 64 de la Règle. L'Abbé devra être docte dans la loi divine, chaste, sobre, miséricordieux, prudent lorsqu'il corrige et cependant soucieux d'extirper le mal, partout où il se montre. Il ne sera ni turbulent, ni anxieux, ni exagéré, ni obstiné, évitant par-dessus tout une disposition chagrine et soupçonneuse qui lui enlèverait tout repos.

En somme saint Benoît attend de l'Abbé un dévouement de tous les instants, un désintéressement tout surnaturel et un grand esprit de foi qui le rendra capable de porter un fardeau, dont le poids chargera ses épaules sa vie durant. Car on ne voit nulle part dans la Règle que le législateur ait pensé à des Abbés autres que perpétuels. C'est la tradition qui est demeurée d'une façon au moins ordinaire dans la famille bénédictine.

6. — **LA TRADITION BÉNÉDICTINE.** — La conception que saint Benoît s'est faite de l'Abbé et qu'il nous a livrée dans sa Règle a-t-elle été conservée fidèlement par la tradition? Il semble qu'on puisse l'affirmer sans crainte. Basée, comme elle l'est, sur la foi à la paternité divine et sur la reconnaissance du rôle providentiel que possède le père dans la famille, cette conception n'avait pas à être modifiée et elle demeure, après de longs siècles, telle que le saint législateur se l'était formée. Différents témoignages empruntés aux sources monastiques corroborent cette constatation. Le plus ancien commentaire de la Règle de saint Benoît, celui de Paul Warnefrid, souligne d'une façon particulière la disposition de l'Abbé à se donner tout à tous, selon le mot de la Règle au ch. 2 : « Multorum servire moribus » et il montre l'Abbé accueillant et encourageant les confidences filiales de ses moines.

Il est rapporté de saint Adalard, abbé de Corbie, qu'il portait à ses nombreux moines une telle sollicitude, qu'il ne laissait pas s'écouler une semaine sans avoir adressé la parole à chacun d'eux : « Nullum ex eis in hebdomada relinquebat inallocutum, ne scilicet inimicus inveniens vacantes, zizania superseminaret cordibus eorum. » (PL. 147, 1059.)

De saint Maieul, abbé de Cluny, il est dit par son biographe : « Ita se coaptabat singulis, ut omnibus esset diligibilis. » (PL. 137, 755.) Saint Odilon, célèbre par sa douceur et sa bonté paternelle, avait coutume de dire, au rapport de saint Pierre Damien : « Si damnandus sum, malo damnari de misericordia quam de duritia. » Et jusque sur son lit de mort il se préoccupait, comme un vrai père, de la présence auprès de lui de chacun de ses enfants : « Si infantes et conventus fratrum adessent sollicitus... » (PL. 142, 909-12.) Saint Pierre Damien encore, écrivant à saint Hugues et aux moines de Cluny, rendait hommage à l'enseignement surnaturel qui y était sans cesse distribué : « Ager ille quotidiano sanctae praedicationis ligone praescinditur, et in eo coelestis eloquii semina consperguntur. » (PL. 144, 371.)

Voici d'autre part l'idéal que les moines de Fulda se faisaient de l'Abbé : « benignus infirmis, propitius delinquentibus, affabilis fratribus, moestorum consolator, laborantium adjutor, benevolorum auxiliator, bene certantium hortator, lassorum refocillator, cadentium restaurator... » (*Supplex libellus Carolo Imperatori porrectus.* — ALBERS, III, 78.)

Les *Antiquiores Consuetudines Cluniacensis monasterii* d'Udalric insistent fréquemment sur les honneurs à rendre à l'Abbé, en tant que tenant la place du Christ : « Domno Abbati, in omni loco, ut dignum est, singularis reverentia defertur. » (PL. 149, 735 et s.). De même les *Constitutions d'Hirsauge* : « Quia omnis obedientiae nostrae caput et magistrum, ut pote Christi vice positum abbatem credimus... de impendenda electo reverentia locuturi praeponimus. » (PL. 150, 1037.)

Lorsque survint le fléau de la commende, le rôle de l'Abbé devint évidemment tout autre. Mais les divers réformateurs s'attachèrent toujours à lui rendre et son autorité, et sa place authentique dans le monastère.

Pour ne parler que du grand renouveau monastique qui s'est accompli au XIX[e] siècle, nous pouvons saisir la pensée de Dom Guéranger dans les Constitutions qu'il a fait approuver pour la Congrégation de Saint-Pierre de Solesmes : « Abbas munus pastoris spiritualis ac patris familiae agit... Ejus est perfectionem fratrum suorum et illorum in scientiis profectum promovere, laboribus ordinandis incumbere, regularum observationi invigilare, illas interpretari, super eas dispensare cum discretione, totam regere familiam. » (*Constitutiones Congregationis Solesmensis*, n. 23.)

Dom Delatte, dans son *Commentaire sur la Règle de S. Benoît*, dit à propos du ch. 2 : « L'autorité abbatiale a sa source en Dieu. Le pouvoir de l'Abbé est divin; c'est le pouvoir paternel, c'est un pouvoir absolu et il ressemble en cela à la paternité divine. C'est là ce qui fait la simplicité, la sécurité et l'ordre parfait de la vie monastique. » Et encore au sujet de l'enseignement donné par l'Abbé : « C'est le rôle du Père de donner la lumière, comme c'est le devoir des fils de se laisser affectueusement pénétrer par elle : Et erunt omnes docibiles Dei. »

Les *Statuta Congregationum Austriaco-Benedictinarum*, disent dans la déclaration 1[re] sur le ch. 64 de la Règle : « Abbatis est animabus monachorum sibi commissorum ad qualecumque consilium, solatium, subsidium praesto esse... monachos sibi commissos amabit ut Pater, paterna, immo matris cura, eorum saluti invigilans... »

Dom Maur Wolter, fondateur de la Congrégation de Beuron, a résumé dans ses *Elementa monastica* l'idéal traditionnel de l'Abbé du monastère : « Le monastère

est une assemblée de fils réunis pour servir le grand Roi sous la conduite d'un *Père* spirituel... Le nom d'Abbé contient en lui seul le résumé et le principe capital de l'état monastique. Afin que la famille monastique ne soit jamais privée de son fondement propre, il faut la perpétuité de l'Abbé : la paternité naturelle et plus encore la paternité spirituelle créent une parenté éternelle... De ce que l'Abbé est vraiment le Père de ses moines, il sait qu'il jouit d'une autorité paternelle, et que, par conséquent, tout le gouvernement du monastère dépend de son seul jugement et de son seul pouvoir. A sa main paternelle sont confiés et les personnes, et les biens de la famille monastique; il a sur les unes et les autres une puissance et une autorité absolues, et dans ses décisions il ne relève que de sa propre conscience. Tout le monde voit clairement qu'en cette autorité paternelle ou monarchique de l'Abbé réside le fondement de toute l'organisation monastique. »

L'on peut lire encore dans *Le Christ, idéal du moine* de D. Columba Marmion, le chapitre consacré à l'*Abbé, représentant du Christ*.

Pour la vie monastique avant S. Benoît : *Regula Pachomii*, PL. 23. — P. Ladeuze, *Etude sur le Cénobitisme pakhômien pendant le* IVe *siècle et la première moitié du* Ve. Paris, 1898. — *Vie de S. Antoine* dans Rosweyde, *Vitae Patrum*. PL. 73. — Tillemont, *Mémoires*, VII. — Jean Cassien, *De institutione Coenob.; Collationes :* Michael Petschenig dans CSEL., 13 et 17. — D. E. Pichery, Traduction des *Œuvres de J. Cassien*, S. Maximin, 1922-1923. — S. Basile : cf. U. Chevalier, Répertoire. — *Regulae fusius et brevius tractatae*, dans Codex Regularum, PL. 103, 487. — Tillemont, *Mémoires*, IX. — Martin, *Essai sur les lettres de S. Basile le Grand*, Rennes, 1865. — E. Marin, *Les Moines de Constantinople depuis la fondation de la ville jusqu'à la mort de Photius* (330-898), Paris, 1897. — D. Besse, *Les Moines d'Orient*.

Pour le rôle de l'Abbé dans l'Ordre de S. Benoît, voir les Commentaires de la Règle, en particulier : Paul Warnefrid, *Expositio super Regulam S. Benedicti abbatis*, Mont-Cassin, 1880. — D. Delatte, *Commentaire sur la Règle de S. Benoît*, Paris, 1913 : Ch. 2 et 64. — Dom C. Butler, *Le monachisme bénédictin*, traduction de Ch. Grolleau, Paris, 1924: Ch. 12. — L'Abbé bénédictin : Mabillon, *Annales Ordinis S. Benedicti*, Lucques, 1739. — Albers, *Consuetudines monasticae* (716-817). Mont-Cassin, 1905. — Thomassin, *Vetus et Nova Eccl. disciplina*, l. 1, pars. 2, Mayence, 1787. — D. Martène, *De Antiquis Eccl. Ritibus*, t. II. Bassano, 1788. — Du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, au mot Abbas. — Montalembert, *Les Moines d'Occident*. — D. Chamard, *Les Abbés au moyen âge*, dans la *Revue des Questions historiques* (1885), t. 38, p. 71-108. — D. Berlière, *Les élections abbatiales au moyen âge*. Académie royale de Belgique, Classe des lettres, t. XX, Bruxelles, 1927. — D. Le Bail, *L'Ordre de Cîteaux*, Paris, 1924. — D. Maur Wolter, *La Vie monastique*, Bruges. — D. C. Marmion, *Le Christ idéal du Moine*, Maredsous, 1922.

J. DE PUNET.

ABBESSE. — *1. Origine du nom. — 2. Election, bénédiction, autorité. — 3. Les grandes Abbesses de l'Ordre monastique. — 4. Privilèges et abus. — 5. Fontevrault. — 6. Brigittines et Clarisses.*

1. — **ORIGINE DU NOM.** — Une inscription trouvée à Ste-Agnès-hors-les-murs mentionne le titre d'*abbesse* dès le commencement du VIe siècle. Il s'agit d'une *Serena abbatissa* enterrée vers 514. Mais dès le temps de S. Jérôme et de S. Augustin le nom et la fonction de l'Abbesse sont connus. Elle est à la tête d'un monastère de moniales, religieuses adonnées à la contemplation, et son rôle est à peu près identique à celui de l'Abbé, dans son monastère, selon la Règle de S. Benoît.

2. — **ÉLECTION, BÉNÉDICTION, AUTORITÉ.** — L'élection des Abbesses suit les mêmes règles que celle des Abbés et elle comporte d'ordinaire la perpétuité de l'élue. L'entrée en fonction a pris de bonne heure, comme celle des Abbés, un caractère liturgique. Sainte Radegonde, dans une lettre publiée par Grégoire de Tours, déclare qu'Agnès, Abbesse de Sainte-Croix de Poitiers, reçut, à son entrée en charge, la bénédiction de saint Germain, évêque de Paris. (*Vie de Ste Radegonde*, PL. 88, 498.)

Saint Grégoire le Grand parle à plusieurs reprises des Abbés et des Abbesses et de la bénédiction qui leur est conférée. (Cf. *Lib. Epistol.*, PL. 77.) L'Eglise, qui donne à l'Abbesse élue l'institution canonique, a pourvu aux rites de la bénédiction en son Pontifical romain. Les formules liturgiques excellent à peindre le vrai caractère de l'autorité abbatiale, en appelant sur l'élue les grâces d'état qui lui sont nécessaires « ad regimen animarum » expression empruntée à la Règle de saint Benoît. Alors que le prêtre seul a un pouvoir de sanctification, l'Abbesse, dans son monastère, a le pouvoir de direction et de gouvernement, qui s'étend aux corps et aux âmes, la liberté de conscience prévue par le Droit demeurant sauvegardée.

L'Abbesse ne pouvant posséder de juridiction proprement dite, même sur son monastère, les insignes, tels que la crosse et l'anneau, lui sont remis en silence. La tradition de la Règle, avec la formule du Pontifical : « Accipe regulam... » exprime encore que l'Abbesse se servira de la *Règle des Pères* « ad regendum, custodiendumque gregem a Deo commissum. » Le troupeau qui lui est confié est une famille et c'est donc une charge maternelle qu'elle assume, avec tous les devoirs et responsabilités qui y sont attachés. L'imposition des mains de l'évêque l'investit de l'autorité que possède la mère sur ses enfants, et de cette façon elle peut fructueusement seconder l'œuvre sacerdotale, qui demeure très distincte de la sienne propre. Lors donc qu'il s'agit de prononcer sur des lois ecclésiastiques, comme celles qui regardent le jeûne et l'abstinence, le pouvoir de l'Abbesse n'est que l'exercice normal d'une appréciation maternelle dans un cas particulier, où le sujet est dispensé par le fait même. Il en va autrement lorsque c'est la Règle qui est en question. L'Abbesse a le pouvoir de dispenser vraiment de tel ou tel point de l'observance régulière, pour des motifs dont elle est seule juge.

Au cours de la Préface pour la bénédiction d'une Abbesse, l'Evêque lui dit encore : « Sit exemplum et forma justitiae, ad gubernandam regendamque Ecclesiam tuam fideliter; ut speculatrix idonea inter suas collegas semper efficiatur. » Qui dit *Ecclesia* suppose une assemblée chrétienne pourvue de ce qui est nécessaire au culte sacré. Aussi la célébration solennelle de l'Office divin est-elle un devoir primordial pour un monastère de vierges et la responsabilité de l'Abbesse, en tant que chargée d'une Eglise, est engagée à ce que cette célébration s'accomplisse aussi fidèlement et dignement que possible. L'axiome de la Règle de saint Benoît : « Nihil operi Dei praeponatur » sera sans cesse devant ses yeux, de façon à ce que ni prières, ni études, ni travaux quelconques dans le

monastère ne soient jamais mis sur le même pied que l'Œuvre de Dieu. Tout ce qui se rapporte à l'Office divin sera donc l'objet de ses soins et elle devra veiller à ce que les moniales qui lui sont confiées mettent tout leur zèle soit à la préparation, soit à l'exécution de la prière liturgique.

Une autre formule du pontifical marque à l'Abbesse un devoir plus délicat et non moins important : « Accipe gregis dominici maternam providentiam, et animarum procurationem... » Elle a charge d'âmes, le Christ lui confiant comme à une mère une portion de son troupeau, dont elle portera la responsabilité. De là pour l'Abbesse la nécessité de reprendre et de corriger, de soutenir et d'encourager, d'exhorter enfin les âmes à faire de plus grands progrès dans la vertu et la perfection. Tout ce que S. Benoît recommande à l'Abbé sous ce rapport, s'applique aussi bien à l'Abbesse, dont la charge spirituelle est de conduire des âmes à Dieu.

3. — **LES GRANDES ABBESSES DE L'ORDRE MONASTIQUE.** — Le tome Ier de l'*Abrégé de l'Ordre de S. Benoît* de Bulteau fournit de nombreux détails sur les plus grandes Abbesses connues dans l'histoire : sainte Radegonde, fondatrice de Ste-Croix-de-Poitiers ; sainte Bathilde, reine de France, puis moniale, qui fit bâtir le monastère de Corbie ; les saintes Salaberge et Anstrude, de l'abbaye de S.-Jean-de-Laon; sainte Waudru, fondatrice du monastère de Mons, et sa sœur sainte Aldegonde, de celui de Maubeuge. Sainte Gertrude de Nivelles mérite une place à part dans cette élite. Abbesse à 21 ans, elle eut sur son monastère, vers le milieu du VIIe siècle, une influence considérable, surtout au point de vue de l'étude de l'Écriture-Sainte, conviant maîtres savants et prédicateurs en renom pour instruire ses filles. A la même époque sainte Lioba rendait célèbre le grand monastère de Bisschofsheim, fondé pour elle par saint Boniface. Elle y faisait fleurir la vie régulière, donnant elle-même l'exemple d'une grande charité et discrétion. De nombreuses Abbesses devaient sortir de ce centre monastique.

Au début du VIIIe siècle c'est sainte Odile qui fonde le monastère de Hombourg, connu dans la suite sous le nom de Mont Ste-Odile, au diocèse de Strasbourg, célèbre par son austérité et sa stricte observance.

Un peu plus tard, la grande Abbesse par excellence est sainte Hildegarde, fondatrice du monastère de S.-Rupert de Bingen. Née à la fin du XIe siècle et élevée au monastère dès son enfance, elle a laissé de nombreux écrits, où se révèle son zèle incessant pour l'instruction et la formation spirituelle des moniales. Nourrie d'Écriture Sainte et toute remplie de la doctrine répandue dans la Règle de S. Benoît, elle recommande sans cesse l'amour du cloître et de la stabilité, la poursuite des vertus d'obéissance, de chasteté, d'humilité, la vaillance et la générosité au service de Dieu. Dans son gouvernement d'ailleurs, elle se montre prudente et sage, pleine de discrétion et de bonté, prête à encourager les âmes et à les stimuler dans la voie de la perfection, comme aussi à reprendre et à corriger ce qui doit être redressé, sans jamais surtout se désintéresser de sa charge, ni perdre son absolue confiance.

Deux siècles plus tard sainte Gertrude la grande, si elle ne devint pas Abbesse elle-même, laissa dans son livre *le Héraut de l'amour divin*, l. V, ch. 1, l'éloge de Gertrude de Hackeborn qui gouvernait de son temps le monastère de Helfta. Les qualités de sagesse, de prudence, d'admirable discrétion, de charité ardente, de tendresse et de sollicitude à l'égard du prochain sont soulignées comme faisant partie du patrimoine d'une vraie Abbesse.

La Mère de Blémur nous a tracé dans ses *Éloges* le portrait de plusieurs Abbesses illustres de son siècle. Leur mérite a été de réformer des monastères, où de nombreux abus s'étaient introduits, et leurs efforts ont été couronnés de succès : retour à la Règle et aux observances bénédictines, rétablissement de la clôture, de l'habit traditionnel, de l'austérité de la vie monastique. On peut regretter néanmoins que les réformatrices aient fait appel souvent à des hommes nouveaux, très étrangers pour la plupart aux traditions bénédictines, capables de former à la vertu, mais non d'inculquer à nouveau l'esprit de la famille monastique, trop longtemps oublié. Il faut faire exception pour une Marguerite d'Arbouze, réformatrice du Val-de-Grâce, qui allait puiser chez les anciens Pères les principes de sa réforme et qui n'avait d'autre ambition que d'être « bonne bénédictine ».

Le XIXe siècle a dû à Dom Guéranger le retour à l'antique tradition dans toute sa pureté. L'histoire en est trop proche pour qu'il soit nécessaire de la retracer. Qu'il suffise de rappeler que l'élan parti de Sainte-Cécile de Solesmes s'est répandu rapidement et que déjà nombre de monastères en divers pays s'en reconnaissent tributaires.

4. — **PRIVILÈGES ET ABUS.** — Les princes et les grands conférèrent souvent, au cours de l'histoire, d'importants privilèges aux Abbesses, leur faisant penser qu'elles avaient une réelle juridiction sur leur monastère. Alors surtout qu'elles appartenaient pour la plupart aux familles régnantes, elles furent tentées parfois de s'attribuer des pouvoirs qui dépassaient ceux que l'Eglise leur confiait : « Les Abbesses, dit Montalembert, eurent très promptement une influence et une autorité qui rivalisaient avec celles des évêques ou des abbés les plus vénérés. Elles avaient souvent un train et des allures de princesses... et comme la règle de la clôture semble n'avoir pas existé pour elles, on les voit aller partout où bon leur semble. » Elles prenaient part même aux assemblées nationales.

5. — **FONTEVRAULT.** — Faut-il ranger parmi les abus l'institution même de Fontevrault? Fondée par Robert d'Arbrissel à la fin du XIe siècle, sur les confins de l'Anjou et du Poitou, au lieu dit : *fons Ebraldi*, dans le but d'honorer la Sainte Vierge comme mère des Apôtres et particulièrement de S. Jean, après l'Ascension du Seigneur, cette institution mettait aux mains d'une Abbesse l'autorité sur les religieuses et sur les religieux qui vivaient à proximité de son monastère. Ceux-ci étaient réellement soumis à sa juridiction et lui devaient obéissance, vivant de ce qui leur était alloué par le monastère. Les religieux étaient d'ailleurs strictement séparés des religieuses, ayant leur oratoire à part et travaillant dans leur enclos au défrichement de la terre et aux divers métiers, de manière à subvenir aux besoins des deux communautés.

Il ne semble pas que l'institution de Fontevrault ait causé grande surprise au temps où elle fut établie. La juridiction de l'Abbesse, en tant que supérieure générale et chef d'ordre, fut reconnue par plusieurs

souverains pontifes. Elle était tempérée d'ailleurs par la visite canonique, d'autorité apostolique, qui devait être faite par un religieux d'un autre Ordre réformé.

6. — **BRIGITTINES.** — L'ordre de Ste-Brigitte, fondé au milieu du XIVe siècle, ressemble par plusieurs côtés à celui de Fontevrault. Moines et moniales habitent les ailes séparées d'un même monastère, avec église commune. L'Abbesse gouverne les uns et les autres au temporel, tout se faisant en son nom. Mais au spirituel ce sont les moines prêtres qui assument la direction, le supérieur ayant juridiction sur les moniales et portant le nom de confesseur général. Le nombre des moniales ne pouvait dépasser 60, celui des moines prêtres était de 13, pour rappeler le collège apostolique, auquel fut joint S. Paul. Quatre diacres représentaient les grands Docteurs : Ambroise, Augustin, Jérôme et Grégoire. Huit frères convers et trois sœurs tourières complétaient le nombre de 72 disciples. Tous étaient soumis à l'Abbesse, comme les disciples l'étaient à Marie. Car c'est pour honorer spécialement la Sainte Vierge, dans ses rapports avec la primitive Église que l'ordre des Brigittines avait été fondé.

Outre les Brigittines, les Chanoinesses et les Clarisses ont eu aussi leurs Abbesses.

Le grand monastère des Cisterciennes de Las-Huelgas de Burgos voit, à la fin du XIIe siècle, treize Abbesses de Léon et de Castille se réunir annuellement dans ses murs, pour y tenir chapitre général. Il en était de même, en 1190, pour les dix-huit Abbayes de Franche-Comté, qui tenaient leur réunion au Tart, à la Saint-Michel, sous la présidence de l'Abbé de Cîteaux.

Enseignements des Pères : S. Jérôme, PL. 30, col. 399, 403, 405. — S. Augustin, PL. 33, 964, n° 15. — S. Césaire d'Arles, PL., 67, 1113 : *Regula ad Virgines*, cap. 32, et col. 1118; *Recapitulatio*, n° 18. — S. Grégoire, PL. 77, lib. 4, epist. 11, col. 681; lib. 7, epist. 12, col. 866. — S. Donat, PL. 87, col. 273, 277, 297. — Auteur inconnu du VIIe siècle, PL. 88, 1053 : *Regula ad Virgines*, ch. 1. — Amalaire : PL. 105 : *Regula Sanctimonialium*, cap. 7, 14, 19, col. 959 et seq.

Sources historiques. — Mabillon, *Annales Ordinis S. Benedicti*, Lucques, 1739. — Bulteau, *Abrégé de l'Histoire de l'Ordre de S. Benoît*, t. I. — Pie de Langogne, *Abbesses*, dans DTC., t. I, col. 17. — Dom Besse, *Abbesse*, dans DACL., col. 42. — Th. Oestreich, *Abbesse*, dans CE., t. I, p. 7. — De Blémur, *Eloges*; id., *L'année bénédictine*, Paris, 1670 : passim. — H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. II, p. 436 et sv. — Fontevrault : *Gallia Christiana*, 2, Paris, 1798, p. 1311. — Helyot, *Histoire des Ordres monastiques*, Paris, 1798.

Brigittines : *AS.*, 8 octobre, t. IV, oct., p. 443 et sv. — Hélyot : *Histoire des Ordres monastiques*, t. 3, p. 88.

Droits, privilèges, etc. : Thomassin, *Vetus et nova Eccl. disciplina*, Venise, 1773, passim. — Ferraris, *Prompta bibliotheca*, ed. Migne, Abbatissa, electio. — Laurain, *De l'intervention des laïques, des diacres et des abbesses dans l'administration de la pénitence*, Paris, 1897. — Montalembert, *Les Moines d'Occident*, t. V, ch. 17.

J. DE PUNIET.

ABBON DE FLEURY (SAINT). — Né dans l'Orléanais vers le milieu du Xe siècle, il fut, encore enfant, offert par ses parents à l'abbaye de Saint-Benoît-sur-Loire (Fleury) en qualité d'oblat. Sa première éducation littéraire et scientifique achevée, il fut chargé d'enseigner à l'école du monastère. En 985, à la demande de saint Oswald, archevêque d'York, son abbé l'envoya en Angleterre prendre la direction de l'école abbatiale de Ramsay. Rappelé à Fleury en 987, il fut élu abbé de son monastère dès l'année suivante. Il mourut le 13 novembre 1004, victime de son zèle pour l'observance monastique : s'étant rendu à La Réole, pour réformer ce prieuré, il fut tué au moment où il cherchait à apaiser une rixe qui avait éclaté entre Gascons et Français. De bonne heure, il fut honoré d'un culte public.

Abbon de Fleury a eu une part importante dans l'œuvre de la réforme religieuse à la fin du Xe siècle. Sur ses principes de réforme ecclésiastique et son rôle canonique on consultera avec fruit le *Dictionn. de Droit canonique*, t. I, col. 71-76. Ses idées sur la réforme monastique sont exposées surtout dans ses *Lettres*, son *Apologeticus*, sa *Collectio canonum*, et sa *Vie* par Aimoin (le tout dans PL., 139). John Bale, dans son *De scriptoribus Angliae*, lui attribue plusieurs ouvrages qui auraient intéressé la spiritualité, mais dont on a perdu toute trace : *Categoriarum spiritualium*, lib. I; *Homilias in Evangelia*, lib. I; *De coena Domini*, lib. I; *De sancto Stephano Sequentiam unam* et *Responsoria quaedam*.

Réformé en 930 par saint Odon, le monastère de Fleury n'avait pas tardé à devenir à son tour le centre d'un grand mouvement de réforme, parallèle à celui de Cluny et dont l'influence se fit sentir non seulement en France, mais encore en Angleterre et en Allemagne. Abbon peut être considéré comme le meilleur représentant de ce mouvement.

Il définit la vie monastique : « laboriosum spiritualis philosophiae otium » (col. 395, 461), et il ne la conçoit pas autrement que comme contemplative (col. 430, 438, 464, 489). Le moine remplit aux pieds du Seigneur le rôle de Marie, il vit éloigné du siècle, dans le silence et la retraite (col. 422, 464); même prêtre, il devra éviter de se mêler du ministère des âmes, car le ministère paroissial est incompatible avec une vie monastique régulière (col. 443, 465). La prière liturgique est sa principale occupation (col. 445, 445); mais il faut qu'il soit assidu aussi à la prière privée (col. 444). Le premier article de la *Concordia regularis*, basée en partie sur les usages de Fleury, porte que « dans chaque monastère il doit y avoir un oratoire spécial où les moines puissent se retirer pour les *orationes secretae* ».

Le Christ occupe une place importante dans la spiritualité d'Abbon : il aime à se donner le titre de « amatorum christi amator Abbo », et il souhaite que tous les moines parviennent à « goûter combien est doux le Seigneur et son Christ, en qui nous avons la vie, l'être et le mouvement » (col. 429).

Il insiste sur l'union fraternelle, le respect de l'autorité, même quand elle est en faute, l'amour de la clôture (col. 429, 431, 437, 438). Très pénétré du néant de la créature et de la faiblesse humaine, il réclame du moine une lutte incessante contre les penchants mauvais et souligne particulièrement, à ce point de vue, le rôle ascétique de l'étude (col. 393).

Sous l'abbatiat de saint Abbon le moine, Thierry rédigea les *Coutumes* de Fleury : nous ne les connaissons que par deux rédactions postérieures, celle qui fut publiée par J. Dubois, *Floriacensis Vetus Bibliotheca*, Lyon, 1605, t. I, pp. 390-412, et celle qui est contenue dans le ms. 129 de la Bibliothèque de la ville à Orléans (XIIIe siècle).

On trouvera une bibliographie détaillée dans U. Chevallier, *Biobibliographie,* et dans DHG. — H. Leclercq, *Saint-Benoît-sur-Loire, les reliques, le monastère, l'église,* Paris, 1925, pp. 41-56. — G. Chenesseau, *L'abbaye de Fleury à Saint-Benoît-sur-Loire. Son histoire, ses institutions, ses édifices,* Paris, 1931, pp. 19-21.

J. Huijben O. S. B.

ABEL. — Hiéromoine de la Laure de la Sainte-Trinité, Sergievo (Russie). Il a vécu au XIX^e siècle. Les détails de sa vie sont inconnus, on sait seulement qu'il fut archimandrite. Il a publié, avec une monographie sur le désert monastique des bords de la Sarovka et les moines célèbres qui l'ont habité, un petit traité ascétique : *Краткая духовная лѣствица, возводящая кристіанина къ любви Божіей* (Petite échelle spirituelle pour conduire le chrétien à l'amour de Dieu), Moscou, 1848.

Vengerov, *Критико-Біографическій словарь,* t. I, Pétersbourg, 1889, p. 56. — A. Palmieri, *Nomenclator,* p. 6.

M. Viller.

ABEL (Vasiliev). — Écrivain mystique russe né en 1757 à Akoulova (province de Moscou) et mort en 1841, moine de l'Église orthodoxe. Célèbre pour ses prophéties dont quelques-unes l'ont fait emprisonner, il laisse : *Сказаніе о существѣ что есть существо Божіе и Божество* (Récit sur l'essence, c'est-à-dire l'Essence divine et la divinité). Des extraits de ses lettres, de son autobiographie et de ses théories mystiques ont paru dans la *Руская Старина,* 1875, t. I, p. 417-445.

Vengerov, *Критико-Біографическій словарь,* t. I, p. 56-58. — Palmieri, *Nomenclator,* p. 6.

M. Viller.

ABÉLARD (Pierre). — Abélard est surtout philosophe et théologien. Né au Palais près de Nantes, en 1079. Disciple de Roscelin, puis de Guillaume de Champeaux duquel il se sépare bruyamment, il fonde bientôt lui-même une école à Melun, puis à Corbeil. En 1108, il attire à ses cours de nombreux étudiants sur la montagne Sainte-Geneviève à Paris. En théologie, après avoir écouté quelque temps les leçons d'Anselme de Laon, il enseigne lui-même à Paris. Enseignement bientôt interrompu par son mariage avec Héloïse. Après la rude vengeance qu'exerce sur Abélard l'oncle d'Héloïse, Fulbert, Abélard devient moine de Saint-Denys. Héloïse, elle, était, avant son mari, entrée en religion. Saint-Denys, Nogent, le Paraclet, Saint-Gildas marquent les étapes de la vie religieuse fort agitée du bouillant professeur. Véritable initiateur, mais de pensée très audacieuse, Abélard a vu deux fois ses doctrines condamnées : en 1121 le concile de Soissons réprouve son *De unitate et trinitate divina;* en 1141 le concile de Sens reconnaît comme entachées d'erreurs toute une série de propositions extraites de ses ouvrages par Guillaume de Saint-Thierry et dont saint Bernard avait soutenu la condamnation. L'amitié de Pierre le Vénérable fit alors qu'Abélard se retourna vers Cluny. Il se retira au prieuré de Saint-Marcel où il mourut en 1142. Ses ouvrages philosophiques et théologiques intéressent peu la spiritualité. Son *Ethica seu scito te ipsum* ne dépasse guère le point de vue moral. On trouvera dans sa *Theologia* (souvent publiée sous le nom d'*Introductio ad Theologiam*) quelques pages qui développent de façon très vigoureuse, mais avec quelque excès le principe, qu'il faut tout faire pour Dieu, l. I, n° 1 (PL. 178, 983; éd. Cousin-Jourdain, Paris, 1859, t. II, p. 6-7; cf. *In Epist. ad Romanos,* PL. 178, 891-893). La censure des docteurs de Paris (PL. 178, 112) lui reproche d'avoir exagéré le rôle de la charité aux dépens de la foi, de l'espérance et des autres vertus. Il y a dans ses œuvres deux *Expositions de l'oraison dominicale* (éd. Cousin-Jourdain, t. I, p. 596-603; p. 465-472). Quelques-uns de ses *Sermons* ont un intérêt ascétique. L'historien de la spiritualité consultera surtout ses *Lettres,* celle où il raconte les avatars de son existence orageuse, l'*Historia calamitatum,* PL. 178, 114-182, véritable autobiographie qui se termine sur une parole d'abandon à la Providence; *Contra canonicum quamdam regularem* (Philippe de Bonne Espérance?) où il expose la supériorité des moines sur les clercs, PL. 178, 343-352; et dans la correspondance avec Héloïse (ce n'est qu'une fiction littéraire d'Abélard) les lettres 9. *De studio litterarum,* PL., 178, 325-336 où pour recommander l'Ecriture sainte aux moniales il a pris comme guide et comme modèle l'homme qui correspondait le mieux à son génie propre, saint Jérôme; 7. *De origine sanctimonialium,* PL. 178, 225-256 et 8. *Institutio seu regula sanctimonialium,* PL. 178, 255-314, toutes remplies de citations patristiques et qui s'inspirent surtout du moine de Bethlehem.

Une bibliographie détaillée est donnée par Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie,* éd. 11, B. II, hrsg. v.B. Geyer, Berlin, 1928, p. 702-703. — Ch. Rémusat, *Abélard,* 2 vol., Paris, 1845. — E. Portalié, art. *Abélard,* DTC. — B. Schmeidler, *Der Briefwechsel zwischen Abelard und Heloïse, eine Fälschung?* (Archiv für Kulturgeschichte, t. XI, 1913).

M. Viller.

ABELLON (André). — Dominicain de Saint-Maximin, mort en 1450. Depuis quarante ans il était prédicateur et réformateur de couvents provençaux. Son action religieuse eut une grande et durable notoriété. Malheureusement nous sommes très mal renseignés à son sujet. Elle semble avoir été tempérée par beaucoup de prudence et de modération. Abellon a été béatifié par Léon XIII, en 1902.

Le Bienheureux A. Abellon, XIII^e prieur du couvent royal de Sainte-Marie-Madeleine à Saint-Maximin, Rome, 1900.

M.-M. Gorce.

ABELLY (Antoine), dominicain. — On écrit parfois, sans doute à tort : Abelli. Etudiant, puis professeur de théologie du couvent parisien de Saint-Jacques, prédicateur renommé, il devint directeur de conscience de la reine Catherine de Médicis qui le fit abbé des Augustins de Livry-en-Launoy et se disposait à lui faire avoir un évêché lorsqu'elle mourut en 1589. Dans son *Dictionnaire,* Bayle s'étonne de ce que ce jacobin ait accepté une abbaye. Déjà auparavant il lui était arrivé d'être exilé à Troyes à la suite de démêlés avec ses supérieurs religieux. Cependant Quétif et Echard attribuent à ce théologien thomiste une réputation excellente en même temps qu'une grande érudition et de l'élégance littéraire. Ce sont ces dernières qualités qu'on estimait dans les ouvrages de piété qu'il composait à l'usage de la cour de France : *La manière de bien prier avec la vertu et efficace de l'oraison prouvée par l'expérience des anciens, ensemble une briève inter-*

prétation de l'oraison dominicale..., dédiée au roi très chrestien Charles IX, Paris, Nicolas Chesneau, 1564, in-8°, 64 p. — *Sermons sur les lamentations du saint prophète Hiérémie faits en la présence de la reine mère du roi...*, dédiés à elle-même, Paris, Michaelis de Roigny, 1582, in-8°, 414 p. — *Lettre de Frère Antoine Abelly à la reine Catherine de Médicis*, 1563.

Dans sa lettre à Catherine de Médicis, Abelly manifestait le dessein de publier deux autres petits traités qu'il aurait intitulés : l'un, *Le premier point requis au chrétien : ce qu'il faut croire*, l'autre, *Le deuxième point : connaître ce qu'il faut faire*. Nous ne savons pas si Abelly a pu tenir cette promesse d'une spiritualité alimentée très directement par l'essentiel du dogme et de la morale.

Quétif-Echard, *Scriptores Ord. Praed.*, 1721, t. II, p. 293. — *Gallia christiana nov.*, Paris, 1744, t. VII, p. 844. — Reichert, *Acta Capitulorum generalium O. P.*, 1901, t. V, p. 20, 41. — *Lettres de Catherine de Médicis*, édit. H. de la Ferrière et Baguenault de Puchesse, t. VII, p. 208; t. VIII, p. 443; t. IV, p. 497; t. X, p. 529-530. — Lelong, *Bibliotheca Sacra*, t. II, p. 591. — Bayle, *Dictionnaire philosophique*, éd. des Mayeaux, t. I, p. 29. — Josse Leclerc, *Lettre critique sur le dictionnaire de Bayle*, p. 318-329.

M.-M. GORCE.

ABELLY (LOUIS). — Évêque de Rodez; né à Paris, en 1603. Il fut l'un des premiers disciples et collaborateurs de saint Vincent de Paul dans son œuvre réformatrice en faveur du clergé. Donné comme vicaire général à François Fouquet, nouvel évêque de Bayonne (1639), il travailla activement à la réforme de ce diocèse. Revenu à Paris, il accepta, de l'autorité de M. Vincent, la pauvre paroisse de Saint-Josse, où il organisa une communauté de prêtres, comme l'avait fait à Saint-Sulpice, M. Olier, son ami. Il fut supérieur de la Congrégation des Filles de la Croix, auxquelles il donna leurs premières Constitutions. En 1652, il fit, sans succès, la visite canonique du couvent du Verbe Incarné, fondé par Jeanne de Matel. Nommé à l'évêché de Rodez, en 1662, il y institua la retraite des ordinands, dont il dirigea lui-même les exercices. Malade, il résigna bientôt sa charge (1666), et se retira à Paris, au couvent de Saint-Lazare, où il mourut le 4 octobre 1691, « en odeur de sainteté ».

Il a publié des ouvrages de théologie, dont le principal, *Medulla theologica...* (1650), eut un assez grand succès, et de nombreux écrits polémiques contre les jansénistes, qui lui rendirent rudement ses coups. Ses œuvres spirituelles sont : *Considérations sur l'éternité*, in-12, Paris, 1626; 1671, 1701; 1762 : œuvre de jeunesse; — *Adresse très utile pour fréquenter les sacrements de pénitence et de l'eucharistie avec fruit*, in-12, Paris, 1631; 1689; — *Adresse pour utilement procurer le salut des âmes, où sont proposées diverses pratiques propres à toutes sortes de personnes pour exercer les œuvres de charité envers le prochain*, in-12, Paris, 1644; Lyon, 1680 : exhortations et directions pour les œuvres de miséricorde spirituelle et corporelle, dignes d'un disciple de M. Vincent; — *Sentiments et maximes du bienheureux François de Sales, évêque de Genève, touchant la véritable piété et les moyens de parvenir à la perfection du chrétien*; in-12, Paris, 1653; 1662 : Abelly avait une « affinité élective » pour l'esprit de saint François de Sales; on en retrouve chez lui de nombreuses traces; — *Sacerdos christianus, seu ad vitam sacerdotalem pie instituendam manuductio*, in-8°, Paris, 1656; Rome, 1658; Paris, 1671, 1685, reproduit dans la *Sacerdotalium meditationum sylva*, du P. Avancin, 1837; et dans le *Mois sacerdotal...* par M. l'abbé Gobaille, in-18, Paris, 1863 : ce livre est la contribution littéraire d'Abelly à une autre œuvre de M. Vincent, la restauration de l' « esprit ecclésiastique » (1re partie, ch. 5); parmi les « fonctions » propres aux prêtres, il recommande l'oraison mentale, en exposant la méthode de saint François de Sales (2e p., ch. 4); la 3e Partie parle des vertus sacerdotales, la 4e des tentations, la 5e des moyens de perfection, parmi lesquels la retraite annuelle de huit ou dix jours; — *La Couronne de l'année chrétienne, ou Méditations sur les principales et plus importantes vérités de l'Evangile de Jésus-Christ, disposées pour tous les jours de l'année*, 2 vol. in-12, Paris, 1657; 1660, 7e édit., 1681; 11e édit., 1698; nouv. édit. en 1782, par le P. Baudrand : l'un des meilleurs succès d'Abelly, ce cycle de méditations assez « moëlleuses », suivant le cours de l'année liturgique; — *La Solitude religieuse ou Méditations propres pour se disposer à recevoir le saint habit, et à faire les vœux solennels de religion comme aussi pour les dix jours de la retraite spirituelle*, in-12, Paris, 1657; composé d'abord pour les religieuses de la Visitation, ce livre est nettement inspiré, fond et forme, par les œuvres de leur saint Fondateur; — *L'idée d'un véritable prêtre de l'Eglise de Jésus-Christ et d'un fidèle directeur des âmes, exprimée en la vie de M. Renar, prêtre directeur des religieuses du monastère de Saint-Thomas*, in-12, Paris (1658), 1691 : illustration par l'exemple de ses idées sur l' « esprit ecclésiastique »; de ce même prêtre modèle il a publié les *Opuscules spirituels...*, 1658; 1687... (voir l'article RENAR); — *Flores epistolarum Sancti Francisci Xaverii, e Societate Jesu, Japonium apostoli...*, in-12, Paris, 1659; — *Lettres de saint François-Xavier... traduites de nouveau en français*, in-8°, Paris, 1660; — *La vie du vénérable serviteur de Dieu Vincent de Paul, instituteur et premier supérieur général de la congrégation de la Mission*, in-4°, Paris, 1661, 1664..., souvent réimprimé ou adapté : c'est l'œuvre la plus connue d'Abelly, mais non la plus originale, puisqu'il la composa sur des mémoires rédigés par le Frère Ducourneau, compagnon du saint, et mis en ordre par le P. Fournier, Lazariste; il y a mis sans doute aussi sa marque personnelle de vrai disciple de M. Vincent, par exemple en s'étendant longuement sur le rôle du saint dans le mouvement des retraites d'ordinands et de laïques (l. I, ch. 25 et 26; l. II, ch. 2 et 4), sur ses rapports avec la Visitation (l. II, ch. 7); le livre III, à propos de ses vertus, donne de bonnes indications sur la doctrine spirituelle de son maître, avec de nombreux extraits de ses Entretiens : ainsi le ch. 5 sur la Conformité à la volonté de Dieu, la résignation et l'indifférence, où M. Vincent reflète avec sa nuance propre la doctrine de saint François de Sales dont il s'était pénétré; le ch. 7, sur la méthode d'oraison active et pratique enseignée par lui; le ch. 8, section 2, sur l'Imitation de Jésus-Christ, « sa propre et principale vertu »... Abelly avait insisté vigoureusement sur l'activité de Vincent contre le jansénisme; il s'ensuivit une polémique avec l'abbé de Barcos, neveu de Saint-Cyran... — *Les fleurs de la solitude chrétienne, ou méditations sur divers sujets de piété propres pour les exercices spirituels des retraites*, in-12, Paris, 1673 : dernier témoignage du zèle d'Abelly pour développer le mouvement des Retraites; on trouve dans les Avis

préliminaires des idées empruntées aux Exercices de saint Ignace, plutôt peut-être par l'intermédiaire de saint Vincent; deux séries de méditations, sur les grandes vérités et sur des paroles de Notre-Seigneur, disposées suivant les trois voies; une autre série sur les attributs de Dieu.

Notices biographiques dans *Adresse pour utilement procurer le salut des âmes*... publiée par l'abbé Dabert, Paris, 1842; Collet, *La vie de saint Vincent de Paul*, Nancy, 1748. — Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres*, Paris, 1740, t. 41, p. 182-190. — Faillon, *Vie de M. Olier*, Paris, 1873. — *Catalogue général des livres imprimés de la Bibliothèque nationale*, in-8°, Paris, 1897, t. I, p. 53-58; — *DHG.*, 1909, t. I, col. 97-103; — *Dictionnaire de biographie française*, 1929, t. I, col. 130-140.

R. Daeschler.

ABERNETHY (Jean). — Protestant écossais, évêque de Caithness en Ecosse de 1624 à 1638, où l'assemblée presbytérienne le força à quitter son siège. On a de lui *A christian and heavenly treatise, containing physicke for the soule, very necessary for all that would enjoy soundness of mind and peace of conscience*, Londres, 1622.

J. Darling, *Cyclopedia Bibliographica*, t. I, Londres, 1854, p. 7.

M. Viller.

ABNÉGATION (DÉPOUILLEMENT, RENONCEMENT). — Dans le langage courant, « montrer de l'abnégation » c'est s'oublier soi-même, ne pas tenir compte de ses propres goûts, de ses propres intérêts, sacrifier pour les autres, pour une cause, ses propres avantages, son repos, sa vie même. Usage que la Société française de philosophie résume ainsi dans son *Vocabulaire de la Philosophie* (Paris, 1926, t. I, p. 2) : « Renoncement de l'homme à tout ce qu'il y a d'égoïste, et même d'individuel, dans ses désirs »; « degré de désintéressement ou expression du désintéressement qui dépassent le simple oubli de soi », notait M. Belot à propos de cette définition; et M. M. Blondel ajoutait fort justement que cette notion, entrée aujourd'hui dans le langage courant, a son origine dans le vocabulaire de l'ascétisme chrétien (*ibid.*) : l'usage profane actuel de ce mot dérive manifestement de l'Évangile auquel la spiritualité chrétienne a emprunté mot et notion.

Nous pouvons nous contenter pour le moment de cette définition sommaire : après avoir étudié les fondements scripturaires et traditionnels de la doctrine de l'abnégation, nous pourrons mieux donner une définition exacte de cette disposition, et la distinguer avec toute la précision possible des notions voisines avec lesquelles elle se croise continuellement chez les auteurs spirituels : renoncement, dépouillement, nudité spirituelle, détachement, oubli de soi, mortification, humilité...

I. *Fondements scripturaires de l'abnégation chrétienne;* II. *Tradition patristique, médiévale, moderne;* III. *Notion précise et doctrine de l'abnégation.*

I. — FONDEMENTS SCRIPTURAIRES DE L'ABNÉGATION CHRÉTIENNE.

La doctrine chrétienne de l'abnégation a son point de départ essentiel dans les paroles du Christ, que nous ont conservées, en termes substantiellement identiques, les trois synoptiques : « Si quis vult post me venire, abneget semetipsum, et tollat crucem suam (Luc, + quotidie), et sequatur me. Qui enim voluerit animam suam salvam facere, perdet eam : qui autem perdiderit animam suam propter me, inveniet eam. Quid enim prodest homini, si mundum universum lucretur, animae vero suae detrimentum patiatur? » Matth. 16, 24-26 = Marc. 8, 34-36 = Luc. 9, 23-25. Dans les trois synoptiques aussi, ces paroles sont encadrées par le même contexte de faits : confession de Pierre à Césarée de Philippe, prédiction de la Passion (suivie dans Matth. et Marc. de la protestation de Pierre et de la réprimande de Jésus), puis, après notre texte, l'annonce du jugement et le récit de la transfiguration.

Le P. Lagrange rend donc bien le sens immédiat de la parole tel qu'il a pu être compris alors par les disciples : « Il s'agit d'un partisan qui ne songe plus ni à ses intérêts, ni à sa vie et qui est prêt à marcher au supplice avec celui dont il a embrassé la cause » (*Évangile selon S. Marc*, Paris, 1911, p. 210). Pierre vient de confesser que Jésus est le Christ, Fils de Dieu. Jésus vient d'annoncer par quelle voie de souffrance il doit accomplir sa mission. Pierre a montré par ses protestations qu'il jugeait de cette mission selon les vues des hommes et non selon celles de Dieu. Le Maître alors met sous les yeux de ses disciples les conditions auxquelles ils pourront être reconnus pour siens, les éventualités auxquelles ils doivent être prêts à faire face s'ils veulent s'attacher à lui; et par là il proclame la grande doctrine qui domine toute sa propre vie et toute son œuvre, comme la vie et l'œuvre de ses disciples, le mystère de la Croix, de la souffrance. Cette doctrine, que les premiers auditeurs du Christ ne firent alors qu'entrevoir dans ses paroles, est celle que toute la tradition est venue y méditer. Elle y apparaît (comme la promesse du primat faite à Pierre et exprimée par une triple métaphore) enveloppée dans une triple formule : se renier (abneget), porter sa croix, perdre son âme.

Le mot grec employé par les évangélistes pour la première de ces formules, ἀπαρνεῖσθαι, appartient à la langue classique avec le double sens de nier ou de rejeter, repousser; avec ce dernier sens il est employé une fois par les Septante, Is. 31, 7. Dans les Évangiles (il ne se trouve pas dans le reste du Nouveau Testament), il est usité à plusieurs reprises dans deux autres endroits : 1) pour le reniement de S. Pierre qui est exprimé tantôt par le verbe composé (Matth. 26, 34; 35; 75; — Marc. 14, 30; 31; 72; — Luc. 22, 34; 61; — Ioa. 13, 28), tantôt par le verbe simple ἀρνεῖσθαι (Matth. 26, 70; 72; — Marc. 14, 68; 70; — Luc. 22, 57; — Ioa. 18, 25; 27), lequel se retrouve ailleurs avec le même sens de *renier quelqu'un* (par ex. Act. 3, 13-14; 7, 35, etc.); — 2) dans la parole de Notre-Seigneur invitant ses disciples à ne pas rougir de lui devant les hommes, parce que « qui negaverit (ὁ ἀπαρνησάμενος) me coram hominibus, negabitur (ἀπαρνηθήσεται) coram angelis Dei ». Le sens original est donc bien celui de se renier soi-même, dans toute la force du terme, comme quelqu'un qu'on rejette, qu'on ne veut plus connaître, avec qui on ne veut plus avoir rien de commun.

La deuxième formule, « porter sa croix », signifie au sens propre « marcher au supplice », au supplice infamant de la croix que l'usage faisait porter par les condamnés eux-mêmes, comme ce sera le cas pour Jésus. Dans S. Luc l'énergie de l'expression est encore

renforcée : marcher au supplice *chaque jour;* donc disposition habituelle, continue, à affronter même la mort, et la pire des morts, pour Jésus-Christ, et ainsi est donnée la mesure du renoncement demandé.

La troisième expression « perdre son âme » revient plusieurs fois dans l'Evangile : sans parler des deux passages qui vont être cités tout à l'heure, on la trouve encore Luc. 17, 33, dans le discours sur le jour du Fils de l'homme, pour inviter les auditeurs à ne pas regarder en arrière comme la femme de Loth, mais à se tenir prêts pour la soudaine parousie. Strack-Billerbeck, *Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch*, I, Munich, 1922, p. 587, citent d'après la littérature rabbinique des parallèles à cette sentence : Qui voudra sauver son âme la perdra, qui la perdra, la sauvera; on pourrait donc se demander si ce n'est pas là un proverbe déjà en usage que Notre-Seigneur aurait employé dans ces divers cas. Mais, quoi qu'il en soit, il a donné à ces paroles un relief singulier par le contexte dans lequel il les a placées, à côté du reniement et de la croix. L'âme qu'il faut savoir perdre est ψυχή, synonyme dans Marc de *vie :* opposition entre la vie présente, qu'il faut être prêt à sacrifier, et la vie éternelle (ψυχή aussi, cf. Matth. 16, 26) qu'il faut s'assurer à tout prix; dans Luc le sens semble être plutôt celui de *âme*, *personne*, et par suite perdre sa vie est l'équivalent exact de se renier (Lagrange, *Évangile selon S. Luc*, Paris, 1921, p. 268-69).

Le mot d'*abnégation* (abneget) ne se trouve qu'ici : mais les deux expressions parallèles, *porter sa croix* et *perdre son âme*, se retrouvent ailleurs dans un contexte différent.

C'est d'abord dans Matth. 10, 38-39 et Luc. 14, 27-33, où elles font suite à la parole « Qui amat patrem aut matrem plus quam me non est me dignus » (Matth.). A ce détachement des affections de famille vient se joindre un renoncement encore plus général : « Et qui non accipit crucem suam et sequitur me, non est me dignus. Qui invenit animam suam, perdet eam; et qui perdiderit animam suam propter me, inveniet eam » (Matth.). « Si quis venit ad me et non *odit* patrem suum et matrem, et uxorem, et filios, et fratres, et sorores, *adhuc autem et animam suam,* non potest meus esse discipulus. Et qui non baiulat crucem suam et venit post me, non potest meus esse discipulus » (Luc.). Dans S. Luc cette nécessité du détachement absolu comme condition indispensable pour le vrai disciple, vient s'éclairer encore par la double parabole de la tour commencée et non finie faute de ressources, et du roi calculant, avant de partir en guerre, s'il a les forces suffisantes pour vaincre; et la conclusion est: « *Sic ergo* omnis ex vobis qui non *renuntiat* omnibus quae possidet, non potest meus esse discipulus » (Luc. 14, 33). Ici apparaît le terme destiné à exprimer une notion étroitement apparentée à celle d'abnégation, *renoncer*. Le mot grec ἀποτάσσεσθαι (d'où dérivera plus tard ἀποταγή) est employé ailleurs plusieurs fois par le Nouveau Testament dans le sens de *dire adieu, se séparer de*, ainsi Luc. 9, 61; Act. 18, 18; 2 Cor. 2, 13. Le Christ proclame donc ici que celui qui n'est pas prêt à dire adieu à tout (et à lui-même), n'est pas capable de devenir son disciple. Ici comme en bien d'autres endroits, le divin Maître met en plein relief cette nécessité du renoncement, sans affaiblir la vigueur du principe en développant les distinctions sous-entendues entre les cas où ce renoncement est imposé par une obligation grave, et ceux où il est nécessaire pour une parfaite réalisation de l'idéal proposé par l'Evangile. C'est donc ne pas tenir compte de la manière habituelle d'enseigner de Notre-Seigneur, que de considérer l'abnégation dans toute son étendue comme étant dans l'Évangile objet de *précepte* et non de conseil (ainsi Bruger, art. *Selbstverleugnung,* dans RE³, t. XVIII, 174-75).

S. Jean rapporte lui aussi l'expression de perdre son âme dans la solennelle affirmation de Jésus proclamant à la veille de sa passion la grande loi qui domine sa mission et celle de ses disciples : « Amen, amen dico vobis, nisi granum frumenti cadens in terram, mortuum fuerit, ipsum solum manet. Si autem mortuum fuerit, multum fructum affert. Qui amat animam suam, perdet eam; et qui odit animam suam in hoc mundo, in vitam aeternam custodit eam. Si quis mihi ministrat, me sequatur : et ubi sum ego, ibi et minister meus erit. » (Ioa. 12, 24-26.) Nous retrouvons ici la même expression que dans S. Luc, *haïr son âme,* c'est-à-dire comme dans les passages analogues, être prêt à sacrifier sa vie même pour un amour plus haut et plus fort, celui du Christ. Une nouvelle formule vient s'ajouter aux précédentes : *mourir pour vivre,* ou mieux *mourir pour porter du fruit,* la mort source de fécondité spirituelle, de vraie vie. Tout le contexte de cette nouvelle affirmation est à noter. Jésus veut nous faire sentir combien il sait tout ce que cette loi d'abnégation, de renoncement et de mort à soi, aura pour nous de dur, d'effrayant, de révoltant. Aussi ne se contente-t-il pas de s'y soumettre le premier; il veut éprouver lui-même, dès ce moment, ces sentiments de frayeur et de répulsion en face de la souffrance, qui éclateront dans l'agonie du jardin des Oliviers. « Nunc anima mea turbata est. Et quid dicam? Pater salvifica me ex hac hora (l'heure de sa Passion évidemment) ». Puis, se reprenant et prononçant sous une autre forme le *fiat* qu'il redira au jardin : « Sed propterea veni in horam hanc. Pater clarifica nomen tuum. » Mais cette passion n'est-elle pas toute la raison de sa venue en ce monde, le terme essentiel de la mission qu'il a acceptée pour la gloire du Père? Que cette gloire soit donc procurée! A cette acceptation du Fils répond une voix du ciel, la voix du Père (qui ne s'est fait ainsi entendre qu'au Baptême et à la Transfiguration, quand il s'est agi de confirmer aussi solennellement la mission et les paroles du Christ) : « Et clarificavi, et iterum clarificabo. » Cette théophanie vient donc renforcer encore la solennité de l'affirmation déjà marquée par le *Amen, amen dico vobis* du début. Et Jésus souligne le sens de ses paroles et de celles du Père en ajoutant : « Nunc iudicium est mundi », marquant que nous sommes ici au point le plus aigu de l'opposition entre son esprit et celui du monde, que c'est vraiment là le trait décisif qui sépare irrémédiablement ceux qui le suivent et participeront à la filiation divine, et ceux qui préfèrent les ténèbres de la sagesse humaine, mondaine, à la lumière de la vérité surnaturelle.

A ces affirmations générales de Notre-Seigneur, on pourrait en ajouter bien d'autres enseignant l'abnégation, le renoncement à tel ou tel ordre de biens particuliers : aises de la vie, réputation, joies de la famille, etc. Les textes cités suffisent cependant pour montrer le relief et la place centrale qu'occupe l'abnégation, le renoncement à soi-même, dans la prédication du Christ.

Il n'en sera pas autrement dans celle de son fidèle interprète S. Paul.

Les expressions mêmes de renoncement et d'abnégation de soi ne se trouvent pas chez lui : ἀποτάσσεσθαι ne s'y rencontre qu'au sens propre de dire adieu à quelqu'un (2 Cor. 2, 13); ἀπαρνεῖσθαι n'est pas employé par lui; quant au verbe simple ἀρνεῖσθαι, il se trouve avec le sens de renier quelqu'un, 2 Tim. 2, 12; et même suivi de ἑαυτόν, 2 Tim. 2, 13, mais dans le sens de « être inconséquent avec soi-même »; plus près de l'emploi qui nous occupe est l'expression τὴν ἀσέβειαν ἀρνεῖσθαι, Tit. 2, 12, « abnegantes impietatem et saecularia desideria ».

En revanche c'est chez S. Paul que nous trouvons le premier emploi du mot de *dépouillement*, au sens qu'il gardera dans la langue de l'ascétisme, et dans son acceptation la plus large de *dépouillement de soi*. Dans deux passages parallèles, Eph. 4, 22-25, et Col. 3, 8-10, l'Apôtre nous invite à nous dépouiller du vieil homme (ἀποθέσθαι, ἀπεκδυσάμενοι τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον), pour nous revêtir du nouveau (ἐνδύσασθαι τὸν καινὸν... τὸν νέον τὸν ἀνακαινούμενον). Dans les deux textes les versets voisins complètent la pensée, en reprenant le même mot : deponentes mendacium... deponite omnia : iram, indignationem... Dans *Col.* surtout, le contexte souligne cette idée de mort à soi et de vie nouvelle dans le Christ : « Mortui estis et vita vestra est abscondita cum Christo in Deo... Christus vita vestra... Mortificate ergo membra vestra... » Col., 3, 3 ss.

Ailleurs la même idée est exprimée de nouveau, bien que avec moins de précision, ou de façon moins universelle : Rom. 13, 12-14 : Abiciamus opera tenebrarum, et induamur arma lucis... induimini Dominum Iesum Christum...; — Heb. 22, 1 : deponentes omne pondus et circumstans nos peccatum... (cf. aussi Iac. 1, 21 : abiicientes omnem immunditiam; 1 Petr. 2, 1 : deponentes omnem malitiam...).

Faut-il voir une formule d'abnégation, continuant celle du dépouillement du vieil homme pour revêtir le Christ, dans l'exclamation de Gal. 2, 20 : « Vivo autem, iam non ego; vivit vero in me Christus... »? On sait, en effet, comment S. Augustin, expliquant à propos des martyrs l'*abneget semetipsum* de l'Évangile, en voit une expression dans ce passage de S. Paul : « Audi et apostolum Paulum negantem se : Mihi, inquit, absit gloriari nisi in cruce Domini nostri Iesu Christi, per quem mihi mundus crucifixus est et ego mundo [Gal. 6, 14]. Adhuc audi negantem se : Vivo inquit, non ego. Aperta sui negatio : sed iam sequitur gloriosa Christi confessio : vivit vero in me Christus. Quid est ergo *nega te?* Noli tu ipse vivere in te. Quid est noli tu ipse vivere in te? Noli facere voluntatem tuam, sed eius qui habitat in te. » *Sermo* 330, n. 4, PL. 38, 1459. Les mots qui précèdent dans S. Paul, « Christo confixus sum cruci », sembleraient confirmer ce sens de mort à soi-même : tout le contexte cependant indique qu'il s'agit, comme l'exprime ce même verset 19, de mourir à la loi mosaïque devenue inutile dans son impuissance, pour vivre à la loi du Christ et vivre de la vie même du Christ. Il ne s'agit donc ici de dépouillement de soi et d'abnégation que dans un sens très large, mais qui cependant vient encore souligner la relation, déjà fortement marquée dans les autres textes, entre se dépouiller de soi et revêtir le Christ, cet aspect essentiel de l'abnégation chrétienne, de n'avoir de raison d'être que comme condition nécessaire pour pouvoir vivre dans le Christ.

En revanche c'est bien l'abnégation, au sens le plus propre, dont nous trouvons dans d'autres passages de S. Paul des formules expressives. « Ne pas se plaire à soi-même », Rom. 15, 1-3 : Debemus... non nobis placere... Etenim Christus non sibi placuit; cf. 1 Cor. 10, 32-11, 1 : « Sine offensione estote Iudaeis, et gentibus, et Ecclesiae Dei : sicut et ego per omnia omnibus placeo, non quaerens quod mihi utile est, sed quod multis... Imitatores mei estote, sicut et ego Christi... » Ce second texte nous fait rejoindre une autre formule « ne pas chercher ce qui est nôtre » : la charité « non quaerit quae sua sunt » 1 Cor., 13, 5; « nemo quod suum est quaerat, sed quod alterius » 1 Cor. 10, 24 (au début du développement cité à l'instant). Il est à noter que dans tous ces textes, l'opposition s'établit entre chercher *quae sua sunt* et chercher *quae aliorum :* l'abnégation de soi y apparaît donc avant tout comme la voie de la charité fraternelle. Dans l'épître aux Philippiens, même formule : « In humilitate superiores sibi invicem arbitrantes, non quae sua sunt singuli considerantes, sed ea qua aliorum », 2, 4; quelques lignes plus loin, 2, 21, la même abnégation, dont S. Paul déplore le manque chez la plupart de ceux qui l'entourent, devrait les faire s'oublier eux-mêmes non seulement pour leurs frères, mais explicitement pour les intérêts du Christ : « Omnes quae sua sunt quaerunt, non quae Iesu Christi. » Comme il n'y a qu'une vertu de charité qui nous fait aimer Dieu et nos frères pour Dieu, ainsi il n'y a qu'une abnégation qui s'oublie pour Dieu et pour ses frères à cause de Dieu.

On pourrait être tenté de trouver une autre belle formule d'abnégation dans le texte : « Nemo nostrum sibi vivit, et nemo sibi moritur. Sive enim vivimus, Domino vivimus; sive morimur, Domino morimur. Sive ergo vivimus, sive morimur, Domini sumus. » Rom. 14, 7-8. En réalité il s'agit là du souverain domaine de Dieu, de qui seul nous dépendons, qui seul a le droit de nous juger; mais rien n'empêche de chercher dans ce texte le fondement même de notre abnégation, notre caractère de créatures totalement dépendantes, qui ne sont pas à elles-mêmes leur propre fin, mais sont exclusivement ordonnées au service de Dieu.

Il faudrait encore, pour être complet, rappeler ici le groupe entier des textes de S. Paul sur la *croix* de Jésus-Christ en particulier sur la crucifixion du vieil homme, Rom. 6, 6, attaché au gibet du Christ (ὁ παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος συνεσταυρώθη); mais ces textes seront plus utilement étudiés au mot CROIX.

Ceux qui viennent d'être réunis suffisent pour montrer la place occupée dans le Nouveau Testament par la doctrine de l'abnégation, et le développement qu'elle y a déjà : nous y avons rencontré les trois termes d'*abnégation*, de *renoncement* et de *dépouillement*, qui serviront à l'exprimer dans toute la tradition; très nettement est enseigné, non seulement le dépouillement des biens extérieurs, mais aussi le renoncement à soi-même, l'abnégation totale; très explicitement est marquée la liaison entre ce renoncement et la vertu reine de la charité, entre la vie perdue et la vie meilleure à laquelle elle fait place.

Ces quelques traits font déjà, à eux seuls, apparaître la nouveauté et l'originalité de cette doctrine évangélique; et par là ils nous donnent la réponse à la question qui peut se poser : quelles traces rencontre-t-on de cette doctrine avant la prédication de Jésus-Christ? Tout l'Ancien Testament est dominé par l'idée du *service* de Dieu, du souverain domaine du

Créateur sur ses créatures, de Jahweh sur son peuple; dans les Psaumes, chez les Prophètes et les Sapientiaux, l'amour de Dieu est magnifiquement exprimé; par conséquent est aussi supposée cette abnégation sans laquelle il n'y a ni parfait service, ni véritable amour. Et cependant on y chercherait en vain des formules explicites de cette abnégation comparables à celles que le Nouveau Testament nous offre en si grand nombre. La raison en est, me semble-t-il, tout d'abord dans le caractère plus terrestre de l'ancienne Loi : culte moins spirituel, récompenses et châtiments beaucoup moins renvoyés à la vie future... Dès lors il est naturel que les regards se détachent moins totalement de la vie présente, que les âmes s'oublient moins complètement que sous la loi évangélique, toute en esprit et en vérité. De plus celle-ci est inaugurée par la pauvreté de la Crèche et dominée par le sacrifice de la Croix : elle est donc tout entière sous le signe du renoncement, de l'immolation de soi, si violemment marquée dans toute la vie du Christ, chef du nouvel Israël. Si l'on veut sentir combien, dans sa forme complète et explicite, l'abnégation est une doctrine appartenant en propre à l'Evangile, il suffit de comparer, en face des persécutions, des insultes et des humiliations, les accents d'un Job ou d'un Jérémie, et ceux des Apôtres qui à l'aurore de l'Eglise, « ibant gaudentes... quoniam digni habiti sunt pro nomine Iesu contumeliam pati » (Act. 5, 41, cf. 1 Petr. 4, 12-13).

Bien moins encore pourrait-on trouver une ébauche vraie de l'abnégation chrétienne dans le détachement *philosophique* des biens, des plaisirs, et même des honneurs humains extérieurs : pour le chrétien tout cela n'est qu'une préparation et une aide pour arriver à la seule pleine abnégation, le renoncement à soi-même; pour le philosophe, épicurien ou stoïcien, le terme de ces renoncements, de quelque manière qu'il soit conçu par les diverses écoles, est un but enfermé dans la vie présente, et constituant essentiellement un gain personnel, bien loin d'acheminer à un dépouillement de soi. C'est plutôt dans les sacrifices de certaines religions orientales, dans l'état d'âme des dévots se torturant ou s'immolant pour leur dieu, qu'on pourrait chercher quelque analogie avec l'abnégation chrétienne : mais là encore il y a toute la distance entre le brutal sacrifice extérieur considéré comme valant par lui-même, et l'abnégation intime et spirituelle qui pour le chrétien est l'essentiel; entre le geste du pauvre fanatique se faisant broyer ou brûler pour aller d'un coup au paradis que lui fait entrevoir sa religion, et le lent détachement de soi du chrétien qui peu à peu, dans la paix que donne la docilité à la grâce, libère son âme de tout ce qui retardait en elle le plein domaine de la charité sur toute sa vie.

En plus des commentaires sur les passages cités, bon article de vocabulaire dans Cremer Kögel, *Bibl. theologisch. Wörterbuch*, Gotha, 1923, p. 164-196.

J. DE GUIBERT.

II. — TRADITION PATRISTIQUE, MÉDIÉVALE, MODERNE.

Dans cette revue rapide et nécessairement assez sommaire des aspects divers que revêt la doctrine commune et foncière de l'abnégation chez des auteurs de différents siècles et de différentes écoles, nous la prendrons dans son sens à la fois le plus profond, de renoncement à soi-même, et le plus large : comme le concept générique de notions plus limitées, telles que détachement, mortification, combat spirituel, etc. C'est le plus souvent sous ces formes concrètes et pratiques que nous la retrouverons; parfois même sous l'habit d'une vertu particulière, qui lui prête sa nuance propre, et lui emprunte une plus large portée : telle l'humilité chez saint Bernard, telle l'obéissance chez la plupart des législateurs religieux.

1. — **L'antiquité chrétienne**. — Il n'est pas question ici de faire une étude complète de théologie patristique ni même d'histoire littéraire, mais simplement un relevé des principaux auteurs anciens qui ont parlé de l'abnégation d'une manière assez caractérisée; nous les considérons ici comme « spirituels », tenant compte surtout de leur influence théorique ou pratique sur la vie spirituelle de l'Église.

Un ouvrage des plus vénérables par son antiquité, la *Didaché*, christianise le thème classique des deux voies; celle qui mène à la vie et à la lumière nous fait passer par différents actes d'abnégation comme l'amour des ennemis, l'abstinence de tout désir charnel, la patience dans les injures, le détachement des biens terrestres (1); il ne faut pas fuir le mal seulement, mais ce qui y mène, les passions, les désirs mauvais (3) : principes tout pratiques, où la notion d'abnégation n'est pas nettement explicitée ni généralisée.

L'*Épître aux Corinthiens* de saint CLÉMENT DE ROME est à la fois dominée par son but spécial, exhortation à l'obéissance, et par l'idée du *martyre*, qui a influé si profondément sur toute la spiritualité des premiers siècles : c'est une leçon, une norme de vie, un combat pour lequel il faut s'armer; c'est une abnégation totale qui nous prêche à tout le moins l'abnégation partielle qu'est le renoncement à la volonté propre et à toutes les vaines préoccupations d'amour-propre : « Nous sommes nous aussi dans la même arène, et nous avons à mener le même combat; c'est pourquoi, renonçons aux inutiles et vains soucis, nous rangeant à la règle glorieuse et vénérable de notre tradition » (ch. 7). C'est que l'obéissance chrétienne exige l'abnégation de la volonté propre qui s'oppose à celle de Dieu, au point de faire de nous ses ennemis (ch. 36, 5-6); mais ce sacrifice sera magnifiquement récompensé, comme celui d'Abraham quittant sa patrie pour obéir à Dieu (ch. 10).

L'idée du *martyre* comme acte suprême d'abnégation apparaît plus en relief dans saint IGNACE D'ANTIOCHE. Le terme du martyre, qu'il désire si véhémentement, sera d'être uni à Dieu par le renoncement total à la vie de la chair (*Rom.*, ch. 2), par la séparation du monde, à la fois morale et matérielle, la plus complète : « Alors je serai le vrai disciple du Christ, quand le monde ne verra même plus mon corps » (ch. 4, 2). Déjà l'épreuve lui apprend à ne rien désirer ici-bas (*ibid.*, 3). Commençant enfin à être disciple, il renonce à toute chose visible ou invisible pour gagner le Christ (ch. 5, 3), dont on ne mérite même pas de prononcer le nom si on garde, pour soi ou pour autrui, quelque attache à ce monde, quelque amour pour cette vie matérielle (ch. 6, ch. 7).

Saint POLYCARPE insiste beaucoup sur l'« abstinence » des différentes passions (*Philip.*, ch. 2, 2; ch. 4, 1; ch. 11, 2), la séparation violente des cupidités du monde (ch. 5, 3), à l'exemple des *martyrs*, qui ont bien

prouvé par leur mort qu'ils « n'aimaient pas le siècle présent » (ch. 9, 2).

L'abstinence que recommande le Pasteur d'HERMAS ne porte pas seulement sur les péchés (*Mand.*, 8, 1), mais sur toute concupiscence de ce siècle (*Mand.*, 11, 8), sur tous les désirs mauvais (*Mand.*, 12, 1); sur les « passions », comme la tristesse, à laquelle il est fort hostile (*Mand.*, 10, ch. 3). Pour cela, il faut éviter de s'embarrasser dans les affaires, les richesses, les amitiés, et toutes les choses du siècle, qui enténèbrent et corrompent l'esprit (*ibid.*, ch. 1, 4), et même toute multiplicité de soins et d'actions, qui souille et divise le cœur (*Simil.*, 4, 5). De tels renoncements sont la condition et comme la base d'une vie plus parfaite (*Sim.*, 5, ch. 3, 3-6).

Les PÈRES APOLOGISTES ont souvent argué de la perfection morale du christianisme pour prouver sa divinité, ou du moins lui obtenir la liberté. Saint JUSTIN montre comment le fait de renoncer au culte des « démons » a entraîné le renoncement à tous les vices (*1re Apol.*, ch. 14), le détachement des choses du monde à un degré surhumain, suivant les sublimes leçons du Christ (*ibid.*, ch. 15, 16). Le détachement de tous les biens et de la vie même, que les chrétiens pratiquent si facilement dans le *martyre*, suffirait à prouver leur innocence et leur vertu (*2e Apol.*, ch. 11, 8; ch. 12, 1).

Dans ses controverses contre les hérétiques, qui prétendaient que le Christ, comme tel, n'a pas souffert, saint IRÉNÉE tire argument du texte de saint Mathieu, 16, 24 : si, venant d'être proclamé Christ par saint Pierre, il a par ces paroles ouvert la voie à l'abnégation totale du *martyre*, s'il nous a invités à prendre notre croix et à le suivre, il n'a pas manqué de donner lui-même l'exemple (*Adv. haeres.*, III, 18; PG. 7, 934 B). Inversement, contre ceux qui niaient la liberté humaine, il prend argument des exhortations de l'Évangile et de saint Paul au renoncement le plus énergique, en montrant qu'ellés supposent évidemment la croyance au libre-arbitre (IV, 37; PG. 7, 1103). Il rappelle à l'occasion qu'il faut dépouiller le vieil homme (V, 12; 1154), retrancher les œuvres et les désirs de la chair (*ibid.*, cap. 10; 1148), la soumettre à l'esprit pour devenir vraiment spirituel, à l'exemple des martyrs, qui rendent témoignage, par leur mépris de la mort, de cette victoire de l'esprit sur la chair (V, 8-9; 1142-1145).

CLÉMENT D'ALEXANDRIE a enseigné l'abnégation chrétienne dans des termes parfois empruntés aux philosophies païennes. Il revient souvent sur la « continence », c'est-à-dire le détachement actif ou acquis de tous les biens terrestres, qui est le fondement des vertus, le premier degré de perfection du « gnostique » (*Stromates*, II, 20; PG. 8, 1049 A). En nous séparant de toutes nos affections désordonnées, en crucifiant notre chair avec ses convoitises, elle nous amène à l'indifférence envers tous les biens et les maux (*ibid.*, 1053); mieux encore, à l'*apatheia*, qui supprime les « passions » (craintes, désirs, etc.) même légitimes et louables : leur rôle sera suppléé d'une manière éminente par la charité, procédant de l'union intime et habituelle avec Dieu (VI, 9; PG. 9, 292 sq.). Cette vie détachée, séparée déjà du monde et de la chair, comme libérée du corps, est une mort perpétuelle (VI, 4; PG. 8, 1228 D sq.); c'est le *martyre gnostique*, qui est la meilleure préparation au martyre sanglant (*ibid.*, 1223). L'un et l'autre martyre n'ont leur perfection que chez le gnostique, car, détaché de tout intérêt propre, il fait tout par amour : c'est la charité parfaite qui remet à Dieu « exempt de crainte et de terreur, son athlète, qu'elle a oint, qu'elle a exercé » (VII, 11; PG. 9, 493).

Chez ORIGÈNE encore, la pensée du martyre éclaire la doctrine de l'abnégation. Dans l'*Exhortation au martyre* (PG. 11, 577), il rassemble les trois textes parallèles de l'*abneget semetipsum*, en les donnant comme la « charte » de la vie chrétienne, des engagements pris au baptême : « dans ces conventions passées avec Dieu est contenue toute la discipline évangélique ». Or le martyre est un moyen décisif de pratiquer d'un coup cette doctrine essentielle. En attendant, les meilleurs chrétiens sont dans une disposition intérieure qui les y prépare et implique déjà l'abnégation parfaite (*Hom. 10 in Num.*, PG. 12, 639 A). Le renoncement au monde (*Hom. 18 in Jerem.*, n° 2; PG. 13, 465 D), la pauvreté volontaire (*Hom. 6 in libr. Judic.*, n° 2, PG. 12, 988), la *virginité* surtout, avec le total détachement qu'elle comporte (*Hom. 1 in Levitic.*, n° 5; PG. 12, 411), font déjà suivre le Christ crucifié. Il faut même « que toutes nos conversations, toutes nos pensées, toutes nos actions, soient une abnégation de nous-mêmes, une confession du Christ dans le Christ. L'éloignement de tout péché est une renonciation à nous-mêmes qui nous entraîne à la suite du Christ. » (*In Matth.* 12, n° 54; PG. 13, 1037). Aussi conseille-t-il fortement la pratique des exercices d'ascèse qui nous disposent à ce renoncement perpétuel (v. g. l. II *in Cantic.*, PG. 13, 125 B).

Parmi ces pratiques, la *continence évangélique* a une place de choix. La 1re lettre du PSEUDO-CLÉMENT *sur la virginité* (dont la doctrine est recommandée par saint Jérôme), veut que cette vertu délicate soit garantie par une abnégation universelle : « Porte ta croix et suis celui qui t'a purifié. » Il en précise les conditions en termes de l'ascèse la plus militante : « Triomphe du corps, triomphe des désirs de la chair, triomphe du monde... triomphe des vanités du siècle présent... triomphe de Satan par Jésus-Christ » (cap. 5, 3).

Quand, au IVe siècle, la pratique des conseils évangéliques s'organise dans la *vie monastique*, saint BASILE, qui en est le grand législateur, lui donne comme fondement le principe d'abnégation. C'est l'unique et nécessaire profession que l'Ordre doit exiger du nouveau religieux, comme Notre-Seigneur l'exigeait de ses disciples (*Reg. brevius tract.*, 2; PG. 31, 1081). Il en a donné la formule dans deux paroles que Basile rappelle et commente avec complaisance : « *Si quis vult... abneget...; Qui non renuntiat*, etc. » (*Reg. fusius tract.*, 8; PG. 31, 933 sq., cf. 6; 925.) On renonce d'abord au démon et aux affections de la chair; ensuite à tout souvenir et à tout commerce mondain. Mais, « ce qui est plus nécessaire, on se renonce soi-même en dépouillant le vieil homme ». Car Notre-Seigneur met au plus haut prix la haine et l'abnégation de soi; aussi le renoncement parfait consiste-t-il à ne pas même être ému par l'amour de la vie. L'abandon des biens et des soins de la terre n'en est que le commencement; le détachement des parents en est la suite nécessaire. C'est la condition de la paix intérieure qui seule peut nous faire goûter Dieu. En résumé, le renoncement — dont le centre, le noyau, est l'abnégation de soi-même — a pour but de rompre les liens qui nous attachent à la vie terrestre, à la société humaine; c'est comme une aliénation de notre condition humaine, un changement de nationalité qui nous introduit dans une cité, une vie toutes célestes (*ibid.*, 940). La règle 6 en

fait la raison principale de la fuite du monde, où il n'est guère possible de pratiquer cette « négation de soi » qui nous fait oublier tout de notre vie passée, et sortir de notre propre volonté, qui nous dispose à subir la mort pour le Christ, en mortifiant notre chair. Tout en donnant encore la préparation au *martyre* comme l'idéal de l'abnégation, saint Basile revient surtout sur le renoncement à la volonté propre, sur l'obéissance, qui elle aussi doit aller jusqu'à la mort, comme celle du Christ (*Reg. fus. tract.*, 41; PG. 31, 1021; *Reg. brev. tract.*, 119; 1161 D cf. c. 116, *ibid.*). La pratique de l'ascèse la plus énergique, la « tempérance », c'est-à-dire la maitrise de toutes les passions et affections désordonnées (*Reg. fus. tract.*, 16; 957 sq.), étendront et consolideront la disposition foncière de l'abnégation religieuse.

Saint Grégoire de Nysse semble être un écho de saint Basile lorsqu'il recommande au moine, après avoir renié le monde, de renier avec sa vie son âme propre; ce reniement est le sacrifice de la volonté personnelle par la charité et l'obéissance (*De Instit. Christ.*; PG. 46, 297 C). La perfection chrétienne cherche à atteindre la tranquillité intérieure, la paix du Christ « prince de l'apathie », par la purification des passions (*De perfect.*; *ibid.*, 261, 283 D). Un grand moyen est la *virginité*, qui nous confère une précieuse liberté d'esprit et de cœur (*De virgin.*, cap. 5; 348; cap. 7; 352), une nudité d'âme indispensable pour goûter les choses divines (cap. 12; 376 C; cap. 13, 377 A). C'est là le terme que saint Grégoire aime à montrer, la récompense ici-bas : la « contemplation » de Dieu dans le miroir de l'âme purifiée (*De Beatitud.* Or. 6; PG. 44, 1271); mais le lit nuptial de l'union mystique doit être gardé par le glaive des forts d'Israël, par la mortification intérieure (*In Cant. Cantic.*, hom. 6; PG. 44, 900 CD).

Préoccupé surtout de sauvegarder la pureté du dogme, saint Grégoire le « théologien » laisse parfois ses controverses dogmatiques pour enseigner la pureté morale qu'un chrétien doit faire régner dans toutes les parties de son âme et de son corps, consacrés à Dieu dans le saint baptême, par la mortification et la lutte contre la « matière ». (Or. 40, *In sanctum Baptisma*, cap. 38 sq. PG. 36, 413 sq.). A propos de Matt. 19, 1-2, il n'hésite pas à recommander la « castration » de toutes les passions, de toutes les affections mauvaises du corps et surtout de l'esprit, en y comprenant « l'impiété arienne et la pernicieuse doctrine de Sabellius » (Oratio 37; n. 20-22; *ibid.*, 305 sq.).

Saint Jean Chrysostome commente d'une manière originale, dans une note optimiste, le texte de Matt. 16, 24. (*In Matt.* hom. 55 (56); PG. 58, 541). Il s'efforce de rendre attrayante l'invitation du *Si quis vult*, dont il souligne la portée universelle. Il ne diminue pas pour autant la force de l'*abneget* : c'est n'avoir plus rien de commun avec soi, se renier comme on renie un parent, un ami indigne (avec des développements que l'on retrouverait facilement dans la tradition byzantine, v. g. Theophane Kerameus, PG. 132, 460), se traiter en indifférent, en étranger, ne plus s'épargner ni souffrance ni peine. Le *tollat crucem* s'ensuit : ce n'est que le terme extrême de l'abnégation; le *sequatur me* rappelle que toute cette abnégation doit s'exercer dans le sens de la « philosophie » chrétienne. Ce ton d'optimisme énergique se retrouve souvent : pour la mortification de la chair, par exemple, il note que c'est surtout une affaire de volonté, car la chair en elle-même n'est pas tellement vicieuse (*In Epist. ad Rom.* hom. 13, n. 9; PG. 60, 520); et si on coupe à la racine, le travail est assez facile (*ibid.*, hom. 12; 506) (cf. *In cap. 5 Ep. ad Gal.*; PG. 61, 672 sq.).

On pourrait remplir des colonnes de sentences et surtout d'histoires se rapportant à l'abnégation, telle qu'elle a été enseignée et pratiquée par les moines ou les « Pères du désert ». Mais nous pourrions aussi nous contenter de cet « apophtegme » de Zacharie, si éloquent dans sa brièveté : « Se faire violence en tout, voilà le moine! » (PG. 65, 178 A). Empruntons encore aux opuscules tirés du Pseudo-Macaire une définition « réelle » de l'abnégation, d'un type très courant : « Se renier soi-même, voici ce que c'est : être prompt à se donner à la communauté et ne pas marcher du tout par sa propre volonté; n'être le maître de rien, sinon de son vêtement, afin qu'étant dégagé de toutes parts, on puisse avec joie ne s'attacher qu'à ce qui est commandé, comme si on était l'esclave de tous, et surtout des supérieurs » (*Liber de perfectione*; PG. 33, 848 A, cf. 34, 884 B). On trouverait ailleurs des enseignements plus développés : la première Conférence de Dorothée est tout entière sur le renoncement; il y recommande la haine contre la volonté propre, qu'il faut amputer par l'obéissance, et il commente avec chaleur le « mihi mundus crucifixus est, et ego mundo. » (PG. 88, 1629, nº 11). Toute la septième Conférence roule sur l' « accusation de soi-même » (*ibid.*, 1696 sqq.).

Saint Jean Climaque, le grand théoricien de l'*ascétisme monastique* en Orient, voit aussi dans la vie religieuse un renoncement à toute la vie naturelle, et il multiplie les métaphores belliqueuses pour décrire la lutte inévitable qui assure une telle victoire sur soi-même (*Scala Paradisi*, Gradus 1; PG. 88, 633 C; 636 C). Le 2ᵉ degré de cette « échelle du Paradis », est, après le dépouillement des biens extérieurs, celui des affections et soucis humains; et il détaille les nombreux et rudes exercices de renoncement qui le mèneront à bien. Un des plus importants, c'est l'obéissance, à laquelle il consacre une longue étude, au 4ᵉ degré, et pour qui il n'a pas assez d'épithètes louangeuses (*ibid.*, 677 sqq.) : c'est la « négation totale » et profonde de l'âme propre, exprimée par l'observance extérieure; la mort, l'ensevelissement de la volonté, la judicieuse abdication du propre jugement, etc. Il n'y a que l'humilité qui puisse lui disputer la palme, car elle nous conduit à la parfaite tranquillité d'esprit (Gr. 25; 1000), à cette *apathie* qui nous ramène au paradis terrestre, en attendant l'autre : c'est une libération totale, un dégagement merveilleux, accompagné d'une haute contemplation, et dont la description rappelle certaines pages de sainte Thérèse ou de saint Jean de la Croix sur l' « union transformante » (Gr. 29; 1148 sq.). En passant, il note la nécessité de faire le sacrifice ou l'abnégation de sa volonté propre par l'indifférence, pour pouvoir connaître la volonté de Dieu sur soi (Gr. 26; 1057 B, D).

Quoi qu'il en soit de ses attaches païennes ou hétérodoxes, le Pseudo-Denys l'Aréopagite a exercé une telle influence sur les écrivains mystiques postérieurs, qu'il convient de relever sa doctrine spéciale sur l'abnégation. Elle est dominée par l'idée de retour à l'unité divine, suivant un processus de simplification, de purification progressives. C'est le rôle de la « hiérarchie », elle-même déjà purifiée, de communiquer cette pureté parfaite aux ordres inférieurs (*De coelesti hier.*

cap. 3, 3; PG. 2, 165 D). Les « mystères » du baptême symbolisent expressivement cette séparation de tout ce qui empêche l'unité, et nous fait mener une « vie divisée »; c'est pour cela qu'il faut dépouiller, avec ses habits, sa vie antérieure, ses affections, tout ce qui s'oppose à la « déiformité » ; et ce renoncement s'effectue par la mortification active, la destruction des contraires (*De eccles. hier.*, cap. 2, 5; *ibid.*, 401. Cf. cap. 3, 7; 434). L'ordre monastique mènera encore plus loin l'effort pour la purification du cœur et de l'esprit; sa « philosophie » plus parfaite renoncera à toute « division » ou partage, non seulement de sa vie, mais de ses représentations mentale ; il s'abstient même des plaisirs légitimes pour mieux s'unir à l'Un (*ibid.*, cap. 6, 2; 534 D). Dans le *De divinis Nominibus* (cap. 4, 13; *ibid.*, 712), on trouve une raison profonde de l'abnégation, tirée de la notion d'amour extatique : cet amour ne permet pas aux amants d'être à eux-mêmes, mais à ceux qu'ils aiment, à l'exemple de saint Paul (« vivo autem, jam non ego... »). Ces idées nettes sur l'abnégation morale et l'extase de la vie permettent d'interpréter dans un sens spirituel, et non pas seulement logique ou philosophique cette « pure et absolue extase de soi-même » et de toutes choses qui est requise pour entrer dans la ténèbre divine. C'est ainsi du moins que l'ont comprise les commentateurs; et cette théorie spéciale d'une abnégation de toutes les représentations sensibles, et même spirituelles ou divines (*De mystica theologia;* cap. 1, 1; PG. 2, 997), de perte de soi par absorption morale dans l'Un et l'Incompréhensible (*ibid.*, 3; 1001), se retrouvera dans la mystique de diverses écoles[1].

Saint Maxime le Confesseur a commenté avec grande vénération les ouvrages du Pseudo-Aréopagite; mais c'est à Evagre le Pontique qu'il emprunte, avec le cadre général de sa spiritualité, la doctrine de l'*apatheia*, chère à Clément d'Alexandrie. On retrouve aussi chez lui la théorie du renoncement monastique (*De charitate*, IV, 38; PG. 90, 1056).

Saint Jérome qui connaît si bien et relie de son mieux les deux traditions latine et orientale, est cependant moins un théoricien qu'un ardent propagateur et un défenseur énergique du principe de renoncement. Ses *Lettres* sont pleines d'appels vigoureux à l'abnégation la plus rude, adressés aux membres du patriciat romain. Ce renoncement au monde n'est que la suite logique de la promesse baptismale (Ep. 130; PL. 22, 1113). Il doit être encore plus intérieur qu'extérieur (Ad Pammachium, PL. 22, 644). Si Jérôme ne cache pas les durs combats à mener, s'il décrit au contraire avec une complaisance réaliste les plus pénibles exercices de la mortification (Ep. 22, 17-19, *ibid.*, 404 sq.), il exalte les cœurs par le souvenir des enseignements et des exemples du Christ (Ep. 14, 3-7; 349, 351); c'est l'amour seul qui peut nous faire crucifier la chair avec ses désirs (Ep. 22, 39; 423). Par contre, les préjugés mondains, et surtout les erreurs perfides d'un Helvidius ou d'un Jovinien sur la continence et le renoncement, leur « épicuréisme chrétien » (*Adv. Jovin.*, I, 1), déchaînent les invectives et les sarcasmes du champion de l'abnégation évangélique.

Avant lui, saint Ambroise avait été le défenseur et surtout le panégyriste de la virginité chrétienne; mais, en moraliste pratique, il insiste sur les renoncements communs qui doivent être la garantie de ce renoncement plus parfait (*De virginibus*, III, cap. 2-3; PL. 16 221. — *De virginitate*, cap. 8, n. 44 sqq. ; *ibid.* 278). Il y a d'ailleurs un renoncement nécessaire à tout chrétien : c'est la fuite du monde, c'est-à-dire une vie dégagée des concupiscences de la terre, une sorte de mort spirituelle qui imite et prépare la mort corporelle (*De fuga saeculi*, cap. 7, n. 38; PL. 14, 587.—*De bono mortis*, cap. 5, n. 16; *ibid.*, 548). Cette fuite, cette mort, cette abnégation de tout et de soi-même est déjà incluse dans la vraie pénitence : « Seipsum sibi homo abneget, et totus mutetur » (*De poenitentia*, II, 10, n. 96; PL. 16, 520); elle mène directement à l'union avec Jésus-Christ : « Adest mihi qui abfuerit sibi. Adest mihi qui se negaverit sibi... » (*De Isaac et anima*, cap. 5, n. 47; PL. 14, 518).

Saint Augustin a une idée trop vive de la corruption de la nature déchue, pour ne pas avoir enseigné fortement la nécessité de vaincre la concupiscence afin de faire régner la grâce. Dans le traité *De Agone christiano*, il décrit les combats inévitables de la chair et de l'esprit, montrant que celui-ci doit se vaincre lui-même et soumettre à Dieu la volonté pervertie, pour que la chair lui soit enfin soumise (PL. 40, 294; cf. *Sermo 128*, cap. 3, 4; PL. 38, 715). Tout le mal provient de l'amour désordonné de l'homme pour soi-même : le remède à la fois drastique et lénitif, c'est l'amour de Dieu, qui expulsera son adversaire, l'amour-propre, avec le consentement actif de la volonté; c'est là le sens de la formule évangélique « se renier, se nier soi-même », qu'Augustin commente avec complaisance (*Sermo 96;* PL. 38, 584 sq.; *s. 330;* 1456). Car tout amour, même l'amour-propre, fait sortir l'amant de soi-même; il est possédé par ses passions, par les créatures. Que l'homme sorte donc volontairement de lui-même en se portant vers Dieu, et il se retrouvera en Lui. La parfaite abnégation est exprimée par le « vivo autem, jam non ego »; elle consiste pratiquement à ne plus faire sa volonté, mais celle de Celui qui habite en nous (*Sermo 330; ibid.*, 1459). Même sens et même portée dans les formules bien connues : « Noverim te... ut despiciam me; Amor Dei usque ad contemptum sui... ») *De civitate Dei*, l. XIV, cap. 28; PL. 41, 436). Cette abnégation, commandée et facilitée par l'amour, nous prépare à goûter dès cette vie une suavité et une paix divines (*Enarrat. in Ps. 41;* PL. 36, 466).

Dans une homélie reproduite en partie au bréviaire, saint Grégoire pape fait un remarquable et substantiel commentaire de l'*abneget semetipsum* (*Hom. 32 in Evang.;* PL. 76, 1232 sq.); il note d'abord ce qu'un tel principe apporte de nouveau dans le monde moral; c'est une condamnation portée, non plus seulement contre l'amour des biens extérieurs (ut abnegemus nostra), mais contre l'amour de nous-mêmes (ut abnegemus nos); il ne s'agit plus de renier ce qu'on a, mais ce qu'on est.

Le premier degré, le dépouillement extérieur, est indispensable dans la lutte contre les puissances du mal : c'est la nudité de l'athlète, qui enlève à l'adversaire des prises faciles. Mais le péché est entré jusqu'en nous par les plaies qu'il nous a faites; il est devenu nous-mêmes en un certain sens. En nous guérissant de ces plaies par la conversion aux vertus opposées, nous nous renions dans le vieil homme en développant le nouveau, qui est un avec le Christ. Il faut cesser d'être, il faut tuer ce qu'on est, pour devenir ce qu'on n'est pas; laisser ce qui est en nous-

1. On sait, pour prendre un exemple illustre, combien saint Thomas d'Aquin a utilisé la doctrine dionysienne (voir en particulier l'*Opusculum de perfectione*, cap. 10; éd. de Parme, t. XV, p. 82).

mêmes pour saisir ce qui nous dépasse. C'est une transplantation, qui suppose un déracinement total... En bon moraliste, saint Grégoire recherche aussitôt par quels moyens pratiques, par quelles vertus pourra s'opérer un tel changement : c'est par la mortification extérieure, sans doute, mais bien plus encore par le renoncement intérieur, surtout à l'orgueil, qui empoisonne même les œuvres spirituelles. En le foulant aux pieds, on réalisera au mieux l'*abneget semetipsum* (*Moralia*, XXXIII, 6; PL. 76, 678), en se montrant « étranger à soi-même ». Cette « mortification foncière », rendue plus complète par les épreuves providentielles, mène tôt ou tard à l'union parfaite avec Dieu; ce travail de défoncement, poursuivi courageusement, nous fait trouver le trésor inespéré, la sagesse; cette mort à nous-mêmes et au monde nous fait descendre au sépulcre où nous attend le repos de la contemplation (*Moral.*, V, c. 3-6; PL. 75, 681 sq.).

Cassien, la synthèse vivante du *monachisme* d'Occident et d'Orient, consacre un livre de ses *Institutions* aux « Renonçants » : c'est ainsi qu'il appelle les nouveaux religieux, de l'acte initial de leur profession. Après avoir décrit les pratiques de renoncement qu'on leur impose, en particulier à leurs volontés propres (*De coenobior. instit.*, IV, 8 sqq.; PL. 49, 160 sqq.), après avoir confirmé cette doctrine par d'illustres exemples (cap. 24, le bois sec; cap. 26, le rocher, etc.), il commente avec force le « crucifixus sum mundo », en montrant que le moine doit être aussi détaché, aussi séparé des choses du monde que peut l'être un supplicié sur sa croix (cap. 34, 35; 194 sq.). Il résume tout ce livre en un « bréviaire » que le jeune religieux devra toujours porter dans sa mémoire : c'est la série des renoncements progressifs qui, par la componction, la « nudité » ou le mépris des biens, l'humilité, la mortification des volontés, la pureté du cœur, nous conduisent à la perfection de la charité (*ibid.*, cap. 43; 201 sq.). L'*abneget* est donc une consigne quotidienne et perpétuelle (PL. 49, 1287). Dans la Conférence 3[e], il étudie le renoncement en lui-même, et en distingue trois degrés : le premier, dépouillement des biens extérieurs; le deuxième, intérieur et bien plus important, est le rejet des habitudes et « affections » anciennes; le troisième est une purification de l'esprit, éliminant tout sentiment, tout souvenir des choses terrestres, pour pouvoir vaquer à la « contemplation » des choses célestes : c'est un degré sublime, et réservé à très peu d'âmes (*Coll.* 3, cap. 6, 7, 10; *ibid.*, 566, 567, 573. Cf. *Coll.* 1, cap. 7, 8; 489 sq.)[1].

Saint Benoit recueille soigneusement, surtout de Cassien, et organise avec autorité et « discrétion » les principes et les exercices de la vie monastique. Il la présente, dans le Prologue de sa *Règle*, comme un retour à Dieu par la voie laborieuse de l'obéissance, qui est l'abnégation la plus foncière, puisqu'elle implique un renoncement de droit à toute volonté, donc à tout amour-propre : « ... Quisquis abrenuntians propriis voluntatibus, Deo Christo vero Regi militaturus, obedientiae fortissima atque praeclara arma sumis. » C'est ce qu'il faudra faire entendre nettement au postulant : « Praedicentur ei omnia dura et aspera per quae itur ad Deum » (cap. 58). Dans le ch. 4, énumérant les pratiques les plus importantes de vertu, il place, aussitôt après le rappel des commandements de Dieu, le grand conseil évangélique : « Abnegare semetipsum sibi, ut sequatur Christum »; et il en énumère différents exercices. « Corpus castigare, delicias non amplecti, saeculi actibus se facere alienum... voluntatem propriam odire... » Il présente plus explicitement l'obéissance comme un renoncement à son propre arbitre, à ses désirs et aux voluptés (cap. 5); il en fait la pratique principale de l'humilité dans ses 5 premiers degrés (cap. 7); il rappelle, à propos de la pauvreté, le dépouillement intérieur qu'elle complète à l'extérieur : « Si quid debeant monachi proprium habere? nihil omnia quippe quibus nec corpora sua nec voluntates licet habere in propria voluntate » (cap. 33). Cette théorie de l'*obéissance*, forme essentielle de l'abnégation, se retrouvera désormais dans toutes les spiritualités spécialement adaptées à la vie religieuse.

1. Cette théorie du triple renoncement, couronné par la contemplation, est empruntée à Evagre le Pontique (*Cent.* I, 78, 80, éd. Frankenberg, p. 117, PG. 40, 1244) dont l'influence fut considérable, en particulier sur Cassien et sur Maxime le Confesseur.

2. — **Le Moyen Age.** —Saint Anselme est un moine et un théologien affectif : il exhorte à la « componction » qui comporte la haine du péché et des concupiscences, et à la vie religieuse, où nous pousse la haine du monde et de ses plaisirs (*Epist.* 8, PL. 158, 1072; *Epist.* 72; 1143). La pauvreté d'esprit n'est pas seulement l'abdication des biens temporels, mais aussi de soi-même par la « contrition de l'esprit » (*Homel.* 2; *ibid.*, 595 B). La *Méditation* 1, n. 7, nous invite à la « rétractation de nos péchés » par une contrition militante, qui les extermine dans leurs causes (*ibid.*, 715); à nous évader de l'attrait misérable des choses terrestres pour nous élever à la contemplation des choses divines (n. 9; 718). Pour l'étude même, le grand Docteur, le premier des « Scolastiques », réclame la purification du cœur par la mortification des curiosités charnelles (*De fide Trinitatis*, cap. 1; PL. 158, 264). Dans le même traité, il pose les fondements théologiques de la doctrine ascétique commune sur la volonté propre (cap. 5; 277; cf. PL. 159, 81).

Hugues de Saint-Victor prêche surtout la fuite, l'horreur du « monde immonde », le mépris de sa vanité (*De vanitate mundi*, l. I; PL. 176, 703, *In Ecclesiasten*, passim; PL. 175, 114 sqq.). Dans *De arca Noe morali*, l. I, cap. 4, il décrit symboliquement les volontés de l'âme : la charnelle; l'animale, bonne volonté sans abnégation réelle, qui ne nous conduira jamais à la perfection (PL. 176, 633 C), car la nécessaire séparation du monde ne se maintient pas « sine jugi sudore » (*ibid.*, 634 C). L'arbre de la sagesse doit mourir d'abord dans sa semence par le renoncement douloureux même aux biens légitimes : « omnem mundi speciem a cogitatione funditus excludit » (l. III, cap. 3; 648); et, parvenue à la contemplation, l'âme se purifie encore et « s'exténue » de plus en plus : « virgula fumi, quanto magis sursum tollitur, tanto amplius extenuatur... omnem terrenae concupiscentiae nebulam extenuans, totus spiritualis efficitur » (cap. 7; 656).

Plus mystique encore, Richard de Saint-Victor décrit la préparation à la « contemplation » par l'abstinence de tous les plaisirs terrestres et la patience dans tous les maux (*Benjamin minor*, cap. 26; PL. 196, 18) qui nous amèneront à l'obéissance parfaite (cap. 28; *ibid.*, 19), cette « discipline » de l'homme extérieur et intérieur ne s'acquiert pas sans vigoureux combats (cap. 31-33; 21 sqq.). La grâce de la contemplation s'obtient par l'humble et pratique connaissance de soi qui purifie le miroir de l'âme (cap. 72; 51), et par l'oubli de toutes les

choses inférieures (cap. 83, 84; 59 sq.). La même vertu de discipline ou de « circonspection » préservera l'âme des chutes toujours dangereuses dans l'état de contemplation, en tenant recueillies et dociles toutes ses passions, pensées et affections (*De eruditione hominis inter.*, p. 3, cap. 17, 18; PL. 196, 1257 sq.). C'est la myrrhe qui conserve l'âme dévote dans une immolation, un martyre perpétuels (*Explic. in Cantica Cant.*, cap. 34; *ibid.*, 504 sq.).

Saint Bernard présente l'abnégation sous différents aspects; le plus habituel est sans doute l'humilité, entendue au sens le plus profond. C'est la connaissance de soi pratique et effective, condition nécessaire de la connaissance de Dieu (*Tract. de grad. humil.*, cap. 4, n. 14, PL. 182, 949; cap. 6, col. 952). Dans cette acception large, elle a pour ennemie la volonté propre, que personne n'a condamnée en termes plus énergiques : « Cesset voluntas propria, et infernus non erit. » (*Sermo 3 in temp. Resurr.*, n. 3; PL. 183, 290.) C'est là, au sens spirituel, l'œil, la main et le pied qui scandalisent et qu'il faut arracher (*S. 2 In festo S. Mich.*, 2, 3; *ibid.*, 452), car cette volonté propre s'oppose aussi de front à la charité (*ibid.*, 289 D). En effet, le *Liber de diligendo Deo* nous montre dans la charité une tendance à l'abnégation totale (cap. 12, PL. 182, 955 sq.); mais si ancré est l'amour-propre dans notre nature, que le saint docteur désespère d'arriver en ce monde au pur amour, si ce n'est dans un court moment d'extase (cap. 15; 998). Pour avancer dans cette voie spéciale, il faudra un renoncement plus parfait à la prudence de la chair, à la volonté propre, il faudra perdre son âme (*S. 30 in Cant.*, PL. 183, 938); une fois introduite dans le cellier mystique, l'épouse y trouvera le nard d'une humilité à la fois « volontaire » et infuse, et la myrrhe d'une « compassion » effective, par une patience à toute épreuve (*ibid.*, s. 42, 43; 991-993 sq.). Un degré de charité inférieur, mais encore précieux et rare, correspond à la « libertas consilii »; c'est un dégagement de l'âme qui rend plus aisé le jeu trop étroit de son libre-arbitre, et l'ouvre plus grande à l'afflux de la grâce (*Tract. de gratia et lib. arbitr.*, cap. 4, PL. 182, 1007; cf. *S. 3 In Annunt.*, PL. 183, 397).

La conception franciscaine de l'abnégation religieuse dans saint Bonaventure, insiste encore sur l'obéissance (*Exposit. sup. regul. frat. minor.*, cap. 1, n. 4, éd. Quaracchi, VIII, 394), dont la source évangélique est l'*abneget semetipsum* (*ibid.*); mais elle donne la meilleure place à la pauvreté, cette « nudité » du cœur, qui, dans ses trois degrés, s'oppose à la cupidité, à la volonté propre, et enfin à toute possession : c'est l'extrême nudité de la croix et du crucifié (*Apol. paup.*, cap. 7, 21 sq.; 279). Sans la pauvreté, d'ailleurs, personne ne peut être parfait (*De Perfect. vitae...* cap. 3; *ibid.*, 112), puisque c'est le comble de la perfection évangélique; mais à la base, comme dans saint Bernard, nous trouvons la connaissance pratique de soi-même et la vraie humilité (*ibid.*, cap. 1, 2; 108 sqq.). L'Opuscule *de Triplici via*, cap. 1, note que la « voie perfective » suppose le retrait de toute affection aux choses créées (*ibid.*, 7). L'*Itinerarium mentis ad Deum* nous exhorte en finissant à la mort mystique en imposant silence à tous les soucis, désirs et imaginations.

Dans son traité écrit pour la formation des novices, David d'Augsbourg enseigne une abnégation méthodique et très active, spécialement pour les « progressants » (*De exterioris et inter. hominis compositione*, l. II, cap. 16 sqq., éd. Quaracchi, 1899, p. 102). C'est une réforme des différentes facultés, un redressement de toutes nos affections et appétits, en eux-mêmes utiles et providentiels, mais viciés par le péché originel (cap. 17, p. 104). On y arrive, avec la grâce, par une « industrie » prévoyante, laborieuse et persévérante (cap. 30, p. 116).

Tertiaire franciscaine, la bienheureuse Angèle de Foligno, après sa conversion, apprend à pratiquer le dépouillement nécessaire pour suivre la voie de la croix (*Le livre de la bienh. Angèle...* édité par le P. Doncœur, texte latin, 1re P., n. 9, p. 10); il ira jusqu'à la pauvreté héroïque (p. 11-13), et la mènera jusqu'à l'union divine (p. 16). C'est la leçon de la vie du Christ, qui fut « pauvre » de biens, d'amis, de parents, « pauvre de lui-même » (1re P., ch. 7; p. 63, cf. 2e P., 5, p. 124, 157), jusqu'à s'anéantir pour enseigner la valeur inestimable de la pauvreté temporelle et spirituelle (1re P., ch. 7; p. 77); enseignement repris avec tant d'éclat par saint François d'Assise (2e P., 1, p. 111 sq.). Le signe que Dieu laisse en elle pour attester la réalité de ses communications, c'est la croix avec l'amour (1re P., « 10e pas. », p. 27); la mort nécessaire de l'âme à soi-même (p. 45) peut aller jusqu'à une certaine « indifférence » à son propre salut, dans la vue exclusive de la volonté de Dieu (l. VI; p. 61).

Harphius ordonne les « degrés de l'abnégation » comme une « préparation à la vie contemplative suréminente » (*Theol. myst.*, l. II, p. 3, cap. 60) : pour les commençants, mortification extérieure; pour les progressants, renoncement à la volonté propre et à toute « propriété »; pour les parfaits, dépouillement par les épreuves mystiques, « abnégation pure » qui les détache même des biens de la grâce et de la gloire; le neuvième degré est la « transformation parfaite » en Dieu, comportant l'oubli total de soi. Mais auparavant, le « théologien mystique » a enseigné longuement la mortification par la pauvreté (l. II, ch. 1), la suppression de toute recherche de soi (ch. 2) et des différentes passions (ch. 4 sqq.), la « parfaite abnégation » de l'obéissance (ch. 12); puis, pour la voie passive, la purification des facultés (l. II, p. 3, ch. 35 sqq.).

La plus sublime des « mystiques bénédictines », Mechtilde de Magdebourg nous fait entendre le dialogue de l'amour excitant l'âme paresseuse à sortir de la vie des sens et de la volonté propre : « Si tu veux savoir qui tu aimes, abandonne ce que tu aimes » (*La lumière de la Divinité*, l. IV, ch. 1; trad. des bénédictins de Solesmes, p. 141 sqq.); puis la plainte, et enfin les actions de grâces de l'âme amenée au renoncement complet (*ibid.*, ch. 2-7; pp. 144-161), prélude de l'union parfaite. Elle décrit aussi les dépouillements plus intimes et cruels de la vie mystique (l. IV, ch. 13, 15, 29; p. 170, 191), et l'abnégation pratique qui en est le fruit (l. IV, ch. 23; l. V, ch. 6; pp. 182, 226). Sainte Mechtilde de Hackeborn, d'un mysticisme plus tendre, indique cependant avec netteté les conditions de l'union divine : il faut se livrer soi-même en gage au Seigneur par la mortification (*Livre de la grâce spéciale*, trad. des bénédictins de Solesmes, 3e p., ch. 37, p. 287). On ne peut revêtir la robe nuptiale de l'amour qu'après avoir dépouillé toute affection aux créatures et à soi-même (ch. 38; p. 288). Il faut briser sa volonté propre (4e p., ch. 19; p. 328), captiver tous ses sens et réfréner son activité naturelle (ch. 21; p. 330).

Sainte Gertrude (*Insinuationes divinae pietatis*,

l. III, ch. 30, n. 7) a une vision se rapportant à l'*abneget semetipsum;* elle semble signifier que le fait de prendre avec courage sa croix personnelle, élargit et facilite singulièrement la voie étroite de l'abnégation totale. Une autre vision (l. III, ch. 4; cf. ch. 30, n. 25) indique le mérite du renoncement universel et son efficacité pour l'avancement dans l'amour divin; il peut aller jusqu'à l'offrande de soi à toute souffrance pour la gloire de Dieu (l. III, ch. 5).

Saint THOMAS D'AQUIN a donné la raison la plus profonde de l'abnégation en marquant la subordination essentielle de l'amour de soi à l'amour de Dieu (voir le passage cité et les textes indiqués dans la partie doctrinale de cet article); il en précise la place dans la vie spirituelle en parlant des vertus purgatives (virtutes purgatoriae), propres à ceux qui tendent à la perfection (1^a 2^{ae}, q. 61, a. 5); il l'introduit même dans la notion de la perfection (2^a 2^{ae}, q. 184, a. 2), à laquelle elle sert en quelque façon de mesure (1^a 2^{ae}, q. 108, a. 4); la nécessité du combat spirituel vient des suites du péché originel (3^a, q. 69, a. 3). Dans son *Commentaire de saint Matthieu,* 16, 24, il suit l'interprétation énergique de saint Chrysostome; il distingue 3 degrés : « ...Quando abneget statum peccati praecedentis... Item si est in peccato et transfert se ad statum perfectionis... Item qui proprium affectum abnegat. » Le « tollat crucem » nous invite à mourir spirituellement à nous-mêmes : « ...oportet quod te abneges, et pro nihilo te reputes ».

Dans l'opuscule *De perfectione vitae spiritualis,* il prend la question dans son ensemble à propos de la vie religieuse. La perfection consiste essentiellement dans l'accroissement de la charité (cap. 1), qui requiert un dégagement progressif des choses temporelles (cap. 6); d'où les conseils évangéliques, dont l'esprit au moins est nécessaire à la perfection (cap. 7-9). Saint Thomas emprunte (cap. 10) au Pseudo-Denys sa théorie de l'amour extatique : « De ratione divini amoris est ut amans non suiipsius remaneat, sed amati. » Cela est déjà nécessaire à un certain degré pour le salut, mais plus encore pour la perfection : « ... Consequens est ut odium et abnegatio sui ad perfectionem pertineant. » C'est l'obéissance qui achèvera le sacrifice d'abnégation commencé par la pauvreté et la chasteté : « ... Sicut homo dimittens divitias, vel personas conjunctas, eas abnegat; ita deserens propriae voluntatis arbitrium, per quod ipse sui ipsius dominus est, se ipsum abnegare invenitur. »

On ne peut mieux résumer la pensée de TAULER que ne l'a fait saint Pierre Canisius dans la préface de son édition des *Sermons :* « L'idée, le but de son enseignement, c'est, avec la grâce de Dieu, de nous rendre attentifs à notre fond intime, de faire mourir tout péché et toute faute, de tuer en nous tout plaisir et toute affection à l'égard des créatures, d'abandonner, de renoncer, de transférer notre volonté propre dans la volonté très aimable de Dieu, d'imiter le Christ dans toutes les vertus, et d'unir de toutes nos forces notre âme à Dieu dans un pur amour, pour devenir un seul esprit avec Lui. » Il n'est que de parcourir les sermons pour se rendre compte de la place importante qu'y tient la doctrine du renoncement, enseignée tantôt dans un langage tout scolastique, tantôt sous une forme imagée et « mystique »; par exemple le sermon 1, n. 3 et 4 : « rentrer en nous-mêmes... sortir de nous-mêmes... » (éd. Théry, p. 168 sq.); s. 3 : la myrrhe du détachement extérieur et intérieur (*ibid.*, 186); s. 5 : l'abandon (197); s. 6 : dépouillement des images; s. 7 : abnégation active, sur la parabole des ouvriers de la vigne; s. 10 : retour de la créature à Dieu; s. 14 : mort à soi-même; s. 19, dont le plan seul offre une synthèse des différents degrés de l'abnégation (des créatures, de l'amour-propre, de la raison personnelle, des joies spirituelles, de la volonté propre), etc... Le renoncement actif et passif a aussi la plus grande part dans l'œuvre du bienheureux SUSO. C'est la leçon que prêche avec une éloquence poignante le récit de sa vie : ses effrayantes austérités corporelles ne sont qu' « un bon commencement » (ch. 20 fin; trad. Thiriot, t. I, p. 81); c'est à l'école de l'abnégation intérieure qu'il apprend la « science du parfait abandon de soi-même » par la résignation dans les épreuves extérieures et intérieures (ch. 22 sqq.), jusqu'à l'amour de la souffrance pour Jésus-Christ (ch. 33). La récompense « de ceux qui travaillent sérieusement à obtenir ce détachement que tout homme doit avoir avant tout, détachement de lui-même et de toutes choses », est une paix inviolable et l'union définitive ou transformante (ch. 34). Chemin faisant, il condamne les notions erronées des faux mystiques sur l'anéantissement, la résignation, etc. (ch. 50 sq.). Il n'omet pas de préciser pour des commençants les exercices de l'abnégation active (ch. 35; cf. lettres 2 et 10). Il en analyse le concept dans sa formule évangélique : « se renoncer soi-même » (*Livre de la Vérité*, ch. 4 : Thiriot, t. II, p. 227), ou en donne des expressions symboliques de la mystique la plus profonde (ch. 5). Enfin les *Sermons*, spécialement le 3^e (trad. Thiriot, t. II, p. 369), renferment une prédication énergique de l'abnégation sous toutes ses formes.

Sainte CATHERINE DE SIENNE, dans son *Dialogue,* préconise la connaissance de soi-même qui dissipe la nuée de l'amour-propre (ch. 3 (4), éd. Hurtaud, t. I, p. 10), qui tue la volonté personnelle (ch. 10, p. 41), source de tout mal (ch. 1 (17), p. 67); ch. 21 (51), p. 176). Cette connaissance produit la haine de soi-même (ch. 33 (63), p. 209), avec laquelle on doit arracher l'amour-propre jusqu'à la racine (*ibid.*, p. 213). Alors règne la « sainte discrétion » qui est la charité bien ordonnée (ch. 10 (11), p. 43) réglant la mortification extérieure, mais poussant à fond l'abnégation intérieure (ch. 15 (45), p. 152), le détachement spirituel (ch. 30 (60), p. 198), pour parvenir au pur amour (ch. 34 (64) sq., p. 215). La pauvreté, l'obéissance, spécialement dans la vie religieuse, sont des moyens de choix pour amener la mort de la volonté propre (ch. 6 (159), t. II, p. 279).

Dans son *Traité de la Vie spirituelle,* saint VINCENT FERRIER enseigne à chercher, par le détachement extérieur (pauvreté, ch. 1; silence, ch. 2) la pureté du cœur, qui consiste à se renoncer soi-même, suivant le conseil évangélique, à fouler aux pieds sa propre volonté, à la contredire en toutes choses (ch. 3). Il indique des moyens pratiques pour faire pénétrer cette mortification continuelle dans l'esprit (obéissance, ch. 5) et jusque dans le corps (ch. 6 sqq.). Il conclut par cette exhortation : « Mourez donc à tous les sentiments, à toutes les affections humaines, afin que Jésus-Christ crucifié vive dans votre cœur » (ch. 16) : les quatre branches de la croix sont la mortification des vices, l'abandon des biens temporels, le renoncement aux affections de la chair et du sang, enfin la haine et l'anéantissement de soi-même (ch. 18).

Le grand mystique RUYSBROEK revient souvent sur le rôle de l'abnégation dans la préparation aux états

surnaturels ; il en détaille les degrés et les pratiques : pour les commençants, elle est plus militante (*Le Miroir du Salut éternel,* ch. 2 ; trad. des bénédictins de Wisques, p. 55 sqq.). *Le Livre des Sept Clôtures* prêche la « claustration » du corps, des sens, des affections, de la volonté propre (ch. 10-13 ; *ibid.*, p. 192 sqq.) ; dans l'*Ornement des Noces spirituelles,* des exercices de l'humilité et l'obéissance sort l'abandon de la volonté propre, la « pauvreté d'esprit » (l. I, ch. 12-14 ; p. 57 sqq.). Pour les progressants, par le dépouillement total de la volonté (*Miroir*... ch. 3 ; p. 67), et une pureté parfaite d'esprit et de cœur (*Ornement*... l. I, ch. 22 ; p. 69), surtout par l'abnégation spirituelle dans les consolations et les épreuves (*ibid.*, l. II, ch. 64, 65 ; p. 175 sq.), ils arriveront à l'abnégation suprême, ou la claustration de l'intelligence dans une vue simple des choses divines (*Sept clôtures,* ch. 14 ; p. 196), et à l'unité de l'esprit avec Dieu (*Ornement*... ch. 66-70 ; p. 178 sqq.).

Le traité *De adhaerendo Deo,* « compilé » au début du XV^e siècle par le bénédictin Jean de Castel, reflète bien, par le genre même de sa composition, la pensée assez commune du Moyen Age, influencée par le Pseudo-Denys, sur l'union à Dieu nécessitant le dépouillement des représentations créées, avec les attaches qu'elles supposent. Ainsi, le titre général : « De adhaerendo Deo nudato intellectu et affectu » ; le ch. 5 : « de cordis puritate » ; le ch. 6 : « homo devotus... se ac cunctas creaturas relinquit » ; le ch. 10, renoncement à la dévotion sensible : « abneges temetipsum, ut nude sequaris Christum Dominum » ; le ch. 15 conseille le mépris et la haine de soi par-dessus tout : « Omnia ergo abneganda, omnia contemnenda, omnia excutienda et vitanda », et ce n'est que le fondement de la pénitence. Les derniers chapitres, retrouvés par Mgr Grabmann, indiquent des formes plus pratiques d'abnégation, suivant les maximes des Pères du désert et les enseignements de Cassien.

On sait avec quelle insistance le « pieux auteur de l'*Imitation* » inculque la nécessité de l'abnégation pour parvenir à goûter l' « internelle consolacion ». Dans le 1er livre, qui correspond plus particulièrement à la voie purgative, il est surtout question de « se vaincre soi-même » (ch. 3, v. 3) dans un combat spirituel vigoureux et même violent (ch. 11, v. 4, 5). Le 2e livre s'étend davantage sur le détachement total des créatures et l'abnégation radicale de soi-même, pour obtenir la liberté intérieure nécessaire à la vie contemplative (ch. 1, v. 6), pour faire place à l'amour de Jésus « super omnia » (ch. 7), pour avoir la nudité d'esprit requise dans l'union intime (ch. 8, v. 5) ; abnégation spirituelle dans les consolations et les désolations (ch. 9, v. 1-6 ; ch. 10), qui fait que le véritable amant de la croix « omnibus relictis se relinquat, et a se totaliter exeat... » (ch. 11, v. 4). Le 3e livre reprend les mêmes enseignements sous des termes en partie nouveaux : il préconise l' « indifférence » de l'abandon à la volonté divine (ch. 17, v. 4 ; ch. 25, v. 5 : « omnia aequa lance pensando »), l'abnégation totale de soi et l' « abdication » de tout désir pour posséder la parfaite liberté (ch. 32 , la « résignation pure et simple et universelle de soi » (ch. 37, v. 2, 3) qui permet à l'homme, dépouillé de toute « propriété », « nudus nudum Jesum sequi », et d'arriver d'une manière stable à l'union fruitive (ch. 37, v. 4, 5) : « da totum pro toto... ». Le ch. 53 rappelle fortement la nécessité de se vaincre parfaitement soi-même, de se dégager de tout lien d'amour-propre, pour pouvoir « s'élever en esprit au-dessus de soi-même ». Le ch. 56 fait de l'abnégation la mesure même de l'union « quantum a te vales exire, tantum in me poteris transire », — comme elle est celle du progrès spirituel « tantum proficies quantum tibi ipsi vim intuleris » (l. I, ch. 25) —, puis il résume éloquemment les enseignements de Jésus-Christ sur l'*abneget semetipsum,* et se termine par l'exhortation célèbre « Eia, fratres, pergamus simul... » à suivre virilement le Sauveur jusqu'à la mort spirituelle et à la croix... L'âme doit se disposer affectivement à cette difficile abnégation par des actes d'offrande, de résignation de soi, spécialement avec Jésus-Eucharistie dans le sacrifice de la messe et la sainte communion (l. IV, ch. 7, v. 3 ; ch. 8).

Denys le Chartreux, dans son traité *De mortificatione vivifica et reformatione sui,* regarde l'abnégation comme la forme la plus haute et la plus parfaite de la mortification : « Mortificatio ista vivifica appellatur suiipsius abnegatio spontanea, per quam homo a seipso et proprio velle avertitur. » (*Opera omnia,* t. XL, p. 85, 89.) L'a. 13 du *De profectu spirituali et custodia cordis,* prenant texte de Luc, 9, 23, distingue trois degrés d'abnégation : le premier, nécessaire au salut, le second, celui de la vie religieuse, qui consiste surtout dans le renoncement à la volonté propre, sanctionné par le vœu d'obéissance ; le troisième, celui des parfaits, ayant transféré toute leur volonté dans celle de Dieu (*ibid.*, p. 486). Religieux d'un Ordre contemplatif, Denys ne manque pas d'exposer les purifications ou renoncements intérieurs préalables à l'entrée dans la « ténèbre divine » (*De contemplatione,* l. III, a. 12 ; t. XLI, p. 267). Mais il décrit aussi les efforts, la « violence » de la lutte contre l'amour-propre, nécessaire pour grandir dans l'amour divin (*Inflammatorium divini amoris,* a. 19 ; t. XLI, p. 340).

3. — **L'époque moderne.** — Saint Ignace de Loyola est assurément un des plus grands maîtres d'abnégation. Le titre même de son œuvre capitale : « *Exercices spirituels* pour se vaincre soi-même, et ordonner sa vie sans se déterminer par aucune affection désordonnée » (n. 21) dit assez la place importante que tient l'abnégation dans la retraite, et dans la vie même qui aura été « ordonnée » dans le même esprit. La 1re Annotation (n. 1) explique ce titre en précisant le rôle particulier de ce renoncement à toute affection désordonnée : c'est la condition préalable pour trouver la volonté de Dieu, but spécial du retraitant ; et c'est à ce détachement indispensable que le « disposeront » avec une progression habile et énergique les différents « exercices ». Mais le principe général de l'abnégation active et méthodique a été posé d'une manière absolue, et il sera souvent rappelé sous diverses formes. Abnégation active : c'est, par exemple, la formule de l'*agendo contra,* dans la 13e Annotation (n. 13), et qui reviendra si souvent. Saint Ignace enseigne à ne pas se contenter de résister aux attaques de l'adversaire, mais à le refouler, à le vaincre vraiment par une contre-attaque décidée, à prendre même l'offensive pour dégager une position menacée (n. 16), ou se placer dans une disposition avantageuse (Règne, n. 97). Abnégation méthodique, qui sait diriger son effort, le concentrer pour mieux le diriger : c'est le principe de l'examen particulier (n. 24), cette arme de précision dans le combat contre soi-même, qui fait porter sur un point choisi toute la force vive de la volonté, pour arriver à pénétrer le bloc des « affections

désordonnées », qui composent la mauvaise nature, et à le désagréger par des pénétrations successives.

La Méditation fondamentale (n. 23) expose un double principe d'abnégation : l'homme doit se renier lui-même comme fin en soi, en se subordonnant à sa vraie fin qui est Dieu, et il doit renoncer à tout usage des créatures pour lui-même, car toutes doivent être rapportées uniquement à la même fin. Pour cela, il doit s'établir dans une disposition foncière et universelle d'« indifférence », c'est-à-dire d'abnégation de toute volonté, de toute affection, de tout désir propres vis-à-vis des biens et des maux de cette vie. La 1re Semaine confirme cette disposition en nous faisant « sentir le désordre de nos opérations », et la renforce même en nous amenant à « prendre en horreur les choses mondaines et à les éloigner de nous » (3e Exercice, n. 63). La méditation du Règne marque un grand élan pour répondre à l'invitation du Christ « Si quis vult venire post me... » et le suivre dans la voie du renoncement le plus parfait (n. 98). Les « Deux Étendards » symbolisent l'esprit du divin Chef, pauvreté et humilité, en opposition avec l'esprit du monde (n. 146). Les « 3 degrés d'humilité » sont au fond trois degrés d'abnégation : celle qui est nécessaire au salut, l'indifférence pure et simple du Fondement, la préférence donnée à une vie pauvre et humiliée (n. 165-168). Enfin les « 3 classes d'hommes » sont une forte leçon de détachement réel et efficace (n. 153-157). Tous ces « exercices » sont préparatoires à l'« élection » de l'état de vie, car elle exige à tout le moins l'abnégation du 2e degré, l'indifférence, ce que les directoires les plus anciens appellent, en y insistant fort, la « resignatio animi vera, omnimoda » à la volonté de Dieu, si pénible qu'elle puisse être à la nature (n. 169, 179). A la fin des Exercices — en omettant beaucoup de détails —, une grande leçon d'abnégation amoureuse dans la « Contemplatio ad amorem » : cette lutte de générosité entre la créature et le Créateur entraine un dépouillement continuel de soi pour donner et se donner; elle s'exprime par l'offrande totale du *Suscipe*... (n. 231, 234).

Il faut détacher des Exercices un axiome qui se rapporte à la « réforme de la vie », mais où le principe d'abnégation est exprimé avec une force particulière et une portée très générale : « Cogitet enim unusquisque, tantum se profectum facturum esse in omnibus rebus spiritualibus quantum exiverit a proprio suo amore, a propria voluntate, et utilitate » (n. 189). C'est une loi fondamentale de la vie spirituelle qui est énoncée en une formule expérimentale, quasi mathématique. Elle indique, en effet, comme une méthode de mesure du progrès spirituel, calculée sur un élément essentiel, plus facilement et plus sûrement appréciable. L'abnégation est donc l'élément-mesure de la perfection, et c'est bien en fait à cette règle que se rapporte saint Ignace pour établir la valeur des différentes formes de la vie parfaite. Mesure de la perfection religieuse : le novice devra jeter sans tarder un « solide fondement d'abnégation », et dès son entrée, on lui proposera le « 3e degré d'humilité » pour s'enquérir de ses dispositions même assez lointaines pour une abnégation héroïque; ce même idéal sera imposé au religieux par la règle 11e du « Sommaire des Constitutions », et la régle suivante l'obligera à s'en rapprocher par l'effort d'une « mortification continuelle en toutes choses » : abnégation, mortification, ce sont là par excellence les « vertus solides et parfaites » auxquelle la règle 16e lui recommande de s'appliquer avec zèle. D'où l'importance donnée à l'obéissance, qui est — selon la tradition de l'ascétisme chrétien — l'exercice le plus parfait d'abnégation intérieure; et c'est bien ainsi que la présente saint Ignace, avec une insistance caractéristique, dans ses *Constitutions* et dans sa fameuse *Lettre sur l'obéissance*. L'abnégation donne la vraie mesure de la vie intérieure, en particulier de l'oraison, même la plus sublime : « ce fondement (de l'abnégation) étant supposé, on aura plus d'oraison en un quart d'heure qu'un homme non mortifié en deux heures » (*Monumenta historica S. J. Mon. ignatiana*, ser. 4, t. IV, p. 278). Ainsi, au témoignage de Ribadeneira, le saint rapportait tout à cette commune mesure « huc omnia referebat » (*ibid.*, p. 367); il appréciait tout d'après la valeur de cet élément optimum, qui soutient l'oraison, et qu'en retour elle doit développer en vue de l'union à Dieu (*ibid.*, p. 471).

Rodriguez, qui représente assez bien la doctrine commune de l'école ignatienne, à l'adresse surtout des commençants, indique d'abord le rapport de la mortification avec l'oraison, dont elle est à la fois préparation et aboutissement (*Pratique de la perfection chrétienne*, 2e p., Traité de la mortification, ch. 1). Il en donne les raisons plus foncières : réparer les désordres de la nature corrompue (*ibid.*, ch. 2-4), et faire la place à l'amour divin (ch. 5); il insiste fortement sur l'abnégation intérieure (ch. 7), celle surtout de la volonté, puis, à sa manière pratique, il en décrit les différents exercices (ch. 11 sqq.), jusqu'à celui de la pureté d'intention, qui nous mène au détachement des biens même spirituels, et nous rapproche du pur amour (ch. 13; cf. 1re p., traité 8, de la conformité à la volonté de Dieu, ch. 3); enfin il en indique les degrés, qui vont jusqu'à l'amour des souffrances pour Jésus-Christ (ch. 23).

Le P. Lallemant, pour des âmes plus avancées, insistera plus dès l'abord sur l'abnégation intérieure, pour arriver à la pureté du cœur (*Doctrine spirituelle*, 3e principe, ch. 1) par la « purgation » des péchés (ch. 2, a. 1), des passions (a. 2-4), l'« abnégation de toutes nos inclinations pour nous mettre dans une sainte indifférence » (a. 5) même vis-à-vis des grâces spirituelles (a. 6), et dans toute notre action (ch. 3). Cette « étude de la pureté du cœur » est la préparation longue mais directe du « don de la présence de Dieu, entrée à la contemplation » (7e princ., ch. 4, a. 2). Le Père Surin reprend et développe ce thème de l'abnégation préparatoire aux grâces d'oraison. Dans les *Fondements spirituels*, il commente en ce sens les maximes de l'Imitation : détachement des choses extérieures (l. I, ch. 1, 3, 4, etc.), de soi-même surtout (l. I, ch. 2; l. II, ch. 3, 4, 6, etc.; l. IV, ch. 3). Dans la *Guide spirituelle*, il indique le renoncement universel comme le premier pas dans la voie qui mène à Dieu (l. I, ch. 3), et il avertit loyalement que le dernier pas est bien plus difficile, sinon plus coûteux, que le premier (l. VI, ch. 7); mais il faut absolument que le moindre filet d'affection créée soit rompu pour permettre l'envol... Quoiqu'un certain optimisme mystique lui ait fait admettre qu'il valait mieux recevoir humblement les faveurs surnaturelles que les refuser, il insiste cependant sur le détachement avec lequel il faut les prendre et les quitter (*Dialogues spirituels*, l. VII, ch. 3).

Le célèbre dominicain Louis de Grenade, dans ses *Sermons* (2e Dim. de Carême, s. 2, éd. Vivès, t. II, p. 253 sq.) donne un commentaire énergique de l'*abneget semetipsum*. Dans la *Guide des pécheurs*, il traite l'abné-

gation d'une manière toute pratique : dans la 1re partie du livre 2e, comme base du « remède contre les vices »; dans la 2e p., ch. 13, comme le sommaire des « obligations de l'homme envers lui-même », par la réforme du corps, des sens, des passions, de la volonté, etc. (t. X, p. 482 sqq.). Il en fait la théorie approfondie dans le *Supplément au Mémorial de la Vie chrétienne* (comme éclaircissement aux ch. 3 et 4 du 7e Traité); dans les Considérations préliminaires (ch. 2) il établit les principes en formules scolastiques : « remplacer l'être que nous avons par celui auquel nous aspirons... il ne saurait y avoir de production sans une corruption préalable... Tout mouvement suppose deux termes... »; l'homme ne peut donc atteindre Dieu qu'après s'être quitté lui-même. C'est l'œuvre de la grâce réclamant notre concours très actif, car c'est la partie la plus difficile de toute la vie spirituelle; mais aussi c'est par cette mortification de l'amour-propre, par cette victoire sur nous-mêmes que l'on juge le mieux du progrès vers l'amour parfait (éd. Vivès, t. XII, p. 560 sqq.). Dans la 1re partie, il étudie les obstacles créés par l'amour-propre : attachement aux sens, amour déréglé du corps (ch. 1, 2), puis les moyens et secours à employer (ch. 3), les différentes pratiques (ch. 4) inspirées par la « haine et abnégation de soi-même » (p. 579), les raisons de cette haine (ch. 5); le ch. 6 en vient à la mortification de la volonté propre, qu'on appelle abnégation, parce que nous renonçons à nous appartenir et à nous diriger, mais plutôt résignation, parce que par elle l'homme se dépouille de lui-même (p. 590). Mêmes enseignements, appliqués à la formation des novices, dans le *Traité de la Doctrine chrétienne* (l. VI, 4e Traité, ch. 35, 36, Vivès, t. XVIII, p. 102 sqq.). L'oraison n'est pas une fin en elle-même, mais plutôt un moyen par rapport à la mortification, qui est subordonnée à l'amour de Dieu; elle est le principal secours pour nous rendre capables de suivre l'invitation évangélique du « Si quis vult... »; aussi peut-on légitimement dans ce but et dans cette mesure désirer les consolations (*Traité de l'Oraison*, 2e p., ch. 5, a. 10, t. XI, p. 384, 390). Dans la *Croix de Jésus*, le P. CHARDON, nous montre l' « inclination à la croix », l'amour « séparant », pratiqué par Jésus et par les saints (1er Entretien); il préconise surtout l'abnégation spirituelle, spécialement dans les épreuves intérieures (2e et 3e Entretiens). Un dominicain encore, le P. BRIENZA, a écrit un traité *Della rinegazione di noi*, Naples, 1752-1753.

Le bénédictin LOUIS DE BLOIS (BLOSIUS), dans son traité le plus classique, l'*Institution spirituelle*, place l'abnégation au premier rang parmi les moyens d'arriver à l'état de perfection où l'on goûte l'union divine (ch. 2, a. 1) : l' « ascète » doit se renoncer lui-même et quitter toutes choses, extirper complètement de son cœur l'amour de soi, la volonté propre, toute recherche, toute propriété, même des biens spirituels; il s'appliquera soigneusement à la mortification des sens et de la langue (a. 2), veillera à la pureté du cœur, en ne suivant pas les mouvements de la nature, mais les impulsions de la grâce (a. 3); cette mort à soi-même est la vie heureuse, malgré les efforts pénibles des débuts (a. 4). Ailleurs, il insiste plus encore sur le côté actif de l'abnégation (*Sacellum animae fidelis*, p. 1, a. 3 : expeditissima ratio perveniendi ad sincerum amorem Dei). Il codifie ces enseignements dans des préceptes à l'usage des aspirants à la perfection (*Exercit. quotid. tyronis spirit.*, 4e exerc.). L'abrégé, la « somme » des conseils évangéliques, c'est de renoncer à sa volonté et de se vaincre soi-même, pour se livrer totalement à Dieu par l'imitation du Christ dans le recueillement intérieur (*Margarit. spirit.*, p. 4, a. 5, 6).

La spiritualité de sainte THÉRÈSE est toute centrée sur l'oraison, et de caractère surtout expérimental. Elle considérera donc le plus souvent l'abnégation, soit comme une préparation indispensable, soit comme un effet immanquable de la véritable contemplation. Dans le livre de la *Vie*, elle souligne fortement cette préparation nécessaire, en montrant comment, malgré des faveurs assez précoces, son oraison ne put s'affermir et s'élever que quand ses directeurs lui eurent donné l'abnégation comme « solide fondement » (ch. 23, trad. des Carmélites, t. IV, p. 301; ch. 24, p. 304), en la faisant renoncer à des attaches naturelles qui lui paraissaient innocentes (ch. 5, p. 91; ch. 23, p. 292), et même à l'occasion aux consolations et faveurs spirituelles (ch. 33, p. 302); comment la grâce acheva l'œuvre de libération ainsi courageusement entreprise (ch. 24, p. 308), et poursuivie jusque dans les plus hauts états (ch. 25, p. 331; ch. 32; t. II, p. 26). Le *Chemin de la perfection* donne des conseils pratiques qui tous « ne tendent qu'à un but, nous donner totalement au Créateur... nous détacher des créatures ». La sainte indique en passant l'efficacité apostolique du renoncement, en rappelant que ce fut une pensée de zèle qui lui fit adopter l'extrême austérité de la réforme carmélitaine (ch. 1-3). Avant de parler d'oraison, elle tient à préciser « certaines choses très nécessaires... à tel point, qu'en les observant, les âmes pourront, sans être grandes contemplatives, se trouver très avancées dans le service du Seigneur, tandis que, sans elles, il leur sera impossible d'être grandes contemplatives, et même elles se tromperont singulièrement si elles croient l'être... ». Elle parle d'abord du détachement des inclinations naturelles qui nuisent à la vraie charité; au chap. 8, elle pose le principe général : « Des grands biens qu'apporte le détachement intérieur et extérieur de tout le créé », puis passe en revue les différentes sortes du détachement : du monde et des parents (ch. 9); de nous-mêmes surtout, car l'amour-propre est un « larron domestique », et il est important par-dessus tout « de contredire continuellement sa volonté... »; détachement du corps, de la vie même (ch. 11), de l'honneur (ch. 12); renoncement actif, par une opposition méthodique à tous nos mouvements déréglés, qui nous fait atteindre insensiblement le sommet de la perfection (ch. 12, p. 104, 107) : « Heureux efforts... bienheureux abandon » que Dieu récompense par le don gratuit de la contemplation habituelle (ch. 16, p. 129), ou d'une haute vertu (ch. 17, p. 133). Le livre des *Fondations* insiste surtout sur l'abnégation de la volonté, l'obéissance, qui fait progresser l'âme au milieu même des embarras de la vie active (ch. 5; t. III, p. 100-108).

Le *Château intérieur*, tout en donnant la synthèse de cette doctrine, s'étend plus sur l'abnégation spirituelle. Les commençants ne doivent pas s'attacher aux consolations, mais travailler à conformer leur volonté à celle de Dieu (2es Demeures, t. VI, p. 71) : « Si l'on persévère dans ce dépouillement et cet abandon de tout, on obtiendra ce qu'on désire » (3es Demeures, ch. 1, p. 83). La sainte le rappelle avec force à propos d'oraisons plus élevées : elles requièrent un détachement véritable et absolu, vis-à-vis de ces faveurs elles-mêmes (4es Demeures, ch. 2, p. 112). Elle fonde en

partie ce principe d'abnégation spirituelle sur le caractère particulièrement gratuit de ces grâces (*ibid.*). Ce dépouillement intime, joint au renoncement le plus actif, en faisant mourir tout amour-propre, nous rendra capables de monter à une vie supérieure : « Courage donc, mes filles ! A l'œuvre sans retard ! Tissons notre petite coque, en renonçant à notre amour-propre, à notre volonté, à tout attachement aux choses de la terre, en produisant des œuvres de pénitence, d'oraison, de mortification, d'obéissance... Et puis, qu'il meure, qu'il meure, ce ver, comme fait le ver à soie... ! Vous saurez alors comment on voit Dieu et comment on s'abîme dans ses grandeurs, de même que ce petit ver s'ensevelit dans sa coque... » A défaut d'union passive, l'âme ainsi renoncée aura l'union active de conformité avec la volonté de Dieu : c'est la meilleure et la plus sûre (ch. 3, p. 151). Au delà, il y a encore des purifications passives qui éliminent toutes les traces d'imperfections spirituelles (6[es] Dem., ch. 11, p. 268), jusqu'à ce que le « petit papillon (né du ver) expire » à son tour (7[es] Dem., ch. 2, p. 288), c'est-à-dire que le mariage spirituel, l'union transformante fasse vivre l'âme en Dieu, et non plus en elle, par la suppression de tout amour-propre... Dans cet état sublime, il y a encore place pour l'abnégation active, comme la sainte le rappelle énergiquement dans les derniers chapitres des 7[es] Demeures, en montrant les œuvres de zèle où aboutissent les suprêmes faveurs, et le renoncement héroïque qu'elles font pratiquer.

Saint Jean de la Croix pourrait être appelé le Docteur de l'abnégation en tant qu'elle prépare à la contemplation et par elle à l'union la plus haute. De cette ascension il trace l'itinéraire dans le fameux dessin placé en tête de la *Montée du Carmel :* le chemin qui mène tout droit à l'union parfaite est un sentier où l'on passe par le « rien » (*nada*), c'est-à-dire le détachement de toute créature, sensible ou spirituelle, négligeant le « chemin d'esprit égaré », encombré de biens temporels, et le « chemin d'esprit imparfait », qui, par la recherche des biens spirituels, aboutit plus tardivement, et moins haut. Trois livres, la *Montée du Carmel*, la *Nuit obscure*, et la *Vive flamme d'amour*, décrivent les diverses étapes de cette ascension. Dans le premier, il est question de la « nuit active des sens », c'est-à-dire de « l'élimination des appétits sensitifs, ou purification des sens. Pour l'âme, c'est la préparation nécessaire à la vie de foi, seul moyen prochain de son union avec Dieu » (L. I; trad. Hoornaert, p. 7) ; or, « le vide de ce renoncement équivaut à une sorte de nuit » (ch. 2, p. 12). Cette abnégation est aussi active que possible : « plus l'âme y mettra d'activité, et mieux elle en assurera le succès » (ch. 4, p. 28); elle est pratique et même méthodique (ch. 13, p. 64). Pour y aider, le saint docteur donne une série de préceptes où il exprime énergiquement la tactique de l'*agendo contra* le plus vigoureux : « Recherchez de préférence : non le plus facile, mais le plus difficile... — Non le plus savoureux, mais le plus insipide... — Non le plus, mais le moins... — Non le désir de quelque chose, mais l'indifférence envers les choses... » Puis il exprime en formules rythmées des maximes d'une abnégation plus générale, qui comprend les biens spirituels avec les sensibles : « 1° Pour arriver à aimer le tout... — Ne cherchez de satisfaction en rien... 3° Pour arriver à tout posséder... — Ne recherchez la possession de rien... 4° Pour arriver à devenir le tout... — Ne cherchez à être quelque chose en rien... Car pour arriver de toute chose au tout, — il faut vous renoncer entièrement en tout... » (*ibid.*, p. 67).

Il s'agit donc de renoncer même aux biens spirituels, en tant que nous en faisons instinctivement notre bien propre, aux faveurs en apparence les plus précieuses, mais qui ne sont pas l'union elle-même; et ce renoncement, pour être sincère et efficace, devra être le plus souvent effectif, autant qu'il dépend de nous : c'est le seul moyen de combattre l' « égoïsme spirituel » par la pratique du « dénuement spirituel » (l. II, Introd., p. 75), « action » difficile pour l'âme, mais qui prépare immédiatement l'action de Dieu (ch. 3, p. 87). Cette abnégation du moi spirituel n'est pas un raffinement : elle est conseillée par Notre-Seigneur au même titre que celle du moi sensible, et le saint Docteur commente en ce sens l'*abneget semetipsum* et plusieurs textes analogues (ch. 6, p. 105; cf. ch. 5, p. 101). Nous n'avons pas à le suivre dans le détail de cette purification active des perceptions surnaturelles sensibles, imaginaires, etc... : il n'en nie pas l'utilité, mais il leur préfère « la Foi pure dans le dénuement et l'abnégation de tout... » (l. II, 4[e] p., ch. 22, p. 241). Abnégation active, donc, mais toute ordonnée à la vie mystique, parce que « Si on veut laisser Dieu opérer l'union dans l'âme, il n'y a qu'une méthode, celle qui débarrasse, celle qui fait le vide... » (l. III, 1[re] p., ch. 1 ; p. 292). L'opération divine constituera d'abord la « nuit passive des sens... contemplation de purification, celle qui produit passivement dans l'âme le renoncement à soi et à toute chose » (*Nuit obscure*, l. I, 1[re] strophe; trad. Hoornaert, p. 3, 5). Puis vient la nuit de l'esprit, qui efface les imperfections propres aux âmes avancées, et achève la purification des sens, car « les désordres de la partie sensitive trouvent leur force et leur racine dans l'esprit » (l. II, § 2, p. 81). Elle s'opère au milieu de vives douleurs qui atteignent le tréfonds de l'âme : « C'est le combat des vertus et propriétés divines extrêmement parfaites contre les graves imperfections des habitudes et propriétés de l'âme... » (*Vive flamme d'amour*, 1[re] strophe, vers 4, p. 225.) Mais cette purification consommée par l'abnégation totale introduit l'âme dans les états les plus hauts de l'union divine : « Quand l'âme... a prononcé en Dieu le oui du détachement de toutes choses... Dieu a donné son oui par le don entier de sa grâce. En cela consiste le haut état des fiançailles spirituelles entre l'âme et le Verbe de Dieu... » (3[e] str., vers 3, p. 287.) Même moins élevées, les faveurs divines se mesurent en général à la générosité de l'âme dans l'abnégation active, et ce sera le rôle principal du directeur de l'aider à se tenir « vide, complètement détachée du créé, en pure abnégation et pauvreté spirituelles... L'âme qui en arrive au vide et à la désappropriation de toutes choses — et c'est là, comme nous l'avons dit, sa part de vie active — ne peut manquer d'obtenir de Dieu ce qu'Il lui destine. Quand elle a été généreuse, Dieu ne tarde pas à se communiquer au moins silencieusement et en secret » (*ibid.*, p. 302).

Le *Combat spirituel* du théatin Scupoli, dès le premier chapitre, met l'accent sur l'abnégation intérieure, et définit la vie spirituelle par l'amour de Dieu et la haine de soi-même, le renoncement entier à notre volonté par pur amour, c'est-à-dire « l'abnégation de soi-même si recommandée par le Sauveur dans l'Evangile ». Les moyens? avec la prière, la « guerre continuelle » pour détruire toutes les inclinations vicieuses. Lutte

méthodique, qui dégage l'entendement des passions qui le faussent (ch. 8), comme la curiosité en choses profanes ou sacrées (ch. 9), comme l'amour-propre spirituel, qui s'oppose à la pureté de l'amour (ch. 10); mais c'est surtout l'affranchissement de la volonté qui réclame un combat actif, énergique (ch. 12, 15), pratiquant couramment l'*agendo contra* ignatien (ch. 13, 16, 32, 37), allant même jusqu'à la provocation de l'adversaire (ch. 16, 38); il y faut une tactique précise, s'attaquant autant que possible au défaut dominant (ch. 17, 33), suivie (ch. 12, 15) et persévérante, jusqu'à la mort inclusivement (ch. 61-65). Mais toute cette guerre doit se mener en gardant la paix du cœur, même après les chutes (ch. 25, 26).

On sait ce que la doctrine de saint François de Sales cache de mortifiante austérité sous sa séduisante douceur : « C'est une vérité qui a tant de fois esté dite par la sainte Escriture et par les anciens Pères, que la perfection chrestienne n'est autre chose qu'une abnégation du monde, de la chair et de la propre volonté, qu'il semble qu'elle n'ait plus besoin d'être répétée. Ce grand Père de la vie spirituelle, Cassian, parlant de cette perfection, dit que la base et le fondement d'icelle n'est qu'une parfaite abnégation de toutes les volontés humaines » (*Sermon* 34; éd. d'Annecy, t. IX, p. 340). « Notre-Seigneur dit ces trois mots auxquels sont comprises toute la doctrine et perfection chréstienne : qui voudra venir apres moy, qu'il renonce à soy mesme... il est très nécessaire que nous sçachions cette vérité, qui est que tant que nous serons en cette misérable vie nous aurons toujours besoin de nous purifier et de renoncer à nous mesme, et cette vie ne nous est donnée pour une autre fin... » (*Sermon* 2; t. IX, p. 15 sq.). Cette abnégation du « mauvais nous mesme » portera d'abord sur « nos passions, nos mauvaises inclinations, nos affections dépravées, et pour dire en un mot, (l') amour-propre... » (*ibid.*, p. 17), et cela, de la manière la plus courageuse et la plus active. Saint François a fait sienne la doctrine du *Combat spirituel* « qui est mon cher livre, et que je porte en ma poche il y a bien dix-huit ans, et que je ne relis jamais sans proffit » (*Lettres* à Mme de Chantal, 24 juillet 1607; t. XIII, p. 304). Il préconise même la forme la plus militante de ce combat, l'*agendo contra* (*Introduction à la vie dévote*, 4e p., ch. 10; t. III, p. 309); cf. *Entretiens spirituels*, p. 291, 376, 456). Il faudra pousser très loin ce renoncement actif à toute volonté ou attache tant soit peu déréglée, aux mouvements d'amour-propre les plus subtils : « Mortifions-nous jusqu'au fin fond de notre esprit... Si nous avions un seul filet d'affection en nostre cœur qui ne fut pas a luy et de luy, ô Dieu, nous l'arracherions tout soudainement » (*Lettres* à Mme de Chantal, 7 juillet 1607; t. XIII, p. 200, 295). La vie parfaite, et particulièrement la vie religieuse est « une école de l'abnégation de soy-mesme », surtout par l'obéissance, sur laquelle le saint Fondateur insiste très fortement à ce point de vue (*Entretiens*, t. VI, p. 373, cf. *Constitutions*, 44). Il faudra spécialement éviter tout amour-propre spirituel, par exemple l'attache aux consolations, même les plus élevées (*Introduction*, 4e p., ch. 13; t. III, p. 316. Cf. *Traitté de l'Amour de Dieu*, l. VI, ch. 11 : « de la sainte quiétude, et d'une excellente abnégation de soy mesme qu'on y prattique quelquefois »; t. IV, p. 339). Enfin il faudra s'adonner progressivement à une abnégation de nature plus passive, qui nous unit à Dieu dans sa « volonté de bon plaisir », c'est-à-dire dans les événements et surtout les épreuves extérieures et intérieures : elle est décrite longuement dans le *Traitté de l'Amour de Dieu*, livre IX (t. V, p. 109 sqq.) : la résignation, qui se pratique par manière d'effort et de soumission, malgré des attaches encore vives (ch. 3); l'indifférence, qui supprime ces attaches, même aux biens spirituels, comme les vertus, pour ne plus aimer que la volonté divine (ch. 4 sqq.); enfin l'abandon, indifférence totale et universelle, qui détruit toute affection propre, même pour notre perfection et notre salut, en tant qu'ils sont notre bien; c'est le trépas spirituel (ch. 12, 13), forme plus passive de « l'extase de l'œuvre et de la vie » qui consiste à vivre en des « ordinaires résignations, renoncements et abnégations de nous-mêmes... hors de nous et au-dessus de nous... » (*Traitté*, l. VI, ch. 6; t. V, p. 27); c'est la réalisation parfaite, au sommet de la vie spirituelle, de ce « conseil d'abnégation » évangélique qui en est aussi le fondement.

Le P. Joseph du Tremblay, l'Éminence grise, applique avec discrétion les enseignements de son maître « le P. Benoist (de Canfeld) excellent Capucin » (*Introduction à la vie spirituelle par une facile méthode d'oraison;* traité 5, ch. 18; éd. 1622, p. 497). Il fait du « dépouillement » un acte formel, exprès, de sa méthode d'oraison (*ibid.*, ch. 71 : « de l'union de la volonté par voye d'abnégation et despouillement de toutes les affections qui mettent obstacle entre Dieu et l'âme, sous la comparaison de l'union du rayon avec le soleil », p. 523 sqq.). La moindre nuée de désirs terrestres ou d'amour-propre, même spirituel, intercepte le rayon du pur amour, lumière de la haute oraison, selon « la parole du Sauveur : Il faut que celuy qui veut m'atteindre et se joindre à moy, renonce à soy-mesme, et fasse un acte de sérieuse abnégation de toutes les affections qui l'empeschent de m'approcher : et en cela consiste la manière véritable de porter sa Croix et de me suivre... » (*ibid.*, p. 530).

Le P. Ambroise de Lombez, capucin, dans son livre si répandu *Traité de la Paix intérieure*, étudie longuement le « détachement universel » nécessaire à cette paix si précieuse (4e p., ch. 9). La source des passions qui la troublent, c'est notre « intérêt secret » (a. 1); il faut le sacrifier d'abord dans les choses sensibles, et jusque dans les plus petites : un fil retient à terre la colombe mystique; au contraire, le parfait dégagement assure un élan rapide. Nos secrets attachements sont des maladies lentes qui entretiennent en nous une fièvre, une inquiétude perpétuelles. Il faut se détacher des amis et de tous les hommes (a. 2 et 3), et surtout de soi-même : goûts, humeurs, volonté propres, souci excessif de la santé (a. 4); des « moyens particuliers de vertu », selon la doctrine de saint François de Sales (a. 5); des consolations (a. 6), et enfin « de la vertu même en un certain sens », c'est-à-dire de tout soin inquiet pour l'acquérir ou la conserver (a. 7). Ce détachement parfait, cette « pauvreté » spirituelle est le travail de toute la vie (a. 8).

Le cardinal de Bérulle a publié un *Bref discours de l'abnégation intérieure* (1597), œuvre de jeunesse inspirée sans doute par le chartreux Dom Beaucousin, et imitée en grande partie de l'*Abrégé de la Perfection chrétienne*, œuvre d'une « dame milanaise » (cf. M. Viller, dans RAM., janv. 1931; t. XII, p. 54 sqq.). Il traite presque uniquement de l'abnégation spirituelle (consolations, désirs et sentiments de vertu), avec une vraie pénétration, mais non sans une pointe de subtilité. Ce souci de l'abnégation spirituelle, pro-

posée d'emblée à tous et inculquée fortement sera caractéristique de toute l'école bérullienne. Mais la doctrine plus personnelle de Bérulle, le fondement particulier qu'il donne à l'abnégation, après l'avoir entrevu, semble-t-il, dans sa *Retraite de Verdun* (Migne, p. 1292, 1294, 1296), il l'expose dans son ouvrage capital : *Discours de l'état et des grandeurs de Jésus... :* c'est le fondement même du mystère de l'Incarnation, le « dénuement de subsistance » de l'Humanité du Verbe Incarné, qui produit en elle un état de dépendance, de servitude absolue à l'égard de sa divinité (Discours 2, n. 11, Migne, p. 177 sq.) : « O privation ! ô dénuement... modèle de la vie nouvelle de l'homme juste selon l'esprit ! Car comme le Fils éternel de Dieu en sa nature humaine n'a point de moi humain substantiellement et personnellement, aussi le fils adoptif de Dieu, conduit par sa grâce, n'en doit point avoir moralement et spirituellement... En l'honneur de ce même dénuement... je renonce à toute la puissance, autorité et liberté que j'ai de disposer de moi... Je mets... mon âme... en relation de dépendance et de servitude au regard de vous... » (Discours 2, n. 11 fin, 12, 13; p. 181 sq.). L'abnégation n'est pas seulement pour Bérulle un acte de la vertu de religion, une offrande volontaire, mais une nécessité de la vie surnaturelle, que notre nature, déchue et viciée, ne peut plus avoir qu' « en autrui », en se vidant d'elle-même pour recevoir la vie de Jésus-Christ : c'est dans ce sens qu'il commente l'*abneget semetipsum* (*Œuvres de piété*, ch. 130; Migne, 1162).

Le P. de Condren reprend les idées de son maître, en y ajoutant celle de sacrifice, en union avec celui de l'Homme-Dieu; au jugement du P. Amelote, son biographe, « sa plus vive grâce... c'était celle du sacrifice... l'esprit de mort à la vie d'Adam et à son monde... la société avec Jésus-Christ hostie » (*La vie du P. de Condren*, Paris, 1643, ch. 8; p. 43). Il enseignait lui-même à « renoncer à Adam » et à l'esprit propre : « nous n'aurons une puissance véritable et une liberté parfaite qu'en sortant de nous-mêmes et de tout ce qui est nôtre, pour vivre dans l'esprit et dans la vertu de Jésus-Christ » (*Discours et lettres du P. de Condren*, l. III, Paris, 1648, p. 299). Le P. Quarré, qu'on regarde généralement comme le fidèle écho de sa doctrine, fait de l'abnégation « le centre du christianisme ». Elle consiste à « sortir de soy-mesme, et se sevrer de la créature, pour vuider son cœur, et se rendre digne de porter Dieu... » (*Thrésor spirituel...* Lyon, 1646; 3e p., ch. 3, disp. 5; p. 300-310.)

C'est M. Olier qui a le plus développé et le mieux exposé et « vulgarisé » les principes d'abnégation de l'école bérullienne; il leur a donné une portée plus pratique, en recommandant une mortification active et incessante, pour préparer l'opération divine : « tout le reste est comme un onguent qui renferme notre mal, et ne l'ôte pas, qui le cache, et ne le guérit pas » (*Introduction à la vie chrétienne*, ch. 8, 5e section; éd. Migne, p. 121 sq.; cf. *Traité des Saints Ordres*, Ire p., ch. 6; *ibid.*, 553 sqq.). Il tire le principe foncier de l'abnégation de l'essence même du christianisme. « Il n'y a rien de plus contraire au christianisme que la propriété; car le christianisme prend son origine en Jésus-Christ... lequel, étant homme, est établi et transféré en la substance du Verbe. C'est pourquoi l'esprit du christianisme veut que les chrétiens soient transplantés e transférés de la tige d'Adam sur le Verbe incarné, et qu'étant vivifiés par lui... ils ne soient plus en eux-mêmes; ils ne vivent plus de leur propre vie... La propriété est un monstre horrible et une mer affreuse de tout péché, comme l'abnégation est l'abrégé de la perfection, et le principe de la vie et des vertus chrétiennes... » Puis il fait le tableau comparatif « des effets de la propriété et de l'abnégation... 1. Le propriétaire demeure en soi. Le Chrétien sort de soi; 2... Le Chrétien est vide de soi... » et ainsi de suite jusqu'au 31e, en passant par des « effets » plus concrets et très finement observés (*Introduction...* ch. 11, 8e et 9e sect.; Migne, p. 145 sqq.). Dans le *Catéchisme chrétien*, il s'étend longuement sur la malignité de la chair corrompue, et la nécessité de la combattre par le renoncement de l'*abneget* et du *tollat crucem* (Ire p., leçon 5-7; Migne, p. 459 sqq.); le baptême nous oblige à développer en nous cette disposition contraire qu'il y a implantée (leç. 8-9), en allant jusqu'à l'amour de l'abjection et de la souffrance (leç. 10-14), lesquelles d'ailleurs nous sont dues en tant que nous sommes par nous-mêmes néant et péché, chair haïssable, en tout opposée à l'Esprit (leç. 15-19). Comme application pratique de cette doctrine, il nous propose de faire avant toute oraison un acte de renoncement à nous-mêmes et à nos propres intentions, car « tout ce que la créature fait par elle-même est rempli d'amour-propre » (2e p., leç. 7; p. 494). Dans la *Journée Chrétienne*, il compose dans le même esprit un « exercice du matin » sur les paroles évangéliques, pour nous mettre dans une disposition d' « abnégation totale » (Migne, p. 176). Enfin il insiste encore plus sur cet esprit de mort et de sacrifice dans la « profession des prêtres » (*Traité des Saints Ordres*, 3e p., ch. 7, Migne, p. 718 sqq.), « pour se conformer à Jésus-Christ hostie au T.-S. Sacrement » (cf. *Pietas Seminarii*, n. 13-20; Migne, p. 1249 sqq.).

Saint Jean Eudes a les mêmes idées sur la corruption totale de la nature nécessitant une abnégation totale de nous-mêmes, surtout comme membres de Jésus-Christ; on devra souvent renouveler des actes de renoncement à tous nos mouvements propres; « la perfection du dégagement, de l'abnégation chrétienne... va même jusqu'à nous détacher de Dieu en quelque sorte... c'est-à-dire des douceurs et consolations... des pieux projets..., des ardeurs... de croître dans la perfection de son amour... ». Un don de nous-mêmes sans réserve rendrait cependant facile cette haute abnégation, « car là où se trouve l'amour divin, tout se fait avec une douceur extrême ». Ainsi chez lui une note d'optimisme vient tempérer le pessimisme augustinien commun à toute l'école (*Vie et Royaume de Jésus*, 2e p., ch. 2, a. 3, 2o et 3o).

Chez le Bienheureux Grignion de Montfort, c'est aussi l'amour qui entraîne à l'abnégation, avec un élan d'enthousiasme qui rappelle la contemplation du Règne dans les Exercices de saint Ignace : la *Lettre circulaire aux Amis de la Croix* est un commentaire enflammé de l'*abneget semetipsum* et du *tollat crucem*. Dans l'*Amour de la divine Sagesse*, cette belle synthèse de la spiritualité montfortaine, le ch. 14 conclut par une identification hardie de la sagesse et de la croix (Pontchâteau, 1929, p. 225-242); le ch. 16 préconise d'une manière toute pratique la mortification universelle, surtout de l'amour-propre, comme indispensable moyen pour acquérir cette Sagesse (*ibid.*, p. 263-273). De même, le traité bien connu *De la vraie dévotion à la Sainte Vierge* rappelle « le devoir de nous dépouiller, de nous vider de nous-mêmes, de renoncer, de mourir à nous

mêmes... » suivant les maximes de l'Évangile, et c'est d'après ces principes qu'il faudra choisir les meilleures pratiques de cette dévotion (ch. 2, a. 1, 3ᵉ vérité, Paris, 1913, p. 60).

On retrouve encore quelques traces de l'influence bérullienne dans la doctrine de saint Vincent de Paul sur l'abnégation, par exemple cette même conception pessimiste des « inclinations de la chair (qui) ne sont que péché » (*Entretiens,* éd. Coste, t. X, p. 695). L'influence de saint François de Sales est plus marquée et nettement professée. Ainsi dans l'Entretien sur les « Tendresses » : « Notre bienheureux père Monseigneur de Genève avait cet entretien en très grande recommandation; il disait que ces tendresses et satisfactions ne sont autre chose que notre amour-propre »; il faut réagir contre ces « tendretés » corporelles ou spirituelles par un « entier renoncement à soi-même », selon le conseil de l'Évangile (*Entretiens*, t. IX, p. 170). De même dans l'entretien sur cette maxime très salésienne « ne rien demander, ne rien refuser » : « ... c'était la pratique de Notre-Seigneur, celle de saint Paul et encore celle de M. de Genève! Ah! qu'il l'avait à un degré éminent!... » Cette pratique est précieuse parce qu'elle mène à une vertu également chère aux deux saints fondateurs, qui l'ont introduite dans leurs règles : l' « indifférence, laquelle fait qu'une âme qui en est venue là ne sait quasi ce qu'elle veut ou ne veut pas, ne s'attache qu'à Dieu et ne veut autre chose que ce qu'il veut et comme il le veut » (*Entretiens,* t. IX, p. 273). Cependant saint Vincent la conçoit d'une manière plus large et surtout plus active, qui se rapproche de la conception ignatienne : « elle est une activité d'amour... qui détruit tout ce qui l'en empêche...; c'est un état, mais il faut que cette vertu y soit active, et que, par elle, le cœur se détache des choses qui le tiennent captif... Le propre de l'indifférence est de nous ôter tout ressentiment, tout désir, de nous détacher de nous-mêmes et de toute créature; c'est son office, c'est le bonheur où elle nous met, pourvu qu'elle soit active, qu'elle travaille. Et comment?... » par l'examen et l'oraison pratique. (*Entretiens,* t. XII, p. 230 sq.) Cette note réaliste d'activité laborieuse est très caractéristique de saint Vincent, spécialement en ce qui concerne l'abnégation : « s'étudier premièrement, et, quand on se sent attaché à quelque chose, travailler à s'en déprendre par des résolutions et des actes contraires » (*ibid.,* cf. 237, 242 213, 226).

Saint Alphonse de Liguori donne à l'abnégation comme fondement la nécessité de faire place entière à l'amour de Dieu *ex toto corde,* en nous vidant de l'amour des créatures et de nous-mêmes; cela d'une manière active, « en nous portant de préférence à ce qui contrarie notre amour-propre, et en refusant à notre amour-propre ce qu'il voudrait avoir ». Il faut même éviter l'attache aux vertus, et pratiquer l'indifférence, selon la doctrine de saint François de Sales (*Via della Salute,* 2ᵉ p., a. 40). Le même enseignement est longuement exposé, à l'usage des religieuses, dans la *Vera Sposa,* ch. 3; au ch. 7, il reprend la conception des deux amours opposés, inspirée de saint Augustin, et lui donne comme conclusion l'*abneget semetipsum* de l'Évangile. La conséquence pratique sera la « mortification intérieure ou renoncement à son amour-propre ». Il la présente sous un aspect militant, en commentant le *Vince teipsum* de saint Ignace, et il souligne avec lui les rapports entre la mortification et l'oraison. Il en vient à des règles pratiques : combattre son défaut dominant, déraciner les passions naissantes, etc. Puis il étudie longuement les principales matières d'abnégation : de la propre volonté, par l'obéissance; de la vie des sens (ch. 8), des biens, des parents, etc. (ch. 9 sqq.).

Le P. Faber enseigne avec « humour » mais avec force la nécessité du combat spirituel, surtout contre le défaut dominant (*Progrès de l'âme dans la vie spirituelle,* ch. 7). Il décrit les phases par où passe normalement l'âme progressante : c'est d'abord la lutte, qui va des vices et des défauts jusqu'à l'excès de soin dans la pratique des vertus ou de familiarité dans la prière; puis vient une période de dépression, de fatigue, provenant des efforts plus ou moins heureux et prolongés de cette guerre, enfin, un certain état de repos, dans la jouissance des premiers résultats acquis de haute lutte par un détachement progressif, éliminant bien des causes de trouble (ch. 8). « La véritable persévérance est dans la mortification », absolument indispensable en raison des mauvaises inclinations de l'esprit humain (ch. 11, 13); il importe de se préserver de la paresse spirituelle (ch. 14). Mais sa note propre est plutôt l'optimisme sympathique avec lequel il caractérise l'esprit que réclame le service de Dieu : « C'est un esprit de liberté, c'est-à-dire de générosité à nos dépens; la liberté et le détachement sont une seule et même chose » (*Progrès,* ch. 4 fin).

Mgr Gay, avant d'aborder les deux vertus fondamentales de la vie chrétienne, l'humilité et la mortification, établit la notion même d'abnégation, d'où elles dérivent : elle consiste à renier en nous ce que Dieu y déteste et renie, et qui provient non de la nature, mais du péché originel (*De la vie et des vertus chrétiennes...* 6, de l'humilité, Introd.; 2ᵉ éd., p. 294 sqq.). L'humilité assure ce renoncement dans notre jugement, notre estime de nous-mêmes; la mortification, au sens le plus large « résume l'œuvre entière de l'abnégation » (p. 390). Elle est une participation à la mort réparatrice du Christ, et trouve son aspect le plus spécifiquement chrétien dans l'esprit de sacrifice (p. 457).

Conclusion. — On trouvera dans la partie théorique de cet article l'appréciation et la synthèse des idées et principes que nous avons rencontrés au cours de cet aperçu historique. Il aura montré du moins que l'austère doctrine de l'Evangile sur l'abnégation a été fidèlement gardée et transmise de siècle en siècle par les divers auteurs ou écoles de spiritualité orthodoxe. Partout on lui attribue, sous une forme quelquefois particulière, mais toujours bien reconnaissable, un rôle essentiel et une place très considérable. Chez quelques-uns, elle est même visiblement la préoccupation dominante. Non pas d'ailleurs que son importance devienne absolument prépondérante : aucune spiritualité catholique n'oublie le primat de l'amour. Mais toutes, avec des nuances variées et des différences d'accent, appliquent cet amour naissant ou progressant, ou même parfait, à faire la place toujours plus grande à Dieu, par l'expulsion des affections trop humaines, de l'amour-propre surtout, qui encombrent notre cœur; et comme ces affections sont vivaces et envahissantes, l'abnégation prend toujours plus ou moins la forme d'un combat spirituel, d'un effort vigoureux et souvent violent, qui marque sa place naturelle dans l'ascèse. Mais l'union divine, mystique ou commune, dans l'oraison ou dans l'action, est aussi

toujours montrée comme l'aboutissement et la récompense de cette lutte courageuse contre soi-même, de ce renoncement le plus souvent pénible à toutes les affections les plus innées, de cette abnégation parfois surhumaine dont le symbole le plus expressif est la croix de Jésus.

R. Daeschler.

III. — NOTION PRÉCISE ET DOCTRINE DE L'ABNÉGATION.

1. *Notion, nature de l'abnégation.* — Nous pouvons maintenant revenir à la notion d'abnégation, pour la préciser et la distinguer aussi nettement que possible des nombreuses notions qui, dans la spiritualité chrétienne, voisinent et s'apparentent avec elle : renoncement, dépouillement, détachement, abstinence, nudité spirituelle, mort au monde, à soi-même, oubli de soi, haine de soi, désappropriation, mortification, humilité... Plusieurs de ces notions feront l'objet d'articles spéciaux dans ce Dictionnaire : il importe cependant ici de situer au milieu d'elles la notion d'abnégation, en raison même de sa généralité.

Dans leurs exposés doctrinaux, les auteurs spirituels comparent souvent quelques-unes de ces notions et s'arrêtent à l'une d'elles qui leur paraît plus centrale pour en faire le point de départ et l'axe de leurs explications. Ainsi Le Gaudier, *De natura et statibus perfectionis*, Paris, 1643, p. 5, s. 15, cap. 1, p. 520, et après lui le P. Adolphe de Denderwindeke (*Compendium theologiae asceticae*, Hongkong, 1921, I, 420), comparent *abnegatio*, *mortificatio*, *renuntiatio*, *crucifixio*, qu'ils conçoivent comme une série ascendante de mort à soi de plus en plus complète, et ils s'arrêtent au terme de *mortificatio*, comme au plus général, pour en faire la base de leur exposé. Mutz, *Christliche Aszetik* Paderborn, 1918, § 54, p. 305, et avec lui O. Zimmermann, *Aszetik*, § 32, p. 143 ss., prennent comme centre la notion de *Selbstüberwindung* (victoire sur soi-même, domination sur soi), qu'ils comparent à celles d'*Abtötung* (mortification) et de *Selbstverleugnung* (abnégation). Godinez, *Theologia mystica*, VI, cap. 5, avec son commentateur La Reguera, Rome, 1745, t. II, p. 141 (VI, n. 251), et le résumé de celui-ci par Schram (*Theologia mystica*, n. 302), mettent en première ligne l'idée de *nudité spirituelle*. Je crois cependant que la notion d'abnégation est bien en cet ordre d'idées la notion la plus fondamentale et la plus universelle.

Autre chose, en effet, est la séparation, le renoncement à ce qui nous est extérieur, biens matériels, amitiés, estime, ou du moins à ce qui est proprement le bien de notre corps, jouissances sensibles, confort... et autre chose est l'abnégation de nous-mêmes, de ce qui nous est le plus intime et le plus personnel, de ce que nous *sommes*, selon la célèbre expression de S. Grégoire le Grand : « Ibi (Luc. 9, 23) dicitur ut abnegemus nostra, hic (Luc. 14, 33) dicitur ut abnegemus nos. Et fortasse laboriosum non est homini relinquere sua, sed valde laboriosum est relinquere semetipsum. Minus quippe est abnegare quod habet, valde autem multum est abnegare quod est » (*Homil. in Evang.* 32, n. 1, PL. 76, 1233).

A vrai dire, nous ne pouvons pas, au sens propre, renoncer à ce que nous sommes réellement, ni renoncer à la fin dernière de notre existence : ce serait là une volonté de destruction, un suicide intérieur, coupable comme contraire à l'ordre essentiel des choses. Mais nous pouvons renoncer à ce que notre amour-propre voudrait pratiquement que nous soyons, c'est-à-dire renoncer à nous faire centre, accepter de n'être que des accessoires, totalement subordonnés, dans tout le détail de notre vie, aux fins et aux plans de Dieu, et cela est bien renoncer à ce qu'il y a de plus foncier dans nos tendances désordonnées. Or c'est essentiellement cela que comporte la notion d'abnégation ; d'autres termes comme ceux de détachement, de dépouillement, de renoncement, seront le plus souvent appliqués au renoncement à ces biens plus extérieurs, quoiqu'ils puissent, comme renoncement à soi-même, dépouillement de soi, devenir sensiblement synonymes d'abnégation : mais ce dernier mot a sur les autres l'avantage que, en fait, il n'est généralement employé que dans le sens complet, abnégation de soi, ce qui supprime tout danger d'équivoque.

Les expressions haine de soi, victoire sur soi, mortification, mettent surtout en relief l'aspect d'effort positif, de lutte par des actes exprès contre nos tendances égoïstes, grâce à laquelle on arrive à l'état d'abnégation de soi ; celle-ci semble plutôt mettre en lumière le résultat de cette lutte, les dispositions intérieures, l'attitude d'âme, ainsi acquises.

L'humilité, au sens propre du mot, nous libère de l'attachement à l'estime des hommes, à la réputation, à l'honneur, au sentiment intérieur de notre propre excellence : du fait que ces biens tiennent au plus intime de nous-mêmes, que leur privation nous *diminue* nous-mêmes aux yeux des autres et à nos propres yeux, il suit que l'humilité est la forme de renoncement qui entre le plus dans le vif de notre amour-propre, et celle par conséquent qui s'apparente le plus à l'abnégation de nous-mêmes. Que si, comme l'ont fait S. Benoît (*Regula*, cap. 7) et plus explicitement encore S. Ignace (*Exercices*, n. 165), dans leur distinction des degrés d'humilité, on entend celle-ci d'un *abaissement* général de nous-mêmes pour faire place nette à la souveraineté de Dieu en nous, aux exigences dominatrices de l'amour de Jésus, il n'y a plus alors qu'une légère nuance entre humilité et abnégation.

Celle-ci nous apparaît donc comme essentiellement constituée par la disparition de l'amour-propre, de l'égoïsme, dans toute sa généralité, de tout attachement à notre excellence propre, aux avantages spirituels ou matériels qui peuvent constituer cette excellence ou en découler.

Une question peut se poser ici : l'abnégation est-elle une vertu distincte comme l'humilité ou la patience? et si elle n'est pas une vertu, quelle est sa nature intime? Un premier fait facile à constater, c'est qu'elle ne figure généralement pas dans les catalogues de vertus dressés par les théologiens : elle n'a pas sa question dans la 2ª 2ªᵉ de S. Thomas, pas plus qu'elle ne figure dans la *Somme des vertus et des vices* de son contemporain et confrère Guillaume Péraud, pas plus qu'elle n'a son article dans la *Prompta Bibliotheca* de Ferraris ou dans le *Dictionnaire de Théologie Catholique ;* dans le *Kirchenlexicon* elle figure simplement en sous-titre à l'article égoïsme (Selbstsucht) qui ne s'occupe guère que de celui-ci.

Et, en effet, si nous nous reportons à la conception de *vertu* communément reçue dans l'école, nous constaterons qu'elle ne saurait guère s'appliquer à l'abnégation telle que nous avons cherché à en préciser la notion. Une vertu est un *habitus* opératif, acquis ou infus, destiné à régler la production d'une espèce

déterminée d'actes bons, ces actes, ou mieux le caractère spécial commun sous lequel les atteint l'habitus, constituant l'objet formel qui spécifie celui-ci : l'humilité, par exemple, est une vertu qui, dit S. Thomas, « tempère et réfrène l'âme pour qu'elle ne tende pas à la grandeur de façon immodérée » (2^a 2^{ae}, q. 161, a. 1). L'abnégation, au contraire, est plutôt une disposition générale de l'âme facilitant la pratique des diverses vertus dans ce que celles-ci ont de contraire à l'amour-propre, à l'égoïsme. Les « actes d'abnégation » et de renoncement sont en réalité des actes de charité, d'humilité ou d'autres vertus, comportant un sacrifice plus notable, plus sensible, de nos intérêts propres.

2. *Fondement et limites de l'abnégation.* — Le fondement premier et essentiel de cette négation de soi, c'est notre qualité de créatures, n'ayant par nous-mêmes que le néant, en face de l'être par essence qui est Dieu. Dieu est tout, et nous, même quand il nous a gratuitement appelés à l'existence, nous restons en face de lui comme des accessoires, comme des parties secondaires, totalement subordonnées au tout infini. S. Thomas s'est attaché plusieurs fois à éclairer par cette idée du tout et de la partie l'amour qui doit naturellement nous faire aimer Dieu plus que nous-mêmes : « Unaquaeque pars naturaliter plus amat commune bonum totius quam particulare bonum proprium : quod manifestatur ex opere; quaelibet enim pars habet inclinationem principalem ad actionem communem utilitati totius. Apparet etiam hoc in politicis virtutibus, secundum quas cives pro bono communi dispendia et propriarum rerum et personarum interdum sustinent. Unde multo magis hoc verificatur in amicitia caritatis quae fundatur super communicatione donorum gratiae. Et ideo ex caritate magis debet homo diligere Deum, qui est bonum commune omnium, quam seipsum; quia beatitudo est in Deo sicut in communi et fontali principio omnium qui beatitudinem participare possunt. » (2^a 2^{ae}, q. 26, a. 3, cf. I, q. 60, a. 5; 1^a-2^{ae}, q. 109, a. 3; *Quodl.*, I, a. 8, etc.) Le P. P. Rousselot, *Pour l'histoire du problème de l'amour,* Münster, 1908, p. 23 ss., et après lui le R. P. Garrigou-Lagrange, *L'Amour de Dieu et la Croix de Jésus*, Juvisy, 1930, t. I, p. 111 ss., ont mis en lumière la place centrale de ce principe, et S. Thomas, dans le passage cité, avait déjà noté fort justement que l'élévation de l'homme à l'ordre surnaturel, à la possession de la grâce et à la dignité d'enfant de Dieu, renforce, bien loin de la diminuer, la valeur de ce principe dans la vie chrétienne. C'est parce que je suis partie, et partie accessoire d'un tout, que je ne dois pas me faire centre, mais me subordonner par tout ce que j'ai et tout ce que je suis.

Toutefois il importe de bien comprendre ce principe et de ne pas transporter dans nos relations avec Dieu ce qu'il y a de proprement humain dans les comparaisons dont on se sert pour le faire comprendre. La partie se sacrifie pour le tout, la main pour sauver le corps, le citoyen donne ses biens et même sa vie pour le salut commun de la cité, exemples imparfaits, quand on passe aux rapports de l'homme avec Dieu. La main, en effet, n'a aucune fin propre n'étant pas une substance, mais seulement partie d'une substance corporelle, et, à parler juste, ce n'est pas elle qui se sacrifie, mais l'homme qui sacrifie une partie de son corps pour sauver le reste; de même le citoyen ne se sacrifie pas lui-même purement et simplement au bien de la cité, mais au plus sa vie temporelle, son âme restant intacte dans son immortalité; et sa fin, sa béatitude personnelle, n'est à aucun titre une fin subordonnée à celle de la cité, au contraire. De plus, dans ces exemples, cette idée de la partie qui se sacrifie pour le tout, suggère une certaine opposition entre le bien de la partie et celui du tout, une certaine option à faire entre les deux... En réalité, quand il s'agit de l'homme et de Dieu, il n'y aura jamais aucune espèce d'opposition entre le bien vrai de l'homme et la gloire de Dieu : c'est au contraire essentiellement par notre béatitude que nous devons glorifier Dieu. Nous pourrons être amenés à renoncer pour Dieu à certains moyens, même surnaturels et très utiles, de sanctification, lesquels du reste seront suppléés par d'autres, ne fût-ce que par des grâces intérieures plus abondantes et plus puissantes : mais à la grâce, à l'accroissement de cette grâce en nous, à la vision béatifique, jamais, en aucune hypothèse nous n'aurons à y renoncer pour procurer le bien de Dieu.

A parler donc exactement, nous ne faisons jamais abnégation de nous-mêmes, à nous prendre au sens plein de ce que nous sommes surnaturellement. Mais nous renonçons à nous faire centre, à chercher notre bien comme fin première et se suffisant à elle-même; ou encore, nous renonçons à tous les avantages personnels en ce monde, nous nous perdons et haïssons en cette vie, pour le temps de la *voie,* mais avec le désir de rendre au *terme* toute gloire à Dieu, et d'y trouver par conséquent notre fin et notre béatitude. Cette béatitude pourra être envisagée et désirée explicitement, ou seulement implicitement, peu importe : en fait nous n'y renonçons jamais, et nous n'avons jamais le droit d'y renoncer, pas plus qu'à aucun des moyens absolument nécessaires pour y arriver.

Et c'est là ce qui marque nettement les limites de cette abnégation de nous-mêmes. Comme il a été expliqué à propos de la pratique de l'*abandon,* nous pouvons renoncer par avance à tout avantage terrestre, renoncer même, pour un motif proportionné, aux moyens qui dans l'ordre surnaturel faciliteraient le plus notre salut et notre sanctification, nous feraient arriver à la sainteté moins péniblement, nous n'aurons jamais le droit de renoncer aux moyens essentiels, irremplaçables : je pourrai renoncer à faire une heure d'oraison, à vivre dans la solitude, à pratiquer telles austérités ou humiliations, je n'aurai jamais à renoncer à la docilité habituelle au Saint-Esprit ou à l'union de cœur avec Dieu.

Pourra-t-il arriver du moins que, devant, pour mieux faire la volonté de Dieu, dans des œuvres de zèle difficiles et absorbantes par exemple, renoncer à des moyens de sanctification très efficaces, comme serait la vie contemplative, ce renoncement aboutisse pratiquement pour moi à un niveau de sainteté moins élevé que celui auquel je serais parvenu en ne l'accomplissant pas? en d'autres termes pourra-t-il arriver que, pour procurer à Dieu par d'autres plus de gloire, je sois amené à devoir renoncer à un degré plus haut de perfection personnelle? Si l'on se souvient que la perfection de la vie spirituelle « secundum caritatem attenditur » (S. Thomas, 2^a 2^{ae}, q. 184, a. 1), on devra nettement écarter la possibilité d'une telle hypothèse : à supposer naturellement que ce renoncement aux moyens plus efficaces de sanctification soit motivé par des raisons vraiment proportionnées selon la foi, et

qu'il soit accompli pour des motifs purement surnaturels, il constituera lui-même un acte éminent de conformité à la volonté de Dieu et de charité, et partant Dieu se devra à lui-même de compenser par les ressources inépuisables de sa toute-puissance, ce qui aurait été obtenu sans ce renoncement; Dieu sans doute n'est nullement tenu à donner, et ne donne pas semble-t-il en fait, à toutes les âmes, les grâces de choix nécessaires à la haute sainteté, mais ce serait vraiment diminuer trop sa miséricordieuse sagesse que de supposer qu'il puisse pratiquement priver une âme de ces grâces en conséquence d'un acte de conformité plus complète à sa volonté, de souci plus total de procurer en tout sa plus grande gloire.

3. *Nécessité de l'abnégation, sa place centrale dans la vie spirituelle.* — La formule même employée par Notre-Seigneur dans l'Evangile : « Si quis vult post me venire, abneget semetipsum », pose l'abnégation comme nécessaire à quiconque veut le suivre, donc, en un sens, à tout chrétien. Et de fait il y a une mesure d'abnégation, de renoncement à soi, et parfois de renoncement héroïque comme dans le cas des martyrs ou dans les cas plus obscurs de certaines fidélités intransigeantes aux lois de Dieu sur le mariage, qui est nécessaire à tout chrétien décidé à rester coûte que coûte en état de grâce.

Il y a une mesure d'abnégation plus large, étendant une emprise plus foncière sur toute la vie, qui est nécessaire à quiconque veut suivre Notre-Seigneur de plus près, dans une perfection de charité plus haute : amour souverain de Dieu et oubli total de soi sont inséparables, nous venons de le voir. La question de la nécessité de l'abnégation est donc plutôt celle de sa *place centrale* dans la vie spirituelle et comme *condition préalable* ou comme *conséquence* des progrès dans la charité.

On connaît la remarque par laquelle S. Ignace termine la 2e *semaine* de ses *Exercices spirituels* (n. 189) : il faut ordonner sa vie « ne voulant et ne cherchant aucune autre chose que, en tout et par tout, une plus grande gloire et louange de Dieu Notre-Seigneur. Chacun, en effet, doit être persuadé que la mesure de son progrès en toutes choses spirituelles sera celle même où il se dégagera de tout amour propre, de toute volonté et intérêt propres ». Et S. Jean de la Croix ajoute de son côté, après avoir cité la parole de Notre-Seigneur, Luc, 14, 33, *Qui non renuntiat omnibus... :* « C'est une souveraine ignorance de l'âme que de penser pouvoir arriver à ce haut degré d'union avec Dieu si *d'abord* elle ne se vide de tout attachement aux choses naturelles et surnaturelles qui peuvent lui appartenir » (*Subida del Monte Carmelo,* I, ch. 5, n. 2) ; et on a pu dire avec raison que la doctrine des deux *Nuits* qui viennent purifier l'âme de toute attache personnelle, si ténue soit-elle, est le centre de l'enseignement du saint Docteur.

Sur cette place centrale de l'abnégation, les textes pourraient se multiplier indéfiniment : les principaux ont été indiqués plus haut (II, Tradition). La raison de cette importance est double. Tout d'abord c'est que là est dans la vie spirituelle le point *pratiquement décisif*, la position stratégique dominante, dont la perte ou le gain décide, en fait, la bataille pour le sainteté. L'expérience est là pour le prouver : qu'on étudie la vie des « saints manqués », je veux dire prêtres, religieux ou simples fidèles, excellents, fervents et zélés, pieux et dévoués, mais qui cependant n'ont pas été des « saints » tout court : on constatera que ce qui leur a manqué ce n'est ni une vie intérieure profonde, ni un sincère et vif amour de Dieu et des âmes, mais bien une certaine plénitude dans le renoncement, une certaine profondeur d'abnégation et totalité dans l'oubli de soi, qui les eût entièrement livrés au travail de Dieu en eux, et qui au contraire nous ont frappés dans les vrais « saints ». Aimer Dieu, le louer, se dévouer, se fatiguer, se tuer même à son service, autant de choses qui attirent les âmes généreuses, mais mourir totalement à soi, obscurément, dans le silence intime de l'âme, se déprendre, se laisser détacher à fond par la grâce de tout ce qui n'est pas pure volonté et service de Dieu, voilà l'holocauste secret devant lequel reculent la plupart des âmes, le point exact où leur chemin bifurque entre une vie fervente et une vie de haute sainteté.

Mais plus encore que cette raison de fait, et expliquant ce fait lui-même, vaut pour donner à l'abnégation sa place centrale l'exemple du Christ qui « non sibi placuit » et qui a délibérément placé la croix au sommet de sa propre vie, en a marqué toutes les étapes de son Église, en a fait le signe nécessaire de toute œuvre de salut et de sanctification accomplie en son nom. L'abnégation est donc au centre de la vie spirituelle comme la forme la plus intimement pénétrante et la plus complète de cette *croix* à porter qui est le vrai sceau de la *conformité* au Christ, de l'imitation complète de ses exemples, de l'adhésion parfaite à ses états. N'est-ce pas Jésus lui-même qui a uni les trois termes d'abnégation, de croix à porter, d'attachement à ses pas?

Mais, si centrale que soit la place de l'abnégation, on peut se demander si c'est comme *condition préalable* indispensable aux accroissements de la charité, ou au contraire comme *conséquence nécessaire* de ces accroissements, conséquence qui sera la garantie de leur solidité et en jugera la vérité.

Dans une certaine mesure, évidemment, c'est aux deux titres à la fois : la pratique d'une vraie abnégation chrétienne supposera toujours déjà un notable amour de Dieu dont elle est le fruit, qui en est le motif, et par suite elle sera à la fois effet de l'amour et condition de ses progrès ultérieurs. Car il ne saurait, être ici question d'un renoncement à la stoïcienne, orgueilleusement embrassé pour lui-même, c'est-à-dire pratiquement par amour-propre plus subtil, et donc aux antipodes de la vraie abnégation, telle que le Christ l'a prêchée et que nous l'étudions ici. Toutefois la question posée garde son sens en tant que nous pouvons *accentuer* notre vie spirituelle de deux façons différentes : nous pouvons concentrer immédiatement désirs, demandes, efforts, sur l'amour lui-même à accroître, à intensifier en nous, confiants que par ses envahissements progressifs il videra sûrement notre âme d'elle-même, la déprendra plus efficacement qu'aucun effort de détachement, de tout ce qui n'est pas Dieu seul aimé; — ou au contraire, les yeux fixés sans doute sur les accroissements de la charité comme sur le seul but final de toute notre vie spirituelle, nous pouvons cependant concentrer nos efforts immédiats d'une façon spéciale sur cette abnégation, ce vide à produire en nous, bien certains que l'amour viendra le remplir impétueusement, dès qu'il aura été réalisé par nos efforts, et plus pleinement par l'action des purifications divines docilement subies.

Nous venons d'entendre saint Jean de la Croix

mettre nettement l'accent sur la nécessité d'affronter d'abord, *primero,* ce dépouillement de soi, et toute son œuvre va à mettre en pleine lumière le rôle des « Nuits », active et passive, du sens et de l'esprit, comme condition préalable aux grâces de l'union divine. Du reste Notre-Seigneur n'avait-il pas marqué lui-même un ordre semblable : *abneget, tollat crucem, sequatur me?*

Pourquoi cela? Ne serait-ce pas une voie plus suave de mettre l'amour d'abord? Est-il donc nécessaire de présenter le chemin de la perfection de la façon la plus âpre et la plus difficile? Voie plus suave et plus facile, peut-être : mais est-ce celle que Dieu, le maître, entend suivre dans sa souveraine sagesse? Il en est de l'abnégation comme de l'obscurité de la foi : si l'infaillible autorité de Dieu brillait à nos yeux sans ombres ni difficultés (et qui dira que Dieu ne pouvait pas nous aveugler de lumière surnaturelle?), la foi serait bien plus suave et facile; et pourtant Dieu a voulu lui laisser ses obscurités pour faire éclater précisément, dans ces obscurités mêmes, notre confiance en lui, notre attachement par-dessus tout à sa lumière, même simplement entrevue à travers voiles et brouillards; et c'est là la grande gloire que notre foi rend à Dieu, de s'attacher ainsi à lui, de tout risquer sur sa parole, à peine arrivons-nous à la discerner au milieu du tumulte des créatures. Il en va dans l'ordre de l'amour comme dans celui de la foi : Dieu nous demande de renoncer pour lui à tout, avant même de nous sentir spontanément détachés et dégoûtés de tout par les enivrements de son amour, et c'est la réponse de notre abnégation, de cet amour de volonté qui tend vers Dieu à travers tous les dénuements et les aridités intérieures, cet attachement à lui aimé, avant d'être pleinement goûté, jusqu'au sacrifice de tout, c'est là notre grand sacrifice de louange à Dieu dans l'ordre de l'amour, comme la foi dans celui de l'intelligence. Car l'amour qui viderait spontanément notre âme de ses attaches personnelles, ce serait un amour senti et goûté, assez senti et goûté pour dominer la voix impérieuse de l'amour propre. Dans celui au contraire qui afin d'aller à Dieu embrasse d'abord le dépouillement, accepte d'abord de passer par toutes les purifications intérieures, l'amour existe certes, et souverainement dominateur puisqu'il triomphe de cette mort intérieure jusqu'à nous la faire accepter et embrasser, mais c'est un amour qui va à Dieu à travers les dénuements, comme la foi à travers les obscurités; et c'est, dans un cas comme dans l'autre, notre grand hommage de pauvres créatures à la vérité éternelle, au bien infini. Il nous a suffi de l'entrevoir pour tout risquer sur sa parole et son amour.

4. *Degrés et pratique de l'abnégation.* — Diverses sont les manières dont les auteurs spirituels distinguent les degrés de l'abnégation. Nous avons rappelé la distinction de Le Gaudier entre *abnegatio, renuntiatio, mortificatio* et *crucifixio :* elle est apparentée à des divisions beaucoup plus anciennes, celle par exemple de saint Bernard, dans son *Sermon 7, in Quadragesima* (PL. 183, 183-84) où il distingue les trois attitudes de l'âme vis-à-vis des choses de ce monde comme *peregrinus* (voyageur), *mortuus, crucifixus* (cf. La Reguera, t. I, l. III, n. 137-145, p. 670, commentant cette division). Saint Bonaventure (*Expositio in Regulam,* I, n. 5, Quaracchi, t. VIII, p. 394) distingue l'abnégation per modum *subcontrarietatis* (qui nous fait renoncer à notre volonté en *certaines* choses, comme serait le péché) per modum *contrarietatis* (qui renonce à la volonté propre en *tout,* ne voulant rien que selon les moindres signes de la volonté de Dieu), per modum *contradictionis* (qui sacrifie même la propre vie pour la gloire de Dieu). Les trois degrés d'humilité de saint Ignace (*Exercitia,* n. 164-168) sont en réalité des degrés d'abnégation, assez voisins de ceux de saint Bonaventure : disposition à ne rien mettre en balance avec un devoir grave; disposition à ne rien choisir que ce qui est pour la plus grande gloire de Dieu, et par conséquent à ne rien mettre en balance avec le moindre péché véniel; disposition d'amour à choisir de préférence la croix, même si je n'y vois pas plus de gloire pour Dieu, afin d'être pauvre et humilié avec Jésus pauvre et humilié. Dans son récent manuel d'Ascétique (*Aszetik,* Fribourg, 1929, § 32, p. 148) le P. O. Zimmermann met comme premier degré « ne rien aimer ou haïr de créé *contre* Dieu »; 2ᵉ degré, n'aimer ni haïr rien de créé à cause de lui-même (indifférence); 3ᵉ degré, repousser positivement les biens terrestres en vue des biens plus hauts de l'ordre surnaturel (renoncer à la jouissance, embrasser la peine). C'est à un point de vue différent que se place Bérulle dans son *Traité de l'abnégation intérieure* (*Œuvres,* éd. Migne, p. 882 ss., dans quelque mesure que ce traité soit de lui, comme écrit personnel ou simple adaptation) : s'occupant, suivant son titre, de l'abnégation *intérieure,* il y distingue trois étapes, abnégation des choses indifférentes en soi à la vie de l'esprit; abnégation des choses très utiles à la vie de l'esprit (consolations sensibles et même spirituelles...); abnégation des choses « nécessaires », ou qui paraissent telles, à la vie de l'esprit (actes des vertus, désirs des vertus...).

Il semble donc bien qu'il y ait accord de fond pour distinguer d'abord un degré d'abnégation minimum, nécessaire au salut, qui nous fait renoncer à tout ce qui serait contre Dieu (péché mortel); un degré plus élevé qui nous fait renoncer à tout ce qui ne serait pas selon Dieu (péché véniel); un 3ᵉ nous détachant de tout ce qui n'est pas le meilleur service de Dieu (imperfections); enfin, suivant la pensée de saint Ignace, une abnégation toute d'amour qui, supposant les degrés précédents, nous fait aller d'instinct aux dénuements et humiliations du Christ, même s'il n'y apparaît pas plus de gloire pour Dieu, uniquement parce que lui-même les a embrassés, cette raison suffisant à tout décider. On en connaît la magnifique expression dans les *Écrits spirituels* du P. de Foucauld, p. 106 : « Mon Dieu, je ne sais s'il est possible à certaines âmes de vous voir pauvre et de rester volontiers riches...; je veux bien qu'elles vous aiment, mon Dieu, et cependant je crois qu'il manque quelque chose à leur amour, et, en tout cas, moi je ne puis concevoir l'amour sans un besoin impérieux de conformité, de ressemblance et surtout de partage de toutes les peines, de toutes les duretés de la vie... Être riche, à mon aise, vivre doucement de mes biens, quand vous avez été pauvre, gêné, vivant péniblement d'un dur labeur : pour moi... je ne puis aimer ainsi... »

Pour ce qui est de la *pratique,* c'est tout d'abord en matière d'abnégation, qu'il importe souverainement de suivre la grâce sans chercher à la précéder : laisser la lumière surnaturelle montrer à l'âme, ou du moins lui faire comprendre, graduellement, les champs de plus en plus étendus, les replis de plus en plus intimes où doit s'exercer le renoncement. On pourra suggérer,

montrer discrètement les progrès à faire, c'est Dieu qui donnera l'intelligence progressive de l'abnégation; et il serait imprudent de vouloir en cette voie imposer d'autorité ce que Dieu n'a pas encore fait voir. C'est la fidélité aux lumières déjà reçues, aux petites abnégations de la vie quotidienne, qui prépareront l'âme aux sacrifices plus notables et à des lumières plus hautes. Il y aurait imprudence à mettre artificiellement des âmes, ou à ce que celles-ci se mettent elles-mêmes en imagination devant des sacrifices héroïques auxquels Dieu ne les a pas encore acheminées suivant les voies de sa sagesse. Il pourrait du reste y avoir en pareil cas danger, non seulement de découragement, mais aussi d'illusion, si, nous grisant en imagination de sacrifices que Dieu ne nous demandera peut-être jamais, nous restions sans courage pour ceux plus terre à terre, qu'il nous demande en effet dans notre vie ordinaire.

Cette discrétion à suivre la grâce sans vouloir aller plus vite qu'elle, sera le meilleur moyen de réaliser la seconde condition d'une pratique fructueuse de l'abnégation, la paix et la suavité intérieure. Entendons-nous bien : il ne s'agit pas de demander que l'abnégation ne nous coûte rien; par définition c'est une croix, une voie coûteuse et dure. Mais autre chose est le sacrifice pénible, nous déchirant à l'intime de nous-mêmes, et autre chose l'inquiétude, la préoccupation anxieuse et repliée sur elle-même, troublante et paralysante : c'est elle qui ferait perdre la paix et qui doit être évitée dans la pratique de l'abnégation. Rien donc de ces retours sur soi pour se dépiter d'un sacrifice omis ou se décourager pour une occasion perdue de nous renoncer; l'humble paix en face de nos lâchetés mêmes est une condition indispensable de la vraie générosité. Celle-ci supposera, en effet, pour être suffisante à nous faire suivre constamment la voie de l'abnégation, une confiance en Dieu dégagée de toute confiance en nous. Le moment critique sera celui où l'âme, ayant fidèlement répondu aux premières suggestions de la grâce dans cette voie, sentira ces suggestions se faire de plus en plus pressantes et exigeantes, et se demandera avec la frayeur de quelqu'un qui se jette dans le vide : Où cela va-t-il me mener? C'est alors qu'il faut qu'elle soit assez humble déjà pour ne pas se regarder elle-même et ses forces si débiles, mais dans un acte de confiance aveugle en Dieu et de générosité sans arrière-pensée, se livrer tout entière. Combien d'âmes ferventes restées à mi-côte de la sainteté pour s'être raccrochées à ce moment là, pour ne s'être pas mises ou n'avoir pas persévéré dans ces dispositions.

Enfin l'âme devra s'attacher de préférence à l'aspect positif de l'abnégation, à son côté aimant, l'envisager comme une libération de la charité en elle, comme une conformation plus complète au Christ, plutôt que comme destruction et négation. Ce sera se mettre dans la pleine vérité des choses, et ce sera aussi le moyen vrai de pratiquer cette abnégation dans la paix et la joie intérieure.

Pruner, art. *Selbssucht-Selbstverleugnung*, dans KL., t. XI, p. 79-84 (parle surtout de l'égoïsme); A. E. Balch, *Selfsacrifice*, dans Hastings, ERE., t. XI (1920), 370-372 (rapports de la doctrine chrétienne avec la philosophie ancienne...). — La plupart des traités sur la *mortification* comme ceux de Rodriguez (*Ejercicio*, II, tr. 1), d'Arias... traitent aussi de l'abnégation; de même S. Jean de la Croix à propos de la *Nuit obscure* et des purifications. Parmi les auteurs anciens qui traitent plus directement de l'abnégation, on peut citer Harphius, *Theologia mystica*, l. II (Directorium contemplativorum), pars 1 (en entier) et pars 3, cap. 43; pars 4, cap. 60; — Louis de Blois, *Speculum monachorum*, Divisio 8; *Institutio spiritualis*, cap. 3; — S. François de Sales, *Entretien 8*. De la désappropriation; *Entr. 14*, contre le propre jugement et la tendreté que l'on a sur soymesme (Annecy, 1895, t. VI, p. 120 et 244); — S. Vincent de Paul, *Conférence 18*, sur l'affection déréglée de soi-même (Œuvres, t. IX, p. 160); — Bérulle, *Traité d'abnégation intérieure*, Œuvres, éd. Migne, 875-910; — Bx. L. M. Grignion de Montfort, *Lettre circulaire aux amis de la croix*, Paris, 1845 (et souvent depuis); — S. Brienza O. P., *S. Tommaso spiritual direttore, ovvero trattato della rinegazione di noi*, 2 vol., Naples, 1752-53.

J. de Guibert.

ABRAHAM. — Le patriarche de l'Ancien Testament est cité dans toute la tradition spirituelle comme le parfait modèle de la foi, de l'obéissance et du sacrifice que nous devons faire, lorsque la volonté de Dieu le réclame, de nos affections naturelles les plus légitimes. Ce qui lui a mérité cette continuité d'éloges, c'est : 1° sa promptitude à écouter la voix divine lorsqu'elle lui adressa ces paroles : « Sors de ton pays, et de ta parenté et de la maison de ton père pour venir au lieu que je te montrerai » (Gen., 12, 1); 2° sa conduite lorsque cette même voix lui demanda de sacrifier son fils Isaac (Gen., 22).

Il nous suffira ici de nous référer à quelques auteurs plus importants. La liste pourrait sans peine être décuplée · — S. Cyprien, *Epist.* 63, n° 4. — S. Ambroise, *de Abraham*, l. I, cap. 2, PL. 14, 431. — S. Augustini, *Serm.* 2, PL., 38, 26-32; *De civitate Dei*, l. XVI, cap. 32. Cassien, *Instit.* IV, 28; *Collat.*, III, 4. — S. Grégoire, *Moral.*, l. XXVII, cap. 10, n° 7. — *Constitutiones monasticae*, cap. 32, PG. 31, 1404-1405. — S. Isidore de Peluse, *Epist.*, IV, 178. — Saint Jean Climaque, *Scala paradisi*, grad. 3, PG. 88, 668 C. — *Allegoria in Vetus Testam.*, l. II, cap. 1-4 (dans les *dubia* de Hugues de S.-Victor, PL. 175, 643-646). — S. Bernard, *Serm. 4 in festo omnium sanctorum*, PL. 183, 472. — S. Ignace de Loyola, *Lettre sur l'obéissance*, n° 18. — S. François de Sales, *De l'amour de Dieu*, l. XII, ch. 8; *Entretiens III*, VI, XI. — S. Vincent de Paul. *Entretiens*. Ed. Coste, t. XII, p. 217. — Jean de Jésus Marie, *Ars amandi Deum*, cap. 7.

M. Viller.

ABRAHAM DE CASCAR ou **ABRAHAM LE GRAND.** — Né en 503, mort le 8 janvier 588. Fondateur du « grand monastère » nestorien du mont Izala. Il avait d'abord répandu la foi chrétienne parmi les Arabes, puis s'en était allé visiter les monastères de Scété et du Sinaï; enfin il s'était agrégé à l'école de Nisibe. Quand il se fut retiré dans une caverne du mont Izala, il attira vite à lui des disciples et leur donna des *Règles* (publiées par Mgr J.-B. Chabot : *Regulae monasticae ab Abrahamo et Dadjesu conditae*, dans les *Comptes rendus de l'Académie des Lincei*, Rome, 1898; en anglais dans W. Budge, *The Book of governors*, Londres, 1893, t. I, p. CXXXIV et svv.). Il veilla à bien distinguer par leur habit ses disciples des moines monophysites. Son premier successeur sur le mont Izala, Dadjesu († 604), a continué son œuvre. Le monastère existe encore aujourd'hui.

F. Nau, a t. *Abraham le Grand*, DHG. — A. Baumstark, *Geschichte dr syrischen Literatu r*, Bonn, 1922, p. 130-131.

M. Viller.

ABRAHAM DE NATFAR. — Moine nestorien contemporain d'Abraham de Cascar (1re moitié du

VIe siècle). Né aux environs d'Arbelles, d'une famille qui avait donné des martyrs au temps de Sapor; après avoir mené quelque temps la vie érémitique, il vi ita la Palestine et l'Égypte monastiques, puis revint dans sa patrie où il continua jusqu'à la fin la vie ascétique, ne quittant la caverne où il vivait que pour quelques missions. Il laisse de nombreux écrits ascétiques dont quelques-uns ont été insérés par Enaujesu dans la traduction syriaque du *Paradis des Pères* (éd. Bedjan, p. 895-986; éd. Budge, t. II, p. 1001-1060).

F. Nau, art. *Abraham de Natfar*, DHG. — A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, p. 131.

M. VILLER.

ABRAHAM A SANTA CLARA (JEAN ULRICH MEGERLE). — Né le 2 juillet (?) 1644 à Krenheinstetten (Bade), il entra en 1662 dans l'ordre des ermites déchaussés de saint Augustin dont il est une gloire. Docteur en théologie, il est, en 1680, prédicateur de la cour impériale de Vienne; nommé prieur la même année, il est provincial de 1689 à 1692 et meurt le 1er décembre 1709.

Les nombreux sermons et écrits populaires d'Abraham, théologien solide, littérateur de grande culture et psychologue très pénétrant sont pleins de naturel et de fraîcheur; esprit très vif, imagination ardente, l'homme avait tous les dons de l'orateur et de l'écrivain : le religieux y ajoutait ceux de l'apôtre, un amour très profond pour le peuple. Ses œuvres portent à la vérité, la marque de son époque et de ce qu'on appelle en Allemagne « le temps du baroque » : il vise trop à l'effet et il atteint quelquefois le mauvais goût. Mais il avait pour simple but « l'honneur de Dieu et le bonheur du prochain » (préface du *Mercurialis*) et il ne cherchait qu'à arracher le peuple aux vices que de très longues guerres avaient apportés. C'est une ascétique complète que cette originale et précieuse *Grammatica religiosa quae... pie docet declinare a malo et facere bonum, amplecti perfectum in praesenti et respuere imperfectum, ad obtinendum futurum infinitum cum participio salutis*, Salzbourg, 1691, recueil de 66 sermons ou exhortations en latin, écrite pour des novices et des commençants dans la vie spirituelle, qui laisse de côté toute spéculation érudite et ne cherche que la pratique des vertus, agrémentée de mille exemples tirés des vies des pères du désert et des saints modernes. De ses autres écrits ascétiques et de ses recueils de sermons il faut mentionner : *Judas der Erszchelm*, 4 parties, Salzbourg, 1685-1695; — *Merk's Wien*, Vienne, 1680; — *Huy! und Pfuy! der Welt*, Nuremberg-Wurzbourg, 1707; — *Gack, gack*, Munich, 1685; *Reimb dich oder ich liss dich*, Salzbourg, 1684; — *Grosse Totenbruderschaft*, Vienne, 1680; — *Etwas für alle*, 3 volumes, Wurzbourg, 1699 et 1711; — *Heilsames Gemisch-gemasch*, Wurzbourg-Nuremberg, 1704; — *Wonderlicher Traum von einem grossen Narrennest*, Salzbourg, 1703; — *Ein Karren voll Narren*, Salzbourg, 1704. — *Centifolium stultorum*, Vienne-Nuremberg, 1709; — *Mala gallina malum ovum*, Vienne-Nuremberg, 1713; — *Wohlangefüllter Weinkeller*, Nuremberg-Wurzbourg, 1710; — *Besonders meublirt und gezierte Totenkapelle*, Nuremberg-Wurzbourg, 1710; — *Die hl. Hofart*, Vienne, 1677. Ce n'est qu'une partie de l'œuvre considérable qu'il laisse : 52 titres. Une édition complète (21 volumes) a été publiée, Passau et Lindau, 1835-1854, 1874. Des œuvres choisies ont été éditées par H. Strigl (6 volumes), Vienne, 1904-1907 et K. Bertsche (2 volumes), Freiberg, 8e éd., 1921.

Th. G. von Karajan, *Abraham a Sancta Clara*, Vienne, 1867. — K. Bertsche, *Abraham a Sancta Clara*, München-Gladbach, 1918. Une bibliographie des œuvres d'Abraham a Sancta Clara a été publiée par K. Bertsche, Schwetzingen, 1922 (et *Freiburger-Diözesan Archiv*, B. 50, 1922).

FERDINAND LANG, O. E. S. A.

ABRAM (NICOLAS). — Jésuite lorrain né à Xaronval (Vosges) en 1589 et mort à Pont-à-Mousson le 7 décembre 1655. La plus grande partie de sa vie s'est passée dans le professorat des belles-lettres et de l'Écriture Sainte. Un seul de ses ouvrages a trait à la spiritualité : *Axiomata vitae christianae*, Pont-à-Mousson, 1654; Cologne, 1656; Dijon, 1657. Son *Histoire de l'Université de Pont-à-Mousson* (dont le texte latin inédit se trouve à la Bibliothèque de Nancy, mais dont la traduction partielle a été publiée par le P. Carayon, Paris, 1870), du point de vue de la spiritualité renferme d'intéressants détails sur quelques réformateurs catholiques du XVIIe siècle, élèves de l'université de Pont-à-Mousson; saint Pierre Fourier, Philippe Thibaut, Didier de la Cour, Seruais de Lairuelz.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, art. *Abram*. — Rivière, art. *Abram*, DHG.

M. VILLER.

ABSORPTION EN DIEU, voir EXTASE.

ABSTINENCE. — I. *Notion de l'abstinence*. — II. *L'abstinence chez les païens*. — III. *L'abstinence chez les Juifs*. — IV. *L'abstinence dans le christianisme*. — V. *L'abstinence dans les sectes hérétiques*. — VI. *Les attaques contre l'abstinence*. — VII. *Valeur de l'abstinence*.

I. — **NOTION DE L'ABSTINENCE**. — Le mot abstinence est dérivé du mot latin *abstinentia*. *Abstinentia*, dans la langue classique, signifie d'ordinaire la privation volontaire d'une chose déterminée. Ainsi, chez un magistrat, c'est le désintéressement, le détachement des richesses ou de la popularité.

Par extension (SALLUSTE, *Catil.*, 57), il désigne l'empire sur ses passions, ou encore (SALLUSTE, *Catil.*, 3; CICÉRON, II, *Verr.*, 4, 46), la tempérance, la continence, la pureté des mœurs.

Ces mêmes auteurs et d'autres (PLINE, XXVII, 9; CELSE, II, 16), l'emploient pour indiquer l'action de s'interdire certaines satisfactions ou de se priver de certains plaisirs, en particulier dans le boire et le manger. Porphyre et Plutarque se servent pour exprimer la même idée du mot grec ἀποχή.

Ce dernier sens est plus directement contenu dans le verbe *abstinere se a*... Le mot a été conservé par l'ascétisme chrétien avec un sens précis de privation, de mortification, surtout dans la nourriture et la boisson. Saint Paul recommande l'abstinence quand il dit : « Bonum est non manducare carnem, et non bibere vinum, neque in quo frater tuus offenditur, aut scandalizatur, aut infirmatur » (Rom., 14, 21). Il la pratique, quand il dit : « Quapropter si esca scandalizat fratrem meum, non manducabo carnem in aeternum, ne fratrem meum scandalizem » (1 Cor., 8, 13) Saint Pierre écrit de même : « ... ministrate in fide vestra virtutem, in virtute autem scientiam, in scientia

autem abstinentiam, in abstinentia autem patientiam... (2 Petr., 1, 5-6). C'est ce sens même qui nous intéresse ici à un double point de vue :

1. L'abstinence est une vertu;
2. Elle est une forme spéciale de mortification.

1. **L'abstinence vertu.** — Selon saint Thomas d'Aquin (2^a 2^{ae}, q. 146), l'abstinence est une vertu spéciale, partie subjective de la tempérance, et qui règle selon la raison éclairée par la foi, l'usage des aliments, spécialement de la nourriture, comme la chasteté, deuxième partie de la tempérance, règle l'usage des biens charnels de l'homme (2^a 2^{ae}, q. 151). De ce chef, le jeûne apparaît comme un acte de la vertu d'abstinence (q. 147). La gourmandise est directement opposée à cette vertu (q. 148). La sobriété est une forme particulière de l'abstinence et gouverne spécialement l'usage de la boisson (q. 149). A la sobriété s'oppose l'ébriété (q. 150); le mot *ebrietas* ayant, toutefois, en latin, un sens un peu plus large que le mot ébriété qui lui correspond en français.

En tant que vertu ainsi définie, l'abstinence ressortit directement à la tempérance. (Voir l'art. TEMPÉRANCE.) Nous n'aurons à nous en occuper ici que pour montrer comment la privation de certains aliments est un moyen excellent de pratiquer cette vertu. (Voir ci-après : *Valeur de l'abstinence.*)

Certains auteurs, avec Lessius (GÉNICOT, *Theol. Mor.*, t. I, n. 252), définissent l'abstinence : une vertu qui nous porte à nous priver de certains mets, même autorisés par la tempérance, et cela, par amour et en vue d'un bien supérieur.

Ainsi comprise, cette vertu nous amène directement à étudier l'abstinence comme forme particulière de mortification.

2. **L'abstinence forme spéciale de mortification.** — La mortification (Voir l'art. MORTIFICATION) maîtrise les puissances de l'homme par des pratiques et des actes qui contrarient leurs tendances naturelles déréglées. Cette contrainte, qui leur est ainsi imposée, les réduit à l'ordre brisé par le péché originel. C'est le premier résultat. La mortification est, en second lieu, un moyen d'expiation et de pénitence destiné à effacer la peine du péché actuel. Enfin, comme toute bonne œuvre, elle a une valeur méritoire que la charité peut amplifier beaucoup.

L'abstinence a immédiatement pour but de réfréner notre sensualité, de mortifier notre appétit concupiscible, principalement dans le boire et le manger, afin de le réduire à l'ordre et à l'obéissance de la raison, en sorte que puisse dominer en nous l'homme spirituel. Elle est encore, par le fait même, un moyen de satisfaction et de mérite.

3. **Espèces d'abstinences.** — 1° Dans un sens très large, toutes les privations volontaires des biens extérieurs constituent des abstinences (*Vitis mystica*, cap. 42, PL. 184, 720). Telles sont la pauvreté, la chasteté, etc. (Voir ces mots.) La privation du sommeil porte le nom spécial de veille; les privations dans le vêtement, le couvert, la société des hommes ne touchent que de loin à l'abstinence.

2° Le jeûne (Voir l'art. JEUNE) est une forme spéciale d'abstinence. Il est une privation de nourriture portant premièrement sur la quantité de nourriture et le nombre de repas. Secondairement, il interdit aussi certains mets déterminés. L'abstinence règle plutôt la qualité des aliments et proscrit l'usage de quelques-uns, par exemple de la viande. Elle n'intervient que subsidiairement pour régler la quantité de nourriture.

Pour l'abstinence proprement dite, il y en a autant d'espèces que de mets dont on peut se priver. Division toute matérielle qui permet pourtant un certain groupement.

3° Une certaine forme très austère de l'abstinence exclut l'usage de la viande, du poisson, des œufs, du lait, du beurre, du fromage, de l'huile et du vin. C'est la *xérophagie*. Elle n'admet que les aliments *secs*... qui ont la propriété de dessécher... Selon saint Epiphane (*Expositio Fidei*, cap. 22; PG. 42, 828), elle n'autorise que le pain, le sel et l'eau. Les *Constitutions apostoliques* (l. V, cap. 18; PG. 1, 889) autorisent en outre, aux jours de stricte xérophagie, l'usage des légumes et des fruits. (DACL. et DTC. art. *Abstinence.*) C'est encore cette abstinence qui est prescrite aux fidèles de l'Eglise grecque aux jours de pénitence plus rigoureuse. C'est un peu le jeûne au pain et à l'eau.

4° La forme ordinaire de l'abstinence exclut seulement la viande, le jus de viande, le sang, la graisse et le bouillon. C'est celle qui est en usage dans l'Eglise latine; la graisse toutefois est maintenant permise comme condiment. L'abstinence des viandes suffoquées et du sang qui était un usage juif a duré jusque vers le v^e siècle dans l'église chrétienne.

5° L'abstinence du vin et des liqueurs alcooliques mérite une mention spéciale. Elle fait partie de certains jeûnes stricts se rapprochant de la xérophagie. Beaucoup la pratiquent, même en dehors de l'Eglise; et des associations se sont fondées pour en répandre l'usage au nom de l'hygiène (Voir l'art. VIN).

6° A ces abstinences portant sur la nourriture et la boisson, il convient d'ajouter la privation du tabac, des parfums, des narcotiques et des stupéfiants même en ce qui serait d'ailleurs légitime et permis.

7° Les abstinences monacales sont très variées selon les différents Ordres. Plusieurs se font remarquer par l'abstinence perpétuelle de viande. Tels sont les Trappistes et les Chartreux.

4. **La discrétion dans l'abstinence.** — Les actes de l'abstinence sont régis par la vertu de tempérance et la vertu de prudence. Ces deux vertus marquent les limites de l'abstinence, et en orientent les actes vers la fin dernière indiquée par la foi.

Les additions à la *Vitis mystica* de saint Bonaventure indiquent clairement la nécessité de cette discrétion : « Nec credas ullo modo majorem esse virtutem omnino abstinere a cibis quam ipsis cibariis uti moderate. » (*Vitis mystica*, cap. 42. PL., 184, 716.) La discipline intérieure qu'il s'agit de procurer, les motifs de pénitence ou de réparation qui imposent l'abstinence doivent être modérés par d'autres considérations :

1° *Les forces humaines.* — La nature étant le support nécessaire de la vie surnaturelle doit être ménagée. Saint Paul recommande à Timothée de ne pas boire de l'eau, mais d'user d'un peu de vin à cause de ses infirmités (1 Tim., 5, 23).

« Carnem vestram domate jejuniis et abstinentia escae et potus quantum valetudo permittit » (*Règle de saint Augustin*). « Per abstinentiam vitia sunt extinguenda non caro » (Saint GRÉGOIRE, *Moral.*, XX, 41, n° 78).

Les additions de la *Vitis mystica* blâment sévère-

ment ceux qui par des abstinences exagérées se rendent à charge à soi et aux autres. Il ajoute : « Quis ista docet? Quis ista sapiens faciet? Ignorant tales, quod virtus est medium vitiorum utrumque reductum » (cap. 42, PL. 184, 719).

Certaines austérités ont été adoucies dans la vie cartusienne par prudence plutôt que par relâchement, parce qu'on avait reconnu qu'une trop grande sévérité était nuisible (Abbé LEFEBVRE, *Saint Bruno et l'Ordre des Chartreux*, Paris, 1883, t. I, p. 218. Le même auteur, ayant cité Dom Sutor, *De Vita Cartusiana*, allègue encore un texte de saint Ephrem qui recommande la discrétion dans un sermon « De vita religiosa ».)

C'est la raison d'être de la permission concédée aux malades d'user de viande dans un grand nombre d'Ordres même réputés très austères.

2° *Les circonstances.* — Saint Paul (Rom., 14, 21; 1 Cor., 8, 13) veut qu'on s'abstienne de certains mets pour ne scandaliser personne.

Dans l'Eglise, l'abstinence est levée à certains jours de fête en signe de joie (canon 1252, § 4; *2ª 2ᵃᵉ*, q. 147, a. 5, ad 3ᵘᵐ).

Dans beaucoup de monastères, les rigueurs de l'abstinence sont modérées quand se présentent des hôtes.

3° *Vertus à pratiquer.* — Certaines abstinences semblent faire peu de cas des règles de la prudence. Ceci est vrai surtout des jeûnes et autres mortifications. Ces abstinences, qui paraissent exagérées, sont le fait des saints qui, sous l'inspiration de Dieu, ont pratiqué héroïquement la pénitence. Plusieurs, comme saint Bernard, ont voulu par là dompter un tempérament bouillant; d'autres, comme le saint curé d'Ars, expier les crimes des pécheurs; d'autres, comme saint Benoît Labre, devaient être un reproche vivant à leur siècle jouisseur. Cependant plusieurs ont avoué avoir commis des fautes par leurs excès (*Ami du Clergé*, 1928, p. 114-117).

Les prouesses d'ascétisme que nous rapporte par exemple l'*Histoire lausiaque* de Pallade ou l'*Histoire religieuse* de Théodoret, les jeûnes prolongés pendant trois, cinq ou six jours continuels, nous apparaîtraient aujourd'hui comme de trop réelles témérités. Et pourtant les conseils de discrétion ne manquaient pas, même à l'époque où ces tours de force s'accomplissaient : Cassien préférait (*Coll.*, 2, 23-24) la modération de ceux qui faisaient tous les jours un léger repas à l'abstinence prolongée de ceux qui jeûnent pendant deux jours afin de pouvoir manger à leur appétit. Et Diadoque remarquait qu'« une abstinence trop sévère débilite l'âme » (*de Perfectione*, cap. 45).

II. — **L'ABSTINENCE CHEZ LES PAIENS.** — Chez tous les peuples, nous rencontrons certaines pratiques qui ont quelque rapport avec l'abstinence. Nous en retrouvons la trace, soit dans leurs philosophies, soit dans leurs religions diverses.

Les *Pythagoriciens* conçoivent la vie comme une ascension vers le spirituel par migrations successives des âmes. Il faut donc s'élever au-dessus de la matière. Au IIIᵉ siècle, Origène, s'appuyant sur une maxime de Sextus le Pythagoricien, enseigne qu'il est indifférent de manger de la viande, mais qu'il est plus raisonnable de s'en abstenir. Ἐμψύχων χρῆσις μὲν ἀδιάφορον, ἀποχὴ δὲ λογικώτερον (*Contra Cels.*, VIII, 30; PG. 11, 1560. DACL., art. *Abstinence*, col. 209). Ces philosophes savaient se mortifier pour maîtriser leurs passions. Ils pratiquaient dans leurs écoles un silence rigoureux (E. CHAIGNET, *Pythagore et la philosophie pythagoricienne*, Paris, 1874, t. I, ch. 4. L'ordre pythagoricien).

Les *Néo-Pythagoriciens* reprirent leurs théories en accentuant le végétarisme modéré de leurs devanciers. (H. STRATHMANN, t. I, p. 305-307). On tenta même d'opposer leurs maximes à celles de Notre-Seigneur Jésus-Christ... Apollonius de Tyanes, selon Sidoine Apollinaire (*Epist.*, VIII, 3. PL. 58, 591. DACL. *Abstinence*, col. 1510) était remarquable par son avidité de savoir, son mépris de l'argent, sa frugalité, son austérité. Dans les différentes sectes des Pythagoriciens et des Orphiques, on pratiquait, outre l'abstinence de la viande, celle de la fève.

Les motifs qui dictaient ces privations étaient de deux sortes : premièrement un motif philosophique. La métempsychose qu'ils professaient les invitait à se dégager de la prison de chair qui retenait les âmes; et, par conséquent, à s'abstenir de viande (H. STRATHMANN, t. I, p. 314). Des motifs superstitieux, étaient à la base de l'abstinence de la fève pratiquée à Eleusis, en Egypte et ailleurs (DAREMBERG ET SAGLIO, *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*. Paris, 1896. Article *Faba*, t. II, p. 947. PAULY-WISSOWA, *Real-Encyclopedie*, Stuttgart, 1899, t. III, col. 618 et suiv., art. *Bohne*).

Les *Stoïciens* sont demeurés célèbres par leur axiome : Ἀνέχου καὶ ἀπέχου « Supporte et abstiens-toi ». « Les choses qui dépendent de nous » sont les seules qui aient quelque valeur. « Les choses qui ne dépendent pas de nous », opinions des hommes, biens extérieurs, maladies, nourriture, sont viles et ne méritent pas notre attention (ÉPICTÈTE, *Manuel*). Le stoïcisme recommande la vie simple, l'austérité. La doctrine sur le soin du corps tient toute dans ce mot : « Corpori tantum indulgeatis quantum bonae valetudini satis est. » (SÉNÈQUE, *Ad Lucilium Epist.*, 8.) Musonius, un des grands stoïciens du Iᵉʳ siècle, « pensait que la tempérance dans le boire et le manger était à la fois le commencement et le fondement de la sagesse ». Il jugeait préférable la nourriture la plus commune, la plus facile à se procurer, la plus conforme à notre nature. Dans la série des aliments, ceux auxquels il donnait la préférence étaient ceux que l'on peut préparer sans feu : les fruits, certains légumes, le lait, le fromage, le miel. Parmi les autres, ceux qui sont d'origine végétale. La viande ne venait qu'en dernier lieu. « Elle empêche, disait-il, le νοεῖν et le φρονεῖν » (MUSONIUS, *Fragmenta*. Edit. Hense, collection Teubner, Leipzig, 1905, § XVIII. H. STRATHMANN, t. I, p. 282-285 expose en détail les pratiques d'abstinence, des stoïciens).

Les *Néoplatoniciens* ont une doctrine idéaliste et panthéistique très accentuée qui gouverne leur façon de vivre (*Christus*, Paris, 1912, La religion des Romains). Plotin et Porphyre en ont développé les conséquences. Selon eux, le vrai philosophe doit se dégager de la matière et ainsi se spiritualiser. Il devra aller jusqu'à l'abstinence de viande, s'il ne veut pas alourdir son corps et nuire à son salut. Le *De abstinentia* de Porphyre est un long manifeste en faveur du végétarisme fondé sur le *De esu carnium* de Plutarque et le περὶ εὐσεβείας de Théophraste (H. STRATHMANN, t. I, p. 334-342). Saint Jérôme s'en est abondamment inspiré dans l'*Adversus Jovinianum* (PL. 23, 211-338.) Jovinien soutient :

« Inter abstinentiam ciborum et cum gratiarum actione perceptionem eorum nullam esse distantiam » (PL. 23, 214). Saint Jérôme, pour le réfuter, cite, d'après Porphyre, l'exemple des philosophes de la Grèce : Pythagore, Socrate, Antistènes qui ont pratiqué et recommandé l'abstinence. Il cite encore longuement l'exemple des Cyniques et de Diogène en particulier qui poussa si loin le mépris des richesses, du bien-être et de la bonne chère (PL. 23, 304-305; DA. art. *Ascétisme*, col. 294-295).

Les motifs de ces abstinences sont d'ordre philosophique et hygiénique. Ils étaient aussi entachés de superstition. Il faut reconnaître toutefois que sous certains aspects, ils se rapprochent un peu des motifs d'ascétisme chrétien. (Voir ci-après : *Valeur de l'abstinence.*)

Dans l'ouvrage déjà cité, saint Jérôme nous donne de précieuses indications sur l'abstinence qui se pratiquait dans les religions païennes (PL. 23, 302-305).

C'était une tradition qu'à l'âge de Saturne, le siècle d'or, l'homme ne se nourrissait pas de la chair des animaux, mais seulement des fruits que produisait la terre. Ainsi en était-il chez les Perses, à en croire Xénophon. Chez les *Égyptiens,* il était interdit de manger de la chair de vache (ORIGÈNE, *Cont. Cels.*, V, 34. S. JÉROME, *Adv. Jovin.*, II, 7). Il en était de même pour la brebis (ORIGÈNE, *Cont. Cels.*, V, 34). Ces abstinences étaient générales. Les prêtres s'abstenaient en outre de viande et de vin pendant tout le temps qu'ils étaient au service de la divinité; le pain, l'huile, les œufs, le lait leur étaient interdits quelquefois. S'ils en prenaient, c'était en très petite quantité, pour rompre l'âpreté de leurs mets ordinaires (GOBILLOT, *Les origines du monachisme chrétien,* dans les *Recherches de science religieuse,* t. XII, 1921, p. 52).

Le motif de ces abstinences chez les Égyptiens était très certainement d'ordre religieux et superstitieux. Ils auraient préféré mourir plutôt que de manger la chair des animaux qu'ils considéraient comme des divinités (ORIGÈNE, *Cont. Cels.*, I, 52. ZIMMERMAN, *Die ägyptische Religion nach der Darstellung der Kirchenschriftsteller und die ägyptischen Denkmäler,* 1912, Paderborn, p. 105, 109, 110, etc. GOBILLOT, *l. c.*, p. 46). Les animaux sacrés étaient ainsi inviolables.

Certains auteurs ont voulu retrouver dans ces abstinences égyptiennes des précédents aux abstinences chrétiennes. Le stoïcien Chérémon reproduit par Porphyre dans son *De abstinentia,* IV, 6-8 (C. MÜLLER, *Frag. hist. graecorum,* édit. Didot, t. III, p. 497-499. S. JÉROME, *Adversus Jovinianum,* PL. 23, 302-303), nous dit que, dans les temples égyptiens, certains pratiquaient l'abstinence, soit qu'ils voulussent, par là, faciliter l'exercice de l'intelligence, soit qu'ainsi ils songeassent à éviter ce qui favorise la luxure. Mais de bons critiques ne voient en cela qu'une pureté légale, sans aucune intention d'ascèse (GOBILLOT, *l. c.*, p. 52-53). Plutarque (*De Iside et Osiride,* 2) parle de la tempérance des fervents d'Isis. De même Antoninus de Canope qui aurait vécu, selon Eunape, en ascète dans le temple de Sérapis (GOBILLOT, *l. c.*, p. 58-59). Vaine prétention. Il demeure manifeste que l'abstinence égyptienne était ou superstitieuse ou purement cérémonielle.

A *Eleusis,* on ne connaissait que trois préceptes : « honorandos parentes, venerandos deos, carnibus non vescendum » (S. JÉROME, *Adv. Jovin.*, PL. 23, 304). On y pratiquait aussi l'abstinence de la fève.

Les *Allobiens,* chez les Sarmates, n'habitaient pas les villes, au dire de Clément d'Alexandrie. Ils n'avaient ni toit, ni demeure, se vêtaient d'écorces d'arbres, ne mangeaient que des glands et des baies, ne buvaient que de l'eau (*Stromates,* I, 15, PG. 8, 780. DTC., art. *Encratites,* col. 4).

Le *Brahmanisme* et le *Bouddhisme* de l'Inde ont offert de tous temps des exemples d'abstinence. Clément d'Alexandrie dit que les brahmanes et ceux qu'on appelait les vénérables (σεμνοί), parmi les Indiens, étaient d'une grande sévérité (*Stromates,* III, 7, PG. 8, 1164. DTC., *ibid.*). Les vrais fidèles vivent de riz; ils sont essentiellement végétariens. Les relâchés évitent seulement les chairs impures : bœuf, vache ou porc; mais cette abstinence est perpétuelle (DTC., art. *Abstinence,* col. 271-272).

Un double motif est à l'origine de ces abstinences : un motif religieux et superstitieux selon lequel certains animaux, comme la vache, sont sacrés. La religion défend de tuer ces animaux, à plus forte raison de se nourrir de leur chair. A cette croyance s'ajoute la foi à la métempsycose. La transmigration indéfinie des âmes dans des corps d'animaux demande qu'on les respecte. Les Hindous renouvellent les théories d'Empédocle et de Pythagore, et en font la base de leurs abstinences.

Au *Japon,* le Bouddhisme a résumé sa morale dans les Gokaï qui sont les cinq principaux commandements : ne pas tuer, ne pas voler, ne pas s'adonner à la luxure, ne pas mentir, ne pas boire de boisson spiritueuse (*Christus,* Paris, 1912, p. 142).

Chez les *Chinois,* les principes de la sagesse vantent l'abstinence : « Un lettré qui s'applique à la sagesse, mais qui a horreur d'une nourriture et d'un vêtement grossiers est indigne de la comprendre... On peut être heureux avec des mets grossiers, un verre d'eau pour boisson et son bras pour oreiller... » (SHIN-LOU-TI, *L'âme chinoise,* Avignon, 1927, p. 149-150.)

Les anciens *Celtes* et *Gaulois* ne mangeaient pas la chair du cheval. La poule, l'oie, le lièvre étaient aussi, selon César, des animaux dont il était interdit de faire sa nourriture.

Dans l'*Afrique* et dans l'*Océanie* beaucoup de sauvages de nos jours considèrent certains animaux comme sacrés. Ils n'en mangent pas la chair, si ce n'est dans quelque festin rituel.

En *Islam,* la viande de porc est en tout temps interdite. Il en est de même du vin. L'usage du tabac est quelquefois prohibé.

On pourrait ainsi facilement parcourir toutes les formes anciennes ou modernes du paganisme et l'on y retrouverait sous les aspects les plus divers ces abstinences superstitieuses établies sur la croyance que certains animaux ou certaines plantes sont sacrés. Le Totémisme et le tabou expliquent beaucoup d'abstinences chez les non-civilisés (C. BROS, *L'ethnologie religieuse,* Paris, 1923, p. 223). Ajoutons à cela quelques fausses théories philosophiques, comme la métempsycose, ou encore le motif d'hygiène, comme Plutarque le raconte des fidèles de la déesse Syrienne, qui ne mangeaient ni anchois, ni sardines, par crainte des ulcères (PLUTARQUE, *De superstitione,* n. 10), c'est tout ce que nous a légué la paganisme. L'idée des philosophes anciens que l'abstinence aide l'esprit à dominer sur le corps est celle qui se rapproche le plus de l'ascétisme chrétien. (Sur l'abstinence dans les religions anciennes, cf. H. STRATHMANN, t. I, p. 166 215-220; 234; 239-243; 249; 254 svv.).

III. — L'ABSTINENCE CHEZ LES JUIFS. — Les observances judaïques étaient, nous dit saint Thomas (*1a 2ae*, q. 101, a. 2, 4), une ébauche lointaine de celles du christianisme. Il en est ainsi de leur abstinence. Nous retrouvons chez eux l'interdiction d'user de la viande de certains animaux; et, en général, il est défendu de se nourrir de sang et de graisse. « Celui qui mangera d'un sang quelconque sera retranché du peuple » (Lév., 7, 27). Tout le chapitre 11 du Lévitique est consacré avec grande précision à cataloguer les animaux dont la chair pourra être mangée, et ceux qui seront en abomination, parce qu'ils sont impurs. Sont passés en revue les animaux terrestres, ceux qui vivent dans les eaux, les oiseaux, les insectes, les reptiles. La même énumération, mais en raccourci, se trouve au Deutéronome (14, 4-21). Même indication encore dans l'Exode (22, 31) et dans le Deutéronome (12, 15-16).

Telles étaient les abstinences générales que le peuple juif devait observer. Il faut y ajouter, pour les prêtres l'obligation de s'abstenir de boisson enivrante pendant toute la durée de leurs fonctions (Lév., 10, 9; Ezéch., 44, 21). Ceux qui font le vœu du naziréat sont soumis à une abstinence spéciale; défense de boire du vin ou toute autre boisson enivrante, interdiction absolue de manger le raisin ou toute nourriture ou boisson tirées de lui (Num., 6, 2-5).

La famille des Réchabites forme aussi un groupe à part et très curieux (Jér., 35). Au prophète, les Réchabites font cette déclaration : « Nous ne buvons point de vin; car Jonadab, fils de Réchab, notre père, nous a donné ce commandement : « Vous ne boirez point de vin ni vous, ni vos fils à jamais; vous ne bâtirez point de maison; vous ne ferez point de semailles; vous ne planterez point de vigne et vous n'en posséderez point. »

Nous trouvons encore dans l'Ancien Testament de multiples abstinences particulières imposées à certains personnages dans un but bien déterminé. Au paradis terrestre Dieu demande à Adam et à Ève de ne pas manger du fruit de l'arbre de la science du bien et du mal (Gen., 2, 17). Manue, le père de Samson, reçoit l'ordre de ne boire point de vin (Juges, 13, 4). Tobie ne mange point de la nourriture des païens (Tob., 1, 12); ni Judith, des mets qui lui sont offerts (Judith., 12, 2). Daniel et ses compagnons demandent à ne manger que des légumes et à ne boire que de l'eau (Dan., 1, 12). Eléazar préfère mourir plutôt que de manger de la viande de porc (2 Macch., 6, 18-24). De même pour les frères Macchabées et pour leur mère (2 Macch., 7, 1). Jean-Baptiste ne boit pas de vin (Luc., 1, 15); il se nourrit de sauterelles et de miel sauvage (Matt., 3, 4).

Vers la fin du Judaïsme et jusqu'aux premiers temps du christianisme, les *Esséniens* forment une communauté religieuse sous l'autorité d'un supérieur. (S. JÉRÔME, *Adv. Jov.*, II, 14, PL., 23, 303. ERMONI dans la *Revue des questions historiques*, 1er janvier 1906. STAPFER, *L'Essénisme et le christianisme primitif*, Paris, DA., art. *Ascétisme*, col. 296. DALC., art. *Cénobitisme*, col. 3059). Ils vivent dans la continence et adoptent des enfants pour augmenter leur groupe; les biens sont en commun. Les vêtements sont pauvres, les parfums interdits, la vie austère et cachée.

Vers l'époque apostolique, un groupe de Juifs est formé par les *Ebionites* (DTC., art. *Ebionites*). Ils adoptent quelques pratiques chrétiennes, comme le baptême et la pratique du dimanche; mais ils gardent la circoncision. Le vin est exclu de leurs repas comme de leurs sacrifices. Ils n'usent pas de viande.

Les Thérapeutes d'Alexandrie, mentionnés par Philon dans son περὶ βίου θεωρητικοῦ, doivent sans doute être rapprochés des communautés esséniennes. C'est du moins l'avis de plusieurs (DALC., art. *Cénobitisme*, col. 3072). D'autres ont voulu voir en eux des chrétiens vivant de la vie religieuse (DOM BENOÎT, *La Vie des clercs dans les siècles passés*, p. 42. Paris, 1915). Quoi qu'il en soit d'une controverse toujours ouverte, — on sait au reste que l'authenticité du traité *de la Vie contemplative* est contestée (on trouvera la bibliographie dans UEBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, t. I, 12e éd. I Teil. Die Philosophie des Altertums, hrsg. von K. Praechter, Berlin, 1926, p. 181*), — la tempérance était pour le thérapeute la base des autres vertus. Il ne mangeait ni ne buvait avant le coucher du soleil, estimant que les occupations philosophiques sont dignes du jour, les besoins corporels dignes des ténèbres. Plusieurs prenaient de la nourriture seulement tous les trois jours; quelques-uns, tous les six jours. Ils ne mangeaient que du pain assaisonné de sel. Les moins mortifiés y ajoutaient l'hysope. Ils étaient d'une extrême simplicité pour le vêtement et l'habitation.

En ce qui concerne les Esséniens, les Ebionites, les Thérapeutes et autres petites sectes peu connues, les motifs de leurs abstinences ne semblent pas s'éloigner beaucoup de ceux du Judaïsme proprement dit.

Chez les Juifs, l'abstinence de certains mets semble avoir eu un triple motif :

1° *Motif d'hygiène :* La plupart des animaux dont il est interdit de manger la chair sont, en effet, impropres à la consommation; et c'est sans doute dans ce premier sens vrai, ou cru tel par erreur, qu'il faut entendre l'impureté dont ils sont frappés. Surtout en Orient, la chair de ces animaux est malsaine. Pour quelques autres, un instinct naturel nullement superstitieux cependant nous en écarte. (S. CYRILLE, *Contra Jul.*, l. IX, PG. 76, 984. S. JÉRÔME, *Adv. Jovin.*, II, 7.)

2° *Motif spirituel :* Saint Thomas nous dit : « Dicebantur autem in lege quaedam immunda non natura, sed significatione » (*In Epist. ad Rom.*, 14, 20). Les animaux réputés impurs l'étaient surtout par leurs instincts féroces ou immondes dont il fallait écarter le peuple juif. Dieu voulait par là, et grâce à la pureté extérieure et figurative qu'il lui imposait, en lui défendant de manger ces chairs impures, l'élever à la pureté plus réelle et plus excellente qui est celle du cœur.

Nous trouvons, il est vrai chez d'autres peuples anciens vivant aux côtés des Juifs, des prescriptions analogues; mais le classement d'Israël ne ressemble à nul autre; et c'était ainsi un moyen nouveau d'écarter le peuple de Dieu de l'idolâtrie à laquelle il se portait si facilement par imitation des païens.

3° *Motif de pénitence :* Obéissance et soumission, c'est ce qu'avait en vue Dieu quand il défendit à Adam de manger du fruit de l'arbre de la science du bien et du mal. Par le jeûne et l'abstinence, la prière devient plus efficace (2 Esd., 1, 4). C'est une manière de s'humilier comme pour Judith (Judith, 4, 8; 8, 6). « Justus comedit et replet animam suam; venter autem impiorum insatiabilis » (Prov., 13, 25; 27, 7). « Convertimini ad me in toto corde vestro, in jejunio et in fletu et in planctu. Et scindite corda vestra et non vestimenta vestra » (Joel., 2, 12-13. Voir Is., 58, 3-5). Saint Jean-Baptiste, dans le désert, fait pénitence

en ne mangeant que des sauterelles et du miel sauvage. Il prépare la venue de celui qui doit nous sauver par sa pénitence et sa mort et qui recommandera à ses disciples de faire pénitence. (H. STRAHTMANN, t. I, p. 41; 50 sv.; 87 sv.; 152 sv.).

IV. — **L'ABSTINENCE DANS LE CHRISTIANISME.** — Notre-Seigneur avait pratiqué le jeûne dans le désert. Dès l'origine, les fidèles suivirent son exemple.

Cependant bientôt il devint nécessaire de tracer des règles précises. Les Pharisiens et les Judaïsants demandant que les rites mosaïques fussent observés par tous, saint Jacques prit la parole après saint Pierre, à Jérusalem, et déclara que pour les Gentils qui venaient au christianisme, il suffisait « de leur écrire de s'abstenir des souillures des viandes immolées, de la fornication, des viandes suffoquées et du sang » (Act., 15, 20). Même décision après les troubles d'Antioche (Act., 15, 28-29). Même décision confirmée quand Paul vient à Jérusalem (Act., 21, 25).

Cette pratique se conserve pendant plusieurs siècles dans l'Église. Le 63e (ou 62e) canon apostolique exige la déposition de l'évêque ou du prêtre ou du diacre qui violerait cette défense. Un laïc sera séparé. Le concile de Gangres (vers 340) (DALC., art. *Cénobitisme*, col. 3145) frappe d'anathème ceux qui condamnent l'usage de la viande (autre que les viandes immolées aux idoles, les viandes suffoquées et le sang).

Le deuxième synode d'Orléans (533), cn. 20, contient des prohibitions analogues. Il en est de même du Concile Quinisexte, cn. 67.

Toutes ces prescriptions existaient au temps de saint Augustin. Cependant, dès cette époque, la coutume contraire tend à s'établir et elle finira par triompher dans l'Église latine quand sa raison d'être en face des païens aura disparu. Saint Paul voulait déjà que les fidèles mangeassent de toutes les viandes mises en vente (1 Cor., 10, 25).

Dans l'Eglise catholique, les règles de l'abstinence obligatoires pour tous les fidèles ont subi de nombreuses vicissitudes qu'il n'est pas de notre dessein d'exposer (VILLIEN, art. *Abstinence* dans le *Dictionnaire de droit canonique. Histoire des commandements de l'Église*, Paris, 1909, ch. 8, le VIe commandement. *Codex jur. can.*, cn. 1250-1254. Pour les Grecs unis et non unis, les Russes, les Syriens, les Arméniens, les Coptes, voir : DTC., art. *Abstinence*).

Par contre, dès l'origine, nous voyons que l'abstinence est une mortification qui est en très grand honneur, spécialement dans la vie érémitique et cénobitique.

En Égypte, saint Antoine, né en 251, inaugure la vie érémitique. L'anachorète et ses disciples pratiquaient les veilles; un seul repas par jour, parfois retardé jusqu'au coucher du soleil. Jeûnes répétés, abstinence absolue de viande et de vin. Le pain, le sel et l'eau sont les seules nourritures (Mgr LADEUZE : *Le cénobitisme pakhômien*, Louvain, 1898. Dom J. M. BESSE, *Les moines d'Orient*, Paris, 1900. DALC., Dom LECLERCQ, art. *Cénobitisme*, col. 3087 sqq.).

Pakhome, le futur organisateur du cénobitisme égyptien, se forme à la vie religieuse auprès du vieillard Palamon. Jeûne quotidien pendant l'été; pendant l'hiver, abstinence au pain et au sel ou à un légume, tous les deux jours. Abstinence perpétuelle de viande, d'huile et de vin. Pakhome se sépare et groupe quelques compagnons à Tabennisi sur le Nil. Il ordonne « que l'on cuise et que l'on serve chaque jour aux frères, la nourriture avec abondance afin que, chaque jour, se privant de ce que l'on donne, ils progressent dans la vertu ». La vie cénobitique étant pleinement organisée, dans la congrégation pakhomienne, on mange en commun. Défense d'avoir des comestibles chez soi, pas même un fruit. Nourriture très frugale : pain, légumes, soupe, fruits, fromage. Le vin, le « *liquamen ex piscibus* », la viande sont interdits. D'après Pallade, on ne mangeait aucun aliment cuit pendant le Carême. A Atripé, autour de Schenoudi, on ne mange que du pain et des légumes; le vin, la viande, les œufs, le fromage, le poisson sont prohibés. Le vin et la viande étaient permis aux malades.

Le cénobitisme passa de l'Egypte en Syrie, en Mésopotamie, en Arménie, avec ses règles de pénitence et d'abstinence. « Le monachisme oriental, soit tendance naturelle, soit rivalité, renchérit sur les austérités du monachisme égyptien. » L'*Historia religiosa* de Théodoret suffit à témoigner pour la Syrie.

Les ascètes qui, avec saint Basile, s'installent à Annesi, dans le Pont, ne se nourrissent que de pain et de légumes; ils ne boivent que de l'eau. Les règles de saint Basile sont cependant très modérées. Dans les monastères qui, aux IVe, Ve et VIe siècles, s'établissent à Constantinople la discipline Basilienne est en vigueur; les abstinences prolongées servent de sanctions à certaines fautes déterminées.

En Palestine, le cénobitisme triomphe au IVe siècle avec saint Hilarion, avec Mélanie l'Ancienne, Mélanie la Jeune, au mont des Oliviers, puis avec saint Jérôme et sainte Paule, enfin avec saint Euthyme, saint Gérasime et saint Sabas. Partout sont en vigueur les mêmes pratiques d'austère abstinence. L'Occident subit peu à peu l'influence de l'Orient. Saint Basile et saint Pakhôme inspireront saint Benoît (S. BENOÎT, *Regula*, cap. 75, PL. 66, 930).

Toutefois dès le commencement du IVe siècle, on cite à Rome des communautés pénitentes. Marcelle y fait ce que Paule et les Mélanies faisaient en Palestine. Dans cette « église domestique » (mot de saint Jérôme), Asella couche sur la terre nue, jeûne toute l'année, plus rigoureusement en carême. Pour toute nourriture on a du pain et du sel.

En Gaule, à Ligugé, vers 360, saint Paulin de Nole mène une vie singulière avant d'aller mourir en Italie (F. MOURRET, *Sulpice Sévère à Primuliac*, Paris, 1907). Il pratiquait avec ses ascètes, la pauvreté, la prière, le jeûne; on ne prenait pas de vin sauf en cas de maladie; la cuisine était livrée à un maniaque qui imposait à ses convives plus d'une pénitence.

A Lérins, le menu comprenait deux ou trois plats, selon les jours, avec de nombreux desserts aux jours de fêtes. Seuls, les malades pouvaient user de viande.

En Bretagne et en Irlande, au VIe siècle, Columba fait pratiquer à ses moines de dures abstinences, surtout en carême. Le soir seulement, on prenait un léger repas composé de pain, de lait coupé d'eau, d'œufs et d'autres aliments de ce genre.

En Espagne, après la conversion des Visigoths, sous Récarède, en 587, un grand nombre de monastères se fondent. Saint Isidore de Séville y fait adopter la règle de saint Benoît.

En Afrique, dans les monastères de clercs et les communautés de vierges que forme saint Augustin, la nourriture était pauvre et simple. Plusieurs (saint Fulgence faisait ainsi) ne mangeaient jamais de viande.

Saint Augustin l'admettait à sa table, s'il y avait des hôtes. Quelquefois le vin y paraissait aussi.

La Règle de saint Benoît (PL. 66, avec commentaire de Dom Martène), est d'une sagesse consommée. En ce qui concerne l'abstinence, saint Benoît permet à ses moines une hémine (demi-setier) de vin par jour, quoique le vin ne soit pas fait pour les moines selon un auteur ancien : ὁ οἶνος ὅλως οὐκ ἔστι τῶν μοναχῶν (*Regula*, cap. 40, PG. 65, 325). On gardait une partie de cette ration pour le repas du soir s'il devait avoir lieu. Il permet les aliments cuits pour les estomacs délicats. Les malades sont exemptés de l'abstinence de viande qui est imposée aux autres (cap. 39). L'abstinence prescrite est celle de la chair des « quadrupèdes ». Incluait-elle celle des volailles et oiseaux? Il y a dissentiment sur ce point (PL. 615 et suiv.). Il y eut aussi divergence de pratique dans les différents monastères.

Cette abstinence était de rigueur même pour les enfants que l'on admettait à l'âge de cinq ans (Migne, *Dictionnaire des Ordres Religieux*, par Hélyot. Bénédictins, col. 325). Le concile d'Aix-la-Chapelle, en 827, cn. 37, sanctionna cette pratique. Saint Benoît d'Aniane, réformateur de l'Ordre y présidait. Touchant l'abstinence, on régla encore, qu'à Noël et à Pâques, quatre jours durant, on pourrait manger de la volaille. Défense de manger fruits ou herbes en dehors des repas. On autorisa double mesure de bière pour remplacer le vin là où il fait défaut. Le Vendredi-Saint, on jeûne au pain et à l'eau. On permit la graisse comme condiment à la place de l'huile. Cette coutume disparut à Cluny avec Pierre le Vénérable (Migne, *ibid.*, col. 450). Le mont Cassin lui-même admit ces mesures.

Dans la congrégation du Mont-Cassin (constitutions approuvées en 1642 par Urbain VIII), point de viande au réfectoire. Les supérieurs peuvent en user avec des hôtes, il faut une permission pour en manger hors du monastère. Dans certaines maisons, on en mange trois fois par semaine. Pendant le carême, on ne prend ni œufs ni laitage.

Ces règles sont, à peu de chose près, ce qui se pratique chez les autres religieux de l'ordre de saint Benoît (Migne, *ibid.* Mont-Cassin. C. Butler, *Le monachisme bénédictin*, tr. Grolleau, Paris, 1924, ch. 4).

Les *Cisterciens*, à l'origine, s'étaient proposé de suivre la Règle de saint Benoît. Ils y ajoutèrent l'abstinence des laitages durant l'avent et le carême selon le droit commun.

Dans la seconde moitié du xii^e siècle, s'introduit le jeûne au pain et à l'eau les vendredis de carême. Réforme sans lendemain immédiat.

Au commencement du xiv^e siècle, relâchement dans l'abstinence, Benoît XII (*Fulgens est stella*, 1335) essaye en vain d'y porter remède. Sixte IV, en 1475, donne au chapitre général et à l'abbé de Cîteaux le pouvoir de permettre aux moines l'usage de la viande sans inquiétude de conscience. En 1491, le chapitre général autorise l'usage de la viande trois fois par semaine. Cette permission sanctionnée en 1666, par Alexandre VII, est encore aujourd'hui la pratique courante dans la commune Observance de l'Ordre de Cîteaux.

Au début du xvii^e siècle, les « Abstinents » essayent de rétablir l'ancienne discipline plus sévère. La commune Observance finit par triompher sauf dans quelques monastères plus austères : La Trappe, Sept-Fons, Tamié, Orval. Seule la Trappe survécut à la Révolution. C'est la source de toutes les maisons actuellement existantes de l'Etroite Observance de Cîteaux. Les Trappistes réformés par l'abbé de Rancé observent ainsi une abstinence plus stricte que celle de la règle bénédictine. Ils n'admettent jamais au réfectoire commun l'usage du poisson et des œufs. Ils ont conservé l'abstinence « a lacticiniis » en avent, en carême et tous les vendredis hors du temps pascal. Le jeûne au pain et à l'eau, les trois derniers vendredis du carême, retrouvé par l'abbé de Rancé dans les antiques définitions du chapitre général fut rétabli et existe encore aujourd'hui. L'huile et le beurre ne sont permis que comme condiment. Seuls, les infirmes et les malades font gras au réfectoire de l'infirmerie.

Dans la congrégation de Flore, dans celle des Feuillants, les abstinences étaient plus rigoureuses qu'à Cîteaux et à la Trappe. Elles furent éphémères et amenèrent par réaction le relâchement. (*Note due à l'obligeance du R. P. Dom Alexis, Abbé de Tamié.*)

Les *Chartreux*, fondés par saint Bruno, gardèrent dès l'origine la plus rigoureuse abstinence de viande.

Quarante-cinq ans après la fondation, Dom Guigues, prieur de la Grande Chartreuse, écrivit les premières constitutions qui prescrivaient l'abstinence de viande. On pouvait manger des œufs, du poisson, du fromage; on buvait du vin à tous les repas. Trois fois par semaine et à la veille de certaines fêtes, abstinence facultative au pain, à l'eau et au sel, avec permission. Pour les frères convers, il y avait diverses particularités à ces mortifications.

Ce qui était une coutume vénérable fut définitivement sanctionné au chapitre général de 1254 (DTC., art. *Chartreux*, col. 2288. Migne, *o. c.*, Chartreux, col. 856. Abbé F. A. Lefebvre. *Saint Bruno et l'Ordre des Chartreux*, Paris, 1883, t. I, p. 201 et suiv.). L'abstinence de la viande devient ainsi absolue même pour les malades. Si un religieux ose y manquer « il sera séparé de la société et communion de l'Ordre et totalement retranché et exclu dudit Ordre » (Fin de l'acte du chapitre général).

Cette interdiction est énergiquement rappelée par Dom Riffier, général de l'Ordre, au chapitre de 1259. De même en 1368, sous Dom de Raynald. Il fut blâmé par le Pape Urbain V qui exigeait des adoucissements. Raynald lui demanda de ne pas maintenir cette exigence. Le Pape céda. Nouvelles discussions sous les Papes d'Avignon (Lefebvre, *o. c.*, t. I, 203-204). Même résultat.

Au xv^e siècle les disputes reprennent. Arnaud de Villeneuve, Gerson écrivent des traités *de non esu carnium*. Denys le Chartreux le *De proeconio sive laude Ordinis cartusiensis*. D'autres les imitent. La discipline se maintient.

Au xvi^e siècle, sous Jules III, les Chartreux d'Andalousie obtiennent l'autorisation d'user d'aliments gras en cas de maladie. Infraction bientôt réprimée. Paul IV, successeur de Jules III, le 1^er novembre 1555, lança l'excommunication contre tout chartreux usant de cette permission.

Au xviii^e siècle, Clément XI, dans un bref du 11 mai 1731, Clément XIV dans un bref du 20 décembre 1771 défendent, sous peine d'excommunication, à toute personne même étrangère de faire gras dans l'enceinte d'un monastère de Chartreux.

Les Constitutions de Dom Guigues furent plusieurs fois revues; les règles de l'abstinence demeurèrent toujours entières en ce qui concerne la prohibition de tout aliment gras, même pour les malades et les

hôtes; ce qui est entièrement particulier à cet Ordre.

De longs jeûnes s'ajoutent à cette austérité sans que la santé des religieux ait à souffrir (LEFEBVRE, *o. c.*, t. I, p. 255, 256, 258).

Les *Carmes déchaussés* dans leurs « déserts » pratiquent l'abstinence rigoureuse de viande. Le vendredi, ils ne mangent que des fruits et des herbes crues ou cuites. Pendant le carême, ni beurre, ni lait, ni fromage. Le mardi gras et le vendredi saint, ils jeûnent au pain et à l'eau (MIGNE, *o. c.*, t. I, col. 657).

Les *Carmélites* ne mangent jamais de viande, sauf en cas de maladie. Aux jeûnes de l'Eglise et tous les vendredis de l'année, excepté ceux qui sont entre Pâques et la Pentecôte, le lait et le fromage sont interdits (MIGNE, t. I, col. 650).

Les *Minimes* de Saint-François de Paule pratiquent l'abstinence des « viandes grasses ou pascales ». Par pénitence, ils ne mangent point de chair ni d'aucune chose qui tire son origine de la chair, ni graisse ni œufs, ni beurre, ni fromage, ni laitage, sauf en cas de maladie (MIGNE, t. II, col. 994).

Les *Camaldules* d'abord d'une observance très austère, sans viande, ni vin (MIGNE, t. I, col. 586) avaient cinq fois la semaine en carême jeûne au pain et à l'eau. « Pitance » le jeudi. Poisson et vin furent ensuite permis. Puis d'autres adoucissements furent tolérés (MIGNE, t. I, 589-590)...

Les *Clarisses* ne mangent jamais de viande, sauf sur avis du médecin. Le laitage et le fromage sont autorisés, sauf pendant la semaine sainte. Les œufs sont interdits pendant le carême. Le vin est autorisé en très petite quantité. (*Renseignements fournis par l'Aumônier des Clarisses d'Évian.*)

Les *Servites* pratiquèrent à l'origine une très austère abstinence, vivant d'herbes et de racines. L'abstinence de viande fut abrogée pour un temps, puis reprise. Ils jeûnent le vendredi, et plusieurs fois par semaine en carême, au pain et à l'eau (MIGNE, t. III, col. 548).

Les *Dominicains* suivirent à l'origine la règle de saint Augustin modifiée. Les jeûnes étaient continuels, l'abstinence de viande perpétuelle, excepté dans les grandes maladies (MIGNE, t. II, col. 91). Après saint Dominique, le bienheureux Jourdain de Saxe défendit très strictement à tous les religieux de manger de la viande, même dans les maladies, sans permission des supérieurs. Au chapitre de 1236, des adoucissements considérables furent apportés (MIGNE, t. II, col. 95).

Avec des variantes la plupart des autres religieux ont des observances plus ou moins sévères touchant l'abstinence. Tels sont les *Ermites de Saint Augustin* qui font abstinence de viande tous les mercredis de l'année excepté au temps pascal (MIGNE, t I, col. 300).

« Aux jours où ils sont obligés au jeûne, même par précepte de la Règle, les *Frères Mineurs Capucins* peuvent, quant à la quantité et à la qualité des aliments, se conformer aux lois de l'Eglise ou aux Indults particuliers accordés par le Saint-Siège aux pays où ils se trouvent, ainsi qu'aux coutumes locales approuvées ... » (Constitutions). Les mêmes constitutions ordonnent encore à ces religieux de s'abstenir de viande « le mercredi et le samedi ou tout au moins l'un de ces jours ».

Les *Prémontrés* qui, à l'origine, eurent une règle très sévère, depuis 1245 ont introduit de nombreux adoucissements (MIGNE, t. III, col. 269).

De même les *Trinitaires* qui au début, exception faite des dimanches et des fêtes en dehors du carême et de l'avent, pratiquaient l'abstinence continuelle de viande, sauf si on leur en donnait, ont beaucoup atténué l'usage primitif (P. DESLANDRES, *L'ordre des Trinitaires*, Toulouse-Paris, 1903, t. I, p. 22, 29, 221).

Impossible de faire une énumération complète. Il est à remarquer que, par nécessité, les ordres voués aux œuvres extérieures plus pénibles ont dû adoucir les rigueurs de certains ordres contemplatifs.

V. — **L'ABSTINENCE DANS LES SECTES HÉRÉTIQUES.** — Dès l'origine du christianisme, nous voyons se lever des hérésies dont les erreurs doctrinales eurent leur répercussion en matière d'abstinence.

Les *Nazaréens* et les *Ebionites*, dont nous avons déjà parlé, s'obstinaient dans leurs observances judaïques et rejoignaient ainsi, par certains côtés, les Judaïsants contre lesquels avaient été prises les vigoureuses prescriptions apostoliques de Jérusalem.

Plus tard les *Montanistes* poussant à l'excès le précepte de la pénitence se soulevaient contre l'Eglise en l'accusant de relâchement. Non seulement ils imposaient à leurs adeptes les jeûnes et abstinences de rigueur, mais encore ils surenchérissaient, en multipliant les jours de xérophagie (TERTULLIEN, *De Jejunio*, I). Avec plusieurs autres, ils pratiquaient l'abstinence du vin (P. DE LABRIOLLE, *La crise montaniste*, Paris, 1913, p. 104, note 1).

Pour ces hérétiques, le motif de ces mortifications était donc une notion fausse par exagération de la véritable mortification. Leurs abstinences manquaient de mesure, de discrétion et d'obéissance et partant n'atteignaient plus leur but.

A cette même tradition nous pouvons peut-être rattacher bien plus tard les *Apostoliques*. Dans leur orgueilleuse prétention d'imiter les Apôtres, ils affectaient, en même temps que la révolte contre l'Eglise, qu'ils disaient corrompue par le bien-être et les richesses, une grande austérité de vie et une grande pauvreté dans la nourriture (DTC., art. *Apostoliques*).

Les *Manichéens* avaient des règles d'abstinence très sévères. Selon saint Augustin (*De moribus manich.*, 19), leur morale était réglée par le sceau de la bouche, le sceau de la main, le sceau du sein. Ceux-ci sont en rapport avec le dualisme essentiel des choses : le Bien et le Mal, l'Esprit et la Matière, la Lumière et les Ténèbres. Ainsi la matière est essentiellement mauvaise. Le sceau du sein interdit la génération qui est œuvre matérielle. Le sceau de la main interdit de tuer tout être vivant; c'est le réduire à l'état de matière, en en chassant le principe vital qui est Esprit, Lumière, Bien. Défense donc de tuer l'animal, même la plante. Le sceau de la bouche interdit d'introduire en elle rien d'impur, surtout la chair des animaux produite par génération, ce qui provient d'eux, le lait, les œufs. Ils se trouvaient dans l'impossibilité de cueillir des fruits pour s'en nourrir. Ils en recevaient cependant en aumône, en protestant de leur innocence; de même, en mangeant du pain. (*Traité Manichéen :* P. CHAVANNES et PELLIOT dans le *Journal Asiatique*, VI[e] série, t. I, 1913, p. 111-112. DTC., art. *Manichéisme*, col. 1880-1881.)

Les *Abstinents*, comme le nom l'indique, observaient à la lettre l'abstinence manichéenne et la fondaient sur le même motif de la matière essentiellement mauvaise (DTC., art. *Abstinents*).

Les *Encratites*, suivant aussi les doctrines de Manès, arrivent aux mêmes conséquences. Pour ne point

participer à l'œuvre du démiurge qui créa la matière mauvaise, il faut éviter avec le mariage qui enchaîne les âmes à des corps, l'usage de la chair et du vin qui favorisent l'incontinence et la procréation (CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, III, 5, PG., 8, 1144; DTC., art. *Encratites*, col. 6).

Les doctrines manichéennes entrèrent, au moins en partie, dans les erreurs gnostiques aux formes mutiples qui encombrent les premiers siècles de l'Eglise (DTC., *Gnosticisme*). Nous les retrouvons encore chez les Priscillianistes (F. LEZIUS, art. *Priscillian* dans RE., 3e édit.), chez les disciples de Marcion (DTC., *Marcion*, 2024) et de Tatien

Bien plus tard, nous les rencontrons chez les Albigeois. Leur dualisme les amène à une véritable litanie de prohibitions (HEFELE, *Histoire des Conciles*, trad. Delarc, t. VIII, 1872, p. 67). Ils pratiquent l'abstinence et l'« endura » qui est une privation d'aliment allant jusqu'à la mort; ils y soumettent même les enfants (DTC., art. *Albigeois*, col. 679).

Les *Vaudois* et les *Cathares* sous d'autres noms s'approprient aussi les erreurs de Manès.

Les *Cathares* toutefois pratiquent l'abstinence pour un autre motif. « Le dogme de la transmigration des âmes est à la base également des lois cathares qui règlent l'abstinence » (E. BRAECKE, *Le Catharisme*, Hoogstraten, 1916, p. 113). Nous le retrouvons encore chez certains gnostiques des premiers siècles, comme chez Carpocrate (DTC., art. *Gnosticisme*, col. 1447).

VI. — **LES ATTAQUES CONTRE L'ABSTINENCE.** — 1° Dès la fin du IVe siècle le développement du monachisme et des pénitences corporelles qu'il entraînait après lui amenèrent une réaction. Un moine du nord de l'Italie, Jovinien, pour couvrir sa retraite, attaqua la vie monastique (S. Augustin, *De Haeresibus*, n° 82, PL., 42, 45-46). Parmi les quatre erreurs que saint Jérôme lui impute, voici la troisième : « Il propose de n'établir aucune différence entre l'abstinence de nourriture, et le libre usage des aliments avec action de grâces » (*Adv. Jovin.*, I, 3). L'argument principal de Jovinien venait de saint Paul : « Omnia munda mundis et nihil rejiciendum, quod cum gratiarum actione percipitur » (Rom., 14, 20).

Tout a été créé pour l'usage de l'homme. Notre-Seigneur lui-même ne s'est abstenu d'aucun aliment. Il n'a pas repoussé le vin, lui que les Pharisiens ont appelé « buveur de vin », il n'a pas refusé le dîner de Zachée et s'est rendu aux festins de noces. Ses apôtres agirent de même, Pierre, sans attendre l'apparition de la première étoile comme les Juifs, s'apprête à rompre le jeûne dès la sixième heure. A Timothée qui souffre de l'estomac. Paul conseille de boire du vin, et non pas du poiré. L'abstinence est une superstition digne des païens, adorateurs d'Isis et de Cybèle (II, 5).

Pour lui répondre, saint Jérôme déploya une érudition immense, et dépensa plus de verve encore que de science. Il fit appel aux coutumes alimentaires de tous les peuples, invita médecins et philosophes païens à déposer en faveur de l'abstinence, multiplia les témoignages bibliques, rétorqua les objections. Parce que les adorateurs des faux dieux ont reconnu la valeur de l'abstinence, il ne voit pas pourquoi un chrétien la blâmerait (II, 5-7, PL. 23, 190-312). Jovinien fit quelques partisans : saint Ambroise nous donne les noms de Sarmation et de Barbatianus « vaniloquos homines qui dicant nullum esse abstinentiae meritum, nullam frugalitatis, nullam virginitatis gratiam, pari omnes aestimari pretio, delirare eos qui jejuniis castigent carnem suam ut menti subditam faciant » (*Lettre* 63, n° 7, PL. 16, 1191).

Comme Jovinien, ils avaient été moines; et comme lui, ils attaquaient la vie qu'ils avaient quittée. Saint Ambroise en réfutant leurs erreurs, vantait, en s'appuyant sur l'Ecriture, tous les mérites de l'abstinence.

2° Au temps de la lutte contre les mendiants à l'Université de Paris (milieu du XIIIe siècle), le régime de vie des nouveaux ordres fut aussi mis en cause. C'est très probablement Gérard d'Abbeville, un des partisans de Guillaume de Saint-Amour, qui dans le libelle intitulé *Contra adversarium perfectionis christianae et praelatorum et facultatum ecclesiae*, attaquait l'abstinence. Saint Bonaventure qui réfute très vigoureusement (après 1269) l'ouvrage dans l'*Apologia pauperum contra calumniatorem* (éd. Quaracchi, VIII, 233 et svv.), a tout un chapitre : « Secundae responsionis secunda particula quintumque capitulum in quo abstinentiae laus et perfectio declaratur et eiusdem impugnatio calumniosa repellitur » très significatif à ce sujet. Il commence par ces mots : « Bien que tous ceux qui se sont exercés dans le combat chrétien connaissent avec certitude, la nécessité de la rigueur de la sainte abstinence pour tous ceux qui veulent atteindre et défendre la perfection, pourtant parce qu'un novateur vient d'inventer une doctrine perverse qui tend à prouver le contraire, il faut fortifier cette vérité par les exemples et les paroles des saints » (*l. c.*, p. 257). L'Ecriture et la tradition viennent témoigner à leur tour en faveur de l'abstinence (Luc, 1, 15; 1 Cor., 9, 27; S. Ambroise, *Hexameron*, cap. 7, 28; EUSÈBE, *H. E.*, II, 17; S. JÉROME, *Lettre 22 ad Eustochium; Vie de S. Paul*, n° 7; S. BASILE, *Reg. fus. tr.*, 19; SULPICE SÉVÈRE, *Vie de S. Martin*, ch. 10. S. BENOIT, *Règle*, ch. 39. S. JÉROME [en réalité PÉLAGE], *Lettre à Demétriade*, ch. 9, *contre Jovinien*, l. II, nos 69, 17; S. AUGUSTIN [en réalité saint FULGENCE], *de Fide ad Petrum*, cap. 3, n° 45; S. GRÉGOIRE, *Morales*, l. XXXI, cap. 18, nos 58, 60; saint JEAN CHRYSOSTOME, *in Matth.*, hom. 27; S. AUGUST., *de Doctr. christ.*, l. III, cap. 12, n° 19; S. JÉROME, *Lettre 79 à Salvina*, n° 4; S. BERNARD, *Lettre 254*, n° 5; S. AUGUST., *Contra Adimant. manich.*, l. II, n° 16...).

Les motifs de l'abstinence sont donnés en détail :

1° elle empêche le plaisir mauvais et dompte la chair;

2° elle conduit à la parfaite vertu : *a*) en conservant l'éclat de la chasteté, *b*) en gardant la plus exacte pauvreté, *c*) en aidant à acquérir la force d'âme, *d*) en maintenant la sérénité de l'esprit (p. 260).

Les erreurs de l'adversaire sont réfutées. Les textes allégués par lui (1 Tim., 4, 4; Tit., 1, 15; S. AUGUSTIN, *De civit. Dei*, l. XVII, cap. 19), sont expliqués. Saint Jérôme, en particulier dans *les lettres 28 et 10 à Eustochium* et le *contra Jovinianum*, est spécialement mis à contribution; bref, le chapitre est un traité complet de l'abstinence.

3° Wiclif qui pourtant dans le *Trialogus* (éd. Lechler, Oxonii, 1869, cap. 21, p. 199 et svv.) avait reconnu la valeur de l'abstinence, traita d'hypocrisie les abstinences des ordres religieux, quand il fut entré en lutte avec eux (*De fundatione sectarum*, éd. Buddensieg, London, 1883, dans les *John Wiclif's Polemical Works in Latin*, t. I, p. 36). Il a été suivi par les réformateurs.

Une des choses que Luther a reprochées au mona-

chisme c'est l'abstinence : « Cum abunde satis dictum sit, hoc vitae genus pugnare cum Evangelio, dum facit peccatum in cibis, vestibus, potibus, locis, personis, operibus, gestibus in quibus Christus nullum peccatum facit... » (*De votis monasticis Martini Lutheri iudicium*, 1521, éd. Weimar, t. VIII, p. 668).

En accord avec lui, la vingt-sixième proposition de la *Confession d'Augsbourg* rejetait toutes les prescriptions concernant les temps de pénitence, les aliments gras ou maigres comme contraires à l'Evangile.

Tout en recommandant le jeûne, parce qu'il était loué dans l'Ecriture, et sans blâmer la mortification en elle-même, Calvin s'est lui aussi élevé contre ce qu'il appelait les superstitions de l'Église romaine : le carême et les abstinences ; « on a défendu de manger chair, comme si c'eût été une viande pollue et qui eust contaminé les hommes » (*Institution chrétienne*, l. IV, ch. 12, n^{os} 20-21).

Il ne faut pas s'étonner que des préjugés soient restés dans les esprits protestants sur cette partie négative de l'ascèse : beaucoup demeurent fidèles aux conceptions de leurs premiers maîtres. L'Église anglicane est sur ce point comme sur beaucoup d'autres moins loin du catholicisme. Bossuet disait des Anglais de son temps : « Ils ne nous justifient pas moins clairement du reproche qu'on nous fait d'enseigner une doctrine de démons en nous abstenant de certaines viandes par pénitence. M. Burnet répond pour nous lorsqu'il « blâme les mondains qui ne veulent pas concevoir que l'abstinence assaisonnée de dévotion et accompagnée de la prière est peut-être un des moyens les plus efficaces que Dieu nous propose pour mettre nos âmes dans une tranquillité nécessaire et pour avancer notre sanctification » (*Histoire des Variations*, Livre VII, n° XLII, éd. Lachat, t. XIV, p. 306).

Une détente cependant s'est faite dans les milieux protestants, à une époque postérieure. Sous l'influence du piétisme allemand, du méthodisme anglais et américain, on a vu se former des sociétés dites de tempérance qui, outre une austérité de vie relative, exigent de leurs adeptes l'abstention de toute boisson enivrante (E. SCHWARZ ET E. LEHMANN, art. *Enthaltsamkeit*, RE.^{3}). Le régime de la prohibition qui a fini par triompher aux États-Unis, provisoirement sans doute, est, du moins en partie, une conséquence de cette attitude nouvelle.

VII. — **VALEUR DE L'ABSTINENCE.** — La valeur morale de l'abstinence ne doit évidemment pas être cherchée dans les prohibitions superstitieuses du paganisme ancien ou moderne, qui considère certains animaux ou certaines plantes comme des divinités. Pas davantage dans la loi du totem ou du tabou. Crainte de quelque malheur, de calamité ou de mort pour le seul fait de manger tels mets superstitieusement défendus, il n'est pas de sottise que l'Église répudie plus vigoureusement. Le seul parti pris a pu assimiler à ces grossières observances l'abstinence judaïque et celle des chrétiens. Le fait extérieur est semblable ; le motif et le but sont tout différents.

L'Église désolidarise aussi totalement son abstinence des conceptions étranges du dualisme manichéen. Le deuxième concile de Tolède, 447, contre le Priscillianisme, s'exprime ainsi dans le canon 17 : « Si quelqu'un dit ou croit qu'il faut s'abstenir de la chair des oiseaux et des animaux qui nous a été donnée pour nourriture, non seulement par esprit de mortification corporelle, mais encore par un sentiment d'horreur, qu'il soit anathème (DENZINGER, n° 37). Les « canons apostoliques » contiennent la même prescription. « Si un évêque, un prêtre, un diacre ou un autre clerc s'abstiennent... de viande ou de vin non par mortification mais par horreur de ces mets, oubliant que *toutes choses* sont très bonnes, et blasphèment injurieusement la création, qu'ils soient corrigés ou déposés et rejetés de l'Église. Il en sera de même pour un laïc (C. KIRCH, *Enchiridion Fontium historiae ecclesiasticae antiquae*, n° 700). Saint-Bernard met en vive opposition l'abstinence des hérétiques et celle des catholiques (Saint BERNARD, *In Cant.* s. 66, n^{os} 4, 5, 6, 7, PL. 183, 1096) : « Vae qui respuitis cibos, quos Deus creavit, judicantes immundos et indignos, quos trajiciatis in corpora vestra : cum propterea vos corpus Christi, quod est Ecclesia tanquam pollutos et immundos expuerit » (*Ibid.*, n° 7).

Toute équivoque est donc écartée sur ce point.

L'Église repousse de même les rêveries de la métempsycose qui servaient de prétexte aux abstinences des Orphiques, des Pythagoriciens, des Néoplatoniciens, des Hindous, de certains Gnostiques, des Cathares et d'autres. Origène put y donner prise par sa théorie de la préexistence des âmes. Mais sa condamnation est claire (DENZINGER, n° 203. HEFELE-LECLERQ, *Histoire des Conciles*, t. II, p. 1184, 1191. DTC., art. *Métempsycose*). Cette fable des réincarnations successives dont il faut se libérer en s'abstenant de viande est donc entièrement étrangère au christianisme.

D'autres motifs, quoique non spécifiquement chrétiens, sont cependant à conserver.

Certains préconisent un régime végétarien comme excellent pour la santé. Médicalement parlant, la chose est peut-être contestable, quoique l'exemple des Chartreux et des Clarisses n'y contredise point. Mais il est certain que l'abstinence modérée imposée par l'Église ne peut être qu'un bien pour l'organisme humain. « Noli avidus esse in omni epulatione, et non te effundas super omnem escam ; in multis enim escis erit infirmitas... Propter crapulam multi obierunt ; qui autem abstinens est adjiciet vitam » (Eccli., 37, 32). N'en peut-on pas dire autant de l'abstinence du tabac et des stupéfiants ?

L'abstinence est, en second lieu, un moyen puissant de discipline intérieure. Elle est utile pour brider les convoitises d'un appétit déréglé et impérieux. Par là, la volonté affirme sa maîtrise et garde son empire sur le corps. Cette vérité a été connue en partie des philosophes anciens. Et, au moins en ce qui concerne les boissons alcooliques, les protestants, non sans quelque exagération, en reconnaissent le bien-fondé dans leurs ligues de tempérance. Faut-il ajouter que l'abstinence est une note distinctive des catholiques qui se séparent ainsi des hérétiques ou des païens. En sens inverse, Timothée d'Alexandrie permet aux évêques et aux moines de manger de la viande le dimanche pour les distinguer des Manichéens (EUTYCHIUS, *Annales*. PL. 111, 1023-1025).

Les motifs supérieurs de l'abstinence sont les mêmes que ceux du jeûne. Facilité pour la prière, préservation et réparation ($2^a 2^{ae}$, q. 147, a. 1).

1. *Facilité pour la prière.* — Cette facilité plus grande est manifeste, si l'on considère que l'abstinence éloigne la tentation et le péché, qu'elle libère des soins du corps. Nous voyons dans la Sainte Ecriture que les hommes de Dieu prient dans le jeûne et l'abstinence (Dan., 10). Les saints agissent encore ainsi.

2. *Moyen de préservation.* — Cela est vrai surtout au point de vue de la chasteté. L'abstinence de vin, de viande favorise cette vertu. « Justus comedit et replet animam suam : venter autem impiorum insatiabilis » (Prov., 13, 25; 27, 7). « Luxuriosa res vinum et tumultuosa ebrietas; quicumque his delectatur non erit sapiens » (Prov., 20, 1).

« Nolite inebriari vino in quo est luxuria » (Eph., 5, 18).

On peut dire que toute l'antiquité chrétienne est unanime à recommander l'abstinence de viande et de vin pour garder plus facilement la chasteté. Origène (PG. 13, 518) dit que ceux qui ne veulent pas se marier font abstinence pour pratiquer la continence. Le *De virginitate* attribué à saint Athanase (PG. 28, 264-265) recommande aux vierges la sobriété comme nécessaire à leur état. Basile d'Ancyre dans son *Liber de Virginitate* insiste sur l'abstention de tels ou tels mets, de la viande, du vin ou même de certains légumes comme rendant facile la garde de la chasteté (PG. 30, 684-686).

Saint Ambroise est plus pressant encore : « Modico itaque vino utere ne infirmitaten corporis augeas, non ut voluptatem excites. Incendunt enim duo pariter vinum et adolescentia. Infrenent etiam teneram aetatem jejunia et parcimonia cibi retinaculis quibusdam indomitas cohibeat cupiditates (*De Virginibus*, PL. 16, 222).

Nul peut-être n'est plus explicite que saint Jérôme. A Eustochium, il écrit : « Non quod Deus universitatis creator et Dominus intestinorum rugitu et inanitate ventris pulmonisque delectetur ardore sed quod aliter pudicitia tuta esse non potest » (PL. 22, 400). Il dit encore : « Juvenibus et puellis incentiva aufero voluptatum » (PL. 22, 554). Et il recommande à cet effet l'abstinence de viande et de vin. Il insiste en s'appuyant sur des motifs tirés de l'histoire des religions. « Quod judaica religio ex parte fecit in rejectione quorumdam animalium atque escarum, quod et Indorum Brachmani et Aegyptiorum Gymnosophistae in polentae et orizae et pomorum solo observabant cibo, cur virgo Christi non faciat in toto » (PL. 22, 874)? Il y revient encore en plusieurs passages (PL. 22, 892, 897, 1116) : « Si vis perfectus esse bonum est vinum non bibere et carnem non manducare. » Et la phrase suivante donne le motif : « Si vis perfectus esse melius est saginare animam quam corpus » (*Adv. Jovin.*, PL. 23, 294).

Même recommandation de la part de saint Fulgence qui recommande la modération dans ces mortifications (*Epistolae*, P. L. 65, 332).

Saint Léandre de Séville dans sa *Regula* ne tient pas un autre langage; il insiste spécialement sur l'abstinence de vin qui est cause d'une multitude de désordres (PL. 72, 885). Pareillement Georges de Sclavonie (xv^e s.) (*Liber de sanctimonia virginis Deo consecratae* dans Pez, *Bibl. ascetica*, t. IX, p. 337). Il dit notamment « libidinem abstinentia domat ».

Saint Benoît dit à propos du vin, que cependant il concède dans une certaine mesure à ses moines : « Vinum apostatare facit etiam sapientes » (PL. 66, 642).

Même doctrine au Moyen Age (*Liber de modo vivendi*, cap. 24-25, PL. 184, 1243-1246).

Saint Bernard dit : « Abstinebo a vino quia in vino luxuria est : aut si infirmus sum, modico utar juxta consilium Pauli; abstinebo a carnibus ne dum nimis nutriunt carnem, simul et carnis nutriant vitia. Panem ipsum cum mensura studebo sumere, ne onerato ventre stare ad orandum taedeat » (*In Cant.* s. 66, n° 6, PL. 183, 1096-1097).

Saint Thomas d'Aquin résume toute cette tradition, selon sa méthode; à propos du jeûne il indique clairement les raisons de l'abstinence de la chair : « Jejunium ab Ecclesia est institutum ad reprimendas concupiscentias carnis quae quidem sunt delectabilium secundum tactum quae consistunt in cibis et venereis. Et ideo illos cibos Ecclesia jejunantibus interdixit qui et in comedendo maxime habent delectationem et iterum maxime hominem ad venerea provocant. Hujusmodi autem sunt carnes animalium in terra quiescentium, et respirantium et quae ab eis procedunt, sicut lacticinia ex gressibilibus et ova ex avibus. Quia enim hujusmodi magis conformantur humano corpori, plus delectant et magis conferunt ad humani corporis nutrimentum; et sic ex eorum comestione plus superfluit ut vertatur in materiam seminis cujus multiplicatio est maximum incitamentum luxuriae. Et ideo ab his cibis praecipue jejunantibus Ecclesia statuit eis abstinendum » (2^a 2^{ae}, q. 147, a. 8). Toute proportion gardée, il fait le même raisonnement pour les œufs et le laitage *ad tertium*, et pour le vin *ad secundum*.

Il serait facile, mais, semble-t-il, superflu de citer d'autres témoignages touchant l'abstinence, comme moyen de préservation principalement en ce qui concerne la garde de la chasteté.

3. *Moyen de réparation.* — Comme toute mortification, l'abstinence est un excellent moyen de satisfaction, de réparation et de pénitence.

« Et ego interdum abstineo; sed abstinentia mea satisfactio est pro peccatis » (Saint Bernard, *l. c.*, n° 6, PL. 183, 1096).

L'appétit concupiscible est l'une des sources de nos fautes, il est normal que nous satisfassions pour nos fautes qui en sont issues en mortifiant cet appétit et en nous privant de plaisirs légitimes.

De même, on peut satisfaire pour les autres en vertu de la Communion des saints.

C'est un fait que la concupiscence de la chair est la source des plus grands dérèglements parmi les hommes. Pour cette raison, les saints en contrepartie ont réduit avec tant de rigueur leur corps en servitude, comme l'apôtre saint Paul. Pour cela encore, les ordres religieux adonnés à la pénitence imposent à leurs sujets des abstinences, austères et prolongées. La révolte de la chair des méchants trouve son contrepoids dans ces humiliations de la chair des justes.

L'Eglise recommande les lois du jeûne et de l'abstinence, « afin que l'âme puisse s'élever à Dieu avec plus de facilité dans la prière ». De l'abstinence on peut dire très exactement ce que dit du jeûne la sainte liturgie : « Qui corporali jejunio vitia comprimis, mentem elevas, virtutem largiris et praemia » (*Préface du Carême*). Si, en cette matière, la discrétion s'impose au nom de la prudence, l'abstinence demeure nécessaire à tous. En fait dans notre société contemporaine elle passe pour une sottise; mais il y a longtemps que la sagesse chrétienne est une folie aux yeux du monde. La parole du Christ demeure vraie : « Si vous ne faites pas pénitence, vous périrez tous. » Et l'abstinence est une excellente pénitence.

Th. Ortolan, art. *Abstinence*, DTC. — V. Ermoni, art. *Abstinence*, DTC. et DACL. — Art. *Asceticism*, ERE. — H. Strathmann, *Geschichte der frühchristlichen Askese bis zur Entstehung des Mönchtums.* 1. Band, *Die Askese in der*

Umgebung des werdenden Christentums, Leipzig, 1914. — L. Thomassin, *Traité des jeûnes de l'Église*, Paris, 1693. — Joseph de l'Isle, *Histoire dogmatique et morale du jeûne*, Paris, 1741. — Saint Vincent Ferrier, *Traité de la vie spirituelle*, ch. 6-9. — Saint Ignace de Loyola, *Exercitia spiritualia*. Regulae de victu temperando. — O. Zimmermann, *Lehrbuch der Aszetik*, Freiburg, 1929, § 81. Ernährung.

F. Mugnier.

ABUS DE LA GRACE. — 1. *Notion*. — 2. *Causes*. — 3. *Effets*.

Notre part personnelle dans l'œuvre de notre sanctification se ramène, en définitive, à notre fidélité à correspondre librement aux impulsions de l'Esprit-Saint, qui nous excite et nous aide à mettre en activité nos puissances divinisées par la grâce (V. l'article Fidélité). D'autre part, la raison de notre retard, arrêt ou recul sur la voie de la perfection se réduit, en dernière analyse, à ce que les auteurs spirituels appellent l'abus de la grâce. Que faut-il entendre exactement par cette expression, quelles sont les causes et quels sont les effets de cet abus de la grâce?

I. — Notion. — Qu'entend-on par abus de la grâce? La question se divise en deux autres : quelles sont ces grâces dont on abuse, et en quel sens faut-il comprendre cet abus?

1. Ces *grâces* sont tous les dons par lesquels Dieu nous pousse et nous achemine *activement* vers la pratique des vertus chrétiennes. Ce sont : *a*) les grâces qu'on nomme *externes*, c'est-à-dire, effets ou événements extrinsèques à l'homme, mais ordonnés par Dieu à sa sanctification surnaturelle. Ils appartiennent par eux-mêmes à l'ordre surnaturel, comme, par exemple, la prédication de la doctrine révélée, la direction spirituelle, les exemples du Christ et des Saints, les miracles; ou bien ils rentrent par eux-mêmes dans l'ordre naturel, mais sont l'occasion de grâces internes préparées par Dieu, comme p. e. la circonstance providentielle qui écarte l'occasion de péchés, la compagnie des gens vertueux, les événements heureux, les rencontres providentielles, la maladie, les épreuves et la mort. *b*) Ce qu'on appelle d'un nom générique, les *inspirations*. Ce terme désigne d'abord les inspirations proprement dites du Saint-Esprit, ou grâces actuelles, illuminations de l'intelligence et inspirations ou motions de la volonté, par lesquelles l'homme est mû par le Saint-Esprit à une opération salutaire. En outre ce terme s'applique, dans un sens plus large, aux impulsions qui ne viennent que médiatement de l'Esprit-Saint, par l'intermédiaire soit de l'ange gardien, inspirateur de bonnes pensées et de bonnes actions, soit de la conscience surnaturelle, dictant à l'enfant de Dieu ce qu'il doit faire et éviter, soit d'une foi vive apte à discerner sûrement les vrais biens des faux, et à faire naître l'élan de la charité.

2. Comment faut-il comprendre l'abus qu'on fait de ces grâces?

On peut distinguer deux sortes d'abus, que nous nommerions l'un positif, l'autre négatif. L'abus *positif* d'un don consiste à le faire servir à un usage contraire soit à la destination naturelle de la chose reçue, soit à l'intention du donateur. Ainsi l'homme abuse des biens temporels, de ses facultés et de ses forces naturelles chaque fois qu'il s'en sert pour une fin contraire soit à leur destination naturelle, soit à un précepte positif de Dieu. De même il peut abuser des choses saintes, des sacrements, du pouvoir temporel ou spirituel. On pourrait encore concevoir que quelqu'un abuse positivement de certains charismes en les faisant servir non à l'édification du prochain, mais à sa vaine gloire, ou à son profit temporel

Il est impossible d'abuser de cette manière, ou d'appliquer à une fin mauvaise des dons essentiellement bons, uniquement aptes à nous sanctifier.

Le seul abus qu'on puisse en faire est un abus *négatif*, un non-usus, un neglectus, un refus de coopération, une résistance, une infidélité. Devant la grâce qui le pousse, l'homme peut prendre une double attitude : il peut librement recevoir ou rejeter l'inspiration divine, librement y consentir ou y refuser son consentement (*Conc. Trid.*, sess. vi, *De justificatione*, cap. 5, cn. 4). C'est de cette manière qu'on abuse des grâces externes, notamment lorsqu'on repousse la grâce que Dieu offre à l'occasion de prédications, avertissements, événements heureux ou épreuves, ou qu'on refuse d'y correspondre. C'est ainsi encore qu'on abuse des inspirations, quand au lieu d'y consentir, en faisant l'action vertueuse à laquelle elles inclinent, on choisit librement de laisser la grâce sans effet en omettant cette action, ou encore en faisant l'action moins bonne ou même mauvaise et directement opposée. Pareil abus, ou refus de consentement, est *total*. En d'autres cas ce refus de coopération peut n'être que *partiel :* « Quand Dieu nous envoie une inspiration grande et puissante pour embrasser son saint amour, si nous ne consentons pas selon toute son étendue, elle ne profitera pas aussi jusqu'à cette mesure. Il arrive qu'étant inspirés de faire beaucoup, nous ne consentons pas à toute l'inspiration, mais seulement à quelque partie d'icelle, comme firent ces bons personnages de l'Evangile, qui sur l'inspiration que N.-S. leur fit de le suivre, voulaient réserver l'un d'aller premier ensevelir son père, et l'autre d'aller prendre congé des siens » (S. François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, l. II, ch. 11).

Bref, abus de la grâce est synonyme de résistance à la grâce, ou encore de résistance au Saint-Esprit, principe de la grâce.

L'Ecriture Sainte nous avertit en maints endroits, par des exhortations et par des exemples, de ne pas abuser, dans le sens indiqué, de la grâce d'En-Haut. « N'attristez pas le Saint-Esprit de Dieu » (Eph., 4, 30); « N'éteignez pas l'Esprit » (1 Thess., 5, 19); « Nous vous exhortons à ne pas recevoir la grâce de Dieu en vain » (2 Cor., 6, 1); « Mettez en pratique la parole, et ne vous contentez pas de l'écouter, en vous abusant vous-mêmes par de faux raisonnements » (Jac., 1, 22); « Oh! si vous pouviez écouter aujourd'hui sa voix! N'endurcissez pas votre cœur, comme... dans le désert... vos pères... Aussi je jurai dans ma colère : ils n'entreront pas dans mon repos » (Ps. 94, 8 ss.); « Au sujet d'Israël il dit : J'ai tendu mes mains tout le jour vers un peuple incroyant et rebelle » (Rom., 10, 21); « Hommes à la tête dure,... vous résistez toujours au Saint-Esprit; tels furent vos pères, tels vous êtes » (Act., 7, 51); le jeune homme riche, après avoir entendu l'appel du Christ au renoncement absolu et à la vie apostolique, s'en alla triste; et Jésus dit à ses disciples : «... difficilement un riche entrera dans le royaume des cieux » (Matt., 19, 16 ss.); dans la parabole des talents, le serviteur qui n'avait reçu qu'un talent, s'en alla creuser la terre, et y cacha l'argent de son maître. Celui-ci le qualifia de serviteur méchant et paresseux et lui fit enlever ce talent (Matt., 25, 18 ss.);

dans la parabole du festin, tous les invités s'excusent, ce qui provoque la colère du père de famille : « Aucun de ces hommes qui avaient été invités ne goûtera de mon festin » (Luc, 14, 16 ss.); dans la parabole du semeur, la semence, la parole de Dieu, ne porte pas de fruit, ou en donne plus ou moins d'après les dispositions de la volonté des auditeurs (Matt., 13).

II. — **CAUSES.** — A quelles causes attribuer l'abus de la grâce ?

1. La cause *efficiente* est notre libre arbitre. Sans doute l'inspiration incline notre volonté vers l'acte vertueux en nous le faisant voir comme un bien, et en excitant dans notre appétit rationnel le désir de l'accomplir. Mais cette inspiration et cet attrait ne déterminent pas notre choix. « Nous ne sommes pas tirés à Dieu par des liens de fer, comme les taureaux et les buffles; ains par manière d'allèchements, d'attraits délicieux, et de saintes inspirations... proportionnés et convenables au cœur humain, auquel la liberté est naturelle... Quand notre volonté suit l'attrait et consent au mouvement divin, elle le suit aussi librement, comme librement elle résiste, quand elle résiste, bien que le consentement à la grâce dépende beaucoup plus de la grâce que de la volonté, et que la résistance à la grâce ne dépende que de la seule volonté » (*Traité de l'amour de Dieu*, l. II, ch. 12).

2. Les causes *dispositives* de notre résistance à la grâce sont de deux sortes, les unes détournent notre attention de la lumière divine, ou induisent notre jugement en erreur, les autres engourdissent notre volonté devant l'inspiration d'En-Haut. Les premières sont la foi sommeillante, inattentive à son devoir, qui est de discerner les vrais biens à poursuivre, d'avec les faux à rejeter; la dissipation et la distraction habituelles : vivant hors de nous, ou seulement à la surface de notre être, nous ne prenons pas conscience des mouvements qui se dessinent dans les profondeurs de notre âme, l'orgueil et la suffisance personnelle : nous nous contentons, dans la conduite de notre vie, des lumières de notre propre jugement naturel, de cette sagesse devant laquelle Dieu se dérobe (Matt., 11, 25); l'ignorance des critères servant à discerner les inspirations de la grâce des impulsions naturelles ou des instigations diaboliques (voir l'art. *Discernement,* DTC.). La mentalité moderne, imbue de scepticisme en face du surnaturel et orientée vers toutes les frivolités, ne favorise que trop ces causes internes qui dérobent à l'esprit les illuminations divines.

Les causes dispositives qui affectent, soit indirectement, soit directement la volonté, sont : les attaches au péché ou à une imperfection volontaire : ce sont comme des stupéfiants, qui anesthésient l'âme à l'égard des poussées spirituelles de la grâce; les attraits sensibles : « Notre âme est infiniment sensuelle, et pleine d'une infinité de pensées, de désirs et d'affections terrestres, qui éteignent en nous l'esprit de Dieu » (LALLEMANT, *La doctrine spirituelle,* 4e principe, ch. 3, a. 3); « Animalis homo non percipit ea quae sunt spiritus Dei » (1 Cor., 2, 14); la crainte de l'effort que la coopération à la grâce exigerait de nous : « horror difficultatis seu labor certaminis » (*Imit. Chr.*, l. I, ch. 25, 3); enfin le manque de souplesse dans la volonté, par défaut d'exercice de la vertu d'obéissance. Combien la vie moderne, efféminée et trépidante, favorise ces causes internes, qui sont comme autant de freins aux poussées divines !

III. — **EFFETS.** — Le premier effet de cet abus de la grâce, qu'on appellerait plus exactement son aspect moral, est l'offense faite à la divine libéralité. La nature de cette offense dépend du contenu de l'inspiration : elle sera péché, soit grave, soit véniel, quand l'appel divin prend le ton d'un impératif catégorique, nous intimant une chose comme obligatoire *sub gravi*, ou *sub levi :* ainsi refuser la grâce de la conversion, rejeter l'inspiration de fuir l'occasion prochaine de péché; répudier la prédication du Christ, constitue en soi une faute plus ou moins grave; ou bien cette offense sera, de sa nature, ce qu'on appelle, d'un nom au sens élastique et souvent assez mal défini, une imperfection, à savoir quand l'inspiration nous pousse vers le plus parfait qui en soi n'est pas obligatoire, mais seulement de conseil, p. e., l'inspiration de suivre les conseils évangéliques (voir l'art. IMPERFECTION).

Les effets ultérieurs de la résistance aux inspirations, et il faut en dire autant proportionnellement des grâces externes, sont les divers « châtiments » dont Dieu punit l'âme rebelle. Ces châtiments sont proportionnés à la gravité de la résistance, et celle-ci dépend elle-même du caractère de l'inspiration. On distingue, en effet, les *inspirations communes*, dont toutes les âmes indistinctement sont pressées pour le bien, mais qui manquent de netteté et de persistance. La résistance à ces inspirations est, elle aussi, très commune, et comme elle procède plus de la légèreté que de la malice, elle n'entraîne pas, en général, de notable châtiment. Il en est tout autrement des inspirations plus *claires et pressantes* qui font connaître à l'âme fortement, sans qu'elle en puisse douter, ce que Dieu veut d'elle en cette circonstance, et aussi des inspirations *constantes* par lesquelles le Saint-Esprit manifeste à l'âme les voies particulières de sainteté où il veut l'engager. La résistance à ce genre d'inspirations s'appelle *affectée* et *opiniâtre,* et c'est celle-là qui provoque des châtiments sévères : 1. — Le silence profond du Saint-Esprit, qui cesse peu à peu de provoquer l'âme aux œuvres de perfection. En d'autres termes, les inspirations se font plus rares, moins nettes et moins élevées. Par le fait même, les dons du Saint-Esprit, dont l'effet propre est de mettre l'âme dans une attitude obédientielle prompte et généreuse en regard des inspirations divines, entrent de moins en moins en activité, et l'âme infidèle devient de plus en plus inapte à poser les actes plus difficiles, ou même héroïques, que des circonstances exceptionnelles peuvent lui imposer. En ce sens, on pourrait dire que les dons sont comme « neutralisés », « liés », par ces actes de résistance, directement opposés à leur rôle. 2. — L'âme ainsi abandonnée à ses propres lumières entre dans une profonde obscurité : l'esprit se remplit de ténèbres, de doutes, la volonté devient stupide et pesante pour le bien, et l'âme s'achemine pas à pas vers l'aveuglement spirituel (voir l'art. AVEUGLEMENT). 3. — Tandis que la docilité aux inspirations produit dans l'âme les fruits du Saint-Esprit (Gal., 5, 22 ss.) et les béatitudes (Matt., 5, 3 ss.), au contraire la résistance répétée à ces grâces engendre dans l'âme des effets opposés, qu'on pourrait nommer les fruits de l'esprit malin : la torpeur, la tristesse, le trouble, l'impatience, la dureté, le dégoût de la sainteté, la sensualité. 4. — Le résultat final de ces résistances fréquentes et prolongées, c'est l'arrêt dans la croissance spirituelle, l'étiolement des vertus acquises, une sorte d'atrophie spirituelle de notre volonté divinisée par la grâce et

les vertus, suite naturelle du non-usus des actualisations surnaturelles.

Après ce que nous venons de dire des effets funestes de l'abus des grâces, on ne s'étonnera plus que les saints, âmes d'une délicatesse exquise pour tout ce qui est de l'ordre du salut, manifestent autant de remords et de regrets de leurs infidélités à la grâce, que les chrétiens ordinaires, d'une conscience moins sensible, n'en témoignent de leurs plus grands crimes. (Voir *Vie de S. Thérèse par elle-même,* ch. 7, trad. Bouix, Paris, 1852, t. I, p. 71, 80.)

Comment remédier à ces effets désastreux de l'abus de la grâce? En deux mots. En s'appliquant à la pureté du cœur, avec une volonté déterminée de ne rien refuser à Dieu, de ce qu'Il demande de nous, pour nous conduire à une plus haute perfection.

Concluons par ces paroles de saint François de Sales : « A quoi tient-il donc que nous ne sommes pas si avancés en l'amour de Dieu comme saint Augustin, saint François, sainte Catherine de Sienne, ou sainte Françoise? Théotime, c'est parce que Dieu ne nous en a pas fait la grâce. Mais pourquoi est-ce que Dieu ne nous en a pas fait la grâce? Parce que nous n'avons pas correspondu comme nous devions à ses inspirations. Et pourquoi n'avons-nous pas correspondu? Parce que étant libres, nous avons ainsi abusé de notre liberté » (*Traité de l'amour de Dieu,* l. II, ch. 11).

S. François de Sales, *Introduction à la vie dévote,* 2e p., ch. 18; 3e p., ch. 35; *Traité de l'amour de Dieu,* l. IV, ch. 1-5. — F. Guilloré, S. J., *Maximes spirituelles pour la conduite des âmes,* l. III, maxime 11, ch. 2. — L. Lallemant, S. J., *La doctrine spirituelle,* 4e principe. — H. Mahieu, *Probatio charitatis*[3], p. 300 ss., n. 96 ss. — J. Van der Meersch, art. *Grâce,* dans DTC.

A. LEGRAND.

ACCETTI (JÉRÔME). — Inquisiteur dominicain de Crémone, puis commissaire général du Saint-Office à Rome. Mort en 1588 évêque nommé de Fondi, il laissait un *Tractatus de theologia symbolica, scolastica et mystica, Vespasiano Gonzagae duciae Subionetae nuncupatus.* In-4° Crémone, 1582; ouvrage peu répandu. Ses autres écrits sont perdus.

Quétif-Echard, *Scriptores Ord. Praed.,* 1721, t. II, p. 174. — Domaneschi, *De rebus coenobii Cremonensis Ord. Praed.,* 1767, p. 406.

M.-M. GORCE.

ACCIAJUOLI (ANGE), 1291-1357. — Né à Florence d'une célèbre famille, frère prêcheur, évêque d'Aquilée, puis de Florence, il fut renommé pour l'entrain de ses sermons sur la vie vertueuse qui eurent, particulièrement à Florence, une grande efficacité. Il mourut évêque de Monte Cassino et chancelier du royaume de Naples, après avoir joué un rôle pacifiant dans des querelles de son époque.

S. Antonin, III *Part. Hist.,* tit. 21. — Touron, *Histoire des hommes illustres de l'ordre de Saint Dominique,* Paris, 1745, t. II, p. 401-420.

M.-M. GORCE.

ACCROISSEMENT DES VERTUS. — L'accroissement des vertus est un fait affirmé par le concile de Trente. C'est une doctrine qui est de foi catholique si l'on parle de l'accroissement de la justice (*Concil. Trid.,* sess. VI, cn. 24) et qui est au moins une conclusion théologique quand il est question de l'accroissement de la foi, de l'espérance et de la charité (sess. VI, cap. 7 et 10).

On trouverait facilement chez les Pères des textes pour fonder la même doctrine (v. g., S. GRÉGOIRE, *In Ezech.,* l. II, h. 3, n° 4. PL. 76, 960. S. AUGUST. *In Joh.* tr. 67, n° 2, PL. 35, 1812).

Quand il s'agit d'expliquer la nature de cet accroissement et comment il se produit, les théologiens se divisent depuis le Moyen Age suivant deux directions nettement distinctes.

La première est suivie par S. Thomas et son école.

La deuxième dont le représentant le plus brillant est Suarez, par beaucoup de théologiens de la Compagnie de Jésus, mais aussi par des scotistes et des sorbonnistes.

Les deux opinions, ayant encore aujourd'hui de nombreux défenseurs et étant également reçues dans l'Église, seront ici exposées successivement.

M. VILLER.

I. — L'ACCROISSEMENT DES VERTUS DANS SAINT THOMAS ET DANS L'ÉCOLE THOMISTE.

1. *Possibilité.* — 2. *Nature.* — 3. *Cause.* — 4. *Mesure.*

Par le mot d'accroissement, on traduit ici l'*augmentum* de la langue théologique. Le vocable français, comme l'original latin, est emprunté à l'ordre de la quantité où il signifie le mouvement de quelque mobile vers un terme plus grand. Or, la grandeur désigne, non pas une quantité absolue, mais la perfection de la quantité convenable au sujet. Ainsi, transposée dans l'ordre spirituel, désigne-t-elle la perfection; et l'accroissement s'y entend du mouvement de quelque forme vers sa perfection. Une forme grandit ou s'accroît qui devient plus parfaite. Et parce que la perfection a valeur de bien, on vérifie le mot de S. Augustin : *In his quae non mole magna sunt, idem est esse majus quam melius* (*de Trinitate,* VI, 8). — L'étude de l'accroissement des vertus importe souverainement à la vie spirituelle. « Bien que cette recherche, écrit l'un des théologiens qui s'y sont le plus appliqués, comporte une part notable de subtilités philosophiques, elle n'en concerne pas moins une doctrine nécessaire aux fidèles qui doivent savoir de quelle manière il faut progresser dans la voie de Dieu, dans cette charité supérieure à toute science, que l'Apôtre dit être le lien de la perfection » (BAÑEZ, *Commentaria in 2am 2ae,* q. 24, a. 6. Ed. Venise, 1602, c. 781).

I. — LA POSSIBILITÉ D'UN CERTAIN ACCROISSEMENT DES VERTUS. — Toute forme n'est point susceptible d'accroissement. Ne le sont pas en elles-mêmes, les formes qui reçoivent leur spécification de ce qu'elles sont : le plus ou le moins en ce cas changerait l'espèce, comme l'addition ou la soustraction change un nombre. Telles la blancheur et la chaleur. Ne le sont pas selon la participation du sujet, les formes qui donnent au sujet son espèce, et c'est-à-dire les formes substantielles; ni les formes auxquelles est essentielle l'indivisibilité, comme les nombres, les mesures, les relations de double, de triple, etc., les figures. En revanche, sont susceptibles d'accroissement selon la participation du sujet, les formes qui, n'étant point substantielles, ne sont pas non plus constituées dans l'indivisibilité. Et celles-là peuvent s'accroître dans leur raison même de forme qui sont définies selon un rapport avec un terme étranger. D'où il ressort que, entre les formes,

les habitus sont susceptibles d'accroissement, et en eux-mêmes, car ils sont définis selon un terme auquel ils ont rapport, et quant à la participation du sujet, car ils n'en sont point la forme substantielle ni ne sont constitués dans l'indivisibilité. L'habitus d'une science, par exemple, s'accroît en lui-même lorsqu'il s'étend à des objets jusqu'alors inconnus; il s'accroît dans le sujet lorsque celui-ci connaît ce qu'il connaît avec plus d'aisance, de clarté, de sûreté. Et dans les deux cas, l'habitus ne change point d'espèce (S. THOMAS : *in Eth. Nic.*, lib. X, l. 3; *Q. D. de Virt. in comm.*, a. 11; *Q. D. de Virt. card.*, a. 3; *Sum. Theol.*, 1ª 2ªᵉ, q. 52, a. 1 et 2. Cf. CAJETAN, *in 1am 2ae*, q. 52, a. 1).

Les vertus sont de certains habitus. A ce titre, il se peut que leur convienne l'accroissement. Cependant il y a lieu de considérer si la détermination de l'habitus en vertu ne limite point pour celle-ci la facilité de s'accroître. Quant à la participation du sujet, la vertu, comme tout habitus, est susceptible d'accroissement : on le maintient contre les stoïciens pour qui la vertu était chose extrême et ne se pouvant rencontrer que dans l'état excellent. Non pas : un homme peut être vertueux et cependant ne pas être parvenu au degré suprême de la vertu. On tolère un certain jeu dans la possession de la vertu par le sujet. Ainsi dit S. Thomas en général. Mais cette conclusion reçoit une vigueur toute nouvelle et proprement théologique si l'on considère que la condition de l'homme ici-bas, selon la foi, est celle d'un voyageur. La vie humaine est un mouvement vers sa béatitude, qui est Dieu. N'est-ce point dire qu'elle est faite pour que l'homme s'approche de Dieu? N'est-ce point déclarer que les vertus qui lui sont données pour qu'il aille à Dieu, la charité avec son cortège, sont susceptibles de s'accroître aussi longtemps que dure cette condition de voyageur? Un voyageur qui ne peut plus avancer n'est pas un voyageur. Il est de la raison même de la charité d'ici-bas, tient S. Thomas, qu'elle puisse s'accroître. Cette considération proprement théologique rencontre les nombreux textes de l'Écriture d'où il ressort indubitablement que nos vertus sont susceptibles d'accroissement (v. g. *Lc.*, 17, 5; *Eph.*, 4, 15; *Phil.*, 1, 9; *Apoc.*, 22, 11); elle devait recevoir du concile de Trente une confirmation solennelle (*Sess.* VI, cap. 10 et can. 24).

En elle-même, au contraire, et à la différence des autres habitus, la vertu n'est point susceptible d'accroissement. Elle ne peut s'étendre à des objets nouveaux que, jusqu'alors, elle n'eût pas atteints. Car quiconque possède une vertu est rectifié à l'endroit de tous les objets relevant de cette vertu. Il n'en va pas de même de la science : on peut être grammairien, par exemple, et ne point connaître la totalité des règles de la grammaire. Mais telle est la condition de la vertu. Et quant à la charité, S. Thomas le confirme spécialement, la moindre charité, dit-il, s'étendant à tout cela qui doit être aimé de charité (Saint THOMAS, *in Sent.*, l. 1, d. 17, q. 2, a. 1; *Q. D. de Virt. in comm.*, loc. cit.; *Q. D. de Virt. card.*, loc. cit.; *Q. D. de Malo*, q. 7, a. 2; *Sum. Theol.*, 1ª 2ªᵉ, q. 66, a. 1; 2ª 2ªᵉ, q. 24, a. 4 et 5).

On entend bien que cette exclusion de l'accroissement par extension d'objet concerne la vertu selon sa parfaite raison de vertu. De cette doctrine, certains commentateurs ont entrepris la justification. Bañez a rendu compte, bien que brièvement, de la différence affirmée par saint Thomas entre la science et la charité : Elle est, dit-il, « que l'habitus de science ne peut s'étendre à l'énoncé d'une nouvelle conclusion s'il ne s'est adjoint de nouvelles espèces, tandis que l'habitus de charité de soi est immédiatement en puissance prochaine de tendre, non seulement à Dieu, mais à tous les objets propres à être ordonnés à Dieu; c'est pourquoi, lorsqu'il se porte actuellement vers de tels objets, il ne s'étend pas à eux comme à des termes auxquels il n'eût pas été auparavant en puissance prochaine » (BAÑEZ, *op. cit.*, q. 24, a. 5. Ed. cit., c. 757). Jean de Saint-Thomas, reprenant la suggestion de son devancier, a commenté la même doctrine en favenr de toutes les vertus (JEAN DE SAINT-THOMAS, *Cursus theologicus*, 1ª 2ªᵉ, disp. 13, a. 5, nº 29-55. Ed. Vivès, t. VI, pp. 303-314). La science, expose-t-il, s'accroît d'accroissement extensif parce qu'elle n'atteint ses objets que par des *media* divers, en sorte que la même lumière intellectuelle n'y éclaire point les conclusions directement ni uniformément. Il ne suffit pas que l'objet soit présenté de l'extérieur pour qu'on en prenne connaissance; mais il faut du dedans ordonner les *media* qui y soient convenables : aussi l'habitus subit-il une modification intrinsèque relative au nouvel objet connu. Il n'y a point lieu d'attribuer aux vertus un accroissement semblable. Et le fondement en est que la vertu, selon sa raison formelle, est capable de régler la totalité de ce qui la concerne, et sans recourir à de nouveaux motifs que sa raison formelle n'eût déjà possédés. Il se peut bien que de nouveaux objets soient présentés à la vertu en sorte que celle-ci émette des actes jusqu'alors inédits : mais il a suffi pour cela d'appliquer la même disposition à une matière extrinsèque et sans que cette disposition dût subir en soi-même aucune modification. La perfection dont nous parlons est manifeste dans le cas des vertus théologales. La foi, selon sa raison formelle, croit à l'autorité divine : or, il n'est aucune vérité que celle-ci ne puisse garantir bien que l'application extrinsèque de tel article puisse faire actuellement défaut. De même, l'espérance, selon sa raison formelle, se repose sur le secours divin; la charité, selon sa raison formelle, regarde la bonté divine : il n'y a rien qui échappe à de tels objets, rien qui puisse accroître désormais l'universalité de leur extension. Quant aux vertus morales, nous exigeons d'elles une élection droite, laquelle ne peut être assurée si la vertu est défectueuse à l'endroit de quelque objet. Cette dernière considération est du reste à ce point contraignante que la vertu, non seulement exige une rectification totale à l'endroit de sa propre matière, mais encore ne se conçoit qu'en connexion avec les autres, elles-mêmes universellement bien disposées. A ces explications, on peut opposer apparemment qu'une vertu ne garantit pas une opération également facile sur toute l'étendue de son objet : en matière de tempérance, on peut n'éprouver point de difficulté quant au manger, mais en subir de très grandes quant au boire; en matière de charité, on peut aimer sans peine un ami, mais très malaisément un ennemi. Notre commentateur répond : la difficulté que l'on éprouve dans l'opération peut être ou bien essentielle ou bien accidentelle. Essentielle, quand elle a rapport à la vertu elle-même en sa raison formelle; accidentelle, quand elle tient soit au sujet, soit à quelque circonstance. Or, il se peut bien que, de la part de la vertu, ne vienne aucune difficulté, et c'est le cas de toute vraie vertu dont la raison formelle s'étend à tout objet intéressant cette vertu; mais que le sujet ou les circonstances rendent l'opéra-

tion difficile. En ce cas, l'exercice et la réduction de la difficulté auront pour effet, non un accroissement de la vertu même, laquelle avait en soi d'ores et déjà tout ce qu'il faut pour régler un tel objet, mais seulement une diminution des empêchements extrinsèques. La chose est manifeste dans le cas des vertus infuses, entre toutes les théologales, dont on ne peut dire que l'objet s'étende et qui, cependant, souffrent plus ou moins de difficultés en leur exercice. Mais elle se vérifie aussi dans le cas des vertus acquises lorsque celles-ci sont de vraies vertus, c'est-à-dire quand elles ont une telle raison formelle qu'aucun objet n'y échappe. A ces conclusions néanmoins il est fait une exception en faveur de la vertu de prudence : en tant qu'elle s'inspire de l'appétit, cette vertu ne subit pas d'accroissement extensif; mais elle en est susceptible en tant qu'elle raisonne, puisqu'elle recourt à divers *media,* tout comme la science, selon les diverses actions qu'elle doit régler.

II. — **LA NATURE DE L'ACCROISSEMENT DES VERTUS.** — Reste donc que les vertus s'accroissent selon la participation du sujet. Une manière de le concevoir serait que l'on ajoutât au premier sujet un second, muni de la même vertu, ou bien que le sujet possédât la vertu en des parties de lui-même qui, jusqu'alors, ne l'eussent pas reçue. Conceptions irrecevables et qui, à supposer qu'elles ne le fussent pas, justifieraient qu'il y ait un plus grand sujet de vertu, non un sujet plus vertueux. Il faut donc concevoir chez le sujet un accroissement non additionnel mais intensif. Croître en vertu c'est, de la part du sujet, participer davantage à la vertu. Un tel accroissement intéresse la vertu en ce qui lui est essentiel. Car tout l'être de cette forme accidentelle est d'adhérer dans son sujet : et comme la grandeur suit l'être, cette forme est plus grande qui adhère davantage. Ils n'ont point su ce qu'ils disaient ceux-là qui, tenant que la charité s'accroît selon son enracinement dans le sujet, en même temps niaient qu'elle s'accrût essentiellement. Par ailleurs, la vertu étant essentiellement ordonnée à l'acte, reconnaître en elle un accroissement essentiel c'est avouer une vigueur plus grande, et la rendant propre à produire un acte plus fervent. On voit que le refus d'un accroissement des vertus par extension d'objet ne nous fait point méconnaître dans les vertus un accroissement essentiel (Saint THOMAS, *in Sent.*, l. I, d. 17, q. 2, a. 1 et 2; *Qdlb.* 9, q. 6; *Q. D. de Virt. in comm.*, loc. cit.; *Q. D. de Virt. card.*, loc. cit.; *Sum. Theol.*, 1^a 2^{ae}, q. 52, a. 2; 2^a 2^{ae}, q. 24, a. 4, ad 1, ad 3; a. 5.

Comment a lieu cette participation plus grande du sujet à la vertu ou cet enracinement plus grand de la vertu dans le sujet? Les thomistes entendent communément que l'accroissement intensif consiste en ce que la forme réduit à une plus grande unité la potentialité et confusion du sujet, de soi ouvert à plusieurs formes contraires : la forme se soumet le sujet en le déterminant à l'acte. Mais, d'autre part, la forme ne vainc ainsi le sujet qu'étant rendue elle-même plus parfaite et plus actuelle, non qu'elle acquière un nouvel être, mais quant à la vigueur même de son information. Où l'on voit que jouent en cette doctrine et la philosophie de l'acte et de la puissance et la notion même de forme accidentelle dont tout l'être est d'adhérer dans le sujet. Une telle conception de l'accroissement intensif se rencontre avec cette doctrine de saint Thomas, rappelée plus haut, que les formes substantielles ne sont pas susceptibles d'accroissement, non plus que les figures, etc. : de telles formes, en effet, une fois dans le sujet, ne laissent aucune place en lui pour la forme contraire, laquelle ne peut que succéder à la première, mais non pas coexister avec elle. L'accroissement intensif conçu comme une addition d'entités nouvelles ne justifierait point que les formes susdites ne sont pas susceptibles d'un tel accroissement. Prenons garde néanmoins qu'il n'est pas dit ici que l'accroissement intensif ait lieu par expulsion effective de la forme contraire ou qu'il requière la présence simultanée de celle-ci : nous disons que l'accroissement a lieu en ce que la potentialité du sujet à des formes contraires, de soi indéterminée et indifférente, est réduite à une plus grande unité. Il est très différent de dire que l'accroissement a lieu par expulsion actuelle du contraire ou qu'il a lieu par l'actuelle détermination de la potentialité du sujet à des formes contraires. De fait, il se peut que la forme contraire ne soit pas présente au sujet : et tel est le cas des vertus, soit infuses, soit même acquises. Que s'il demeure en effet, en même temps que la vertu, des inclinations contraires, celles-ci n'ont point raison de dispositions morales, mais physiques : et ceci rejoint ce que nous disions plus haut qu'il peut y avoir vraie vertu avec des difficultés accidentelles. Il reste que, dans ce cas, l'accroissement a lieu par réduction croissante de la potentialité du sujet pour les formes proprement contraires aux vertus — laquelle n'ira pas, au demeurant, sans la diminution de certaines mauvaises dispositions physiques du sujet. Cette doctrine a été élaborée principalement par Jean de Saint-Thomas, *op. cit.*, 1^a 2^{ae}, disp. 13, a. 6 et 7. Ed. cit., t. 6, pp. 315-344. Cf. un abrégé du même, *ibid.*, 2^a 2^{ae}, disp. 9, a. 1, nº 4-7, pp. 431-432. Quoi qu'en dise ce commentateur, il ne manque point de formules ni chez Capreolus ni chez Cajetan qui équivalent rigoureusement aux siennes propres (CAPREOLUS, *Defensiones theologiae S. Thomae Aquinatis,* 1 Sent., d. 17, q. 2, a. 1. Ed. Tours, 1900, t. II, pp. 94-130 : voir surtout pp. 122-123, 125. CAJETAN, *in* 1^{am} 2^{ae}, q. 52, a. 2; *in* 2^{am} 2^{ae}, q. 24, a. 5). Silvius, d'ailleurs fidèle commentateur de saint Thomas, entend le plus grand enracinement de la vertu dans le sujet comme une addition de degrés (SILVIUS, *Commentarium in totam* 2^{am} 2^{ae} *S. Th. Aq.*, q. 24, a. 5. Ed. Anvers, 1684, pp. 130-131). Les théologiens postérieurs n'ont guère aimé s'attarder sur cette question, qu'ils disent relever de la philosophie.

III. — **LA CAUSE DE L'ACCROISSEMENT DES VERTUS.** — L'accroissement des vertus a lieu soit dans la réception des sacrements, soit en dehors d'elle. On ne traite ici que du second cas. Sur le premier, voir SACREMENTS.

On juge de la cause de l'accroissement des habitus selon la cause de leur première production. Et la doctrine s'en répartit, dès le principe, en deux ordres très distincts de considérations, selon que l'on a affaire aux habitus acquis ou aux habitus infus. Les analogies néanmoins ne manqueront pas entre ces deux ordres.

Les actes sont la cause des habitus acquis, donc de leur accroissement. Et l'on exprime la loi générale de cette causalité dans une formule empruntée à Aristote : *Similes actus similes habitus causant* (*Eth. Nic.*, l. II, cap. 1, 1103b, 21-22). Or, comme il se peut qu'un homme, possédant un habitus, ou bien n'en use pas,

ou bien fasse un acte contraire; de même il se peut qu'il s'en serve, mais dans un acte qui ne soit pas équivalent à l'intensité de l'habitus. Un tel acte est, à sa manière, dissemblable de l'habitus : loin de l'accroître, il dispose plutôt à sa diminution. En revanche, il est des actes équivalents ou supérieurs à l'intensité de l'habitus : de tels actes accroissent l'habitus ou du moins disposent à son accroissement. Car il faut parler de l'accroissement des habitus comme de la croissance des animaux : ce n'est point tout aliment absorbé qui fait grandir actuellement l'animal, comme ce n'est point chacune des gouttes d'eau tombant successivement qui creuse actuellement la pierre. Mais à force de manger, l'animal enfin grandit. De même, les actes susdits étant multipliés, l'habitus s'accroît. Saint Thomas, *Sum. Theol.*, Ia IIae, q. 52, a. 3.

A l'occasion d'une opinion de Durand de Saint-Pourçain (*in Sententias,* l. 1, q. 8. Ed. Lyon, 1556, p. 56, nº 6), selon qui l'habitus acquis est augmenté par n'importe lequel des actes suivants, Cajetan a avancé sur cette doctrine de saint Thomas certaines précisions (*in 2am 2ae,* q. 24, a. 5, nº 3-4). Elles sont commandées par ce principe de la physique aristotélicienne que le sujet pâtissant ne pâtit que s'il est dissemblable à l'agent, tandis qu'il n'en peut rien recevoir dès là qu'il lui est semblable : *Nil patitur nisi dissimile.* D'où l'on tire que les actes excédant la perfection de l'habitus accroissent l'habitus, tandis que les actes égaux à l'habitus disposent seulement à l'accroissement : car en affermissant l'habitus en son degré de perfection, ils rendent la puissance de l'âme plus voisine du degré de perfection supérieur. Quant aux actes inférieurs à l'intensité de l'habitus, ils sont, selon Cajetan, à double effet : d'une certaine façon, ils disposent à l'accroissement de l'habitus, en tant qu'ils exercent celui-ci et sont semblables à lui; d'une autre façon, ils disposent à la diminution, en tant qu'ils ne sont qu'imparfaitement semblables à l'habitus. On voit en quoi le commentaire précise et peut-être retouche l'original.

Plus complexe est la doctrine de saint Thomas relative à l'accroissement des habitus infus. Il est hors de conteste que la cause efficiente en est Dieu seul, comme Dieu seul est la cause efficiente des habitus mêmes. La difficulté est de définir le concours de nos actes à cet accroissement. Un premier essai se lit dans le *Commentaire sur les Sentences* (l. I, d. 17, q. 2, a. 3 corp. et ad 2; l. II, d. 27, q. 1, a. 5 corp. et ad 2), d'où il ressort indubitablement que si tout acte de charité mérite la vie éternelle, tout acte de charité ne mérite pas l'accroissement de la charité, mais celui-là seulement où l'homme se sert de la grâce déjà reçue dans la proportion de ses forces. Ces conclusions sont inspirées par cette persuasion souveraine que les deux conditions de l'acte de charité, d'être méritoire et d'être dispositif, ne jouent point séparément, quant à l'accroissement de la grâce, au point que saint Thomas ne peut reconnaître non plus un mérite où fait défaut la disposition.

Dans la *Somme Théologique*, l'affirmation générale que l'accroissement de grâce et de charité tombe sous le mérite *de condigno* procède de considérants nouveaux. Saint Thomas s'avise désormais, d'une part, que tombe sous un tel mérite tout ce à quoi s'étend la motion de grâce; d'autre part, qu'une motion ne s'étend pas seulement jusqu'au dernier terme du mouvement, mais encore à tout le progrès du mouvement. Or, si le terme du mouvement de la grâce est la vie éternelle, le progrès en est marqué par l'accroissement de la grâce elle-même avec la charité. Puisqu'on mérite le ciel, on en mérite l'accès. C'est donc en tant que l'accroissement de la grâce est terme moyen du mouvement de la grâce qu'il tombe sous le mérite *de condigno*. Entre l'acte de charité et l'accroissement, saint Thomas reconnaît désormais cette proportion de dignité qu'il établissait autrefois entre l'acte de charité et la seule vie éternelle. Dès lors, il n'y a plus lieu de refuser aux actes d'intensité inférieure une valeur méritoire à l'endroit de l'accroissement. Et saint Thomas l'accorde en effet. Mais qu'advient-il, en cette nouvelle doctrine, de la disposition autrefois requise, et avec tant de force? A la demande qu'on lui en fait, l'auteur répond au nom de cette parenté de l'accroissement de grâce avec la vie éternelle qui est sa récente découverte. Et il signale que la vie éternelle, méritée par tout acte de charité, n'est pas rétribuée aussitôt, mais en son temps; de même la grâce n'est-elle pas aussitôt accrue, mais en son temps, et c'est-à-dire quand le sujet sera suffisamment disposé à l'accroissement de la grâce (*Sum. Theol.*, Ia IIae, q. 114, a. 8 corp. et ad 3). On ne renie donc point la nécessité de la disposition; on ne dit point que l'accroissement soit en effet octroyé au seul mérite, sans la disposition; on estime seulement que mérite et disposition peuvent ne point coïncider dans le temps, celui-là étant acquis sans délai, celle-ci ne se vérifiant que plus tard.

Dans un article postérieur, la nécessité de la disposition est le trait le plus accusé de la doctrine (*Sum. Theol.*, IIa IIae, q. 24, a. 6). L'auteur reprend ici et développe cette considération qu'il avait indiquée plus haut au sujet des habitus acquis : savoir qu'il faut se représenter l'accroissement des habitus sur le type de l'accroissement des vivants. Or, l'accroissement des vivants a ceci de remarquable qu'il n'a pas lieu selon un mouvement continu; mais pendant un temps, le travail de la nature est de disposer à l'accroissement sans rien accroître en acte; puis, vient le moment où elle produit effectivement ce qu'elle avait préparé : et le vivant grandit. Ainsi tout acte de charité n'accroît-il pas actuellement la charité; mais tout acte de charité dispose à l'accroissement de la charité, en tant qu'il rend l'homme plus prompt à agir selon la charité : car, l'habileté croissant, l'homme s'élance en un acte plus fervent de dilection, faisant effort pour s'élever à une plus haute charité : et c'est alors que la charité est actuellement accrue. La rédaction de cet article rend plus sensible que l'acte plus fervent détermine l'accroissement actuel, ce que l'on trouvait moins nettement Ia IIae, q. 52, a. 2 : mais Cajetan nous avait déjà renseignés sur ce point. Selon le même article de Ia IIae, seuls les actes au moins égaux en intensité à l'habitus disposent à l'accroissement; et l'on dit exprès que les actes inférieurs préparent une diminution de l'habitus. Ici, en l'ordre infus, on ne fait pas ce discernement, et l'on nous dit sans restriction que tout acte de charité dispose à l'accroissement de la charité. Que les actes moins intenses y soient compris, on incline d'autant plus à le croire que la réponse ad 1m reprend la formule même que nous avions relevée Ia IIae, q. 114, a. 8, ad 3, où il s'agit de tels actes. Si d'autres endroits du texte devaient cependant nous donner quelque

hésitation, il faudrait, croyons-nous, invoquer cette remarque : que cette proposition universelle de saint Thomas, que tout acte de charité dispose à l'accroissement de charité, n'est pas moins neuve en la *Somme Théologique* que la reconnaissance pour tout acte de charité d'une valeur méritoire à l'endroit de l'accroissement. Bien plutôt était-il spécifié, au *Commentaire sur les Sentences*, qu'il n'était point nécessaire que l'homme, ayant accompli plusieurs actes inégaux à l'habitus, parvînt à l'accroissement (*in Sent.*, l. I, loc. cit., corp. art., in fine). On est par là conduit à penser que saint Thomas a entendu donner satisfaction à l'exigence méritoire désormais reconnue en posant, en tout acte de charité, une efficacité dispositive en vue d'un acte plus fervent [1]

Tous les commentateurs ont adopté l'enseignement définitif de saint Thomas sur la valeur méritoire de tout acte de charité à l'endroit de l'accroissement [2]. Les textes du concile de Trente devaient du reste conférer à cette doctrine, sinon force de foi, du moins une très grande certitude (Sess. VI, cn. 32). Aucun commentateur n'a douté davantage que les actes rémittents [3] pussent en effet disposer à quelque acte plus intense, en quoi l'ordre infus se distingue de l'ordre acquis. Mais la doctrine pour autant n'est pas de tout point assurée. Car il n'est personne non plus qui ne reconnaisse que les actes rémittents puissent ne jamais se résoudre en un acte plus intense : dès lors, qu'adviendra-t-il du mérite de ces actes? Davantage, plusieurs se sont fait cette difficulté : quand même l'acte plus intense a lieu, il semblerait que l'accroissement, mesuré par la disposition et le mérite de cet acte, ne répondît qu'à celui-ci : comment dès lors seront récompensés les actes rémittents antérieurs? Enfin, quoi qu'il en doive être des actes rémittents, dira-t-on que l'accroissement accordé à l'acte plus intense répond à l'intensité entière de cet acte ou seulement à l'excédent de cet acte sur l'habitus préexistant? Autour de ces questions, les opinions vont pulluler et signaler maintes différences entre des théologiens qui, par ailleurs, professent en cette matière le principe incontesté : que le mérite de l'acte rémittent ne suffit point, comme tel, pour que l'accroissement soit en effet et sur-le-champ accordé.

Cette dispute, en sa véhémence, est issue d'Espagne. L'une des *relectiones* de François de Victoria, le père de cette lignée de théologiens qui devaient faire, au XVIe siècle, la gloire de Salamanque, est consacrée à l'accroissement de la charité et précisément, à l'intérieur de ce sujet, à la question la plus célèbre, paraît-il, entre les docteurs, qui est aussi bien la plus proprement théologique : celle de savoir si tout acte de charité accroît la charité [4]. Parmi beaucoup d'embarras, et non sans courir le risque de la nouveauté, Victoria hasarde que l'acte rémittent, qui mérite l'accroissement de la charité et ne le réalise pas, assure un accroissement sans délai de la grâce, selon toute l'étendue de son intensité; donc ultérieurement, de la gloire : car il n'est pas nécessaire, a pensé ce théologien, que la grâce soit égale à la charité. Avec cela, il est plus probable que les habitus infus eux-mêmes, entendons proprement les vertus, sont accrûs à proportion du mérite, quoi qu'il en soit de l'intensité de l'acte : en sorte que si l'on en vient, par des actes rémittents multipliés ou continués, à égaler le mérite d'un acte intense, ce qui du reste n'est pas fréquent, la charité sera accrue autant qu'eût fait l'acte intense lui-même. Par-dessus tout, rien n'est certain, confesse Victoria, sur la manière dont croissent la charité et les vertus infuses : l'opinion de saint Thomas ne permet pas de résoudre les doutes à quoi elle donne lieu. Peut-être, risque-t-il encore, pourrait-on défendre avec quelque probabilité que la charité est accrue par tout acte, mais en ce sens qu'une charité de valeur dix serait accrue de deux degrés par un acte de valeur douze, d'un degré par un acte de valeur six, d'un

1. Il ne paraît pas douteux que la *Som. Théol.* dénonce par rapport au *Comm. Sent.* un changement en la pensée de saint Thomas. Les commentateurs ont perçu la très sensible différence des deux séries de textes. Mais à la suite de Cajetan ils ont communément préféré lui donner une interprétation bénigne. Dans son premier ouvrage, expliquent-ils, l'auteur a considéré l'accroissement comme une récompense accompagnant l'acte méritoire, donc une récompense octroyée aussitôt; et parce que tout acte de charité n'est pas aussitôt récompensé par l'accroissement, il a pu dire que tout acte ne méritait pas l'accroissement (CAJETAN, *in 1am 2ae*, q. 114, a. 8, n. 5, où il ne s'agit que de II S. d. 27, q. 1, a. 5. D'autres commentateurs ont interprété le premier dans le même sens). Il reste que, dans le *Comm. Sent.*, saint Thomas n'a jamais considéré l'accroissement que de cette façon et n'a point conçu à son endroit d'autre mérite que celui qui tient à la nature même de l'acte, non à sa dignité. Bañez, qui veut bien agréer l'interprétation de Cajetan, ne cache point cependant que saint Thomas dans le *Comm. Sent.* a pensé comme fit depuis Durand de Saint-Pourçain (loc. cit., Ed. cit., c. 782; cf. c. 770).

2. On lit sous la signature du R. P. Garrigou-Lagrange : « Les uns ont dit, et parmi eux il y a de grands théologiens : « Nos actes imparfaits [= *remissi*] ne nous méritent pas *de condigno* ou en justice une augmentation de cette vertu ». En note : « On cite comme favorables à cette opinion Alexandre de Halès, saint Bonaventure, Durand, Capreolus, saint Antonin, saint Vincent Ferrier, Cajetan. Cf. SALMANTICENSES, *Cursus theol.*, *de caritate*, de caritatis augmento. » VS., XI (1924-25), p. 327; le tout reproduit dans *L'amour de Dieu et la Croix de Jésus*, t. I, p. 415 et n. 1. Le R. P. ne s'est-il pas mépris? et n'a-t-il pas par mégarde substitué une liste à une autre? Il est vrai que les Salm. ne sont pas exempts d'inexactitudes dans l'attribution des opinions; mais ils n'ont pas été jusqu'à commettre celle-là. Ils nomment expressément Capreolus et Cajetan comme favorables au mérite de *condigno* des actes « remissi » à l'endroit de l'accroissement de la charité (*Curs. th.*, tr. 19, disp. 5, dub. 3, § 4, n° 53. Ed. Palmé, 1879, t. XII, p. 181). Le seul Durand est communément cité comme contraire à cette opinion; et Cajetan n'a pas manqué de le réfuter (*in 2am 2ae*, q. 24, a. 6, n° 2).

3. Nous nous permettons de traduire ainsi les *actus remissi* de la langue des commentateurs, sinon de saint Thomas lui-même. Ce sens de l'adjectif dériverait de l'une des acceptions reconnues par Littré au substantif *rémission* : « Terme de physique. Affaiblissement, diminution d'intensité. Elle [la qualité] admet intensité et rémission, et c'est elle qui fait que les choses sont dites semblables ou dissemblables. DIDEROT, *Opin. des anc. philos.* (*péripatét. philos.*) ». Ainsi entendu, l'adjectif français répondrait très rigoureusement à la valeur du vocable latin. Rémittent, au sens médical, proche du nôtre, appartient à la langue et figure au Dictionnaire de l'Académie.

4. Cette *relectio* date de mars-avril 1535 : cf. le récent ouvrage du R. P. V. Beltrán de Heredia, O. P. : *Los Manuscritos del Maestro Fray Francisco de Victoria, O. P.*, p. 140. On trouvera tous renseignements sur la nature de la *relectio* à Salamanque dans le même ouvrage, pp. 123-132. Bañez a inséré la *relectio de augmento caritatis et diminutione* dans son *Commentaire*, à la suite de q. 24, a. 6, non sans l'orner de réflexions piquantes.

demi-degré par un acte de valeur trois. Enfin, c'est ici une matière où il est plus facile de voir ce qui est faux que de dire ce qui est vrai. On voit que Bañez avait quelques raisons, encore qu'il professât pour l'illustre maître une grande vénération, de qualifier quelque part sa doctrine d'inextricable.

Entre tous les théologiens, Bañez s'est appliqué au problème qui nous retient. Il y consacre un très long commentaire, *op. cit.* (1584), q. 24, a. 6. Ed. cit., c. 761-820; il y revient dans une *relectio* solennelle, en 1589[1]. De Victoria, à qui il reproche d'avoir le premier introduit à Salamanque une opinion infidèle au sentiment thomiste traditionnel, Bañez critique la distinction de la grâce et de la charité, quant à leur mesure, en quoi il se rencontre avec l'unanimité des thomistes, à l'exception néanmoins de Soto qui semble avoir agréé l'étrange opinion du maître espagnol (*de Natura et Gratia*, l. II, cap. 17. Ed. Salamanque, 1570, p. 148). Sa contribution originale à l'interprétation de saint Thomas peut être ramassée dans les énoncés suivants. Ou bien l'acte plus intense a lieu en effet sur la terre, à la suite de plusieurs actes rémittents. En ce cas, l'accroissement a lieu dans la mesure même où l'acte plus intense excède l'habitus précédent. Cet accroissement répond à l'acte plus intense comme au mérite et à la disposition adéquate; aux actes rémittents, comme au mérite et à des dispositions imparfaites. D'où Bañez est conduit à déclarer que l'accroissement accordé, répondant aux actes rémittents selon le degré d'intensité qu'ont eu ces derniers, se trouve avoir, dans une mesure, double valeur de récompense : en tant qu'il répond à l'acte plus intense, en tant qu'il répond aux actes rémittents. Cette condition ne fait que relever le prix de la récompense. Rien de surprenant que la valeur de récompense se multiplie quant à un même bien substantiel : ne voyons-nous pas que la récompense du Christ, bien fini en soi-même, possède une valeur infinie de récompense à cause de l'infinité du mérite à quoi elle répond? Ou bien l'acte plus intense n'a pas lieu sur la terre. En ce cas, il n'y a pas lieu de l'imaginer au ciel, et Victoria avait raison de juger arbitraire une telle hypothèse. Il faut dire que la gloire répondra substantiellement au degré de charité où l'on aura été trouvé, mais sa valeur de récompense sera multipliée selon les actes accomplis et dans la mesure de leur intensité. Sur un point auquel avait touché Victoria, Bañez pense que, normalement, l'exercice continu de la charité pendant un certain temps est de nature à faire croître l'habitus, non certes à cause de la seule continuité ou de quelque mérite supérieur indépendant de l'acte plus intense, mais en tant que l'acte continu suppose ou requiert une intensité plus grande que l'acte instantané.

Bañez considère distinctement les actes des autres vertus dans leur rapport avec l'accroissement de charité. Il estime possible qu'un homme existant en grâce puisse exercer un acte naturellement bon sans le référer, actuellement ni virtuellement, à la fin surnaturelle, alléguant le cas du pénitent qui a reçu le sacrement avec la seule attrition et qui, dans la suite, invite courtoisement son ami à dîner : voilà l'acte bon d'un homme en état de grâce, tient Bañez, que n'a précédé chez lui aucun acte de charité, mais la seule infusion de la grâce. Nous croyons cette supposition de tout point illégitime. Mais si elle se vérifiait, la conclusion de Bañez serait incontestable, qu'un tel acte bon ne mériterait l'accroissement ni de la grâce ni de la récompense essentielle, encore qu'il dût recevoir une récompense accidentelle qui serait, dans la gloire, la joie d'avoir exercé l'amitié. Avec cela, Bañez ne tient pas pour impossible que l'on puisse exercer un acte de vertu infuse sans l'exercice actuel ni formel de la charité, bien que, le plus souvent, selon lui, on n'exerce la vertu infuse qu'en exerçant simultanément la charité; les vertus acquises elles-mêmes peuvent s'exercer en vertu d'un acte de charité les dirigeant vers la fin surnaturelle (car Bañez semble croire que sont actes de vertus acquises les actes qui, en ce qu'ils sont, ne dépassent point les exigences de la raison naturelle, et même s'ils sont informés par la charité : sur la valeur de cette conception, voir l'article VERTU) : en tous ces cas, l'acte de la vertu mérite l'accroissement de la grâce et de la gloire essentielle, que l'acte informant de charité soit intense ou rémittent. La grâce toutefois n'est actuellement accrue que dans le cas où les actes vertueux ont procédé d'une charité plus intense. Ni la multitude ni l'excellence des actes vertueux, d'elles-mêmes, n'assurent à l'homme une plus grande récompense essentielle. Mais il est normal et fréquent qu'un homme, surpassant les autres pour le nombre, la durée ou l'excellence des œuvres vertueuses, possède aussi une plus intense charité. Concurremment à la récompense essentielle qu'ils méritent en tant qu'informés par la charité, les actes des vertus recevront une récompense accidentelle, selon le genre de l'œuvre accomplie[2].

1. Dès 1582, l'opinion de Bañez relative au mérite des actes rémittents avait fait, avec d'autres, l'objet d'une accusation devant les tribunaux ecclésiastiques. L'histoire de cette affaire dans les articles du P. Beltrán de Heredia, O. P. : *El maestro fray Domingo Bañez y la Inquisición española*, dans *La Ciencia tomista*, XXXVIII (1928, 2), pp. 35-58, 171-186. Ni les origines ni les conclusions de ce procès n'ôtent rien à la valeur théologique de l'opinion de B.; et il en ressort singulièrement qu'elle est seule conforme à la doctrine thomiste traditionnelle, d'où s'était écarté Victoria et après lui l'école de Salamanque. — Entre la doctrine des *Commentaria* et celle de la *Relectio*, il n'y a point de différences. B. n'est revenu sur son premier exposé que pour le défendre contre les interprétations abusives et les attaques à quoi il avait donné lieu. L'auteur lui-même proteste en maints endroits de la *Relectio* qu'il ne fait qu'énoncer de nouveau l'opinion déjà proposée dans les *Commentaria*; et les conclusions qu'il y défend le prouvent en effet. Nous devons cette information à l'obligeance du P. Beltrán de Heredia.

2. L'exposé de la doctrine de Bañez, que l'on vient de lire, pour sommaire qu'il soit, dénonce l'inexactitude du résumé où le R. P. Dublanchy, *DTC.*, art. *Charité*, t. II, c. 2231, croit traduire l'opinion de ce théologien : « Bannez, in 2^{am} 2^{ae}, q. 24, a. 6, Venise, 1602, col. 801 sq., et plusieurs autres théologiens ne voient plus d'autre ressource que celle de limiter le mérite des *actus remissi*, c'est-à-dire des actes de charité qui n'ont pas une intensité supérieure. Dès lors, ces actes ne peuvent réellement mériter la récompense essentielle qui est la vision béatifique ou ils ne la méritent que conjointement à des actes plus fervents et sans dépasser leur mérite global. Aux actes *remissi* correspond en propre la seule augmentation de la joie accidentelle, adjointe à la délectation béatifique ou l'augmentation de l'auréole déjà méritée. » L'auteur a certes raison de penser d'une telle opinion : « Système logiquement inconciliable avec la doctrine théologique certaine sur la capacité du strict mérite surnaturel appartenant à tous ces actes. » Mais comment peut-il prêter un tel système à un

Bañez traite donc les actes impérés selon les mêmes principes que les actes élicites, non sans introduire en cet exposé des vues que nous croyons erronées. Sauf ces erreurs, qui d'ailleurs ne touchent pas à la doctrine même de l'accroissement des vertus, Bañez nous semble avoir interprété avec la plus heureuse fidélité la pensée même de saint Thomas. Les propositions où celle-ci s'énonce ne permettent guère de douter que les actes rémittents reçoivent en effet leur récompense dans l'accroissement accordé à cet acte plus intense, qu'ils ont préparé. Dire que cet accroissement ne correspond qu'à l'acte plus intense lui-même — par quoi l'on s'accule à la nécessité de poser un acte de charité dans la patrie, destiné à obtenir la récompense des actes rémittents — c'est méconnaître le rapport des actes rémittents avec l'acte fervent, que saint Thomas mit son soin principal à nous signaler.

Nous retrouvons dans Silvius, † 1649 (*op. cit.*, q. 24, a. 6. Ed. cit., pp. 131-134), l'interprétation même de Bañez. Et contre le reproche d'injustice que l'on pourrait adresser à l'opinion qu'il adopte, ce théologien fait valoir qu'il n'en va pas de la récompense ici en jeu comme du salaire de l'ouvrier : à celui-ci, il serait en effet injuste de donner un seul denier, à dix titres différents; mais l'accroissement de la grâce est une récompense intrinsèque à qui le reçoit et qui requiert donc, outre le mérite, la disposition du sujet.

Il est admirable, dit Jean de Saint-Thomas, combien en cette matière les affirmations de saint Thomas tourmentent ses disciples et divisent leurs pensées (*op. cit.*, in 2^{am} 2^{ae}, disp. 9. Ed. cit., t. VII, pp. 430-460). Pour lui, il admet comme difficulté principale celle que nous avons déjà dite : que l'accroissement accordé à l'acte fervent correspondant exactement au mérite et à la disposition de celui-ci, il semblerait que les actes rémittents antérieurs demeurassent frustrés de leur propre récompense. En thomisme, deux solutions ont leurs chances : l'une qui explique Victoria, l'autre qui tempère Bañez. *Semper visa est rigida*, observe de cette dernière opinion notre commentateur : comme si la vérité elle-même ne pouvait quelquefois être sévère! Voici donc les amendements proposés. On convient contre Victoria que la grâce et la charité n'ont pas d'accroissement distinct; mais on retient que par ses actes rémittents l'homme s'est acquis un droit à une plus grande gloire, quoique par le moyen d'un acte plus intense, lequel sera émis en l'autre vie. On reporte cet acte à l'autre vie de façon à lui ôter toute valeur méritoire et à ne lui laisser que sa fonction de disposition physique. Où nous voyons qu'on n'amende Victoria qu'en revenant à une opinion que cet auteur avait déclarée arbitraire. Pour amender l'opinion de Bañez, Jean de Saint-Thomas explique que ce mérite de l'accroissement, attribuable à l'acte rémittent, peut être entendu, non comme celui d'un accroissement venant s'ajouter à l'habitus selon l'intensité de l'acte rémittent lui-même, mais comme méritant de la même manière que cet acte dispose à l'accroissement, et c'est-à-dire en tant que l'accroissement sera déterminé par un acte fervent. Et il illustre fort bien cette seconde conception. De même, dit-il, que certains théologiens qui affirment le mérite de l'acte rémittent selon toute l'étendue de cet acte, néanmoins ne le conçoivent pas comme si à chaque partie de l'acte correspondait un accroissement déterminé, mais considèrent chaque partie comme concourant à l'accroissement d'une manière indéterminée, tandis que l'acte en sa totalité mérite un accroissement déterminé; de même, la multitude des actes rémittents dispose à l'acte fervent, et quand celui-ci en procède, il ne mérite qu'un seul accroissement déterminé, lequel est atteint par les actes rémittents comme par des dispositions éloignées et ne déterminant pas l'accroissement, au lieu qu'il est atteint par l'acte fervent comme par la disposition suprême et déterminant l'accroissement. Il en va comme des gouttes d'eau creusant la pierre — où le commentateur rejoint l'image choisie par le maître même — : chacune n'en ôte pas une partie déterminée, mais toutes y disposent et la dernière, en vertu des précédentes, emporte le morceau. Où nous voyons que, sous le nom d'amendement, Jean de Saint-Thomas ne fait que reprendre et expliquer l'interprétation même de Bañez. L'exposé est complété par la réfutation des objections élevées contre l'une et l'autre opinion.

Mais, en définitive, auquel des deux amendements se rallie Jean de Saint-Thomas? « J'avoue, écrit-il du premier, que cette solution ne me plaisait guère autrefois, car elle s'engage dans une supposition incertaine et procède par mode de divination... Néanmoins, poursuit-il plus bas, je tiens cette solution pour très probable, et plus probable même à cause d'une certaine doctrine de saint Thomas » (loc. cit., a. 4, n° 14 et 15. Ed. cit., t. VII, pp. 453-454). Sur quoi le commentateur d'alléguer un endroit dont la valeur pressante, en faveur de cette opinion, se déduit malheureusement d'une faute textuelle où le mot *charitatis* remplace celui de *claritatis* [1]. Sans cet accident, la thèse que nous croyons moins fidèlement thomiste eût perdu peut-être en Jean de Saint-Thomas son plus vénérable patronage. On trouvera chez le même commentateur des informations sur le mérite des actes impérés et sur le rapport de la continuité de l'acte avec le mérite (loc. cit., a. 3, n° 7-12, 17-19. Ed. cit., t. VII, pp. 443-445, 446-447).

Les opinions sont désormais fixées en ce qu'elles ont de principal; et les thomistes postérieurs n'auront plus qu'à se prononcer pour l'une ou pour l'autre — encore qu'ils introduisent en leur adhésion des différences. La première opinion gagne le plus grand nombre. Serra y est favorable (*Summa Commentariorum,* in 2^{am} 2^{ae}, q. 24, a. 6. Ed. Rome, 1654, t. VI, pp. 425-444). Ce théologien a ceci de propre qu'il estime que

théologien de la qualité de Bañez? Celui-ci entend bien que les actes rémittents, illicites ou impérés, méritent de soi la récompense essentielle. Et son soin est de montrer comment cette récompense leur est en effet accordée, quand même ces actes ne se sont point résolus en un acte plus fervent. La col. 801 qu'allègue le R. P. concerne les actes impérés auxquels répond, selon leur genre, une récompense accidentelle, mais auxquels revient aussi, en tant qu'ils sont informés par la charité, la récompense essentielle. Pour plus de sûreté, on peut lire un excellent résumé de la doctrine de Bañez dans Jean de Saint-Thomas (*op. cit.*, 2^{a} 2^{ae}, disp. 9, a. 4, n° 6. Ed. cit., t. VII, pp. 450-451). Les Salmanticenses donnent de la même opinion un exposé circonstancié (loc. cit.) au commencement de leur n° 67, selon lequel il faut corriger les formules sommaires où ces théologiens réduisent quelquefois cette opinion, v. g. n° 67 fin et n° 68.

1. Sur ce point, on peut lire une note de la *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, XIX (1930), pp. 107-113 : « *L'accroissement de la charité. A propos d'un texte de saint Thomas* ».

l'accroissement a lieu lors même d'un acte d'une intensité égale à l'habitus, en quoi les habitus infus se distinguent des habitus acquis. Ceux-ci ne s'accroissent qu'en vertu d'un acte plus intense parce que l'acte est la cause efficiente de l'accroissement; pour ceux-là, l'acte n'est qu'une cause dispositive, la cause efficiente étant Dieu : or, il semble que Dieu se contente de cette disposition égale à l'habitus, puisqu'on y emploie la grâce déjà reçue selon toute son étendue. Ce sentiment n'est point celui où les thomistes s'accordaient jusqu'alors, après Cajetan qui avait fortement exprimé que tout doit se passer dans l'ordre infus comme si nos actes étaient la cause physique de l'accroissement (Cajetan, *in 1am 2ae*, q. 114, a. 8, n° 4). Gonet adopte sans différences la première des deux opinions proposées par Jean de Saint-Thomas (*Clypeus theologiae thomisticae*, tract. 10, disp. 10, a. 6-8. Ed. Lyon, 1681, t. IV, pp. 355-366).

Les Salmanticenses (*Cursus theologicus*, tract. 19, disp. 5. Ed. Palmé, 1879, t. XII, pp. 152-274) qui, à leur tour, jugeront rigide l'opinion de Bañez, ont bien soin cependant de protester contre les invectives et censures dont cette opinion a été l'objet. Elle a paru des plus fondées à de très graves théologiens et très conforme aux paroles de saint Thomas; elle rend incertaine l'opinion contraire. Sur la valeur méritoire des actes rémittents, ces théologiens, à qui ne déplaît pas un raffinement de subtilité, introduisent ce discernement nouveau que, si l'on regardait aux seules lois du mérite *de condigno*, on ne pourrait dire que le juste mérite par tout acte de charité un accroissement de charité; mais en fait, et dans l'ordre actuel de la providence, tout acte de charité a cette valeur. Les Salmanticenses insistent beaucoup sur le droit à la récompense acquis dès que l'acte est posé et qui peut dépasser la valeur physique de celui-ci, le mérite tenant à d'autres éléments que l'intensité, telles la continuation, la multiplication de l'acte : distinction à notre avis dangereuse, où ils rééditent une opinion de Victoria, et qui méconnaît la nature du mérite propre aux actes rémittents. Elle les conduit à penser que l'accroissement de la récompense essentielle peut être mérité par autre chose que la ferveur plus grande de la charité. Cette distinction est au principe de leurs préférences et de leurs critiques. L'accroissement de charité correspondant au mérite des actes rémittents n'est jamais conféré en cette vie. Il ne l'est qu'au premier instant de la glorification. Mais s'il advient, ajoutent ces auteurs, et c'est en effet le plus fréquent, que l'âme juste passe par le purgatoire, il paraît très probable qu'elle émet en cet état des actes de charité assez fervents pour la disposer à recevoir l'accroissement de charité mérité sur cette terre par les actes rémittents. Quant aux actes impérés, qu'ils procèdent des vertus infuses ou acquises, ils méritent *de condigno* la vie éternelle, l'accroissement de grâce et de gloire, ce qui peut advenir avant même qu'ait été émis un acte formel de charité. De tels actes impérés peuvent être plus intenses que l'habitus de charité; cependant, l'accroissement n'est pas conféré aussitôt. Il y est requis un acte plus intense de charité même. Sont exceptés de cette loi, les habitus naturels, la foi et l'espérance, c'est-à-dire tous ces habitus qui, de soi, ne demandent pas à être répandus avec la grâce, comme des propriétés de cette forme. On voit en quoi, sur ce chapitre des actes impérés, les Salmanticenses ressemblent à Bañez et en quoi ils s'en distinguent.

De Marinis (*Expositio commentaria in 2am P. Summae Doct. Ang. S. Thomae, 2a 2ae*, q. 24, a. 6. Ed. Lyon, 1663, t. II, pp. 149-158) ne peut accepter lui non plus l'opinion de Bañez et préfère récompenser les actes rémittents par un accroissement de gloire dans la patrie sans qu'ait été augmentée la grâce sur la terre. Mais il nous livre à cette occasion un rare aveu : « Ainsi, l'opinion de Scot, rapportée par Bañez, coïncide, à mon avis, avec celle des thomistes; et en cela Bañez a dit justement que certains thomistes de son temps défendaient l'opinion de Scot, lorsqu'ils tentaient d'expliquer saint Thomas. Mais en pensant avec Scot, ils ne s'éloignent aucunement de la pensée de saint Thomas » (*loc. cit.*, cap. 3. Ed. cit., p. 155). De Marinis n'a pas le soin de Jean de Saint-Thomas, de présenter cette opinion comme amendant celle d'un célèbre maître dominicain. Ce théologien remarque en outre que Bañez n'a jamais entendu refuser le mérite de l'accroissement aux actes rémittents et reconnaît qu'en suivant cet auteur on sauve la définition du concile de Trente, sess. VI, cap. 16.

Un théologien enfin se retrouve qui, après Silvius, ose reprendre à son compte les plus caractéristiques des opinions de Bañez (Contenson, *Theologia mentis et cordis*, l. VIII, diss. 4, cap. 2, spec. 1-2. Ed. Vivès, 1875, t. II, pp. 607-622). Contenson est tout à fait en colère contre ceux qu'il appelle *molliores thomistas* et qui osent se dire encore, par une effronterie incroyable, les disciples de ce maître. Et c'est à la pure doctrine de saint Thomas lui-même qu'il entend revenir quand il exige, pour que la charité soit en effet accrue, un acte intense, émis sur la terre. Il jette de fait dans le débat de nouveaux textes, notamment *in Sententias*, l. III, d. 18, q. un., a. 5 qui, distinguant une triple manière de mériter, tient que l'une consiste à se faire devoir selon un mode nouveau une récompense déjà due; cf. *ibid.*, q. 1, a. 2, ad 4, déjà invoqué par Bañez. De tels textes, estime notre théologien, achèvent de me persuader que je défends ici l'esprit de saint Thomas en ce qu'il a de plus authentique, *ipsissimam s. Thomae mentem* : la difficulté de nos adversaires, qu'une même récompense ne peut être méritée à un double titre, qui leur tient lieu de lance et de bouclier, se bute manifestement aux paroles les plus formelles de saint Thomas. A la différence de Bañez, et d'accord avec Serra, au nom du même argument que ce dernier, Contenson tient que l'accroissement est accordé même à l'acte égal à l'habitus infus; et que, dans tous les cas, l'accroissement se mesure sur toute l'étendue, non sur l'excédent de l'acte.

La principale opinion défendue par Contenson et Silvius, à la suite de Bañez, se renforce de l'adhésion de Gotti (*Theologia scolastico-dogmatica*, in 1am 2ae et 2am 2ae D. Thomae, tract. 12 de caritate, q. 2, dub. 4. Ed. Venise, 1793, t. II, pp. 429-430). D'accord avec tous les thomistes sur les parties incontestées de la doctrine, professant, avec le plus grand nombre, que l'accroissement de charité se mesure selon l'excédent seul de l'acte plus intense, il ne peut agréer cet acte que l'on prête au juste à l'entrée dans la patrie. Ce théologien croirait plutôt, et cette opinion est loin d'être irrecevable en doctrine thomiste, que la miséricordieuse et suave providence de Dieu accorderait la grâce de l'acte plus fervent à la fin de la vie terrestre. Mais si un tel acte n'a pas lieu sur la terre, il ne faut pas non plus l'imaginer au ciel. Et cependant les actes rémittents ne demeurent pas sans récompense, puisque le

même degré de gloire que l'on reçoit est accordé, par un titre nouveau, eu égard à de tels actes. Gotti résout à la façon de ses prédécesseurs les difficultés faites à cette opinion [1].

De Billuart, qui se rallie à la majorité des commentateurs, la part originale en ce débat est la réfutation de l'usage fait par Contenson de *in Sententias*, l. III, d. 18, q. un., a. 5 (*Cursus theol.*, tract. de caritate, diss. 2, a. 1-3. Ed. Lecoffre, 1895, t. V, pp. 279-287). Ce texte, assure Billuart, s'entend en ce sens que la charité s'acquiert par mode de mérite la même gloire qui était déjà due par mode d'héritage; on le comprend, car le mérite et l'héritage sont d'ordre différent; mais tous nos mérites sont des mérites. Il est vrai que saint Thomas illustre sa proposition d'un exemple qui donnerait raison à Billuart; mais nous ne croyons pas que sa pensée ait cette limite puisque nous le voyons user de sa distinction dans l'ordre même du mérite : «... *unde homo habens caritatem etiam operaretur si nulla retributio sequeretur; unde etiam postquam meruit aliquid operatur, et id quod sibi primo uno modo debebatur, postea alio modo sibi debetur* » (*ibid.*, ad 1).

L'opinion de Bañez n'est donc point celle qui a connu la plus grande fortune, encore qu'elle ait gagné de notables adeptes, encore que ses adversaires mêmes en aient reconnu la valeur. Il est vrai qu'elle est plus exigeante que l'opinion contraire. Mais elle est aussi plus conforme aux lois du développement vital de la charité. Sa supériorité est de ne vouloir à aucun prix considérer le mérite comme ayant une efficacité indépendante de la disposition physique. Elle refuse de traiter l'acte rémittent autrement que comme un acheminement vers l'acte plus fervent. Ne séparant point ce qui est en effet uni, elle n'en est pas réduite à rechercher ou plutôt à deviner une issue de fortune au débat. Elle tient compte concurremment de tous les éléments du problème. Cette opinion est très favorable à la vie spirituelle puisqu'elle excite les justes à des actes plus fervents de charité, sans déprécier toutefois les actes rémittents, lesquels sont propres à nous conduire aux actes plus fervents et recevront dans tous les cas leur digne récompense. Cette opinion bien équilibrée nous paraît seule traduire l'authentique enseignement de saint Thomas; et il n'est point de conséquences où elle aboutit à quoi ne s'accordent les propositions mêmes du maitre. Les défenseurs de cette opinion n'ont pas manqué de signaler qu'elle n'offrait rien de discordant d'avec les textes du concile de Trente.

IV. — **LA MESURE DE L'ACCROISSEMENT DES VERTUS.** — On n'a posé cette question qu'à propos des vertus infuses et de la charité à quoi elles sont proportionnées. Il n'y a aucun terme, tient saint Thomas, à l'accroissement de charité en cette vie. Car en tout ce qui concourt à cet accroissement, on ne vérifie aucune cause propre à l'arrêter. Ni la charité n'est limitée en son espèce : car elle est la participation de cette infinie charité qu'est le Saint-Esprit. Ni la cause efficiente de l'accroissement de charité n'est limitée en sa vertu : elle est Dieu lui-même. Ni le sujet de la charité n'est limité en sa capacité de la recevoir : car toujours, à mesure que la charité s'accroît dans l'âme, il se crée une capacité de surcroît pour les accroissements ultérieurs. Il n'y a pas à craindre que la charité susceptible d'accroissement infini puisse égaler la charité de la patrie : car de l'une à l'autre il n'y a point de commune mesure. Elles sont entre elles comme la ligne et la surface. Et la cause en est que la charité terrestre ne se fonde jamais que sur la foi, au lieu que la charité céleste s'inspire de la vision. Pas davantage, la grâce des voyageurs, si loin qu'elle aille, n'égalera jamais la grâce du Christ ; car celle-ci détient une plénitude qui lui est propre, celle d'être en l'ordre de la grâce le principe universel, tandis que la grâce des autres hommes n'est jamais que d'une efficacité particulière. Cette capacité d'accroissement infini de la charité s'entend dans les limites de la vie présente, en sorte que la charité demeure toujours chose finie. Elle atteint son terme dans la patrie, où chacun est fixé dans le degré de charité que la sagesse divine a départi (*In Sententias*, l. I, d. 17, q. 2, a. 4; *Sum. Theol.*, 1^a 2^{ae}, q. 67, a. 6, ad 3; 2^a 2^{ae}, q. 24, a. 7; 3^a p., q. 7, a. 12).

Sur cette doctrine de saint Thomas, les commentateurs, après avoir signalé que l'accroissement infini de la charité en cette vie est un enseignement de l'Ecriture (v. g. Eccli., 18, 22), confirmé par l'autorité de l'Eglise (concile œcuménique de Vienne, 1311-1312) et consacré par le sentiment commun des saints, ont institué deux recherches. La première est de savoir si, de soi, et non seulement en cette vie, la charité peut croître infiniment. Cajetan tient, pour sa part (*in* 2^{am} 2^{ae}, q. 24, a. 7, n° 3, 6, 16; *in* 3^{am} *P.*, q. 7, a. 12, n° 6) que la charité a un terme au delà duquel elle ne peut aller. Les autres commentateurs ont préféré reconnaître à la charité, comme telle, une capacité d'accroissement infini : ainsi Bañez, qui avoue se séparer en ceci de Cajetan (*op. cit.*, q. 24, a. 7. Ed. cit., c. 840-841), Jean de Saint-Thomas (loc. cit., a. 1, n° 8. Ed. cit., t. 7, pp. 432-433), Serra (loc. cit., q. 24, a. 7. Ed. cit., pp. 449-450), les Salmanticenses (loc. cit., dub. 1, § 1. Ed. cit., t. 12, pp. 152-154), Contenson (loc. cit., spec. 3. Ed. cit., t. 2, pp. 622-623). La seconde recherche concerne la différence de la charité de la terre et de la charité de la patrie. Cajetan a consacré un très gros effort à justifier et à expliquer sur ce point l'enseignement de saint Thomas (*in* 2^{am} 2^{ae}, q. 24, a. 7, n° 8-15). Il conclut que ces deux charités sont en effet de raison diverse, et de la part du sujet qui, d'un côté, croit, de l'autre, voit l'objet de son amour; et de la part de l'objet qui, étant réellement le même terme de l'une et l'autre charité, meut néanmoins diversement dans les deux cas, là comme objet cru, ici comme objet vu. Un voyageur peut bien avoir une charité plus intense qu'un bienheureux; néanmoins, si loin que sa charité progresse, elle n'atteindra jamais la charité de la patrie qui est d'autre sorte. Bañez avoue que la distinction faite par Cajetan entre l'objet moteur et le terme ne lui plaît guère; et il recourt, pour sa part, à une distinction

1. Au sujet de Gotti, nous ne pouvons non plus souscrire au résumé que donne de son opinion le R. P. Dublanchy, *DTC.*, art. *Charité*, t. II, c. 2232 : « Observons cependant que quelques théologiens de cette école comme Gotti, *Theologia dogmatico-scolastica*, Venise, 1750, t. II, p. 523, n'admettent point que l'augmentation physique ne s'accomplit qu'en purgatoire ou au ciel. Ils estiment que Dieu, par un effet spécial de sa miséricorde, ne manquera point, aux derniers moments de l'existence, de disposer l'âme à cette augmentation par un acte plus fervent et qu'à son défaut la récompense sera cependant proportionnée au mérite global. »

dans le mode d'application de l'objet : à charité égale, dit-il, on aime davantage si l'objet est mieux appliqué; or, il le sera incomparablement mieux dans la patrie, où il sera vu. Ce théologien sauve ainsi plus sûrement la doctrine de saint Thomas que la charité ne s'accroît jamais du côté de l'objet; et montre plus facilement que l'intensité de la charité dans la patrie n'est que le déploiement de la même intensité qui était déjà tout entière dans la charité terrestre, mais ne pouvait jusqu'alors se produire en un tel acte (loc. cit. Ed. cit., c. 842-844). L'un des commentateurs postérieurs, Serra, entend la même conclusion en un sens inédit, et qui la met en rapport avec la thèse adoptée plus haut sur l'acte de charité intense émis par le bienheureux à son entrée dans la patrie. Puisque la charité du ciel, où l'on voit Dieu, est plus intense, dit-il, que celle de la terre, il est nécessaire que, dès le premier instant de la glorification, la charité soit accrue et qu'il soit accordé à la volonté une vigueur nouvelle qu'elle n'avait pas sur la terre (loc. cit. Ed. cit., p. 448) : et c'est à cette considération qu'il renvoyait lorsqu'il établissait la thèse rapportée ci-dessus (*ibid.*, p. 434. *Supra,* c. 150). Où ce théologien manifestement confond deux choses des plus distinctes : une intensité d'un nouveau mode due à la présentation nouvelle de l'objet, mais proportionnée avec l'intensité habituelle de la charité terrestre; une intensité quantitative, excédant la proportion de l'habitus tel qu'il était jusqu'alors. Sous prétexte que Dieu, selon l'adage, récompense au delà du mérite, peut-on verser dans une telle confusion?

Ainsi parlent les théologiens en une matière malaisée. Il ne faut point blâmer la longueur ni la difficulté de leurs propos; mais de la vérité qu'ils ont pu dire, accueillir l'enseignement et le changer en vie : car, sur de tels objets, leur spéculation ne trouve pas en soi-même sa propre fin.

Saint Thomas d'Aquin, *In Sent.*, l. 1, d. 17, q. 2, a. 1-4; l. 2, d. 27, q. 1, a. 5; l. 3, d. 18, q. 1, a. 2, ad 4; a. 5. *Qdlb.* 9, q. 6. *In Eth. Nic.*, l. 10, lec. 3. *Q. D. de Virt. in comm.*, q. un., a. 11. *Q. D. de Virt. card.*, q. un., a. 3. *Q. D. de Malo*, q. 7, a. 2. *Sum. Theol.*, 1a 2ae, q. 52; q. 66, a. 1; q. 67, a. 6, ad 3; q. 114, a. 8; 2a 2ae, q. 24, a. 4-7; 3a p., q. 7, a. 11-12. — Capreolus, *Defensiones theologiae S. Thomae Aquinatis*, 1 Sent., d. 17, q. 2, a. 1. Ed. Tours, 1900, t. II, pp. 94-130. — Cajetan, *Commentaria in 1am 2ae, in 2am 2ae, in 3am P.*, ad locos supra cit. — François de Victoria, *Relectio de augmento caritatis et diminutione*, inter opera Bañez, *Comm. in 2am 2ae*, éd. Venise, 1602, c. 819-837. — Bañez, *Commentaria in 2am 2ae*, q. 24, a. 4-7. Ed. Venise, 1602, c. 750-844. *Relectio de merito et augmento caritatis anno 1589 Salmanticae... habita.* — Silvius, *Commentarium in totam 2am 2ae s. Th. Aquinatis*, q. 24, a. 4-7. Ed. Anvers, 1684, pp. 129-137. — Jean de Saint-Thomas, *Cursus theologicus*, 1a 2ae, disp. 13, a. 5. Ed. Vivès, 1885, t. VI, pp. 293-314. 2a 2ae, disp. 9. Ed. Vivès, 1886, t. VII, pp. 430-460. — Serra, *Summa Commentariorum*, in 2am 2ae, q. 24, a. 4-7. Ed. Rome, 1654, t. VI, pp. 421-450. — Gonet, *Clypeus theologiae thomisticae*, tract. 10, disp. 10, a. 6-8. Ed. Lyon, 1681, t. IV, pp. 355-366. — Salmanticenses, *Cursus theologicus*, tract. 19, disp. 5. Ed. Palmé, 1879, t. XII, pp. 152-274. — De Marinis, *Expositio commentaria in 2am P. Summae Doct. Ang. s. Thomae*, 2a 2ae, q. 24, a. 4-7. Ed. Lyon, 1663, pp. 148-158. — Contenson, *Theologia mentis et cordis*, l. 8, diss. 4, c. 2. Ed. Vivès, 1875, t. II, pp. 607-624. — Gotti, *Theologia Scolastico-dogmatica*, in 1am 2ae et 2am 2ae, tract. 12, q. 2, dub. 4. Ed. Venise, 1793, t. II, pp. 429-430. — Billuart, *Summa S. Thomae sive Cursus theologicus*, tract. de Caritate, diss. 2, a. 1-3. Ed. Lecoffre, 1895, t. V, pp. 279-287. — Dublanchy, art. *Charité*, DTC., t. II, c. 2228-2233. — R. Garrigou-Lagrange, O. P., *L'augmentation de la charité et les actes imparfaits*, dans *Vie Spirituelle*, XI (1924-25), pp. 321-334. L'article se retrouve dans : *L'Amour de Dieu et la Croix de Jésus*, 3e partie, ch. 1, § 1-2; t. I, pp. 409-422.

TH. DEMAN, O. P.

II. — ACCROISSEMENT DES VERTUS D'APRÈS SUAREZ.

1. *La doctrine de Suarez.* — 2. *Précurseurs et successeurs.* — 3. *Conclusions pour la vie spirituelle.*

I. — **LA DOCTRINE DE SUAREZ.** — Le progrès dans la vie spirituelle est nécessairement conçu par nous sur le type du développement naturel d'un vivant. Les termes mêmes de croissance, de fructification employés par l'Ecriture y invitent.

Par ailleurs, nous savons que la vie surnaturelle ne sort pas de notre fonds, mais nous est nécessairement infuse par Dieu et nous en concluons que son progrès est aussi l'œuvre de Dieu en nous et que nos actes de vertus ne peuvent produire directement ce progrès, comme les actes de vie naturelle développent et fortifient par eux-mêmes nos habitudes.

C'est indirectement, à titre de dispositions, de valeur méritoire qu'interviennent nos bonnes œuvres.

D'où un double écueil à éviter dans la manière d'expliquer la croissance des vertus surnaturelles en nous : l'assimiler trop complètement au développement naturel de nos forces et de nos aptitudes, au détriment du rôle de la grâce qui doit y rester souveraine; ou, à l'inverse, le concevoir sur le mode d'un mérite tout extérieur de nos œuvres auquel Dieu attribue une augmentation de notre capital spirituel par une sorte d'équivalence qui n'a plus rien d'un développement vital.

Entre les deux, les théologiens cherchent leur position d'équilibre. Il apparaît tout de suite que les tendances de Suarez le prédisposent à incliner plutôt vers le second extrême.

Sa manière de concevoir le mérite est avant tout morale, quelque peu juridique. Il exige à coup sûr la valeur intrinsèque de l'œuvre, mais il parle de l'acceptation divine comme il parlerait du contrat de travail qui donne à cette valeur présupposée son efficacité prochaine, déterminée en vue du salaire. Si la grâce sanctifiante est requise pour l'acquisition du mérite, c'est question de dignité pour accréditer la personne auprès de Dieu et non pas nécessité physique d'un principe de vie pour féconder son œuvre, à quoi suffirait, d'après lui, une simple motion actuelle.

Il est bon de se rappeler ces tendances pour comprendre son argumentation dans la question présente de l'accroissement des vertus.

Il en traite au livre IX de son traité *de Gratia* (t. IX de l'édition Vivès).

Après avoir établi (ch. 1) le *fait* du progrès dans la justification, il en marque la *loi* fondamentale que nous rappelions plus haut (il est le fait de l'action de Dieu, seul auteur des dons surnaturels), et le *caractère* intime : progrès intérieur des vertus elles-mêmes, non simple multiplication de leurs actes ou extension à des objets nouveaux, comme il arrive pour la foi dans l'enfant qui apprend son catéchisme (ch. 2). Ici, semble-t-il, une lacune heureusement comblée par Lugo et par les modernes plus psychologues et plus concrets. A côté du progrès en extension, ils étudient avec soin un autre progrès, distinct lui aussi de l'accroissement proprement dit de la vertu et qui lui reste extrinsèque,

mais n'en est pas moins de souveraine importance pour son exercice et sa conservation : la facilité acquise d'en reproduire les actes, ce que Lugo appelle la bonne disposition du sujet en vue de l'exercice.

Le chapitre 3 où est traitée la question qui nous intéresse ici plus directement explique en partie cette lacune. Dans la question controversée touchant l'efficacité des actes peu fervents en vue de l'accroissement de la grâce et des vertus, Suarez prend nettement parti pour une efficacité immédiate. Non seulement ces actes méritent, ce que la plupart des thomistes tiennent avec lui; mais le fruit de leur mérite est appliqué immédiatement à l'âme. Dès lors la double croissance des vertus — croissance intrinsèque de l'habitus infus et croissante facilité d'exercice — allant toujours de pair, il y avait moins lieu d'insister sur l'importance de celle-ci.

Les chapitres suivants traitent des limites dans l'accroissement de la grâce et des vertus. Dans la nature de la grâce sanctifiante rien ne s'oppose à un progrès toujours plus grand : participation à la Perfection infinie de Dieu, elle ouvre à ce titre une voie sans limite à la montée qui est la loi de toute vie. Du côté de Dieu, qui demeure, nous l'avons dit, l'auteur principal et direct de la croissance, les motions ou appels sont aussi variés dans leur degré que dans leur forme. Tous ne sont pas appelés à la même perfection ni au même genre de sainteté.

Cela rend compte que tel ou tel degré de grâce reste hors de portée du commun des chrétiens : tout spécialement la grâce créée du Verbe Incarné et la grâce privilégiée de sa Mère constituent des ordres à part, des termes en-deçà desquels pourra indéfiniment croître la vertu de chaque chrétien. Il reste que nous demeurons toujours au-dessous de ce qui nous est à chacun proposé et préparé, et que tout notre effort doit tendre à réduire le plus possible cette inévitable infériorité. Le chapitre sur l'impossibilité d'éviter tout péché véniel (concile de Trente, sess. VI, cn. 23) trouve ici naturellement sa place. Cette impuissance a du reste sa contrepartie dans la possibilité de diminuer toujours indéfiniment le nombre ou l'advertance de ces fautes, et de réaliser toujours mieux un idéal auquel nous n'atteindrons jamais.

Ici se place à l'adresse des Protestants la discussion sur le genre et le degré d'assurance où nous pouvons atteindre touchant notre état de grâce. Elle occupe les derniers chapitres du livre, et conclut pour les âmes de bonne volonté à une certitude morale amplement suffisante à la paix de l'âme et à son action dilatée et confiante.

Rien en tout cela qui ne soit doctrine commune.

Il convient de nous arrêter un instant à la controverse sur le mérite des actes moins fervents. L'objet propre de la controverse a été exposé dans l'article précédent, et nous avons marqué déjà la position qu'y prend Suarez.

Deux arguments directs : l'un de convenance, l'autre tiré des textes du Concile.

Il y a souveraine convenance de la part de Dieu à ne pas faire attendre l'effet d'une promesse conditionnelle dès que se trouve remplie par l'intéressé la condition imposée. L'unique condition exigée pour la venue de Dieu dans une âme — qu'il s'agisse de sa première entrée dans l'âme ou d'une venue nouvelle qui resserre l'intimité — n'est-elle pas l'observation intégrale des commandements qui obligent *sub gravi?*

Les Thomistes même sont d'accord qu'avec la disposition de charité habituelle rien de plus n'est requis pour l'acquisition du mérite. Pourquoi penser alors que l'application de ces mérites reste suspendue à une condition, non moins arbitraire quand il s'agit de leur application que quand il s'agit de l'acquisition? Dieu n'a-t-il pas Lui-même commandé dans le Lévitique : « Tu ne retiendras pas jusqu'au matin suivant le salaire de ton ouvrier »?

Quant aux textes du concile (ch. 10 et cn. 24), ils parlent clairement d'accroissement de la grâce et des vertus, non d'un simple mérite à faire valoir ultérieurement. Ils n'y mettent d'autre exigence que l'exercice des bonnes œuvres sous la salutaire influence de Jésus-Christ à qui les justifiés sont unis comme les branches au cep (ch. 16) : pas la moindre allusion au degré de ferveur qui serait nécessaire. « Par l'observation des commandements de Dieu et de l'Église (les justes) *croissent* dans la justice qu'ils ont reçue par la grâce de Jésus-Christ. Sous l'action de la foi coopérant à leurs bonnes œuvres ils se rendent de plus en plus justes. » Ainsi de plus en plus justes et saints à mesure qu'ils méritent davantage : c'est ce qu'insinue la citation de saint Jacques : *Videtis quoniam ex operibus justificatur homo, et non ex fide tantum.* Nulle distinction entre la croissance en mérite, définie au cn. 32, et l'augmentation de justice infuse, décrite au ch. 10 et définie au cn. 24. Les conditions exprimées sont les mêmes : état de grâce et pratique des bonnes œuvres. Ce n'est qu'à l'aide de sous-entendus qu'on introduit en vue de l'accroissement effectif de la grâce et des vertus une condition de ferveur non exprimée par le concile.

Ce sous-entendu est-il justifié? C'est l'argument indirect, réponse à la thèse Thomiste et à sa preuve essentielle. Avouons que c'est le point où Suarez pourra paraître plus faible. La thèse Thomiste, on l'a vu, repose tout entière sur la notion de forme actuant un sujet, ce qui suppose en ce sujet aptitude à la recevoir. Aptitude, disposition *morale,* réplique Suarez : c'est en effet le rôle du mérite de la créer en nous; et elle suffit. Dès qu'elle est acquise par la bonne œuvre exercée en état de grâce, il n'y a plus à attendre d'autre disposition. Une disposition physique proportionnée à la grâce est impossible dans un ordre où tout doit venir de Dieu. Qu'il s'agisse d'infusion de la grâce première ou de sa croissance par la grâce seconde, le principe qui mettrait l'homme à niveau lui manque précisément jusqu'au moment où il a reçu la grâce qu'il s'agit d'acquérir. Suarez n'est jamais entré dans la métaphysique de la disposition prochaine à la forme, produite dans le sujet sous l'action même de cette forme à laquelle elle dispose et dont elle permet la réception : l'âme donnant au corps sa dernière préparation à l'union, par l'emprise même qui réalise cette union; la grâce tournant vers Dieu la libre acceptation du cœur, par la prise de possession où elle commence à régner dans ce cœur.

Où Suarez semble reprendre une partie de ses avantages, c'est dans la critique serrée, minutieuse et pressante dont il poursuit tous les essais de détermination de l'époque où les mérites en suspens recevront leur augmentation de grâce.

Sera-ce avant la mort, au premier acte dont l'intensité dépassera le degré de ferveur habituelle déjà acquis? Mais qui garantit un pareil acte pour tous les justes et dans tous les cas? Beaucoup de mérites acquis

ne resteront-ils pas en fait sans récompense, faute d'avoir rencontré avant la mort la condition sans laquelle ils ne sauraient, prétend-on, sortir leur effet? Renverra-t-on au premier instant de l'entrée dans la gloire ou du moins à celui qui suit immédiatement la mort du juste? Il faudrait d'abord se décider pour l'un ou l'autre et l'on cherche en vertu de quel principe. Mais surtout ni l'état de la gloire ni celui de la purgation préalable ne sont propres à l'acquisition de la disposition requise. La mort ne clôt le temps de l'action méritoire que parce qu'elle est le terme de la connaissance de foi (*tempus quo per fidem in corpore mortis ambulamus*). Passé ce terme, pas plus qu'il n'y a place pour de nouveaux mérites il n'y a possibilité d'une libre élection en vue de la fin. L'acte de libre et fervente adhésion qui devait servir de support à l'infusion d'un nouveau degré de grâce demeure donc forclos.

En même temps qu'il cherche de toutes façons à démontrer l'accroissement immédiat de la grâce et des vertus par toute bonne œuvre, fût-elle moins fervente, Suarez se plaçant dans l'hypothèse adverse d'un mérite à effet retardé se demande ce que serait alors le résultat d'un acte d'intensité supérieure. Va-t-il produire dans l'âme un accroissement répondant seulement à son excédent de ferveur sur la charité habituelle déjà possédée? Mais cela ni ne répond à toute la valeur méritoire de l'acte, ni ne solde tout l'arriéré de mérites peut-être longuement accumulés par les actes moins fervents qui ont précédé. L'âme sera-t-elle au contraire, du seul fait qu'elle a fait un effort pour se dépasser, enrichie de toute la valeur correspondant à cet arriéré? C'est alors l'abandon du principe qui exigeait une disposition de ferveur actuelle exactement proportionnée à l'accroissement à obtenir.

On pourra trouver pareille comptabilité peu séante en domaine tout spirituel et dans l'ordre surnaturel. Dès lors pourtant qu'est posé le principe de la croissance et donc de la comparaison des états successifs d'une même vertu, le concept quantitatif ne s'impose-t-il pas plus ou moins à notre représentation? De l'analyse Suarézienne apparaissent à plein les difficultés éprouvées par les Thomistes, par ceux surtout qui ne rejettent pas franchement à l'autre vie l'accroissement définitif. En même temps s'accuse à nouveau la tendance de Suarez à concevoir le progrès spirituel plutôt comme l'acquisition et l'addition de degrés successifs que comme la simple emprise de plus en plus forte de la charité.

Ce dernier point touche au système de philosophie de Suarez plus qu'à sa doctrine théologique. C'est par analogie avec les vertus et habitudes acquises que nous concevons les vertus infuses, et c'est à des théories philosophiques sur les variations de la *qualité* aristotélicienne que les théologiens empruntent l'explication de leur accroissement.

C'est donc à la 46[e] de ses *Disputes Métaphysiques* qu'il faut chercher la pensée de Suarez sur ce point.

Il s'y trouve pris entre deux concepts extrêmes : celui d'une *qualité* simple, indivisible et sans variations possibles en elle-même, dont le sujet participe à degrés divers l'être propre suivant les variations de l'*esse* qui l'actue en lui ou du mode d'*union* par où elle l'étreint; et le concept tout opposé d'une qualité qui s'accroît par additions de degrés homogènes, comme serait de couches successives de peinture. Ce sont les deux explications classiques de l'accroissement : *per majorem radicationem in subjecto; per additionem graduum.*

Avec son ampleur un peu diffuse, il développe les inconvénients de chaque système pour s'arrêter à une solution moyenne.

D'une part c'est la difficulté de concevoir la gradation continue ou discontinue (chaque hypothèse a ses difficultés) de l'*esse* ou de l'*inesse* d'une qualité, elle-même essentiellement stable et exclusive de tous degrés. C'est surtout l'illusion d'optique qui confère à la qualité une sorte de subsistance, alors que tout son être est celui qu'elle communique au sujet, qu'elle ne peut rendre plus chaud, plus lumineux ou plus perspicace sans être elle-même chaleur plus forte, luminosité plus intense, perspicacité plus pénétrante.

D'autre part c'est la confusion des concepts de qualité et de quantité : deux degrés de chaleur s'ajoutant strictement à la manière dont s'additionnent les graduations lues sur le thermomètre, contre quoi protestent à la fois le sens intime et le sens commun. La métaphysique ne s'oppose pas moins à la superposition dans un même sujet de deux formes identiques qui ne pourront que se confondre et non s'additionner.

Suarez conclut : la qualité comporte bien *en elle-même et dans son essence* des degrés, du plus et du moins. Mais ces degrés ne sauraient s'additionner à la façon de quantités homogènes; les degrés supérieurs supposent les moindres, les continuent et les complètent. Croissance réelle, mais dans la ligne de l'être, de la forme, de l'actuation plus parfaite; non dans l'ordre tout matériel de l'addition quantitative : c'est en somme à quoi revient l'explication suarézienne, rejoignant à la fois et le bon sens et saint Thomas.

On voit pourtant que l'accent est sur l'accroissement réel de la qualité ou de la vertu elle-même dans le sujet plus que sur le perfectionnement du sujet par la vertu. On perd un peu de vue le concept d'une qualité type (lumière du soleil, grâce de l'Homme-Dieu) plus ou moins participée par des sujets dont elle n'est pas le propre; et l'image d'une addition où les doses s'ajoutent aux doses, sans se substituer à notre concept d'accroissement, l'accompagne comme son ombre et tend un peu à l'absorber.

II. — **PRÉCURSEURS ET SUCCESSEURS.** — Nous avons voulu exposer dans son ensemble la doctrine de Suarez afin de la situer plus aisément parmi les autres.

Comparée à l'ensemble des positions thomistes exposées dans la première partie de cet article, elle se présente comme en accord avec elles sur tous les points devenus de doctrine commune, mais sur lesquels s'était chez l'un ou l'autre, spécialement avant le concile de Trente, manifestée quelque hésitation :

exact parallélisme de la grâce et de la charité en leurs accroissements;

correspondance du degré de gloire au degré de charité finale;

valeur méritoire de tous les actes bons du juste, de tous ceux tout au moins qu'inspire en quelque façon la charité (Suarez, nous l'avons dit, ne met guère l'accent sur cette influence de la charité, dont il requiert la *présence* pour dignifier la personne, plus que l'*activité* vivifiante);

possibilité de degrés de grâce indéfiniment accrus : théoriquement du point de vue de Dieu, qu'aucun degré ne limite; pratiquement du point de vue de

l'âme fidèle qui peut et doit, quel que soit son degré de sainteté, progresser jusqu'au bout de son temps d'épreuve.

Sur deux points seulement se manifestent des divergences, et à leur sujet il est intéressant de déceler dans les théologiens antérieurs à Suarez, puis de suivre après lui le courant de sa pensée.

Le premier point concerne le *mode* d'accroissement de la grâce et des vertus.

Le second, l'instant où se produit cet accroissement, dans le cas où il est mérité par des actes de ferveur moindre.

Sur le mode d'accroissement, la doctrine suarézienne se présente expressément comme une conciliation de points de vue divers.

Le progrès de la charité dans une âme est à la fois :

acquisition d'un degré nouveau réel et distinct, bien qu'en continuité de la charité déjà possédée (*additio*);

emprise plus forte d'un même mouvement de charité sur l'âme ou la volonté qui en est le sujet (*radicatio major*);

actuation plus parfaite des aptitudes obédientielles de l'âme; réduction nouvelle de ses possibilités sous l'action élevante de Dieu (*eductio nova formae*);

telle est (section 3, nº 3) la conclusion de sa 46e Dispute Métaphysique, où, comme de coutume, « s'entend toute l'école ».

Au temps de saint Thomas, on était fort occupé de ce problème plus philosophique que théologique de l'accroissement des vertus et des *habitus*.

Trois solutions principales s'opposaient (saint Bonaventure en compte jusqu'à six : *In* 2, d. 14, a. 2, q. 2) :

celle, assez grossière d'une série de formes de plus en plus parfaites se succédant dans le même sujet, comme de vues de plus en plus nettes ou représentant un tableau de plus en plus achevé se succédant sur un même écran;

celle d'une prise de possession plus entière du sujet, par recul et disparition progressive des obstacles et des tendances contraires;

celle enfin d'addition proprement dite de nouveaux degrés.

C'est vers cette dernière qu'incline saint Bonaventure (1, d. 17, pars 2a, art. unic., q. 2), c'est à elle que s'arrête Scot (1, d. 17, qq. 4 et 5) après discussion longue, subtile et serrée dont on perçoit chez Suarez les échos.

Saint Thomas insiste sur l'unité de la forme et du sujet. C'est moins la vertu qui grandit que le sujet vertueux qui croît en vertu, en qui la vertu se trouve affermie et mieux enracinée, ce qui du reste ne peut avoir lieu sans un accroissement réel et intrinsèque de la vertu même. Ceux qui ont imaginé un enracinement meilleur dans le sujet d'une vertu demeurant inchangée — et c'est pourtant ce que Scot (1, d. 17, q. 5, nº 2) semble prêter à saint Thomas luimême — n'ont pas su ce qu'ils disaient, entendez : n'ont rien compris à la doctrine de l'acte et de la puissance, ni à ce qu'est une forme dans un sujet. N'était-ce pas justifier par avance, en la motivant, la conclusion conciliante de Suarez?

Depuis, les auteurs qui traitent en passant cette question un peu démodée, après avoir proposé les deux formules : *per majorem radicationem et per additionem graduum*, comme respectivement caractéristiques des positions thomistes et suaréziennes, choisissent suivant leurs préférences habituelles; ou, plus sagement, suivant les termes de Suarez lui-même, remarquent qu'elles se complètent plutôt qu'elles ne s'opposent.

Le second point de divergence demande un peu plus de développements. Ici Suarez a conscience de s'écarter, non seulement des disciples, mais du maître luimême (*de Gratia*, l. IX, cap. 3).

Aussi cherche-t-il à s'épauler à quelques antécédents.

On lui reconnaît volontiers les Nominalistes, Gabriel Biel et Jean Major (John Mayr, † 1540). Ce sont d'après Alvarez les seuls patrons qu'il puisse invoquer. Suarez proteste et aligne avec eux Almain, un Sorbonniste gallican et de médiocre autorité, et François de Victoria (l'édition Vivès déroute avec son *Victor*) dans sa *Relectio* sur ce sujet. Parmi les contemporains il cite Vega, Soto, Vasquez.

Voyons ce qu'il en était.

Sur cette question des « actes rémittents », le problème consistait pour les scolastiques à accorder trois principes également assurés :

1º Nul acte bon d'un juste ne peut manquer de récompense.

2º La grâce et la charité ici-bas, la gloire dans l'autre vie sont en parfaite correspondance; la grâce étant l'accès nécessaire à la gloire.

3º Toute augmentation de charité et de grâce suppose un sujet disposé à la recevoir : cette disposition dans l'adulte ne pouvant être qu'un acte libre et d'une ferveur proportionnée au degré de charité à recevoir.

Des deux premiers principes une conclusion théologique semble se dégager, exigeant un accroissement de grâce sanctifiante et de charité pour chaque acte, même moins fervent du juste. Le troisième principe tend à infirmer cette conclusion.

La même difficulté de conciliation se présente d'ailleurs à propos d'une autre question : A quel degré de grâce le pécheur revit-il lors de sa justification? La doctrine commune de l'école, qui peut aujourd'hui s'autoriser de documents récents (cf. DENZINGER, nº 1293), tient la réviviscence des mérites mortifiés par le péché; ce qui semble exiger, pour tous les cas de relèvement, la renaissance à une grâce supérieure au degré antérieurement acquis. Par ailleurs l'opinion non moins commune proportionne l'infusion de toute grâce (grâce seconde ou grâce première) aux dispositions qu'apporte le sujet.

Il était impossible que dans leurs efforts à concilier, les différentes écoles ne sacrifiassent ou ne parussent sacrifier l'un ou l'autre des principes.

On l'a vu dans la première partie de cet article, la caractéristique de l'école Thomiste est de s'être attachée inviolablement au troisième des trois principes.

Plutôt que d'en rien sacrifier, Victoria et Soto, contre toute l'école vont jusqu'à regarder comme séparables en leurs progrès grâce sanctifiante et charité. C'est le second principe qui cède en une de ses parties essentielles. Mais c'est aussi — on le remarquera — au sujet de l'accroissement de la grâce sanctifiante (non de la charité) la propre opinion de Suarez qui s'énonce quarante ans avant lui.

Rien d'étonnant que d'autres, Bañez et ceux qui représentent avec lui le meilleur courant thomiste, aient paru à des regards superficiels (voir ce qu'en dit plus haut le R. P. Deman à propos de l'article *Charité* du DTC.) abandonner quelque chose du premier des principes.

Qu'on réserve aux actes moins fervents un accrois-

sement de gloire purement accidentelle ou qu'on englobe leur récompense dans celle-là même qui rétribue les actes plus fervents tout en lui ajoutant un titre nouveau, on semblera toujours attenter à la valeur méritoire de chaque acte. « Valeur méritoire, mais non distincte — valeur méritoire, mais non de gloire essentielle », sauf explications délicates, la restriction paraîtra toujours inquiétante.

En dehors de l'école thomiste, Durand sacrifiait plus catégoriquement le parallélisme du second principe entre gloire du terme et grâce de la voie (I, d. 17, q. 8). Les actes rémittents mériteraient un accroissement de gloire au ciel, mais non de grâce ici-bas.

Saint Bonaventure (II, d. 40, a. 2, q. 3, conclus., surtout ad 3) se contente pour les actes de moindre ferveur d'un surcroît de gloire accidentelle. La gloire essentielle n'est accrue que par les actes dont la ferveur surpasse le degré déjà acquis; par les autres actes, le juste affermit seulement les mérites acquis quant à leur efficacité définitive, toujours soumise à la condition de la persévérance finale; et prépare leur accroissement en se disposant à des actes fervents. C'est en somme la doctrine thomiste.

Scot, qui s'en tient aussi rigoureusement au principe de la disposition nécessaire, propose sa solution plus catégorique (IV, d. 21, q. 1; d. 22, q. unic.) : renvoyer à l'instant de la mort les accroissements de grâce exigés par les mérites nouvellement acquis, mais pour lesquels le juste n'est pas actuellement suffisamment disposé.

Cela même n'est-il pas une brèche au second principe de l'équivalence entre grâce et gloire? On tâche de le sauvegarder par un accroissement *in extremis* de la grâce, mais à un instant où elle n'est déjà plus la *gratia viae*, l'indispensable préparation de la gloire. On sait pourtant qu'une minorité tout au moins de l'école thomiste accepte aussi cette atténuation.

Seuls les *nominalistes*, Gab. Biel et Jean Major ne semblent pas s'embarrasser du principe de la disposition nécessaire chez le juste pour la réception d'un nouveau degré de grâce et de charité. Ce n'est pas du reste qu'ils le nient. Gabriel Biel au contraire le suppose nettement (4, d. 14, q. 3, éd. 1574, Brixiae, p. 271). Mais il a de notre croissance spirituelle une représentation que nous avons vu rejeter par Suarez : celle de degrés *homogènes* s'additionnant les uns aux autres. Ainsi c'est bien pour lui un degré de charité inférieur au degré déjà possédé qui répond à l'acte de moindre ferveur du juste et qui lui est de fait immédiatement infus; mais s'ajoutant à la charité déjà possédée, il donne une somme qui la dépasse : « addita praeexistenti (haec caritas minor) reddit totum majus » (1, d. 17, q. 4, dub. 2). Impossible de s'en tenir plus servilement au contenu d'un langage forcément matériel et quantitatif.

Nous n'avons pu vérifier la doctrine ni d'Almain, ni de Cumel; mais c'est bien à tort, croyons-nous, que Suarez revendique pour lui Vega. Au passage cité (l. VII *in Trident.*, cap. 16) c'est sous forme d'objection contre la doctrine, reçue dans son ordre, de la non-distinction entre grâce sanctifiante et charité, que le théologien franciscain rapporte l'opinion de Victoria sur l'efficacité immédiate des œuvres moins ferventes par rapport à l'accroissement de grâce à l'exclusion de l'accroissement de charité.

Reste que les vrais précurseurs de Suarez, s'il fallait à tout prix en trouver, seraient ces deux aberrants de l'école thomiste, François de Victoria et Dominique Soto qui, séparant violemment charité et grâce sanctifiante, ont admis pour celle-ci l'accroissement immédiat que Suarez revendique pour les deux.

C'est qu'en effet le principe de solution invoqué par Suarez n'avait pas encore été proposé avec la même netteté.

Oui, le juste doit se disposer à l'infusion d'une grâce et d'une charité d'intensité supérieure. Mais la disposition requise n'est pas nécessairement la disposition *physique* d'un mouvement de charité actuelle. Ceci n'a lieu que pour les vertus ou *habitus* dont l'accroissement est l'effet propre et direct de l'activité du sujet : alors il est vrai que seule une activité plus intense peut renforcer l'habitus acquis. Mais dans le cas des habitus infus, l'activité humaine n'est plus cause proprement efficiente et n'exerce qu'une causalité morale, indirecte, en induisant Dieu en quelque façon à intervenir. Dès lors la disposition requise ne peut et ne doit être qu'une disposition morale, qu'un acte peu fervent suffit à constituer. Au point de vue moral, la seule persévérance dans le bien est une disposition suffisante. La fidélité dans le service n'est-elle même pas plus appréciée que les ferveurs passagères?

Ce sera la distinction désormais classique de ceux qui adopteront au sujet des actes « rémittents » la position suarézienne.

Parmi les contemporains de Suarez, tandis que Grégoire de Valence, le disciple des toutes premières années devenu maître à Ingolstadt, se range aux positions thomistes; Vasquez, si souvent l'adversaire de Suarez, est nommé ici parmi ses partisans convaincus. Dans sa dispute 220 *in 1am 2ae*, Vasquez s'étend en effet longuement sur le sujet. Ce sont les mêmes arguments, les mêmes réponses, les mêmes développements que chez Suarez. Pour cette fois les deux rivaux marchent en parfait accord.

Vasquez lui-même cite en sa faveur Josse de Ravesteyn (Tiletanus), un des théologiens de Louvain présents à Trente durant une partie du concile et l'un des bons apologistes contre les Protestants.

Dès lors, l'opinion de Suarez et de Vasquez ralliera de plus en plus la majorité des théologiens en dehors de l'école thomiste.

Le concile de Trente, qui n'avait évidemment pas eu l'intention de trancher entre écoles, mais seulement d'assurer contre les négations protestantes la réalité du mérite des bonnes œuvres et le progrès en grâce et en vertu du juste fidèle à Dieu, avait, il faut l'avouer, employé des formules qui favorisaient l'opinion du progrès immédiat dans tous les cas. Ces formules, nos deux théologiens avaient mis à les exploiter à leur profit tout l'art de leur dialectique. Elles firent le plus souvent impression sur leurs successeurs. Il n'en est guère parmi ceux qui se rangent à leur avis qui n'invoque, sinon comme décisifs, du moins comme nettement significatifs, le « nihil ipsis justificatis deesse credendum est » du ch. 16 ou le « per observationem mandatorum in ipsa justitia crescunt » du ch. 10.

Ce n'est pas seulement l'ensemble des théologiens jésuites qui se décide de la sorte, mais la plupart des représentants des écoles autres que l'école dominicaine.

Citons parmi les premiers :

Tanner à Ingolstadt (*de Gratia*, d. 6, q. 6, dub. 8. Ingolstadt, 1626, t. II, p. 1425) et Arriaga à Prague (*de Justificatione*, d. 51, sect. 2, Anvers, 1640). A Louvain Coninck si apprécié pour son traité des actes humains

et des vertus (*de Moralitate actuum*, Anvers, 1623. l. I, dist. 8, dub. 9). BECAN à Mayence (pars 3, q. 52). En Espagne RIPALDA tient aussi la doctrine de Suarez pour *verior* et se sert pour répondre à l'argument thomiste de la distinction entre disposition physique et morale.

D'autres, il est vrai, n'abordent pas la question. Il faut d'assez bons yeux pour découvrir chez les Wirceburgenses un mot en passant (*de Gratia habituali*, cap. 2, a. 3, n° 29 in fine) indiquant leur préférence. Mais depuis Valentia on ne saurait, croyons-nous, citer, en sens contraire un seul théologien marquant de la Compagnie de Jésus.

En dehors de la Compagnie de Jésus, l'un des principaux représentants de l'école Scotiste, MASTRIUS (in II *Sentent.*, disp. 7, q. 2, art. 1; Venetiis, 1675, t. II, p. 500) pense qu'en ce point les indications du concile de Trente doivent l'emporter sur l'autorité de saint Thomas : « quamvis contraria videatur s. Thomae et quibusdam Scotistis » et, avec quelque exagération peut-être, il déclare l'opinion de l'accroissement immédiat commune en son temps.

La Sorbonne s'y est également ralliée avec YSAMBERT (*in 2am 2ae*, Paris, 1646 : *de Caritate*, d. 10, a. 2) qui insiste sur les textes de Trente, et Louis HABERT (*de Actibus hum.*, cap. 7, § 7, q. 6). WIGGERS continue à Louvain la tradition du jésuite Coninck, et en Bavière Eusèbe AMORT, chanoine de Latran, apporte à l'opinion le poids de sa science.

De nos jours le renouveau des études thomistes a rendu plus de faveur à l'opinion ancienne. Le R. P. Billot l'adopte en toute sa rigueur (*de Gratia*, 1923, th. 21); et M. Van der Meersch qui le suit (*Tract. de Div. Gratia*, n° 211 sq.) nous fait un exposé qui en convaincra plus d'un.

A d'autres cependant les textes de Trente demeurent une gêne. Van Noort, généralement fidèle aux thèses thomistes, eu égard à ces textes, incline ici pour Suarez. Tanquerey se contente (t. II, n° 201) de rappeler brièvement les deux opinions sans prendre parti. On est plus étonné de ne rien trouver sur le sujet dans des ouvrages comme *La Grâce et la Gloire* du Père Terrien ou le *de Gratia* et le *de Virtutibus* de Schiffini. Parmi ceux qui prennent position, la majorité semble aujourd'hui se décider pour Suarez : Mazzella, Pesch, Beraza, Lange.

III. — **CONCLUSION POUR LA VIE SPIRITUELLE.** — Il n'y aura pas grande conséquence, semble-t-il, pour la vie spirituelle à choisir l'une ou l'autre des opinions controversées. Comme le remarque fort sagement le P. Billot après Bañez, il y a toujours lieu, quelle que soit l'opinion adoptée, à s'efforcer vers des actes plus fervents. Si ce n'est pas la nécessité d'assurer un mérite et un progrès tel quel, c'est à coup sûr l'avantage d'un plus rapide progrès et d'un meilleur rendement qui nous y invite.

De leur exposé sur la valeur comparée des actes plus ou moins fervents les Salmanticences (*de Caritate*, disp. 5, dub. 3, § 7 sq.) croient pouvoir tirer et développer les conclusions suivantes proposées, disent-ils, par le Carme polonais Nicolas de Jésus-Marie :

Un acte vraiment fervent est plus agréable à Dieu que plusieurs actes de ferveur médiocre; et un juste qui court dans la voie des commandements le glorifie plus que plusieurs autres qui n'y progressent qu'avec lenteur.

L'apôtre qui a le choix devra donc donner son temps à cette âme fervente, si cela est requis pour sa perfection, de préférence à d'autres même plus nécessiteuses.

Enfin, « il sera plus agréable à Dieu en amenant un seul pécheur à un état de perfection, que s'il en convertissait plusieurs autres qu'il laisserait tièdes et imparfaits »; « en amenant un juste imparfait à une grande sainteté qu'en convertissant plusieurs pécheurs laissés dans la tiédeur et l'imperfection ».

Laissant ces directives un peu théoriques, nous pouvons, croyons-nous, prendre occasion de la doctrine théologique de l'accroissement des vertus pour marquer les relations qui existent entre sainteté et ascèse, en ces quelques traits inspirés d'un cours du P. Rousselot sur la charité :

1° D'une part ni le progrès, ni la perfection de la sainteté ne consiste proprement dans l'ascèse. La sainteté ne se mesure rigoureusement ni à l'activité des vertus, ni au degré de soumission des passions. Elle consiste dans la grâce sanctifiante; et le seul degré de la charité habituelle la mesure.

Il s'égarerait donc celui qui, négligeant l'efficacité des sacrements et l'exercice intérieur de la charité, spécialement dans l'oraison, réduirait sa sainteté au seul effort ascétique.

2° D'autre part, l'ascèse, l'effort sur nous-mêmes, est pour l'acquisition de la charité, un grand secours; plus que cela, une nécessité tant que nous sommes *in via*.

L'exercice de la charité y gagne en facilité, promptitude, aisance, suavité, grâce aux dispositions positives et négatives et à toute l'adaptation meilleure que notre être sensible en reçoit. De plus l'ascèse même, quand il s'agit d'un juste, ne se pratique que sous l'empire plus ou moins direct mais efficace de la charité : or exercer la charité c'est l'accroître. Voilà pour l'utilité.

Enfin si l'on ne veut pas d'une charité soumise aux illusions de la paresse ou de la vaine complaisance, c'est sur le terrain de l'ascèse qu'il faudra, de temps en temps au moins, la stimuler et l'aguerrir. Aimer Dieu et le prochain ne va pas ici-bas sans difficultés, ni sans lutte. Voilà pour la nécessité.

Il se tromperait donc également celui qui par inclination vers le repos spirituel ou dans l'attente d'une union meilleure, renoncerait à l'ascèse ou chercherait au moins à l'exiler entièrement de l'oraison.

Aux indications bibliographiques données dans le texte, et qui concernent surtout les auteurs qui traitent la question du point de vue théologique (on aurait pu sans peine, mais bien inutilement les multiplier, voir la plupart des traités *des Vertus*), il faut joindre quelques auteurs spirituels qui envisagent presque uniquement la pratique : SAINT FRANÇOIS DE SALES, *De l'amour de Dieu*, l. III, ch. 1-3; — J. CROMBECIUS, *De studio perfectionis*, Anvers, 1613, l. I, ch. 36, 37 et 38.

F. DE LANVERSIN, S. J.

ACEDIA. — Un des péchés capitaux, dans les listes dressées par les auteurs spirituels de l'antiquité et du Moyen Age. Le terme ἀκηδία figure à plusieurs reprises dans les Septante, avec le sens général de négligence ou d'indifférence (Psalm., 118, 28; Eccli., 29, 5; Is., 61, 3); et c'est la signification qu'il a encore dans Cicéron (*Ad Attic.*, 12, 45, 1). A ce sens s'ajoute bientôt celui de tristesse, de chagrin, d'ennui, sous lequel le mot est employé dans le Pasteur d'Hermas (*Vis.* III, 11, 3). Le lexique de Suidas définit l'ἀκηδία par les synonymes ἡ ῥαθυμία, ἀχθηδών, λύπη.

Dans la langue des écrivains spirituels, l'*acedia* est

surtout l'ennui et le découragement qui s'emparent d'une âme incapable de se fixer et d'accomplir les tâches auxquelles elle devrait se livrer. C'est surtout aux moines que l'on reproche ce vice et beaucoup d'écrivains l'identifient au démon de midi dont parle le psaume 90 (cf. Cassien, *De instit. coenob.*, 10, 1; PL. 49, 363-365). Des descriptions qui en ont été données, l'une des meilleures et des plus complètes est celle de Cassien, *De instit. coenob.*, 10, 2; PL. 49, 365-367 : « Qui cum miserabilem obsederit mentem, horrorem loci, fastidium cellae, fratrum quoque, qui cum eo vel eminus commorantur, tanquam negligentium ac minus spiritalium, aspernationem gignit atque contemptum. Ad omne opus quod intra septa sui cubilis est, facit desidem et inertem. Non enim in cella residere nec operam sinit impendere lectioni, nihilque se proficere tanto tempore in eadem commorantem crebrius ingemiscit, nec habere se fructum aliquem spiritalem, donec fuerit illi consortio copulatus, conqueritur atque suspirat et ab omni se dolet spiritali quaestu inanem, in locoque vacuum consistere, utpote qui cum posset etiam alios regere ac prodesse plurimis, nullum aedificaverit, nec quemquam institutione sua doctrinaque lucratus sit. Absentia longeque posita magnificat monasteria, loca etiam illa magis ad profectum utilia et saluti congruentiora describit... » Comme on le voit par cette description, le moine *acediosus* n'est jamais satisfait de ses occupations ni de son monastère ; ses devoirs le fatiguent, ses travaux l'ennuient; il voudrait changer de place et de besogne, et sans doute rencontrerait-il ailleurs ses perpétuelles lamentations. L'homélie 26 d'Antiochus de Saint-Sabas (PG. 89, 1513-1516) ajoute quelques traits incisifs à la peinture de Cassien, lorsqu'elle représente le religieux envahi par l'*acedia* incapable de s'intéresser à quoi que ce soit, sauf à ses repas dont il attend l'heure avec impatience, perdant son temps à d'inutiles bavardages, ouvrant et fermant tour à tour le livre qu'il devrait étudier, sans fixer son attention sur les sages conseils dont est plein ce livre.

Cassien fait remarquer encore que l'*acedia* naît et grandit dans les âmes, sans aucune cause extérieure, car elle s'attaque souvent aux solitaires qui vivent éloignés de tout commerce humain (*Collat.*, 5, 3 et 9 : PL. 49, 611 et 620-621). Il ajoute qu'il y a deux sortes d'*acedia* : l'une qui précipite les âmes dans le sommeil, l'autre qui les pousse à déserter leurs cellules (*Collat.*, 5, 11; PL. 49, 627); et le *Tractatus de ordine vitae*, 30, qui figure parmi les œuvres de saint Bernard (PL. 184, 579), reprend cette distinction : « Acediae genera duo sunt : unum quod ad opus Dei pigritare monachum ac dormitare compellit; aliud quod vagari huc illucque facit, ac fugere cohortatur de fratrum cum quibus vivit societate... »

Un autre traité auquel on a également donné place parmi les *spuria* attribuées à saint Bernard, mais qui sous sa forme primitive plus brève est de saint Bonaventure (ed. Quaracchi, t. VIII, p. 159), le *De passione Domini sive vitis mystica*, 66, PL. 184, 674 (ed. Quaracchi, t. VIII, p. 197), explique pourquoi les religieux sont particulièrement exposés à l'*acedia* : « Et hoc quidem vitio religiosi homines maxime affliguntur; nam saeculares admodum pauci, etsi hoc sit vitium, animadvertunt. Mundo enim alligati, spiritualis vitii vix possunt apprehendere nomen, cum tamen hoc vitium inter septem principalia nominetur. Est autem vitium acediae, quod quemdam torporem incutit animae, et ipsi omnia exercitia spiritualia quasi insipida videantur et in grave taedium convertantur. »

Quels sont les remèdes que l'on peut opposer à l'*acedia*? Les auteurs spirituels insistent sur l'activité de l'esprit et sur la prière. Sainte Mélanie interroge un jour une recluse, du nom d'Alexandra : « Comment supportes-tu de ne voir personne, mais au contraire de lutter contre l'*acedia*? » Et la recluse répond : « Depuis le matin, jusqu'à l'heure de none, je prie heure par heure, en filant le lin. Quant aux heures qui restent, je repasse en esprit les saints patriarches, prophètes, apôtres et martyrs. Et après avoir mangé mon pain, je suis dans l'attente des autres heures, en persévérant fidèlement et prête à accepter la fin avec une délicieuse espérance. » PALLADIUS, *Hist. laus.*, 5, 3; traduct. Lucot, p. 53. Cf. PSEUDO-ATHANASE, *Vita S. Syncleticae*, 40, PG. 28, 1512; saint GRÉGOIRE LE GRAND, *In 1 Reg.*, 5, 9, PL. 79, 364 : « Sic quoque acediae vitium, id est taedium cordis depellitur, si semper bona caelestia cogitentur. Taedere quidem mens nullatenus potest, quae tam iucunda bona laetanter ridet. »

De l'*acedia* dérivent naturellement d'autres vices. Cassien énumère les suivants : otiositas, somnolentia, importunitas, inquietudo, pervagatio, instabilitas mentis et corporis, verbositas, curiositas (*Collat.*, 5, 16, PL. 49, 634) ; de cette liste, on peut rapprocher celle des enfants de la tristesse selon saint Grégoire (*Moral.*, 31, 87, PL. 76, 621) : malitia, rancor, pusillanimitas, desperatio, torpor circa praecepta, evagatio mentis circa illicita.

On peut ici se demander quelle est la différence entre la *tristitia*, dont parle saint Grégoire et l'*acedia* dont parle Cassien. La chose est difficile à préciser. La tradition monastique orientale distingue en effet la tristesse de l'acédie (cf. PALLADIUS, *Dialog. de vita Ioan. Chrysost.*, édit. Coleman-Norton, p. 133; ATHANASE, *Vita Anton.*, 36, PG. 26, 896), et fait à l'un et à l'autre de ces vices une place dans la série des huit péchés capitaux (cf. EVAGRE LE PONTIQUE, *De octo vitiosis cogitat.*, 1; NIL, *De octo spirit. malitiae*, PG. 79, 1145, suiv.), et Cassien est le témoin de cette tradition qu'il introduit en Occident (*De coenob. instit.*, 5, 1, PL. 49, 202-203; *Collat.*, 5, 2, PL. 49, 611) : l'*acedia* vient ici en sixième lieu entre la tristesse et la vaine gloire ou *cenodoxia*; jusqu'au XIIIe siècle en subsisteront encore quelques témoins attardés. Par contre, la tradition occidentale, inaugurée par saint Grégoire, ne compte que sept péchés capitaux, et la tristesse est dès lors confondue avec l'*acedia* (*Moral.*, 31, 87, PL. 76, 821). Seulement, tandis que saint Grégoire parle de la tristesse, beaucoup de ses successeurs préfèrent parler de l'*acedia*; tel est le cas de Hugues de Saint-Victor (*De sacram.*, II, 13, 1; PL. 176, 525) et, parmi beaucoup d'autres, celui de l'auteur des méditations sur le Saint-Esprit attribuées à saint Augustin (A. WILMART, *Les méditations sur le Saint-Esprit*, dans RAM., t. VII, janvier 1926, p. 34). C'est aussi l'*acedia* que saint Thomas d'Aquin étudie longuement dans la Somme théologique (2a 2ae, q. 35). Il cite, à cet égard, un texte de saint Isidore de Séville, qui distingue l'*acedia* de la tristesse, en disant : « tristitiam esse in quantum recedit a graviori et laborioso ad quod tenetur, acediam autem in quantum se convertit ad quietem indebitam »; mais il répond que, malgré l'autorité de Cassien et celle d'Isidore, il s'en tient pour lui à l'opinion de saint Grégoire qui donne à

l'acédie le nom de tristesse, car, ajoute-t-il, « tristitia non est vitium ab aliis distinctum, secundum quod aliquis recedit a gravi et laborioso opere, vel secundum quascumque alias causas aliquis tristetur, sed solum secundum quod tristatur de bono divino, quod pertinet ad rationem accidiae » (*Sum. theol.*, 2ª 2ªᵉ, q. 35, a. 4, ad 3).

On peut consulter les nombreux auteurs qui ont parlé des péchés capitaux. A ceux qui sont cités dans l'article, il faut ajouter : Évagre le Pontique, *Antirrheticus Magnus* et PG. 40, 1273; — la compilation attribuée à Nil, *De octo vitiis*, PG. 79, 1145 (Cotelier, *Ecclesiae graecae monumenta*, III, 205); — Saint Jean Damascène, *De octo spiritibus nequitiae*, PG 95, 79; — Saint Jean Climaque, *Scala Paradisi*, Degré VIII, PG. 88, 857 svv. (avec les scholia, tirés de divers auteurs); — le commentaire abondant d'Alard Gazée au l. X, *De coenobior. inst.* de Cassien, De spiritu acediae, PL. 49, 359 svv. Les grandes sommes de morale du Moyen Age ont toutes de longs développements sur l'acedia, v. g. Guillaume Péraud, *Summa virtutum et vitiorum*, t. II, tract. V. De acedia. — Saint Antonin, *Summa*, p. 2, t. IX. De acidia. — Le *Destructorium vitiorum*, Paris, 1516, consacre toute la 5ᵉ partie à l'*accidia*. — S. Schiwietz, *Das morgenländische Mönchtum*, Mayence, 1904. — P. Zöckler, *Das Lehrstück von der sieben Hauptsünden*, Munich, 1893. — P. Schulze, *Die Entwicklung der Hauptlaster und Haupttugenden von Gregor dem Grossen bis Petrus Lombardus*, Greifwald, 1914. — P. Alphandéry, *De quelques documents médiévaux relatifs à des états psychasthéniques* (Journal de Psychologie, t. XXVI, 1929, p. 763-787).

G. Bardy.

ACÉMÈTES. — 1. *Le fondateur, saint Alexandres.* 2. *Son idéal ascétique.* — 3. *Le monastère des Acémètes.*

I. — **Le fondateur.** — Saint Alexandre est considéré comme le fondateur des Acémètes, bien que ses disciples n'aient porté ce nom qu'après sa mort. Les renseignements que nous avons sur lui proviennent de la vie de saint Marcel l'higoumène par Siméon Métaphraste (PG. 116, 705 sq.), de la vie de saint Hypace l'higoumène par Callinique, Leipzig, 1895, p. 118-120, d'une incidente de saint Nil, dans PG. t. 79, p. 997, et surtout de la vie anonyme composée par un de ses disciples : en latin dans AS., au 15 janvier, en grec dans la *Patrologia Or.*, t. VI, p. 658-702.

Celle-ci, écrite, semble-t-il, vers 450-460, fournit la presque totalité de tout ce que nous savons sur le saint, et abonde en traits qui permettent de composer la figure de notre héros, ainsi que l'idéal rêvé par lui de la perfection chrétienne. De cette vie semble provenir la notice sur saint Alexandre qui se trouve dans le *Prolog* (synaxaire slave).

Né en Asie, Alexandre passa son enfance dans les îles qui l'avoisinent. Il apprit les lettres à Constantinople et servit sous les ordres du préfet de la ville ou du prétoire. Persuadé par la lecture de l'Évangile, il quitta tout pour devenir parfait et se rendit au couvent de l'archimandrite Elie en Syrie. C'était vers 380-81. Il s'appliqua avec ardeur à faire passer dans sa vie ce qu'il avait lu dans le livre sacré. Sur un point, il eut des angoisses. L'archimandrite Elie, sage pourvoyeur, veillait à ce que ses moines fussent assurés du nécessaire : or, la parole du Maître était qu'il fallait vivre comme les oiseaux du ciel et ne point s'occuper du lendemain. Aussi, dès qu'il eut appris le Psautier, c'est-à-dire quatre ans après son entrée, il quitta le monastère, n'emportant que son Evangile et alla seul au désert pratiquer ce parfait renoncement et cette parfaite confiance en Dieu. Sept ans se passèrent. Un autre mot de l'Evangile résonna à son oreille, celui qui condamne le serviteur oisif. Il parcourt alors la Mésopotamie, convertit le fameux Rabboulas (épisode douteux au regard des sources syriaques sur ce personnage) ainsi que toute la ville où celui-ci vivait, s'évade par une corbeille comme saint Paul parce qu'on veut le faire évêque, tombe dans un repaire de brigands qu'il convertit et transforme en monastère, et finalement établit sa solitude sur les bords de l'Euphrate, n'ayant pour gîte nocturne qu'un tonneau fixé à terre. Mais des disciples affluent, un monastère se fonde. Pour que tous puissent chanter la louange divine, il les divise en quatre groupes, car ils appartiennent à quatre langues : latin, grec, syrien, égyptien. Il les informe de son esprit de détachement et de confiance aveugle dans la Providence. Il multiplie par degrés les heures de la louange divine et arrive à en faire l'unique emploi de la vie, pour réaliser la parole du Psaume : *Et in lege Domini meditabitur die ac nocte.* Mais voici qu'il a lu dans l'Evangile que parmi les disciples du Sauveur, soixante-dix ont été choisis pour annoncer le royaume. Aussitôt, à la tête de cent cinquante de ses moines, il quitte ce séjour qu'il habite depuis vingt ans, et les voilà lancés en campagne apostolique à travers la Mésopotamie, cueillant des fruits aux arbres, ou recevant l'aumône, et donnant aux pauvres leur superflu, quand d'aventure ils en ont. Passant par Palmyre, ils se rendent à Antioche, qu'ils envahissent de nuit, malgré l'opposition du patriarche Théodote. Alexandre établit la doxologie continue dans des bains abandonnés. L'agitation que provoque dans la ville ce monachisme insolite ainsi que son zèle intempestif le brouille avec toutes les autorités civiles et religieuses. On l'expulse *manu militari.* Avant de partir, il a eu le temps de fonder un hospice pour les pauvres. Gardé à vue dans la ville de Chalcis, il s'en échappe déguisé en mendiant, erre quelque temps, et parvient à un couvent où il trouve sa règle pratiquée : c'est le Crithenion, fondé à son insu par un de ses disciples. Vingt-quatre moines de ce couvent se joignent à lui et les voilà en route pour Constantinople. Arrivés dans la capitale, ils s'installent près de l'église Saint-Ménas. Leur genre de vie frappe par sa nouveauté. Des recrues affluent. Grecs, Latins, Syriens, ils sont bientôt trois cents sous la houlette vigoureuse d'Alexandre : les autres couvents se sont vidés, ils se vident pour remplir le sien. *Inde irae.* On l'accuse d'hérésie, sans aucun doute de messalianisme, on le juge, il se défend d'abord avantageusement, mais un nouvel assaut réussit à le faire condamner. Il doit quitter la capitale pour la Syrie, peut-être à la suite de la loi d'empire du 30 mai 430, qui comprend les Messaliens parmi les hérétiques proscrits. A Rufinianes, il est roué de coups par la populace et grièvement blessé. Le charitable higoumène Hypace le recueille, et cette protection lui vaut celle de l'impératrice. Guéri, il va s'établir à Gomon, au coin de terre asiatique où se joignent la Mer Noire et le Bosphore. Il y fonde un monastère et meurt peu après. Quand la communauté quitta Gomon pour l'Irenaeon, elle apporta avec elle, telles des reliques, les restes de son fondateur. Il est probable que la Grande Eglise y toléra un culte local, mais s'opposa à un culte universel sans doute à cause de sa condamnation comme hérétique, et cela explique l'absence d'Alexandre dans les Ménées grecs. Morcelli a vainement tenté de prouver que Constanti-

nople fêtait primitivement les Acémètes Cyrille et Alexandre (*Kalendarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, t. II, p. 29-31). Il y a évidemment méprise : il s'agit des patriarches d'Alexandrie Cyrille et Alexandre; quant au culte de saint Alexandre, dont témoignent les anciens Ménées slaves (23 février et 3 juillet), il peut facilement s'expliquer par une colonie d'acémètes agissant loin de la surveillance de l'Eglise officielle. Le nom de saint Alexandre a disparu des Ménées pravoslaves, sans doute depuis la réforme liturgique de Nicon.

II. — **IDÉAL ASCÉTIQUE DE SAINT ALEXANDRE.** — Toute la vie de notre saint est dominée par une seule pensée : pratiquer dans toute sa pureté la perfection évangélique. « Père, tout ce qui est écrit dans l'Évangile est-il vrai, demande-t-il à l'archimandrite Elie... et si c'est vrai, pourquoi ne le faisons-nous pas? » Aussi, un nouveau précepte évangélique est-il remarqué, le généreux ascète n'a point de repos qu'il ne l'ait réalisé, point de repos non plus qu'il n'en ait découvert un autre, attentif à ne point laisser tomber un iota du texte sacré. Incomparable entraîneur d'hommes, cet héroïsme continu qu'il pratique, il réussira à l'imposer à des centaines de disciples. Dégageons ici les principaux traits qui composent à la fois sa physionomie morale et l'idéal de perfection monastique qu'il a tenté d'implanter.

Le trait certainement le plus audacieux de sa réforme, celui qui lui vaut et ses succès et ses revers, est la *pratique la plus absolue de la pauvreté volontaire,* jointe à *la plus absolue confiance en la Providence divine,* ces deux vertus se soutenant l'une l'autre et n'en faisant qu'une pour ainsi dire. Bien des siècles avant François d'Assise, Alexandre épousa dame Pauvreté et engendra d'elle des *religieux mendiants,* et moins que mendiants, car ils ne demandent rien aux hommes, mais attendent tout de Dieu. Les moines n'ont qu'une robe, ils ne gagnent rien, ne vivent que d'aumônes, ne conservent aucune provision pour le lendemain, donnant aux pauvres le superflu de la journée. S'ils quittent le monastère pour quelque mission apostolique, ils n'emportent avec eux que le saint évangile. Alexandre ne souffre pas qu'on se dédommage des journées de privation, et, un jour, pour l'avoir tenté, sa troupe apostolique, en plein désert, reçoit l'ordre du départ devant les marmites fumantes. Cet amour de la pauvreté, cet abandon total à la Providence, qui jetaient dans l'admiration ou la défiance tous ceux qui en étaient les témoins, est certainement le plus beau côté de la réforme acémétique, et serait à louer sans réserve si le tempérament du fondateur n'y avait mis quelque excès. Mais peut-être l'excès lui-même était-il nécessaire pour inculquer plus fortement la leçon. En tout cas, le fait que des monastères aussi considérables que ceux qu'Alexandre établit sur les bords de l'Euphrate ou près de Saint-Ménas à Constantinople, ou même le Crithenion, fondé par l'un de ses disciples, subsistaient et florissaient, montre que Dieu bénissait cette confiance filiale.

Un autre trait, tout aussi apparent, quoique moins merveilleux de la règle d'Alexandre, est la *pratique de la prière perpétuelle.* Et qu'on n'entende point par là des oraisons mentales, des méditations silencieuses. Rien n'est plus éloigné des conceptions de notre réformateur. Prier pour lui, c'est louer Dieu de bouche comme de cœur. Prier est déjà la première occupation du moine. Lui, veut en faire l'unique. Et le voilà qui, par degrés, s'entraîne avec ses disciples à la prière continue. Prier toujours et ne jamais cesser, Alexandre y aspire : mais le sommeil alourdit les paupières! comment ne pas dormir? aucun homme de Dieu n'y est arrivé! Cependant le précepte est là de toujours prier. Notre saint résout la difficulté en créant vingt-quatre exercices quotidiens, douze pour le jour et douze pour la nuit, pour équivaloir aux vingt-quatre heures dans lesquelles le Créateur a renfermé la journée (cf. *Vita*, n° 30). De la sorte, tous et chacun des moines, sauf les courtes heures données à regret au sommeil, mènent une vie de prière vraiment ininterrompue : louange perpétuelle autant qu'elle peut l'être dans des êtres sujets aux nécessités de la chair. Il est naturel de penser que les offices des divers groupes (les moines étaient divisés en chœurs selon les langues) devaient chevaucher les uns sur les autres, ce qui ajoutait au caractère ininterrompu de la prière; mais cela n'est point absolument sûr.

Dans une vie si remplie par la prière, il ne devait rester que peu ou point de place pour le travail. L'horreur du travail a été donnée comme un trait caractéristique du monachisme d'Alexandre. C'est trop dire, croyons-nous. Car enfin, les murs des monastères établis par notre saint en des lieux retirés ne furent point bâtis par la main des anges, et si nous voyons cent cinquante moines partir en mission munis du seul évangile, il a bien fallu des copistes pour multiplier le nombre des manuscrits selon le nombre des disciples. Ce qu'Alexandre blâme, ce n'est pas tout travail, mais celui-là seulement qui impliquerait prévoyance du lendemain et par suite défiance vis-à-vis de la Providence à laquelle le soin est remis de pourvoir à toutes les nécessités. C'est bien, semble-t-il, pour cela, qu'au Crithenion, où il est de passage, il reprend la culture d'un jardin comme contraire à la parfaite vertu. Mais, si pur qu'en fût le motif, cette abstention du travail manuel, et même de ces occupations ordinaires qui entretiennent et assurent la subsistance, suffisait à donner prise aux accusations de messalianisme dont il devait tant souffrir et explique le jugement sévère de saint Nil le Solitaire qui ne craignait pas de nommer notre héros comme le second des Messaliens (PG. 79, 997) : cet auteur parlait sans doute sous l'impression du jugement porté contre Alexandre à Constantinople.

Un autre trait qui distingue notre héros, c'est le *sens apostolique* qu'il donne à son monachisme. A la tête de sa troupe, il parcourt le pays, pratiquant la pauvreté, observant la discipline du couvent, chantant les louanges divines : prêchant l'Évangile et convertissant les païens, exhortant à la perfection et condamnant les abus : vrai monastère ambulant dont le passage devait vivement frapper les imaginations orientales et parfois restait marqué par des institutions charitables. Cette vie apostolique n'était cependant pas le fait de tous les moines : elle était réservée à une élite. Elle n'était pas non plus le fait habituel : Alexandre agissait en impulsif : mais de telles impulsions sont assez significatives pour qu'on doive y voir un caractère particulier de son ascétisme.

III. — **LE MONASTÈRE DES ACÉMÈTES.** — Seule la forte personnalité d'Alexandre pouvait instaurer et maintenir un genre de vie si fort au-dessus de la

moyenne humaine, même prise parmi les moines. Quand il mourut, il se fit, je ne dirai pas un relâchement, car de très saints personnages lui succédèrent, mais un accommodement à la commune faiblesse. Tout d'abord la solitude du Gomon était excessive si l'on voulait exercer quelque influence religieuse sur la population de la capitale. Un riche personnage du nom de Philothée offrit à l'higoumène Jean un lieu tranquille, nommé pour cela Irenaeon, sur la côte asiatique du moyen Bosphore (aujourd'hui Tchiboukli). Toute la communauté s'y transporta, avec les reliques de son fondateur, et, grâce à ce bienfaiteur généreux, un grand monastère put s'élever. Il semble bien que c'est à l'higoumène Jean qu'est due la modification apportée à la règle d'Alexandre sur la perpétuité de la prière. A la prière continue imposée à tous et chacun des moines, fut substituée la prière continue par roulement de la communauté. Cela assurait la continuité absolue. De la sorte, littéralement, jamais la prière ne se taisait dans les murs du nouveau couvent. La chose parut merveilleuse : les gens du voisinage, stupéfaits, appelèrent ces étranges moines les *Acémètes, ceux qui ne dorment pas*. Le nom fut adopté et devint dès lors l'appellation officielle du monastère. De quelle manière était organisée cette *laus perennis?* Si l'on en juge par ce qui se fit au début dans le Stude, colonie d'Acémètes proche des origines, la communauté des moines était divisée en trois groupes qui se relayaient perpétuellement : cela ne faisait que huit heures par jour pour chaque moine. Sans nul doute, saint Alexandre, s'il eût loué l'heureuse pensée de ne jamais laisser chômer la prière, se fût indigné comme d'un relâchement du temps si court qu'y consacrait chacun des moines.

La renommée du monastère grandit vite : elle eut presque aussitôt son apogée avec l'higouménat de saint Marcel. Celui-ci avait connu saint Alexandre, il héritait de son esprit de détachement et de son ardeur apostolique, mais par amour de la paix comme par sage discrétion, il conforma son monastère à la norme commune, ne lui gardant comme trait propre que cette doxologie perpétuelle qui le rattachait de quelque manière au premier fondateur. Saint Marcel gouverne quarante ans le couvent des Acémètes. Il est certainement le plus influent des higoumènes de la capitale et des environs. On le voit tenir des conférences dogmatiques avec l'évêque de Chalcédoine, signer en 448 la condamnation d'Eutychès, résister à l'hérésie qui vient de triompher au brigandage d'Ephèse, arrêter le grand incendie qui dévaste Constantinople le 2 septembre 465, s'opposer à l'ascension au trône de Patrice issu de famille arienne, et prophétiser la ruine de cette famille, qui survint en effet en 471.

Dans le gouvernement du couvent, Marcel maintient en en mitigeant la pratique, l'esprit d'Alexandre. Les vives appréhensions du cellérier qui n'a plus de blé que pour huit jours nous montre le monastère assujetti à la prévoyance commune; mais l'ordre donné un jour par Marcel de laisser en viatique à ses hôtes, des évêques, la totalité de ses réserves, 10 pièces d'or, prouve que cette prévoyance est exempte d'inquiétude et que l'esprit d'Alexandre revit en son disciple. Le monastère reçoit des aumônes, mais vit-il uniquement d'aumônes? Ce biographe ne nous l'apprend pas. Il nous dit qu'un riche Romain du nom de Pharetrius, en se mettant sous la conduite de saint Marcel, apporta avec lui de quoi refaire l'église, agrandir le monastère et bâtir des dépendances pour pèlerins et malades. De pareilles largesses, souvenons-nous aussi de Philothée, portent à croire que les revenus ne manquèrent pas aux Acémètes. Au sujet du travail des mains, nous n'avons aucun renseignement précis, Il est au moins sûr que l'art de copier les textes y fut en honneur, car d'où viendrait autrement la riche bibliothèque qu'on y constate dès le milieu du v[e] siècle (PG. 84, 587) et qui fera la joie du diacre Rusticus au VI[e] (Mansi, 6, 561; 7, 193, 193, etc.). Quant à la vie apostolique, elle n'est plus ce que l'avait conçue Alexandre. Elle se borne à la défense de l'orthodoxie, mais cela n'est plus un trait distinctif des Acémètes, malgré la part brillante qu'ils y prirent dans le premier siècle qui suivit la mort du grand ascète.

Le couvent des Acémètes, principalement sous l'higouménat de saint Marcel, connut une extraordinaire fécondité. De toutes parts, on lui demandait des recrues pour des fondations monastiques : et ces essaims propageaient la doxologie continue. Mais les couvents ainsi fondés ne prirent jamais le nom d'Acémètes, qui demeura le nom propre et incommuniqué du monastère bâti à l'Irenaeon. C'est là une conclusion que le P. Pargoire a surabondamment prouvée (*Un mot sur les Acémètes*, dans *Echos d'Orient*, II, 304-308, 365-372). Malheureusement, on ne peut citer avec certitude qu'un seul couvent dû à une colonie d'Acémètes, celui de Stude, fondé en 463.

Parmi les noms d'Acémètes que l'histoire nous a transmis, mentionnons en dehors de ceux déjà connus : 1) Saint Jean Calybite, prototype de saint Alexis l'homme de Dieu, dont hélas, on ne peut rien dire qui soit assuré (AS., 15 janvier); 2) Julien, évêque d'Ephèse dans la seconde moitié du v[e] siècle (Agapios, Ἐκλόγιον, 1805, p. 130); 3) le trop célèbre Pierre le Foulon, patriarche intrus d'Antioche qui, ancien moine du couvent des Acémètes, y fut accueilli en repentant, mais en ressortit en 476 pour agiter de nouveau la Syrie; 4) l'archimandrite Cyrille, qui, durant le schisme d'Acace, maintenait le contact avec Rome et la mettait au courant des événements. Par leur fidélité à l'orthodoxie chalcédonienne, les Acémètes s'attirèrent la haine et les calomnies des monophysites qui allèrent jusqu'à les accuser de célébrer la fête de Nestorius chaque année. C'est ce que nous lisons dans un historien anonyme qui écrivait vers 570 (AHRENS et KRÜGER, *Die sogenannte Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor*, p. 120). La chose est bien invraisemblable chez des défenseurs du concile de Chalcédoine qui a frappé d'anathème cet hérésiarque. En 518, l'archimandrite Evethius signe la requête adressée à Hormisdas contre l'Eutychianisme. Après cela, on voit les Acémètes lutter contre la formule théopaschite des moines scythes. Cette obstruction les fait accuser de nestorianisme. Ils en sont accusés surtout pour nier que la Sainte Vierge soit, au sens propre du terme, *Mère de Dieu*. Pour ce chef, ils sont condamnés, sur la requête de Justinien, par le pape Jean II en 533. En 536, l'archimandrite Jean signe dans le concile orthodoxe présidé par Ménas. A partir de ce moment, les Acémètes rentrent dans l'ombre, leur influence est éteinte : ils achèvent leur existence dans l'enceinte de la vieille Byzance où, à une date encore incertaine, ils se sont transportés : Antoine de Novgorod les y a vus en 1200 (éd. Loparev, p. 18).

Un dernier mot sur l'institution similaire d'Occident, la *laus perennis* du monastère Saint-Maurice d'Agaune.

Il est fort possible que l'idée en soit venue d'Orient, mais nous n'avons là-dessus aucun témoignage même indirect : il est tout aussi possible qu'elle ait germé spontanément d'un semblable désir de réaliser dans sa perfection le précepte évangélique de la prière perpétuelle.

Vita S. Alexandri, traduction latine dans AS., au 15 janvier; texte grec et la même traduction latine, retouchée, édités par E. de Stoop, dans *Patrologia Orientalis*, t. VI, p. 658-702, avec une introduction, p. 645-657. — *Vita S. Marcelli*, texte grec dans PG., 116, 705-746, paraphrase en grec moderne par Agapios Landos, Ἐκλόγιον (édition utilisée : Venise, 1805, p. 125-139), reproduite par K. Doukakis, Μέγας συναξαριστής, volume de décembre, Athènes, 1896, p. 611-626. — Lenain de Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, t. XII (1707), p. 490-498, 682; t. XVI (1712), p. 51-58. — Morcelli, *Kalendarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, t. II, p. 29-31. — Martinov, *Annus ecclesiasticus graeco-slavicus*, Bruxelles, 1863, p. 78-79, où est reproduite la notice du *Prolog* (Synaxaire slave) sur saint Alexandre. (On y trouve cette particularité, entre autres précisions, que les disciples d'Alexandre étaient de huit nations différentes. La *Vita* en donne le maximum de quatre pour le couvent euphratésien). — J. Pargoire, *Les débuts du monachisme à Constantinople*, extrait de la *Revue des questions historiques*, 1899, p. 69-79; un mot sur les *Acémètes*, dans les *Echos d'Orient*, t. II, 304-308, 365-372; *Acémètes*, dans le DACL., t. I, 307-321. — S. Vailhé, *Acémètes*, DHG., col. 274-282.

V. Grumel

ACHARD DE SAINT-VICTOR. — Né très probablement aux environs de Domfront (Orne) au début du XIIe siècle. Deuxième abbé de Saint-Victor en 1155. Evêque d'Avranches en 1161. Mort le 29 mars 1171 et enterré dans l'abbaye de la Lucerne qu'il avait fondée. On a de lui *De tentatione Domini in deserto* intitulé aussi et plus exactement *De abnegatione sui ipsius* ou *De septenis desertis* (ms. lat. 944 Bibl. Nation. de Paris, du fonds de Saint-Victor). « Le dessein de l'auteur est de conduire l'âme chrétienne à la plus éminente perfection par les sept degrés de l'abnégation évangélique qui la font entrer... comme dans sept déserts où dépouillée d'elle-même et de toutes choses, elle s'unit intimement à Dieu » (*Histoire littéraire de la France*, t. XIII, p. 455). Avec des sermons non encore édités, un *de Discretione animae et spiritus* (ms. à la Bibl. Nat., fonds de Saint-Victor et à Cambridge), c'est à peu près tout ce qui reste de l'œuvre spirituelle d'Achard.

B. Hauréau, *Histoire littéraire du Maine*, Paris, p. 1. — E. Dupont, art. *Achard*, DHG. — G. Morin, *Un traité faussement attribué à Adam de Saint-Victor* (Rev. Bénédictine, 1899, p. 218-219).

M. Viller.

ACHERY (Luc d'), bénédictin. — Né à Saint-Quentin en 1609, embrassa la règle de saint Benoît à l'abbaye de Saint-Quentin-en-l'Isle dans sa ville natale. Désirant mener une vie plus conforme aux obligations qu'il avait contractées, il demanda et obtint son admission dans la Congrégation de Saint Maur où il renouvela sa profession le 4 octobre 1632 à l'abbaye de la Trinité de Vendôme. Ses études terminées il fut atteint de graves infirmités, et il se trouvait à Saint-Benoît-sur-Loire quand Dom Tarisse, supérieur général, passant dans ce monastère, l'envoya à Saint-Germain-des-Prés où il pourrait plus facilement recevoir les soulagements nécessités par son état. Il y trouva Dom Anselme des Rousseaux qui prit soin de lui avec beaucoup de charité et l'engagea à se livrer à des études utiles à l'Eglise et à la religion. Bientôt Dom Luc d'Achery fut chargé de la bibliothèque, et dès lors il s'appliqua à la recherche des anciens manuscrits, n'interrompant son travail que par la prière. Malgré les infirmités qui retinrent Dom Luc d'Achery à l'infirmerie pendant plus de quarante-cinq ans, il parvint jusqu'à l'âge de soixante-seize ans et mourut saintement le 29 avril 1685. En 1648 il avait écrit aux supérieurs réunis en chapitre général à l'abbaye de Vendôme pour leur demander de faire en sorte que les religieux s'appliquassent à l'Ecriture Sainte et qu'ils reprissent l'ancienne coutume de l'ordre d'enseigner la théologie : C'est, dit-il, un souverain moyen pour acquérir une solide piété. Il faisait en outre remarquer qu'il serait à propos de travailler à l'histoire de l'ordre et aux vies des saints bénédictins. Lui-même s'employa à recueillir leurs actes que publia son disciple Dom Jean Mabillon et dont le 1er volume rappelle en son titre la part qui revient en ce travail à Dom Luc d'Achery : *Acta Sanctorum Ordinis S. Benedicti... Collegit Domnus Lucas d'Achery, ac cum eo edidit D. Joannes Mabillon* (1668).

Sur l'ordre des supérieurs majeurs de la Congrégation de Saint-Maur, Dom Luc d'Achery publia : *Asceticorum, vulgo spiritualium, opusculorum, quae inter Patrum opera reperiuntur. Indiculus, christianae pietatis cultoribus, iis potissimum qui arctam et angustam viam, quae ducit ad vitam, sequuntur; necnon et concionatoribus, atque animarum curam gerentibus, longe utilissimus. Ab asceta Benedictino Congregationis sancti Mauri digestus*, in-8°, Paris, 1648. L'auteur indique en marge les personnes auxquelles conviennent les différents ouvrages dont il propose la lecture. Dom Jacques Remi en donna une seconde édition en 1671 dans laquelle il introduisit bon nombre d'auteurs jansénistes. Une autre édition, sans toutes ces additions, fut publiée à Madrid, in-8°, en 1776.

Nous devons en outre à Dom d'Achery : *Beati Lanfranci Cantuariensis Archiepiscopi et Angliae Primatis, Ordinis sancti Benedicti, opera omnia quae reperiri potuerunt...* in-f°, Paris, 1648; — *Venerabilis Guiberti Abbatis B. Mariae de Novigento opera omnia prodeunt nunc primum una cum appendice ad librum tertium de vita ipsius...* in-f°, Paris, 1651 : ces éditions sont enrichies de savantes notes et de judicieuses remarques, et en appendice ont été imprimées diverses vies de saints jusqu'alors inédites; — *Regula solitariorum, sive Exercitia quibus ad pietatem et ad Ecclesiastica munia instruebat candidatos saeculo circiter nono Grimlaicus sacerdos, nunc primum edita...* in-12, Paris, 1659, avec les observations nécessaires pour l'intelligence de cet ancien auteur; — *Veterum aliquot scriptorum, qui in Galliae Bibliothecis, maxime benedictinis latuerant, Spicilegium...* 13 in-4°, Paris, 1635-1677. Une édition en fut donnée par M. de la Barre, 3 in-f°, Paris, 1723. L'éditeur a classé les pièces de cet important recueil selon l'ordre des matières. C'est ainsi que se trouvent au premier volume les traités dogmatiques et polémiques, les traités et discours moraux et les statuts ecclésiastiques et monastiques.

Parmi les nombreux correspondants de Dom d'Achery, il nous faut mentionner le cardinal Bona. Les *Epistolae* de ce dernier, éditées à Turin en 1755, renferment 42 lettres de Bona à Dom d'Achery et

44 du bénédictin au cardinal. Dom d'Achery s'employa activement à faire paraître à Paris une édition des œuvres du cardinal Bona ainsi que la traduction de plusieurs de ses traités.

Bouillard, *Histoire de l'Abbaye de Saint-Germain-des-Prés*, in-f°, Paris, 1724, p. 281. — Le Cerf (dom Ph.), *Bibliothèque historique et critique des Ecrivains de la Congrégation de Saint-Maur*, in-12, la Haye, p. 1. — D. Martène, *Vie des Justes*, t. II, p. 71. — Ziegelbauer, *Historia rei literariae Ord. S. Benedicti*, in-f°, Augsbourg, 1754, t. IV, p. 92, 102, 130, etc. — D. Tassin, *Histoire littéraire de la Congr. de Saint-Maur*, in-4°, Paris, 1770, p. 105. — Maugendre, *Éloge de Dom d'Achery*, in-12, Amiens, 1776. — D. François, *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de Saint-Benoît*, in-4°, Bouillon, 1777, t. I, p. 4, t. III, p. 403. — Vanel, *Nécrologe de l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés*, in-4°, Paris, 1896, p. 39. — Wilhelm, *Nouveau Supplément à l'Histoire littéraire de la Congr. de Saint-Maur*, in-8°, Paris, 1908, p. 2.

B. Heurtebize.

ACTA SANCTORUM, voir Hagiographie.

ACTE HÉROÏQUE. — 1. *Nature*. — 2. *Histoire*.

I. — **NATURE.** — On désigne sous le nom d'*acte héroïque* l'offrande spontanée, en faveur des âmes du Purgatoire, de toutes les œuvres satisfactoires de notre vie, et même des suffrages faits pour nous après notre mort. Nous donnons ainsi le fruit personnel et spécial qui nous revient de ces satisfactions et de ces suffrages : mais cette donation n'empêche pas les prêtres d'offrir la sainte messe à l'intention de ceux qui leur ont donné des honoraires; elle n'empêche pas non plus les fidèles de prier pour eux-mêmes, pour leurs parents et d'accomplir leurs pratiques ordinaires de piété. Seulement, tout ce qu'il y a de satisfactoire dans les œuvres que l'on fait est appliqué et donné aux âmes du purgatoire. Les fruits de mérite, de propitiation et d'impétration nous restent toujours, ne pouvant se communiquer à autrui.

C'est le P. Gaspar Oliden, un théatin, qui au xviiie siècle a propagé la louable pratique de déposer ces œuvres et ces suffrages entre les mains de la Très Sainte Vierge, afin qu'elle les distribue à celles des âmes qu'elle veut délivrer plus tôt des souffrances du purgatoire.

Bien que cet acte héroïque soit appelé *vœu*, il n'oblige pas sous peine de péché et peut être révoqué au gré de celui qui l'a fait. Diverses formules sont en usage. L'offrande de cœur est un acte de volonté suffisant.

Théodore du Saint-Esprit (*De Indulgentiis*, Ire p., chap. xiv, art. IX) démontre qu'il est plus louable d'appliquer aux défunts qu'à soi-même indulgences et autres œuvres satisfactoires, alors même qu'on aurait soi-même une peine temporelle à expier. Le P. W. Faber est du même avis.

II. — **HISTOIRE.** — La pratique de l'acte héroïque est en usage dans l'Eglise depuis fort longtemps. Elle s'est répandue surtout depuis que Benoît XIII l'a enrichie de nombreuses indulgences. Le P. Faber cite l'exemple du P. Ferdinand de Monroy, S. J., mort en 1646 à Lima. Un exemple très connu est celui de Françoise du Saint-Sacrement, carmélite déchaussée morte en 1629 (M. Baptista de Lanuza, *Vita de la Sierva de Dios Francisca del Santissimo Sacramento...*, Saragosse, 1659). On en citerait facilement d'autres du xvie siècle. Mais bien avant, l'acte héroïque avait été fait par sainte Gertrude, sainte Thérèse, sainte Lydwine, sainte Catherine de Sienne, le cardinal Ximénès...

F. Beringer, *Die Ablässe, ihr Wesen und Gebrauch*, 15e éd., n. 829-831. Fribourg. *Les indulgences...*, trad. P. Mazoyer, Paris, 1925. — W. Faber, *All for Jesus*, ch. ii, § 5. — *Atto eroico di carita*, Rome, s. d.

M. Viller.

ACTION DE GRACES. — I. *Nature et fondement*. — II. *Difficulté*. — III. *Education*. — IV. *Spiritualité de l'action de grâces*.

I. — **NATURE ET FONDEMENT.** — *a*) *Dans l'ordre naturel.* — L'action de grâces est le cri naturel du cœur devant le bienfait reçu; elle est la manifestation extérieure de la reconnaissance. Le bienfait, dit saint Thomas, appelle la reconnaissance, et la reconnaissance exige l'amour. « Gratitudo benefactoribus gratiam recompensat » (2a 2ae, q. 106, a. 1 *c*). « Recompensatio beneficii magis in affectu consistit » (*ibid.*, a. 3, ad 5).

Et cet amour est le premier en date dans le cœur de l'homme; il est à l'origine de toute vie. Il est la réponse instinctive de l'enfant à cet amour prévenant qui l'enveloppe de tendresse dès son entrée en ce monde. On l'appelle amour filial parce qu'il s'arrête d'abord aux parents, les seuls bienfaiteurs connus; en réalité, il monte plus haut; et sitôt qu'a été révélé à l'enfant Dieu comme la source unique de tous les biens, c'est tout naturellement jusqu'à Lui qu'il élève sa reconnaissance et son action de grâces filiales.

Amour filial, amour de Dieu ne sont donc chez l'homme qu'un seul et même amour, jaillissant de la même première source : la reconnaissance. Et le culte de Dieu reposant sur l'amour, l'action de grâces, fille du premier amour, en sera un des premiers actes : elle est essentielle et instinctive comme l'adoration.

Dès que l'âme arrive à la connaissance de Dieu, en face de l'Infinie Majesté, elle se prosterne et s'abîme dans son néant originel, puis, se redressant d'un élan spontané et joyeux, vers Celui dont la parole toute-puissante l'a tirée de ce néant, elle lui crie sa gratitude pour le don magnifique de la vie. Et ce chant de reconnaissance est la première louange de son cœur, comme l'adoration est la première louange de son intelligence, et toutes deux forment la louange parfaite, celle qui loue le Dieu-Créateur dans les deux attributs qu'il manifeste spécialement dans la création : la Toute-Puissance et la Bonté.

Ces deux actes primitifs imprègnent l'âme tout entière qui désormais ne pourra entrer en rapports avec Dieu connu et aimé comme Maître et Bienfaiteur, sans, implicitement au moins, l'adorer et le remercier, et donc, le louer.

b) *Dans l'ordre surnaturel.* — L'action de grâces, tout en restant ce qu'elle est essentiellement, se transforme en se divinisant comme la nature sous l'influence de la grâce.

Elle est le chant de reconnaissance d'une créature en face non seulement du bienfait de la vie naturelle, mais de l'élévation à la dignité d'enfant de Dieu, de frère de Jésus-Christ, par le don de la vie divine. Elle se greffe sur l'action de grâces naturelle, et, par elle, s'insère jusqu'aux plus intimes profondeurs du cœur humain dont elle modifie et élève le chant de reconnaissance. La note y devient filiale, et surtout elle est transposée et jouée sur un clavier divin.

Car il ne s'agit pas seulement d'une augmentation

de joie produite par l'incomparable suréminence du don reçu, mais du fait :

Que le bienfait surnaturel ne devant avoir qu'au ciel son épanouissement complet, l'action de grâces chrétienne, au contraire de celle qui serait purement naturelle, regarde non seulement un bienfait passé ou présent, mais aussi et surtout, un bienfait *futur;*

Que ce bienfait futur dépasse en valeur tous les bienfaits de la vie présente, ceux-ci n'étant que le gage ou le germe de ce que le chrétien doit recevoir après la mort;

Que tout étant ordonné ici-bas à notre bonheur éternel, les épreuves mêmes et les afflictions font figure de bienfait, et cette conception est essentiellement chrétienne : l'action de grâces monte de la croix comme de la joie;

Que toute l'action de grâces chrétienne est centrée sur Jésus-Christ et cela non pas seulement, parce que l'Eucharistie est le centre de la prière, mais aussi parce que Jésus-Christ est le « don » par excellence : « Gratias Deo super inenarrabili dono ejus » (2 Cor., 9, 15), que toute grâce de Dieu sur terre tend à nous assurer la possession de Jésus-Christ et qu'ainsi Jésus-Christ, comme la vision béatifique, est au fond de toutes nos actions de grâces.

II. — DIFFICULTÉ DE L'ACTION DE GRACES. — Cet acte si primordial est en pratique difficile et négligé surtout quand il s'agit de Dieu; et ceci :

a) Parce que si la reconnaissance est une vertu instinctive au cœur de l'homme resté bon, il est souvent nécessaire de l'enseigner au cœur plus ou moins déformé par le péché d'origine;

b) Parce que l'homme, être sensible, a quelque peine à s'émouvoir en face d'un bienfaiteur invisible, donc inaccessible aux sens; et, dans le cas où le bienfait divin nous arrive par un intermédiaire humain, c'est à cet intermédiaire que, presque fatalement, s'arrête notre action de grâces;

c) Parce que, même dans l'ordre surnaturel où nous vivons, il faut toute une éducation de foi pour savoir remercier des biens comme des maux, les considérer tous comme des attentions providentielles et ne pas voir dans les épreuves une malédiction.

D'où nécessité de :

III. — L'ÉDUCATION DE L'ACTION DE GRACES. — Le Saint-Esprit préside Lui-même à cet enseignement qui nous est donné par la Sainte Écriture, par Notre-Seigneur, par l'Église, de façon à la fois doctrinale et pratique : nous apprenons ce que nous devons faire en écoutant leurs leçons, nous pratiquons l'action de grâces en nous associant aux cérémonies du culte :

A. **La leçon d'action de grâces :** Elle est triple :
le *fait :* il faut remercier;
la *manière :* comment il faut remercier;
l'*objet* et le *motif :* de quoi et pourquoi il faut remercier.

1. *Le fait : Il faut remercier.* — Dans toute l'Écriture, et spécialement, pour ce qui concerne l'Ancien Testament, dans le Deutéronome, les Psaumes et les Livres Sapientiaux, Dieu loue, conseille, exige la reconnaissance et l'action de grâces, et montre son horreur pour l'ingratitude qu'il punit sévèrement. « Haeccine reddis Domino, popule stulte et insipiens? Numquid non Ipse est Pater tuus, qui possedit te, et fecit et creavit te? Memento... » (Deut., 32, 6.) Voir également les chapitres 8 et 11 du même Deutéronome.

Par contre, comme il aime les cœurs reconnaissants, et se complaît dans l'expression de leur gratitude! « Nihil tam gratum Deo quam anima grata et gratias agens » (Chrys., *hom.* 52 *in Genes.*). Il inspire lui-même leurs cantiques d'action de grâces et prend soin de les faire conserver dans l'Écriture. Tels sont les cantiques de Moïse, de David, de Judith, de Tobie, d'Anne mère de Samuel, de Zacharie père de saint Jean-Baptiste, et le plus beau de tous, le *Magnificat* de Marie.

Notre-Seigneur, dans l'Évangile, a continué cette leçon, lui qui a loué le lépreux reconnaissant et nous a appris à remercier le Père céleste, à qui il a rendu lui-même de si fréquentes et de si filiales actions de grâces.

2. *La manière : Comment remercier?* — Partout, toujours et de tout cœur. C'est ce que nous enseigne le Psaume 33, 1 : « Benedicam Dominum omni tempore; semper laus ejus in ore meo », et l'expression « toto corde » qui revient si souvent dans les Psaumes d'action de grâces : « Confitebor tibi in toto corde meo » (Ps. 9, 2, etc.). Et nous ayant ainsi assigné notre part personnelle, Dieu a bien voulu composer lui-même les psaumes, ces chants habituels de nos prières; nous y trouvons les paroles adaptées aux besoins de nos âmes et qui sont l'expression si adéquate de nos désirs, qu'elles semblent composées pour nous.

Or, dans le Psautier, d'après le P. Perrone, suivant en cela les commentateurs autorisés, *23* psaumes sont dits psaumes d'adoration et de louange, *25* sont des psaumes d'action de grâces; *44* des psaumes de supplication et de demande, *7* des psaumes de pénitence; les 54 autres sont historiques et moraux. On voit donc la part très grande de l'action de grâces dans le désir de Dieu, et elle paraîtra encore plus considérable si on fait attention qu'en dehors de ces 25 psaumes spécialement attribués à l'action de grâces, tous les autres sont plus remplis d'effusions reconnaissantes, comme en témoignent les mots : *confiteri, benedicere,* qui ont généralement le sens d'action de grâces.

Il suffit de les lire en les priant pour savoir comment il faut remercier : « ...Deus toties dicitur benedictus, qui scilicet agnoscitur fons omnium bonorum, de cujus immensa ac infinita beatitudine homo congaudet, et quem toto cordis affectu celebrat... unde sicut in exemplis allatis patet, Deus praeprimis in actione gratiarum nomine benedicti salutatur ». (M. Hagen, *Lexicon biblicum,* art. *Benedicere* du P. I. Knabenbauer.)

J. Weitenhauer, *Lexicon biblicum,* parle de même et traduit « confiteri » par « laudare, grates agere ».

Notre-Seigneur a confirmé cette leçon par l'usage qu'il a fait des psaumes; il a donné à l'action de grâces un caractère plus filial et l'Église a pris soin ensuite de nous enseigner à le faire « per Christum, cum Christo et in Christo ».

3. *L'objet et le motif de l'action de grâces.* — Là encore la leçon se précise. On savait déjà dans l'Ancien Testament qu'il fallait faire remonter l'action de grâces plus haut que les bienfaits, jusqu'à la Bonté même de Dieu qui n'avait créé que par amour : « Non quasi indigens Deus hominem plasmavit, sed ut haberet in quem collocaret sua beneficia. » Saint Iren., *Adv. haeres.*, IV, 28; cf. Sap. 11, 25-27. On remerciait des bienfaits personnellement reçus comme aussi de tous

ceux qui depuis l'origine montraient l'amour de Dieu pour tout son peuple (Ps 77, 104 et 105 surtout; 2 Macch., 1, 11). On remerciait même des biens comme des maux (Job., 2, 10).

On savait que les épreuves sont envoyées de Dieu pour notre bien et non pour notre perte (Judith, 8, 27). Qu'elles assurent notre fidélité à Dieu (Judith, 8, 22-23). Qu'elles nous instruisent : Bonum mihi quia « humiliasti me, ut discam » (Ps. 118, 71). Qu'elles sont le signe qu'on est aimé de Dieu (Tob., 12, 13), et Notre-Seigneur tout en confirmant tout ce que dit l'Écriture et montrant que les maladies et infirmités sont envoyées de Dieu, non par punition (Joa., 9, 3), mais pour sa gloire (Joa., 9, 3 et 11, 4), y ajoute cependant deux traits qui lui sont propres : Il proclame heureux ceux qui pleurent et sont persécutés pour la justice, et les invite à se réjouir; Il remercie son Père du sacrifice sanglant qu'il a reçu l'ordre d'offrir, et de sa douloureuse passion.

L'Église n'aura plus, comme nous le verrons, qu'à développer la leçon reçue du Christ.

B. **L'organisation de l'action de grâces.** — C'est-à-dire, comment le Saint-Esprit la fait entrer dans le culte obligatoire :

a) En inspirant les hymnes et cantiques d'action de grâces qui seront chantés par les fidèles;

b) En donnant aux cérémonies cultuelles une forme d'action de grâces.

« Tout le culte de Dieu, dira excellemment saint Augustin, consiste principalement en ce point que l'âme ne lui soit point ingrate » (*De spiritu et littera*, cap. 11. PL. 44, 211).

Là encore on voit à travers les siècles se préciser les diverses pratiques. Tout d'abord les Patriarches, Adam et ses fils en tête, ont appris de Dieu à lui offrir des sacrifices : sacrifices d'action de grâces pour le bienfait des fruits de la terre (Cf. sacrifices d'Abel et de Caïn), puis pour tous les bienfaits de protection plus notable : Noë au sortir de l'Arche, Abraham après sa victoire... etc.; sacrifices d'expiation qui étaient à leur manière une action de grâces, car on remerciait Dieu de bien vouloir accepter cette expiation, et implicitement on le remerciait ainsi du Rédempteur futur.

Ces sacrifices étaient d'abord individuels et « familiaux » : on voit par exemple Job offrir des sacrifices pour lui et sa famille entière (Job., I, 5), puis avec Moïse, lorsque la famille d'Abraham est devenue un peuple, ils devinrent sociaux. Et ces sacrifices accompagnaient certaines fêtes annuelles, revenant périodiquement, et assurant au cours des longs siècles la pérennité du souvenir de reconnaissance pour les grands bienfaits reçus. « Obliviscebantur saepe Judaei beneficiorum Dei. Ut igitur, illis vel invitis, horum refricaret memoriam, hunc comedendi pascha modum lege statuit, ut, cum, singulis annis, cogerentur legem illam servare, necessario Dei, qui, ipsos eduxerat, recordarentur » (Chrys., *In ep. ad. Eph.* PG. 62, 165). Au cours de cette cérémonie familiale et sociale, les enfants devaient interroger le chef de famille sur la signification des divers rites, et les réponses fixaient à jamais dans les mémoires, les bienfaits ainsi commémorés. L'Écriture fait souvent allusion à ces transmissions orales de père à fils, qui perpétuaient la vitalité du souvenir (Deut., 6, 20; 32, 7; Ps. 42, 2).

Notre-Seigneur à son tour, donne à ce rite de la Pâque une signification différente, en y rappelant les bienfaits par excellence de l'Incarnation, de la Rédemption et de notre élévation à l'ordre surnaturel, et en nous invitant à entrer dans son action de grâces personnelle.

L'Église achève de mettre pleinement en valeur la tradition d'action de grâces qu'elle a reçue du passé et de Jésus-Christ. Dans la primitive Église, on vivait des paroles de saint Paul : « In omnibus gratias agite » (1 Thes., 5, 18). « Gratias agentes semper pro omnibus » (Eph., 5, 19). « In omni oratione et obsecratione, cum gratiarum actione petitiones vestrae innotescant apud Deum » (Phil., 4, 6) et il y avait parmi les fidèles un grand courant d'action de grâces. Les plus anciens documents en témoignent. Dans la *Didache* on trouve longuement développée la prière d'action de grâces Voir en particulier IX, 2, 3 et X, 2, 5.

On y remercie Dieu pour les bienfaits de la création, et autres dons de l'ordre naturel, puis, pour sa grâce qui nous est donnée par Jésus-Christ; on voit aussi des prières d'actions de grâces précédant et suivant la communion Dans la première épître de saint Clément, Mgr Duchesne (*Origines du culte chrétien*, 2e éd., Paris, 1898, p. 49-51) dit à propos de la longue prière qui remplit les chapitres 59, 60 et 61, qu'on s'accorde à y reconnaître le modèle de l'antique action de grâces chrétienne. Comme la *Didache* elle rend grâces à Dieu de tous les dons de la nature et de ceux de la grâce qui nous sont venus par Jésus-Christ.

Cette double action de grâces pour tous les biens reçus par Jésus-Christ, et pour la Communion en particulier, l'Église l'a introduite dans la liturgie de la Messe; c'est le splendide chant de la Préface où le Célébrant uni aux fidèles proteste combien il est juste et raisonnable de « rendre partout et toujours des actions de grâces à Dieu » pour les innombrables biens qui nous sont venus par le Verbe incarné, et cette action de grâces monte au Père par Jésus-Christ Notre-Seigneur.

La seconde action de grâces comprend le « Quid retribuam » qui précède la communion sous l'espèce du vin, et la Postcommunion. Elle s'adresse souvent directement à Notre-Seigneur, souvent aussi à Dieu le Père (Voir l'article COMMUNION).

L'esprit dans lequel nous devons remercier nous est indiqué par ces paroles du « Gloria in excelsis Deo » : « Gratias agimus Tibi propter magnam gloriam tuam ! » C'est là une note spécifiquement chrétienne. Toute créature qui le peut, doit louer Dieu pour la splendeur de sa gloire; l'en remercier comme d'un bienfait propre qui n'appartient qu'à un fils. Et quand on songe aux innombrables *Gloria Patri*, etc., et *Deo gratias* qui sont semés dans l'Office liturgique, au *Te Deum* ou psaume *Benedicite* qui doit suivre la Messe, aux prières de la « Benedictio mensae » calquées sur l'action de grâces eucharistique où on remercie avant le repas pour le don offert, et après, pour le don reçu, on voit à quel point, par la Messe, l'Eglise nous invite à la reconnaissance : « Divinum hoc sacrificium, nous dit saint Irénée en parlant de la Messe (*Adv. Haer.*, I, 32), ideo institutum est ne nos ingrati simus erga Deum. »

Et dans ce sacrifice, l'Église a condensé toutes les leçons pratiques d'actions de grâces : elle nous y apprend à remercier Dieu de tout et en particulier du don de l'ordre surnaturel qui nous vient par le Christ Jésus.

Elle nous apprend à remercier du Christ Jésus, et en Lui du passé, du présent et du futur, puisque l'Eu-

charistie est ce « Sacrum convivium in quo Christus sumitur (présent), recolitur memoria passionis ejus (présent et passé), mens impletur gratia (présent) et futurae gloriae nobis pignus datur (présent et futur) ». Elle nous apprend à remercier en faisant passer nos remerciements par ce même Christ Jésus. Nous faisant ainsi entrer dans les sentiments de Jésus, elle nous apprend à remercier comme Lui par le don total de nous-mêmes, et l'acceptation de la Croix.

Et le chrétien, à cette école, est devenu celui qui remercie de tout et toujours. « Assatus gratias ago », disait saint Laurent sur son gril, suivi en cela par d'innombrables martyrs qui ont dit le « Deo gratias » au milieu de leurs tourments. On sait que le dernier mot de saint Chrysostome mourant en exil fut : « Deo gratias. Amen! » « Cyprien condamné à être décapité répond à la sentence du juge : « Deo gratias ». Le sens est tellement chrétien que les hérétiques du IVe siècle y substituent un mot par ailleurs inoffensif : « Deo laudes! » Louanges à Dieu, mais qui devint leur cri de guerre » (Dom Cabrol, *La prière des premiers chrétiens*, ch. 10, p. 177. Paris, Grasset, 1929).

Et Bossuet a pu écrire : « Le partage du chrétien est une continuelle action de grâces rendue à Dieu de tout ce qu'il fait » (Acte d'abandon).

D'innombrables saints ont été poussés par la grâce à faire de leur vie un acte perpétuel de reconnaissance. On peut citer en particulier : saint Augustin, saint Chrysostome, saint Benoît, saint Bernard, saint François d'Assise, saint Thomas, sainte Gertrude, sainte Melchtilde, sainte Thérèse, saint Ignace, le Bienheureux P. Lefèvre, saint François de Sales, et plus près de nous, le saint curé d'Ars, sainte Sophie Barat, et tant d'autres. Le XIXe siècle qui a vu naître tant de nouvelles Congrégations religieuses avec un objectif de piété eucharistique : *Prêtres du Saint-Sacrement* fondés par le Bienheureux Eymard; *L'Adoration réparatrice* fondée par Théodelinde Dubouché, *Marie-Réparatrice* fondée par la Baronne d'Hoogworst, *Les Filles du Cœur de Jésus* fondées par la Mère Deluil-Martiny, a vu naître aussi une Congrégation vouée à l'action de grâces et dont la maison mère est au diocèse de Vannes. Une « Association de l'action de grâces » avait déjà été fondée en 1859 au diocèse de Lyon d'où elle s'est répandue en plusieurs villes de France; ses statuts ont été approuvés par le Pape Pie IX. Actuellement encore dans des Congrégations récemment approuvées, on remarque une fin d'action de grâces, Dieu voulant que la « gratiarum actio et vox laudis » qui doit se faire entendre perpétuellement dans la Jérusalem céleste, ne cesse pas non plus dans l'Eglise de la terre.

IV. — SPIRITUALITÉ D'ACTION DE GRACES. — C'est-à-dire : esprit et actes inspirés par l'action de grâces. Elle comporte un esprit et des pratiques. Elle s'attache tout d'abord à ne pas perdre le souvenir des bienfaits de Dieu : « Benedic anima mea Domino, et noli oblivisci omnes retributiones ejus » (Ps. 102, 2).

Comme esprit elle est faite de joie, de spontanéité, d'humble simplicité, de docilité; l'âme reconnaissante ne se regarde jamais elle-même, elle est toute tournée vers le bienfaiteur; elle est devenue un geste qui le montre perpétuellement à tous, une voix qui publie partout sa bonté.

Ces bienfaits qui lui sont toujours présents, elle en reconnaît la valeur; elle sait leur prix; elle sait qu'elle les possède ; le nier serait contraire à la vérité et frustrer Dieu d'une gloire à laquelle il a droit. Mais elle reconnaît en même temps qu'ils viennent de Dieu seul, et sans aucun mérite de sa part, puisqu'elle n'a, elle, en partage, que la bassesse et la misère; et, dans cette conviction d'humilité, elle se pare des bienfaits reçus pour se montrer avec eux à son bienfaiteur. N'est-il pas instinctif à celui qui a reçu une parure de s'en revêtir aussitôt pour faire voir à celui qui la lui a donnée, le nouvel éclat de beauté qu'il en retire? N'est-ce pas grandir et magnifier le bienfaiteur que de lui montrer le prix qu'on attache à son cadeau en le mettant le plus possible en valeur?

C'est un geste si naturel que nous voyons dans la création les animaux eux-mêmes déployer en hommage inconscient au Créateur la splendeur de leurs dons respectifs : les oiseaux, leur chant; les cerfs, les antilopes, la rapidité de leur course; les félins, la grâce de leurs bonds; les paons, la magnificence de leur plumage... et c'est là leur louange d'action de grâces.

D'où cette première caractéristique de la spiritualité d'action de grâces : la mise en valeur totale des dons reçus, faisant rendre à sa vie et à ses facultés tout ce qu'elles peuvent donner, avec une humilité simple, aimante et joyeuse.

La seconde, c'est le don de soi par la docilité aimante aux moindres désirs du donateur; la reconnaissance oblige à le servir, et on s'y emploie dans la joie.

Là encore, la création inanimée nous donne l'exemple. La Sainte Ecriture nous la montre soumise au Seigneur : « Ignis, grando, nix, glacies, spiritus procellarum quae faciunt verbum ejus » (Ps. 148, 8). Les étoiles arrivent joyeuses à son appel, et scintillent d'allégresse pour lui faire honneur : « Qui emittit lumen et vadit et vocavit illud et obedit illi in tremore. Stellae autem dederunt lumen in custodiis suis, et laetatae sunt; vocatae sunt et dixerunt Adsumus, et luxerunt illi cum jucunditate qui fecit illas » (Bar., 3, 33-35).

Le *Magnificat* de la Sainte Vierge est le résumé de cette spiritualité. On y voit la joie profonde et exultante : *exultavit;* l'obéissance parfaite : *ancillae suae;* l'aveu simple de la valeur du don reçu : *Fecit mihi magna;* et ce don vient de la pure libéralité de Dieu sans aucun mérite antécédent : *Fecit qui potens est... respexit humilitatem...* Et ainsi on magnifie le bon Dieu en l'aimant, en publiant ses louanges et en accomplissant avec allégresse sa volonté. « Magnificat anima mea Dominum ».

L'humilité est nécessaire, car l'orgueil qui se complaît dans les dons reçus en les attribuant à ses mérites ou les regardant comme sa propriété tue en germe l'action de grâces; l'âme vraiment reconnaissante ignore les retours sur elle-même; elle ne dit pas : Voyez comme je suis belle avec cette parure! mais Voyez comme il est bon et riche le Seigneur qui a ainsi revêtu ma misère. C'est pourquoi, seuls les saints, parce qu'ils sont vraiment humbles, sont capables de reconnaissance parfaite, et cette vertu est même le privilège des saintetés qui se consomment.

Ce n'est qu'au Ciel, où nous serons établis dans l'humilité définitive, que notre action de grâces sera totale, et parfaite. Elle remplira notre éternité, et elle y aura toutes ses caractéristiques : épanouissement splendide de tous les dons de Dieu qui sont sa gloire et la nôtre, et union indissoluble de toutes les volontés

créées avec la Volonté de Dieu dans le Christ Jésus, et cela dans l'infinie béatitude.

Toutes les méthodes d'oraison, toutes les méthodes d'examen font une part à l'action de grâces : v. g. J. Mauburnus, *Rosetum exercitiorum spiritualium*. Scala meditatoria. Douai, 1620, p. 479. — Saint Ignace de Loyola, *Exercitia spiritualia*, Modus faciendi examen generale. — Louis de Grenade, *Traité de l'oraison*, cap. 7. — Matthias Bellintani de Salo, *Pratique de l'oraison mentale*, l. I, cap. 19.

La considération des bienfaits de Dieu en esprit d'action de grâces avait sa place marquée dans les septaines de méditations de la fin du Moyen Age, que la dévotion moderne surtout a répandues : Gérard de Zutphen, *De reformatione virium animae*, cap. 25 (en dépendance étroite de David d'Augsbourg); *De spiritualibus ascensionibus*, cap. 25. — Florent Radewijns, *Tractatulus devotus*, éd. Nolte, Fribourg, 1862, p. 50-51. — Jean Vos de Huesden, *Epistola de vita et passione Domini nostri Jesu Christi et aliis devotis exercitiis...* (dans J. Busch, *Chronicon Windeshemense...*, éd. Grube, Halle, 1886, p. 226). — Thomas a Kempis, *Soliloquium animae*, cap. 25. — J. Mauburnus, *Rosetum...* Directorium solvendarum horarum, cap. 7. Beneficiarium. Douai, 1620, p. 218 et 576 et svv. — Garcia Cisneros, *Directorium horarum canonicarum*, cap. 5; *Exercitatorium spirituale*, cap. 23. — Alvarez de Paz, *De inquisitione pacis*, t. III, l. 3, p. 3, decas 10 (voir l'article Bienfaits de Dieu).

Tous les théoriciens de la prière ont assigné son rôle à l'action de grâces : v. g. Suarez, *De oratione*. — J. M. L. Monsabré, *La prière*, ch. 2, Paris, 1906, p. 9-37 et tous les commentateurs de I *Tim.*, 2, 1 vg. — Origène, *de Oratione*, n° 33. PG. 11, 557. — Cassien, *Coll.*, 9, cap. 14-17. PL. 49, 185. — Eugippe, *Thesaurus*, cap. 205. PL. 62, 867. — Raban Maur, *In 1. Epist. ad Tim.*, PL. 112, 590. — Saint Bruno, PL. 153, 435. — Saint Bernard, *Serm. 25 de diversis*, n° 6. PL. 183, 608.

Sur l'action de grâces en général et son rôle dans la vie spirituelle : saint Jean Chrysostome, *hom. 14 in epist. ad Phil.*; *hom. 2 in ep. ad Rom.*, n° 1. PG. 60, 401. — Saint Basile, *Homilia de gratiarum actione*; *In martyrem Julittani*, PG. 31, 217 et 237. — Saint Augustin, *Enarr. in Ps. 94*. PL. 37, 1171. — Saint Maxime, *Hom.* 88 et 89. PL. 57, 455-458. — Saint Thomas, 2ª 2ªe, q. 106 et 107; q. 83, a. 17. — E. Seguin, *De l'action de grâces*, Paris, 1864. — W. Faber, *Tout pour Jésus*, ch. 7. — Lancicius, *De praxi divinae praesentiae*, cap. 11, Cracovie, 1889. — David d'Augsbourg, *De exterioris et interioris hominis compositione*, l. III, cap. 51, Quaracchi, 1899, p. 307-311. — Fr. de Osuna, *Tercer abecedario espiritual*, Tratado 2° (dans les *Escritores misticos Espanoles*, Madrid, 1911, t. I, p. 334).

H. Monier-Vinard.

ACTIVITÉ NATURELLE, voir Nature.

ADALARD ou **ADALHARD** (saint). — Abbé de Corbie, naquit vers 753. Il était petit-fils de Charles Martel et cousin germain de Charlemagne. Il reçut sa première éducation à la cour avec les autres princes. Agé de vingt ans il entra à Corbie, où depuis un siècle la Règle de saint Benoît était observée. Après un séjour au Mont-Cassin, il devint abbé de Corbie. En 796, Charlemagne l'envoya en Italie à titre de *missus*. En 809 Adalard prit part au synode d'Aix-la-Chapelle et en 814 au concile de Noyon. Charlemagne étant mort, il tomba en disgrâce et fut relégué à Noirmoutier. C'est là qu'il fit copier l'*Historia tripartita* de Cassiodore, que l'on conservait à Saint-Germain-des-Prés. Après sept ans Louis le Débonnaire lui rendit le gouvernement de son monastère. Cette même année 822, Adalard assit définitivement la fondation de Nouvelle Corbie ou Corvey en Saxe, que pendant son exil son remplaçant, l'abbé Adalard le Jeune, avait amorcée. Il mourut le 2 janvier 826. Son biographe, Paschase Radbert, admire sa loyauté, sa prudence et sa décision. Adalard avait le don des larmes. On remarquait son humilité, son recueillement, la joie qu'il apportait à la psalmodie. Sa grande dévotion était de prier pour les pécheurs. Il eut pour disciples saint Paschase Radbert et saint Anschaire. Avec Paul Diacre et Alcuin il fut lié d'amitié. Les épîtres 189 à 192 de ce dernier *ad Antonium* lui sont destinées (PL. 100, 461 et sq.). Dans l'épître 192, Alcuin, qui semble avoir été son maître, demande avec instance les prières d'Adalard dont il connaît la valeur.

La plupart des écrits d'Adalard sont perdus. 1° Des *Statuta* qu'il composa pour le bon ordre de son monastère, une édition critique a été publiée par L. Levillain : *Les statuts d'Adalhard*, dans *Le Moyen Age*, t. XIII, 1900, p. 335-386. Il faut y relever la large part faite à l'aumône. L'abbé insiste sur le silence, même matériel, qui doit régner dans le monastère pour favoriser la prière intérieure ou la psalmodie vocale des frères qui travaillent. Les prescriptions relatives au cellérier s'inspirent de la Règle de saint Benoît dont l'autorité est plusieurs fois invoquée. — 2° Mabillon (ASB., 4 Saec., pars 1) indique 52 *Capitula de admonitionibus in Congregatione* rédigés par Adalard. Ce sont probablement des conférences monastiques relatives aux Coutumes de Corbie. Le manuscrit dont s'est servi Mabillon n'est pas connu. Du moins les seuls titres qui nous restent trahissent le soin de l'abbé à faire régner dans son monastère le bon ordre et le silence. — 3° Paschase Radbert rapporte un fragment d'une lettre d'Adalard à l'empereur Lothaire (PL. 120, 1518) et les dernières paroles du saint adressées à ses disciples et qui expriment l'abandon complet entre les mains de Dieu et la joie d'être admis à l'éternelle félicité. Toutes ses autres lettres ont été perdues. Elles valurent à leur auteur le surnom d'Augustin à cause de leur éloquence. — 4° Le plus important traité d'Adalard fut le *De ordine palatii*, qui est perdu, mais dont Hincmar s'est inspiré pour composer son opuscule *Pro institutione Carolomanni Regis* (Opusc. 9, PL. 125, 993. Cf. *ibid.*, cap. 12).

AS. Januarii, I, p. 96-123; PL. 105, 533-550. — *Hist. litt. de la France*, t. IV, p. 483. — Saint Paschase Radbert, *De Vita S. Adalhardi*, PL. 120, 1507-1556. — U. Berlière, *Adalhard de Corbie*, DHG. — Mabillon, ASB., saec. 4, pars 1, p. 306-377. — L. Levillain, *Les Statuts d'Adalhard*, dans : *Le Moyen Age*, t. XIII, 1900, p. 335-386. — Aug. Enck, *De S. Adalhardo abbate Corbeiae antiquae et novae*, Munster, 1873, in-8°.

M. Mähler.

ADALBERT. — Moine de Spalding en Angleterre, de l'Ordre de Cluny (vers 1160), semble être l'auteur des *Flores ex Moralibus B. Gregorii Papae in Jobum*, qui sont attribuées tantôt à Adalbert de Fleury (*Hist. litt.*, t. V, p. 519), tantôt à Adalbert de Metz (*Hist. litt.*, t. VI, p. 396. PL. 136, 1309. — Dalstein, *Adalbert écolâtre de Saint-Vincent de Metz*. DHG. — D. U. Berlière, *Ascèse bénédictine*, p. 67). C'est Fabricius qui identifie l'auteur des *Flores* et le moine de Spalding auquel J. Pitseus (*Relationum historicarum de rebus Anglicis*, Paris, 1619, p. 225) attribue un *Speculum status hominis*. Dom Mabillon en a vu un manuscrit à l'abbaye de Prémontré (*Analecta*, t. I, p. 317). D'autres exemplaires existaient à Selincourt, à Grammont, à Chaalis et à Saint-Allire de Clermont. De ce dernier Dom Martène publia le Prologue (*Anecdot.*, t. I, p. 84; cf. PL. 136, 1309-1312). L'auteur s'y déclare diacre, tandis qu'à la fin du manuscrit de Grammont

il s'appelle *indignus monachus atque sacerdos*. L'*Histoire littéraire* (t. VI, p. 396) en conclut qu'il fut élevé au sacerdoce dans le cours de son ouvrage. Le recueil (*Flores*), qui est adressé au prêtre Hariman ou Herman et auquel l'auteur donnera le titre de *Speculum*, est un abrégé en quatre livres des Morales sur Job. Adalbert déclare dans le Prologue n'avoir utilisé que ce qu'il avait lu dans le texte original, sauf qu'il a corrigé les fautes des copistes et introduit quelques sommaires de sa façon. Les fréquentes conversations avec Herman sur les œuvres de saint Grégoire, l'amenèrent à construire ce miroir qu'il croit pouvoir être utile à ceux qui manquent du loisir ou des moyens pour parcourir les 35 livres du bienheureux Pontife. Obligé de faire un choix au milieu d'un si vaste parterre, l'auteur a cru devoir retenir ces fleurs qui possèdent la vertu de guérir les maladies de l'âme.

Fabricius, *Bibl. lat. med. aev.*, t. I, p. 13. — D. Martène, *Anecdot.*, t. I, p. 84. PL. 136, 1309-1312. — D. Mabillon, *Analecta*, t. I, p. 317. — *Hist. litt. de la France*, t. V, p. 519; t. VI, p. 396. — D. Ceillier, *Hist. gén. des auteurs eccl.* (1758), t. XXII, p. 199. — Fournier, *Adalbert, moine de l'ordre de Cluny*, DHG. — Hardy, *Descriptive Catalogue of materials relating to the History of Great Britain*, Londres, 1862, t. II, p. 477. — U. Chevalier, *Répertoire bio-bibliogr.*, t. I, col. 32.

M. Mähler.

ADALDAG. — Archevêque de Hambourg-Brême de 937 à 988 († 29 avril 988), qui contribua beaucoup à la conversion du Danemark, un des apôtres les plus zélés de l'Europe du Nord. Il est cité ici à cause d'une lettre écrite à Flodoard de Reims le 30 septembre 951, pour le consoler de ne point avoir obtenu l'épiscopat. (Le roi de France, Louis d'Outre-Mer, venait de préférer Foucher au célèbre chroniqueur pour l'évêché de Noyon-Tournai.) Cette lettre toute pleine de motifs surnaturels nous apprend que Flodoard était moine. Elle est reproduite PL. 135, 14-15. Son authenticité n'est point du reste complètement assurée.

A. Taylor, art. *Adaldag*, DHG. — Ph. Lauer, *Les Annales de Flodoard*, Paris, 1905.

M. Viller.

ADALGER (ou Alger), O. S. B. — On ignore tout de sa vie. Il fut peut-être évêque. Il nous reste sous le nom d'Adalger (Pez écrit Adelher) une *Admonitio ad Nonsvindam Reclusam* ou *Liber de studio virtutum* (PL. 134, 915-938). Inspiré par la *Règle* de saint Benoît, les *Vitae patrum* et l'*Historia tripartita*, ce traité sur les exercices spirituels est adressé par l'auteur à une de ses filles spirituelles

B. Pez, *Anecdotorum Thesaurus*, II, 2, 191. — Hurter, *Nomenclator*, I, 3ᵉ éd., 933. — U. Berlière, *L'ascèse bénédictine*, Paris, 1928, p. 74, 170. — M. Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, Munich, 1923, t. II, p. 52-53.

P. Volk.

ADAM. — I. *Les dons de la nature*. — II. *Les dons de la grâce*. — III. *Connaissance de Dieu et contemplation*. — IV. *La justice originelle*.

L'état d'Adam avant le péché originel est un état privilégié et c'est de lui seul qu'il sera question dans cet article.

Pour comprendre la vie spirituelle d'Adam, ses rapports avec Dieu, sa contemplation, tout ce qui intéresse la vie de son âme, l'état de perfection dans lequel il se trouvait avant le péché, il est nécessaire de faire ici un bref rappel de ce que la théologie nous enseigne sur les dons de la nature et de la grâce dont il fut comblé.

I. — **LES DONS DE LA NATURE**. — L'Écriture insinue que si, pour le corps, l'homme a été créé adulte, capable de travailler, apte à la fin du mariage, pour l'âme aussi, il a été dès le début parfait, doué par Dieu de science (Eccli., 17, 5-6), par conséquent qu'en plus de la science acquise il a possédé la science infuse, que sa volonté était parfaitement droite et tournée vers Dieu. Même affirmation dans la tradition. Quelques écrivains anciens parlent d'Adam comme d'un enfant et au point de vue physique et au point de vue surnaturel : Théophile d'Antioche (*Ad Autolyc.*, II, 24-25. PG. 6, 1089-1092) qui a été suivi par saint Irénée (III, 22, 4; IV, 38, 3. PG. 7, 959 et 1108; *Demonstratio*, 12, PO. 12, 763) et par Clément d'Alexandrie (*Protrept.*, 11. PG. 8, 228; *Strom.*, I, 11 et III, 17. PG. 8, 752 et 1205). Mais ils sont une exception. Saint Jérôme nous rapporte que les Juifs enseignaient la création d'Adam à l'âge adulte (*Epist. 108 ad Eustochium*, 24. PL. 22, 902), saint Augustin (*De pecc. mer.*, I, 37. PL. 44, 149) affirme lui aussi que le premier homme a possédé tout de suite le parfait développement de ses membres. Même enseignement dans les *Commentarii in Genesim* publiés en appendice aux œuvres de saint Eucher, I, 7 (PL. 50, 905) et dans la *Summa sententiarum* (PL. 176, 92).

1. *La science*. — Il convenait que l'homme eût dès le premier instant la science nécessaire pour instruire et gouverner les autres (saint Thomas, 1ª, q. 94, art. 3 *c*). En qualité de chef de l'humanité, il devait avoir une science supérieure à la nôtre (*ibid.*, ad 2) tout en n'étant pas d'une autre nature que la nôtre.

On peut dire qu'Adam connaissait tout ce qui lui était utile de savoir pour tenir son rôle de père et d'instructeur du genre humain, tout ce qui sert à la direction de la vie, tout ce qui est nécessaire à la plénitude de sa vie religieuse et morale, mais il était parfaitement superflu qu'il connût les secrets des cœurs ou les futurs contingents. Il ne faut donc pas lui attribuer une science universelle et absolue, pas plus qu'une science qui dépasse la portée de l'intelligence humaine.

Communément, avec saint Thomas (Iª, q. 94, a. 4), on admet que la science d'Adam excluait la possibilité de toute erreur positive. Saint Bonaventure (II *Sent.*, dist. 23, a. 2, q. 2) est absolument du même avis. Adam pouvait ignorer certaines connaissances qui ne lui étaient point utiles. Il pouvait progresser dans la science qu'il possédait et acquérir de nouvelles connaissances. Il ne pouvait pas se tromper dans ses jugements (Cf. Suarez, *De opere sex dierum*, III, 10).

Les Pères admettent eux aussi que l'intelligence d'Adam, et par conséquent sa science, était supérieure à celle de sa postérité. Saint Grégoire de Nysse nous dit que l'homme « avait la faculté de contempler le bien avec une intelligence pure et simple et dépourvue de tout voile » (*De beatit.*, or. III. PG. 44, 1228). Saint Augustin écrit que les esprits les plus vifs comparés à celui d'Adam sont aussi lourds que le plomb : « plumbei judicantur » (*Opus imperf. contra Jul.*, IV, 75. PL. 45, 1381). Saint Cyrille d'Alexandrie remarque que ce n'est pas avec le temps comme nous que le pre-

mier homme acquit la science : dès l'instant de la création, il eut une intelligence parfaite (*In Joan. evang.*, I, 9. PG. 73, 128 A).

2. *La volonté.* — La volonté était chez Adam aussi parfaite que l'intelligence. « Celui qui a été fait en tout point à l'image de la Divinité, dit Grégoire de Nysse, devait assurément posséder dans sa nature une volonté libre et indépendante, de façon que la participation aux avantages divins fût le prix de la vertu » (*Discours catéchétique*, 10, éd. Meridier, 1908, p. 32). Tout le monde l'admet. « Dieu a créé l'homme innocent, droit, vertueux, exempt de chagrin et de tristesse, orné de toute espèce de vertu » (SAINT JEAN DAMASCÈNE, *De Fide orth.*, II, 12. PG. 94, 921). La rectitude parfaite de l'homme qui soumet la raison à Dieu et les forces inférieures à la raison exigeait qu'Adam eût d'une certaine façon toutes les vertus (Iª, q. 95, a. 3 *c*).

II. — **LES DONS DE LA GRACE.** — Suivant la doctrine catholique, Adam a été favorisé non seulement des dons de la nature, mais aussi de ceux de la grâce.

L'élévation à l'ordre surnaturel comprend tout d'abord ce qui en forme l'essence, *la grâce sanctifiante.*

1. *La grâce sanctifiante.* — Qu'Adam ait été élevé à l'ordre surnaturel, c'est une vérité de foi. Elle est affirmée et dans le canon 18 du 2e concile d'Orange (529, DENZINGER, nº 192) et plus clairement dans le concile de Trente, d'abord sess. V, cn. 1 et 2, DENZINGER, nºs 788-789, où il est dit à propos du péché originel qu' « Adam, le premier homme ayant transgressé le commandement de Dieu, dans le paradis, est déchu de l'état de sainteté et de justice dans lequel il avait été établi... qu'il a perdu ainsi, pour nous, comme pour lui-même, la justice et la sainteté qu'il avait reçues ».

De même, sess. VI, ch. 7, le concile nous enseigne que lorsque les catéchumènes sont admis au baptême, ils reçoivent « cette vraie justice chrétienne comme la robe première qui leur est donnée par Jésus-Christ à la place de celle qu'Adam a perdue pour lui et pour nous par sa désobéissance » (DENZINGER, nº 800). C'est, très clairement énoncée, une vérité que le Nouveau Testament suppose en plusieurs endroits, lorsqu'il nous apprend que le Christ, nouvel Adam, est venu rénover ce que le premier avait perdu (v. g. Ephes., 4, 22-24; Col., 1, 20-22) et que les Pères ont enseignée.

Saint Jean Damascène (*de Fide orth.*, II, 30. PG. 94, 776) dit que Dieu « forma l'homme en lui communiquant sa grâce divine et par elle le faisant entrer en participation de lui-même ».

Sur le moment où Adam reçut la grâce sanctifiante, deux opinions parmi les théologiens, entre lesquelles le concile de Trente n'a pas voulu décider :

1º L'opinion commune des théologiens est qu'Adam reçut la grâce sanctifiante en même temps qu'il fut créé. Ainsi pense toute l'école thomiste après saint Thomas (Iª, q. 95, a. 1). Les Pères, dans l'ensemble, s'y montrent plus favorables. Ou ils l'affirment explicitement (Saint Basile, *Adv. Eunom.*, V. PG. 29, 727; Saint Jérôme, *In Epist. ad Eph.*, IV, 30. PL. 26, 514; Saint Augustin, *de Spiritu et Litt.*, cap. 27. PL. 44, 229) ou ils le supposent, en particulier dans l'explication du texte de la Genèse, 1, 26 sur l'image et la ressemblance de Dieu (Saint Irénée, *Adv. Haereses*, V, 10, 1. PG., 7, 1148; Saint Grégoire de Nysse, *De opif. hom.*, cap. 30. PG. 44, 255; Saint Cyrille d'Alex., *In Joan. evang.*, II. PG. 73, 204 D; Diadoque, *De Perfectione*, cap. 4) ou dans leurs commentaires de l'épître aux Ephésiens, 4, 24 : « Revêtez-vous de l'homme nouveau qui a été créé selon Dieu dans la justice et la vraie sainteté » (Saint Augustin, *De genesi ad litt.*, VI, 24. PL. 34, 353; cf. 27, col. 355; Saint Cyrille d'Alex., *In Joan. evang.*, V. PG. 73, 752 C. Cf. PG. 72, 908 D; 74, 581 B; 75, 880 B; J. Mahé, *La sanctification d'après saint Cyrille d'Alexandrie*, dans la *Revue d'Hist. eccl.*, 1909, en particulier p. 32-33).

2º Mais on peut douter ici que les Pères aient voulu donner le sens littéral des textes qu'ils commentent, et des théologiens ont pensé que l'homme a été créé seulement avec la rectitude naturelle et qu'il n'a reçu que plus tard la grâce sanctifiante, après avoir eu le temps de s'y disposer par ses actes.

Ainsi Pierre Lombard (II *Sent.*, dist. 24) qui distingue très nettement entre la *gratia creationis* qui est pour lui la rectitude de la volonté et de toutes les puissances naturelles de l'âme (*l. c.*, cap. 2, éd. Quaracchi, t. III, p. 421) et la *gratia* par laquelle il était possible à l'homme d'accomplir le bien et de mériter la vie éternelle, la grâce sanctifiante :

« Sciendum est igitur quod homini in creatione, sicut de Angelis diximus, datum est per gratiam auxilium et collata potentia per quam poterat stare, id est non declinare ab eo quod acceperat; sed non poterat perficere in tantum ut per gratiam creationis sine alia mereri salutem voleret. Poterat quidem per illud auxilium gratiae creationis resistere malo, sed non perficere bonum. Poterat tamen per illud bene vivere quodam modo quia poterat vivere sine peccato; sed non poterat sine alio gratiae adjutorio spiritualiter vivere, quo vitam mereretur aeternam » (*l. c.*, cap. 1, t. I, p. 419).

Il a été suivi par Alexandre de Hales, *Summ. Th.* (vol. II, nº 505, p. 727), qui donne pour raison que l'homme aurait apprécié beaucoup mieux de cette façon le bienfait de la grâce sanctifiante; par saint Bonaventure (II *Sent.*, dist. 29, art. 2, q. 2, t. II, p. 702); par Richard de Middletown (II *Sent.*, dist. 29, art. 1, q. 1, éd. Brescia, 1591, t. II, p. 363). Scot est sur ce point assez obscur, si bien que l'on peut hésiter sur son avis.

Pour tous ceux qui admettent cette seconde opinion, Adam, sans la grâce sanctifiante, aurait pu résister à la tentation et se garder du péché. La rectitude naturelle suffisait à l'en préserver, s'il le voulait : mais il ne pouvait, sans la grâce, acquérir aucun mérite : Pierre Lombard, l. II, dist. 29, cp. 1, t. I, p. 456; Alexandre de Hales, *Summ. Th.*, II, nº 510, p. 745; Saint Bonaventure, II *Sent.*, d. 24, p. 1, a. 1, q. 1, t. II, p. 557.

2. *L'intégrité ou absence de concupiscence.* — La rectitude, la parfaite soumission des appétits inférieurs à la raison, est, chez le premier homme, garantie par l'enseignement de l'Église. C'est une doctrine théologiquement certaine. Si la concupiscence vient du péché (*Concil. Trident.*, sess. V, cn. 5, DENZINGER, nº 792), c'est qu'elle n'existait point avant le péché (cf. *Réponse de la Commission biblique du 30 juin 1909*, ad 3um, DENZINGER, nº 2123).

Insinuée par le texte même de la Genèse (2, 5 et 3, 7) l'absence de concupiscence est affirmée équivalemment par saint Paul quand il désigne la concupiscence sous le nom de péché (Rom., 6 et 7). Il ne l'appelait ainsi que parce qu'il estimait qu'elle tenait son origine du

péché. Les Pères suivent l'Apôtre en développant sa doctrine, surtout dans l'explication de Gen., 2, 25. Ce qui, avant le péché, empêchait Adam de s'apercevoir de sa nudité, c'était le manteau de justice et de sagesse dont il était revêtu et dont il fut privé par la violation du commandement divin : « Et redopertus amictu sapientiae ac justitiae, mandatorum caelestium praevaricatione nudatus, nudum se sensit... » (Ambros., *de Noe et Arca*, cap. 30, nº 115. PL. 14, 412.) Cf. Chrysost., *hom.* 14, nº 4. PG. 53, 123).

Il avait, dit saint Jean Damascène (*Hom. in ficum arefactam*, nº 3. PG. 96, 581), non point un vêtement corporel, mais un manteau d'incorruptibilité, ἔνδυμα ἀφθαρσίας. Ailleurs, le même auteur à la suite de saint Grégoire de Nysse (*De beatit.*, orat. III. PG. 4, 1228; *De homin. opif.*, 5 et 16. PG. 137 et 178; *Orat. cat.*, 8. PG. 33) attribue à Adam et Eve l'ἀπάθεια parfaite (*de Fide orth.*, II, 15. PG. 94, 913).

Nul ne s'est étendu davantage là-dessus que saint Augustin dans les longues polémiques avec les Pélagiens (*Contra Julianum Pelag.*, IV, 16, nº 82. PL. 44, 781; *Contra duas epist. Pelagiani*, I, 16, nº 32. PL. 44, 564). Adam et Ève n'étaient sujets ni à la douleur, ni à la crainte : « Nullis agitabantur perturbationibus animarum, nullis corporum laedebantur incommodis » (*De Civitate Dei*, XIV, 10. PL. 41, 417; cf. XIV, 17, 18. PL. 41, 425). Cette intégrité s'étend à l'âme et au corps.

Saint Augustin a bien plus souvent parlé du second (*De corrept. et grat.*, cap. 11, nº 29. PL. 45, 933-934; *De pecc. mer. et rem.*, II, 22, nº 36. PL. 44, 172-173).

La parfaite soumission des appétits inférieurs à la raison dans le premier homme est affirmée par tous les scolastiques (Saint Thomas, *Summ. Th.*, Iª, q. 95, a. 2; Iª 2ªᵉ, q. 82, a. 3; Suarez, *De opere sex dierum*, III, 12, nº 4 et suiv.). Ils s'accordent aussi pour reconnaître que ce don d'intégrité est un don particulier ajouté à la nature humaine, un don préternaturel. Et cela n'a rien d'étonnant, puisque la concupiscence est naturelle à l'homme (Suarez, *l. c.*, nº 11). Et la condamnation de Baius (prop. 26, DENZINGER, nº 1026) est une indication nette de l'enseignement de l'Église.

3. *L'impossibilité du péché véniel.* — Suivant la plupart des scolastiques, Adam dans l'état d'innocence ne pouvait pas commettre de péché véniel. La rectitude de l'homme était si parfaite, la hiérarchie des puissances et leur subordination réciproque si bien établie que tout le temps qu'elle n'eut point été troublée par le péché mortel, elle était incompatible avec le désordre léger du péché véniel. Saint Thomas (II *Sent.*, d. 21, q. 2, a. 3. *Summ. Th.*, Iª 2ªᵉ, q. 89, art. 3), Saint Bonaventure (II *Sent.*, d. 21, a. 3, q. 1, t. II, p. 504) qui suit Alexandre de Halès, tous deux donnant la même raison que saint Thomas.

Scot est d'un avis différent (*Opus Ox.*, dist. 21, q. 1) et Biel l'a suivi (II *Sent.*, d. 22, q. 1) : « Perfectior est gratia originali justitiae. Et peccatum veniale stat cum gratia. Ergo stare potest cum originali justitia. »

Richard de Middletown admet la probabilité des deux opinions et n'a pas voulu décider entre les deux (II *Sent.*, d. 21, a. 2, q. 1; ed. Brescia, 1591, t. II, p. 266, Cf. E. Hocedez, *Richard de Middletown*, Louvain, 1925. p. 262).

III. — CONNAISSANCE DE DIEU ET CONTEMPLATION. — Pères et scolastiques sont d'accord pour reconnaître dans Adam une connaissance de Dieu supérieure à la nôtre, une contemplation de Dieu qui a quelques rapports avec la contemplation mystique.

1. *Les Pères.* — Saint Augustin reconnaît qu'Adam a eu de Dieu une connaissance expérimentale : Dieu lui parlait et se montrait à lui (*De Genes. ad litt.*, l. VIII, cap. 18. PL. 34, 387) tout en affirmant que Dieu aurait pu parler à Adam intérieurement, sans le secours d'une voix matérielle « intus in mente secundum intellectum, id est ut sapienter intelligeret voluntatem ac praeceptum Dei sine ullis corporalibus sonis vel corporalium similitudinibus rerum », il est plutôt d'avis que la voix était corporelle « in aliqua specie corporali ». Mais quelques pages plus bas, l. VIII, cap. 27. PL. 34, 392, il revient sur cette question de la parole de Dieu à Adam et c'est pour dire que nous en sommes réduits à des hypothèses : « Si modum quaerimus quomodo ista locutus sit Deus, modus quidem a nobis proprie comprehendi non potest. » Et il ne veut pas décider si avant le péché Dieu parlait au premier homme « per suam substantiam... aut per sibi subditam creaturam ». Mais il penche encore pour la seconde hypothèse. En tout cas, il admet qu'après le péché, lorsqu'Adam et Ève entendirent la voix du Seigneur qui se promenait dans le jardin (Gen., 3, 8), la parole de Dieu était manifestement « per subditam creaturam ». Il avoue ailleurs que la question est difficile à résoudre (*de Trinit.*, l. II, cap. 10, nº 18. PL. 42, 856).

Pour ce qui est de la vue de Dieu, il n'est pas évident pour Augustin qu'Adam ait vu des yeux du corps (*ibid.*). Le sommeil dont il est question Gen., 2, 21 est « une extase » (*de Genes. ad litt.*, l. IX, cap. 19, nº 36. PL. 34, 408).

Saint Grégoire nous dit que « dans le paradis l'homme jouissait des paroles de Dieu et que par la pureté de son cœur et la sublimité de sa contemplation il partageait l'état des anges » (*Dialogues*, l. IV, cap. 1. PL. 77, 317). Dans les *Moralia*, l. II, cap. 43, nº 59, il nous dit de cette contemplation que son objet était « la lumière intérieure » : « Humanum genus contemplationem lucis intimae habuit in paradiso » (PL. 75, 979 C).

Saint Athanase note la liberté et la confiance (ἀνεπαισχύντῳ παρρησίᾳ) avec laquelle Adam traitait avec Dieu et la contemplation des choses spirituelles dont il jouissait. « Car, ajoute-t-il, la pureté du cœur nous rend aptes à voir Dieu » (*Oratio contra gentes*, nº 2. PG. 25, 8).

Saint Cyrille d'Alexandrie est plus explicite encore : « L'esprit de l'homme avait été fait tel que dans la mesure concédée à la nature (κατὰ... τὸ ἐκνενεμηθὲν τῇ φύσει μέτρον) il était capable de voir Dieu et les choses divines » (*Contra Jul.*, l. III. PG. 76, 637 A).

Saint Jean Damascène représente Adam et Ève « délivrés de tout souci, n'ayant d'autre occupation que celle des anges, louer sans cesse et toujours le Créateur et jouir de sa contemplation » (*de Fide Orth.*, l. II, cap. 15. PG. 94, 916 A).

2. *Les scolastiques.* — Le principe qui domine cette question a été formulé par Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis christianae fidei*, l. I, p. 6, cap. 14. PL. 176, 271 : « Cognovit ergo homo creatorem suum, non ea cognitione quae foris ex auditu solo percipitur, sed ea quae potius intus per inspirationem ministratur. Non ea quidem qua Deus modo a credentibus absens fide quaeritur; sed ea quae tunc per praesentiam contemplationis scienti manifestius cernebatur. »

« L'homme a connu son Créateur, non de cette connaissance extérieure qui vient par les oreilles, mais plutôt de la connaissance intérieure fournie par l'inspiration; non de la connaissance par laquelle Dieu absent est par les croyants cherché dans la foi, mais de cette science que par la contemplation un objet résent donne à celui qui le voit. » Tout en affirmant que cette connaissance est évidemment supérieure à la connaissance de foi, et nettement inférieure à la contemplation du ciel, Hugues de Saint-Victor avoue sans ambages qu'elle est difficile à expliquer.

Tous les scolastiques vont redire la même chose. Le Maître des Sentences, qui en un endroit (II *Sent.*, d. 23, cap. 3, t. I, p. 417) se contente de citer Hugues, dit ailleurs que « l'homme avant le péché voyait Dieu sans intermédiaire » (IV *Sent.*, d. 1, cap. 5, t. II, p. 747), mais c'est encore un emprunt (*Summ. Sent.*, tract. IV de Sacramentis, cap. 1. PL. 176, 117). Pour Alexandre de Halès (*Summ. Th.*, t. II, nº 517, p. 764), presque tous les auteurs admettent que la connaissance qu'Adam avait de Dieu est « intermédiaire entre la connaissance de l'état de misère et la connaissance de l'état de gloire », mais avec des divergences considérables dans l'explication qu'ils en donnent. Il ne concède pas que Dieu ait été vu face à face et « per speciem », mais avec la connaissance de foi il admet divers modes de connaissance qui dépassent la connaissance naturelle : « per manifestationem... in aliquo effectu gratiae; per manifestationem... in signo » (t. II, nº 518, p. 768). Il nie donc équivalemment que Dieu ait été vu sans intermédiaire par Adam, encore qu'il ne parle ici que d'un « quasi medium » et il se sépare de Pierre Lombard. En tout cas, il n'admet pas qu'Adam ait vu l'essence de Dieu. Il se sépare également de ceux qui sont d'avis que la vue de l'essence de Dieu est impossible pour toute créature conformément au premier des dix articles réprouvés par l'Université de Paris en 1240, « tempore episcopi Gulielmi et Odonis Cancellarii et fratris Alexandri de Hales, patris et magistri nostri » (S. Bonavent., II *Sent.*, dist. 23, art. 2, q. 3) et dont voici la teneur : « Primus articulus est quod divina essentia in se nec ab homine nec ab Angelo videbitur. » Aussi affirme-t-il simplement ailleurs : « Adam voyait Dieu par les créatures et non pas en lui-même » (*S. Th.*, t. I, nº 18, p. 29). Sans doute il reconnaît la possibilité que Dieu soit vu dans son essence par les mortels dans l'extase « sicut aestimabatur fuisse in Paulo ». Mais c'est là un privilège spécial qui dépasse l'état ordinaire de l'homme et dans lequel il demeure complètement passif (t. II, nº 517, p. 765).

Dans les grandes lignes, saint Bonaventure suit fidèlement son maître et il affirme expressément qu' « Adam ne voyait pas Dieu dans son essence » (II *Sent.*, dist. 23, a. 2, q. 3, ad 7, t. II, p. 546). Adam connaît Dieu par les créatures et donc « tanquam per speculum »; mais il le connaît « tanquam per speculum clarum », tandis qu'après la chute l'homme connaît Dieu « tanquam per speculum et aenigma » et cela « propter obnubilationem intellectus et pejorationem rerum » (I *Sent.*, d. 3, p. 1, a. 1, q. 3, t. I, p. 74). Mais le Docteur Séraphique se sépare de son maître, lorsqu'il refuse à Adam la connaissance de foi « propter *cognitionem aenigmaticam* et propter hoc quod cognitio fidei ut plurimum *est ex auditu*, secundum quod innuit Apostolus » (II *Sent.*, dist. 23, a. 2, q. 3, t. II, p. 545).

Saint Thomas reconnaît qu'Adam avait de Dieu une connaissance beaucoup plus élevée que celle que nous avons maintenant : une connaissance qui peut être dite intermédiaire entre notre connaissance actuelle et la connaissance que nous avons au ciel. Mais il n'admet pas qu'Adam ait vu l'essence de Dieu, si ce n'est peut-être dans le sommeil que Dieu lui envoya (Gen., 2, 21). En tout cas, il n'en avait pas la contemplation constante et habituelle, sans quoi il n'aurait pas pu pécher (1ª, q. 94, a. 1 *c*).

Dans son *Commentaire des Sentences* il indique très nettement la raison pour laquelle il refuse à Adam la vue de l'essence de Dieu : celle-ci n'est possible que par la lumière de gloire. — Par la grâce, cependant l'homme peut connaître Dieu « per effectum aliquem ejus effluentem in intellectum videntis », et cela même après la chute, « sicut etiam in vivis contemplativis patet qui revelationes divinas merentur ». C'était plus facile avant le péché originel. « Et multo amplius fuit in primo statu per gratiam originalis justitiae » (II *Sent.*, dist. 23, q. 2, a. 1 *c*).

Saint Thomas, comme Alexandre de Halès, admet qu'Adam a eu dans l'état d'innocence la foi. Car si la foi est « ex auditu » (Rom., 10, 17) il y a la parole intérieure par laquelle Dieu se fait entendre à notre âme « per inspirationem internam », et la parole extérieure des prédicateurs. Si la seconde ne pouvait exister pour Adam, la parole intérieure était entendue par lui (*de Veritate*, q. 18, a. 3 *c*. Cf. 1ª, q. 95, a. 3 *c*; 2ª 2ªᵉ, q. 5, a. 1 *c*).

Scot est sur les points qui précèdent, d'accord avec les autres grands scolastiques. Cependant il n'y a pas pour lui répugnance absolue à ce qu'un homme sur cette terre puisse contempler l'essence divine. « De potentia Dei absoluta non repugnare hominem in praesenti vita videre divinam essentiam, etsi id fieri nequeat secundum legem ordinariam a sapientia divina praefixam » (Cf. Hieronymus de Montefortino, *Summa theologiae ex universis operibus Ven. Joannis D. Scoti concinnata*, q. 12, a. 11, t. I, p. 299. Romae, 1900).

Durand de Saint-Pourçain, s'il admet comme saint Thomas, qu'Adam par un privilège spécial a pu voir un instant l'essence divine « in raptu quando [Deus] immisit soporem », est d'avis que pour ce qui regarde l'état ordinaire, Adam « cum esset viator sicut nos » n'a pas eu de Dieu une connaissance différente de la nôtre : la sienne était seulement plus parfaite. Il ajoute : « Si autem Deus voluit ipsi imprimere quandam mediam cognitionem inter cognitionem beatam et aenigmaticam quam nunc habemus de Deo per creaturas, non quidem imprimendo speciem, sed solam cognitionem : hoc latet omnem hominem, quantum est de facto » (II *Sent.*, d. 23, q. 3).

Suarez, à son habitude, résume toute l'école et il adhère aux conclusions de saint Thomas. Mais il insiste sur ce point que l'assimilation du sommeil d'Adam à une extase est complètement gratuite et n'a aucun fondement dans l'Ecriture, le terme *sopor* étant de soi très vague et très général (*De opere sex dierum*, l. III, cap. 18).

IV. — **LA JUSTICE ORIGINELLE.** — Si on veut la définir en dehors des discussions d'école, on peut dire qu'elle est « l'ensemble des dons naturels et préternaturels destinés à élever l'homme au-dessus de sa condition, c'est-à-dire d'une part à l'ordonner à une fin

surnaturelle et, d'autre part, à corriger les défauts du composé humain qui pourraient faire obstacle à cette fin ». Ainsi la définit M. A. Michel (art. *Justice originelle*, col. 2021, DTC).

On voit que la grâce sanctifiante n'y est pas mentionnée. Personne n'identifie simplement la grâce sanctifiante et la justice originelle. En fait, sur la distinction de la justice originelle et de la grâce sanctifiante, il y a parmi les théologiens plusieurs opinions, dont deux principales :

1. Grâce sanctifiante et justice originelle sont adéquatement et formellement distinctes : la grâce sanctifiante est une grâce *gratum faciens*, la justice originelle une grâce *gratis data* (opinion de Cajetan, *In Summ Th.*, I^a^, q. 95, art. 1. — Cf. J. Bittremieux, *La distinction entre la justice originelle et la grâce sanctifiante d'après saint Thomas d'Aquin*, dans la *Revue thomiste*, 1921, p. 121-150).

2. Grâce sanctifiante et justice originelle sont inéquatement distinctes, comme la partie est distincte du tout (opinion de Capreolus, II *Sent.*, dist. 21, art. 3. Cf. J. Van der Meersch, *De distinctione inter justitiam originalem et gratiam sanctificantem* dans les *Collationes Brugenses*, 1922, p. 424-431 ; G. Huarte, *Justitia originalis et gratia sanctificans* dans le *Gregorianum*, 1924). Soit que l'on admette avec l'école thomiste que la justice originelle consiste essentiellement dans la rectitude complète de la nature avec pour élément formel la soumission de la raison et de la volonté à Dieu et pour élément matériel la soumission des puissances inférieures à la raison; soit qu'avec la plupart des théologiens modernes on admette que la justice originelle est constituée essentiellement par la grâce sanctifiante et conséquemment par les dons de science et d'intégrité.

X. Le Bachelet, art. *Adam*, DTC. — A. Michel, art. *Justice originelle*, DTC. — A. Chollet, art. *Concupiscence*, DTC. — A. Thouvenin, art. *Intégrité* (Etat d') et *Innocence* (Etat d'), DTC. — J. B. Kors, *La justice primitive et le péché originel, d'après saint Thomas*, Kain, 1922. — H. H. Wendt, *Die christliche Lehre von der menschlichen Vollkommenheit*, Göttingen, 1882. — O. Zöckler, *Lehre vom Urstand des Menschen*, Gütersloh, 1879. — A. Slomkowski, *L'état primitif de l'homme dans la tradition de l'Eglise avant saint Augustin*, Paris, 1928.

I. Onings.

1. — ADAM LE CHARTREUX. — Né vers 1340 à Londres, docteur en théologie. Entre à la chartreuse de Witham et meurt vers 1400, prieur de Henton. Il laisse plusieurs écrits ascétiques : — 1° *Vita S. Hugonis ep. Lincolniensis* (Pez, *Bibl. ascetica*, t. X. PL. 153, 945-1114); — 2° *De patientia tribulationum*, Londres, 1530; écrit d'abord et publié en anglais, Londres, avant 1500; — 3° *De sumptione Eucharistiae*; — 4° *Scala coeli attingendi*; — 5° *Speculum spiritualium*. On lui a attribué aussi un *Dialogus inter rationem et animam seu Soliloquium de institutione animae*. Mais cette paternité paraît douteuse. Le livre appartient à Adam l'Ecossais (d'après Lienhaert, *Spiritus literarius norbertinus*, Augsbourg, 1871, 2 p., p. 34-78). Petreius avertit de ne pas confondre la vie de saint Hugues écrite par notre chartreux avec celle qui était conservée de son temps à la chartreuse de Cologne (et que mentionne aussi Sutor), laquelle a pour auteur un autre Adam, archidiacre de Lincoln, familier et par conséquent contemporain du saint prélat (fin du XII^e^ siècle), Adam d'Eynsham. Celle-ci, la *Magna Vita*, a été publiée par Dimok en 1864 dans les *Rerum britannicarum scriptores*.

J. Baleus, *Index Britanniae Scriptorum*, éd. Poole, Oxford, 1902, p. 3. — Petreius, *Bibl. cart.*, p. 3. — *Gesnesianae Josiae Simonis epitome*. — Morotius, *Theatrum chronol. s. Carth. Ord.*, p. 73. — *Gesamtkatalog der Wiegendrucke*, Leipzig, 1925, t. I, n° 211.

† M. Ilge.

2. — ADAM DE DORE. — Cistercien anglais, né à Héreford dans la seconde moitié du XIII^e^ siècle. Dans sa jeunesse il cultiva avec succès les mathématiques, la poésie et la philosophie. Entré au monastère cistercien de Dore (Cf. L. Janauschek, *Originum Cisterciensium*, t. I, p. 92, Vienne, 1877), il y vécut en moine très pieux, puis fut élu abbé, d'où son nom : *Adamus Dorensis*. Il eut à défendre la cause des moines en général, et de sa famille religieuse en particulier, contre les attaques de Sylvestre Girald, évêque de Ménévia, qui avait écrit son *Speculum Ecclesiae seu de Monasticis Ordinibus*... Adam répondit à l'attaque par un traité intitulé : *Contra Speculum Giraldi*. Jean Pits lui attribue aussi des *Rudimenta musices* et quelques autres écrits. Adam était abbé de Dore vers 1200.

Ch. de Visch, *Bibliotheca scriptorum Ord. Cisterc.*, Cologne, 1656, p. 2. — Fabricius, *Bibliotheca lat. med. et inf. aetatis*, Hambourg, 1734, t. I, p. 22. — Thom. Duffus Hardy, *Descriptive catalogue*..., Londres, 1871, t. III, p. 31. — J. Pits, *Relationum historicarum de rebus anglicis*, Paris, 1619, t. I, p. 265. — Thomas Wright, *Biographia Britannica literaria, Anglo-Norman Period*, Londres, p. 468. Wright (p. 396) fait mourir Girald en 1223 seulement. Il serait devenu évêque en 1199 (cf. Eubel, *Hierarchia med. aevi*, Münster, 1913, t. I, p. 355). Son *Speculum Ecclesiae* n'a pas été imprimé ; le manuscrit (*Cotton. Tiber.*, B. XIII) a beaucoup souffert d'un incendie.

J. M. Canivez.

3. — ADAM L'ÉCOSSAIS. — Adam de Dryburgh, comme l'appelle son homonyme Adam d'Eynsham (*Magna vita sancti Hugonis... Lincolniensis*, ed. Dimock, 1864, cap. 11, p. 201), né sans doute dans la première moitié du XII^e^ siècle, fut d'abord prémontré. D'après Michel Ghiselbert (PL. 198, 11 et 54), il aurait été abbé de Whithorn (Casa candida). Dom Wilmart utilisant un manuscrit inédit du British Museum (Cotton Vespasian D. IX, fol. 167 v°), a prouvé qu'il avait été abbé de Dryburgh, probablement après 1184, et que renonçant très vite à sa charge, il était entré à la chartreuse de Witham, que saint Hugues venait de quitter (1186) pour monter sur le siège épiscopal de Lincoln. Il y mourut peu après 1210.

Comme prémontré déjà, il avait écrit toute une série d'œuvres importantes (rassemblées dans l'édition d'Anvers, Pierre Bellerus, 1659, de Michel Ghiselbert, reproduite PL. 198, 11-842) : 1. *Sermons*. D'après la préface, de la main d'Adam lui-même, il y en aurait 100. L'édition de 1659 n'en a que 47. Ce sont pour la plupart des allocutions adressées à des communautés à l'occasion des fêtes *de tempore* et *de sanctis*. W. de Gray Birch a publié en 1901 une nouvelle série de 28 sermons, *Sermones fratris Adae ordinis Praemonstratensis : Twenty eight discourses of Adam Scotus of Whithorn hitherto unpublished*, Edimbourg, d'après un manuscrit de Rouen. La Bibliothèque nationale de Paris (ms. latin 17514) a des *Sermones Adae Anglici, ordinis Praemonstratensis*. — 2. *Liber de ordine, habitu et professione*

canonicorum ordinis Praemonstratensis, 14 discours sur la règle de saint Augustin. — 3. *De tripertito tabernaculo,* suivant une triple exégèse : « De tabernaculo Moysis in sensu litterali..., de tabernaculo Christi quod est in fide..., de tabernaculo animae quod est in interna cogitatione ». — 4. *De triplici genere contemplationis* avec ses trois sections : « consideratur Deus in seipso incomprehensibilis,... terribilis in reprobis,... amabilis et suavis in electis ». — 5. *Soliloquium de instructione animae,* l'œuvre de toutes la plus importante, publiée pour la première fois par Pez en 1721 (*Thesaurus Anecdotorum,* t. I, pars I, col. 395) et reproduite par Migne (PL. 198, 842-872). L'œuvre a été attribuée à d'autres auteurs du nom d'Adam (voir ADAM DE REWLEY). Mais G. Lienhaert en 1771 a démontré par des arguments péremptoires que l'auteur était Adam l'Écossais. Des destinataires, les religieux de l'abbaye de Saint-André en Ecosse, l'auteur, dans son prologue, s'intitule le frère, fils de la même mère; or l'abbaye de Saint-André figure dans les anciennes listes des maisons de l'ordre de Prémontré. La formule de profession, spéciale aux Prémontrés, est expliquée dans les termes mêmes employés par le *Liber de ordine...* Le style est celui d'Adam. Enfin un ex-prémontré qui chercha par tous les moyens à diminuer l'ordre auquel il avait appartenu, Casimir Oudin, note en 1671 que ses études le forcent à reconnaître dans Adam l'auteur du *Soliloquium.* Le traité, dialogue entre l'âme et la raison, explique comment les difficultés de la vie de communauté et les tentations du démon peuvent aider les religieux dans le chemin de la perfection. — 6. Le *De dulcedine Dei* attribué à Adam par l'édition d'Aimé de Fontaines, Paris, Gilles de Gourmont, 1518 (fol. XXIX), et regardé par Lienhaert comme authentique, a disparu, à moins qu'il ne se confonde avec la 3e partie du *De triplici genere contemplationis*

Durant les vingt-quatre ans environ qu'il vécut à la chartreuse, l'activité littéraire d'Adam ne fut pas moins considérable. Le ms. Cotton lui attribue les ouvrages suivants : un traité *Super canonem Missae,* un autre *Super orationem dominicam* dédié à l'archevêque Hubert de Cantorbéry (1193-1205), le *Speculum disciplinae,* un *Dialogus,* un traité *De consanguinitate Annae matris beatae Mariae et beatae Elizabeth matris sancti Joannis Baptistae,* un autre intitulé *Secretum meum mihi,* enfin le plus célèbre de tous et le seul édité (sous le nom de Guigues, PL. 153, 799-884), le *De quadripertito exercitio cellae.* Chifflet qui le premier attribuait l'ouvrage à Guigues, prétendait bien n'énoncer qu'une simple conjecture (PL. 153, 790). Dédié au prieur B. de Witham (désigné seulement par l'initiale de son nom mais qui est manifestement Bovon, mort vers 1201) qui en aurait demandé la composition, le traité a été écrit vers 1190. Les quatre exercices sont la lecture, la méditation, la prière et le travail des mains. La part donnée à la méditation est caractéristique : treize chapitres sur trente-six lui sont consacrés (chapitres XVIII-XXX). Adam se souvient de ce qu'il a écrit autrefois et il transcrit plusieurs pages du traité de la contemplation (comparer PL. 153, 858 et PL. 198, 798). Les procédés de style sont les mêmes que dans les écrits anciens. Même si l'on n'avait pas l'affirmation explicite du ms. Cotton, il serait facile de montrer qu'Adam est bien l'auteur du *De quadripertito exercitio cellae,* un des écrits spirituels les plus célèbres du Moyen Age.

Dom Wilmart est d'avis qu'il faut attribuer aussi à Adam les *Allegoriae in universam sacram scripturam* qui ont été publiées sous le nom de Raban Maur (PL. 112, 849-1088).

Parmi les travaux sur Adam l'Écossais, il faut mettre désormais en première place l'étude de dom Wilmart, *Magister Adam Cartusiensis* (dans les *Mélanges Mandonnet,* Paris, 1930, t. II, p. 145-161). C'est par elle qu'il faut corriger les autres qui restent utiles à consulter : G. Mollat, *Adam l'Écossais,* DHG. — L. Goovaerts, *Écrivains de l'ordre de Prémontré,* 1899, t. I, p. 9-11. — P. Le Paige, *Bibliotheca Praemonstratensis ordinis,* Paris, 1633, p. 305. — G. Lienhaert, *Spiritus literarius norbertinus,* Augsbourg, 1771, 2e partie (*Sylloge*), p. 34-78. — G. Cave, *Script. eccl. hist. litteraria,* Bâle, 1745, t. II, p. 234-235. — R. Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés,* Paris, 1863, t. XIV, p. 687-689.

A. VERSTEYLEN.

4. — ADAM D'EVESHAM. — Moine bénédictin de la Charité-sur-Loire; plus tard abbé d'Evesham, au comté de Worcester. Il mourut le 12 novembre 1191. Lelandus a vu dans la bibliothèque d'Evesham ses *Exhortationes ad sacras virgines Godestovensis Coenobii;* des lettres et un traité *de Miraculo Eucharistiae ad Rainaldum.*

Fabricius, t. I, p. 22. — R. Biron, art. *Adam d'Evesham,* DHG. — *Chronicon abbatiae de Evesham,* édité par W. D. Marroy. Londres, 1863, p. 100, 175.

M. MÄHLER.

5. — ADAM DE MARSH (✝ 1258). — Un des premiers franciscains anglais. Né vers la fin du XIIe siècle dans le diocèse de Bath, il était neveu de l'évêque de Durham, Richard de Marsh (✝ 1226). C'est après la mort de ce dernier qu'Adam, déjà prêtre et ayant fait de bonnes études à Oxford, entra dans l'ordre de Saint François. Il fut à l'école conventuelle des frères mineurs l'élève de Robert Grossetête avec lequel il se lia d'amitié. Un des plus grands savants de son temps, au dire de Roger Bacon, il fut mêlé à toutes les affaires contemporaines de son ordre et de son pays, comme on peut le voir par ses 247 *Lettres,* éditées par J. S. Brewers dans les *Monumenta Franciscana* (*Rerum Britannicarum medii aevi scriptores*). Londres, 1858. Après 1247, il dirigea l'école franciscaine d'Oxford. Quelques-unes de ses lettres intéressent l'historien de la spiritualité. La longue exhortation à Sewald d'York (*l. c.,* p. 438-489) est un traité complet des devoirs d'un évêque. Il était en relation avec Thomas Gallus, abbé de Verceil.

Antoine de Sérent, art. *Adam de Marsh,* DHG. — Hilarin de Lucerne, *Histoire des Études dans l'ordre de saint François,* Paris, 1908.

M. VILLER.

6. — ADAM DE PERSEIGNE (✝ 1221). — I. *Vie.* — II. *Œuvres.* — III. *Doctrine.*

I. — VIE. — Adam fut abbé de Perseigne, de l'Ordre de Citeaux, près d'Alençon, de 1188 à 1221. Pour la compréhension de sa doctrine, il suffit de relever dans sa biographie ses nombreuses relations dans l'ordre monastique et dans le monde. Chanoine régulier, il devint bénédictin et peut-être, bibliothécaire à Marmoutiers (*Hist. litt. de la France,* t. XVI, p. 437). Il passa à l'ordre de Citeaux, en l'abbaye de Pontigny, au diocèse d'Auxerre, où il exerça la charge de maître des novices (*Ep.* 11 *ad G. monach.* PL. 211, 614). Il

fut abbé de Perseigne pendant 33 ans. Douze lettres à des abbés et moines, publiées par Baluze et par Martène, neuf lettres de celles qui se trouvent dans le ms. 987 de la Bibliothèque de Troyes, nous donnent le témoignage de son influence spirituelle en de nombreux monastères des ordres bénédictin, carthusien et cistercien. Son action dans les affaires civiles et ecclésiastiques (Cf. DHG., t. I, col. 488) lui conquit une influence sur les âmes dans le siècle. Ses lettres en donnent la preuve. Ses dirigés ont nom Jean Ier, comte d'Alençon, et Robert, son fils; Marie ou Blanche, comtesse de Champagne (*Ep.* 30 dans PL. 211, 691), Richard Cœur de Lion (vers 1198), Odon, évêque de Paris (*Ep.* 6 et 7, col. 597), la comtesse du Perche (*Ep.* 9, col. 608), Alice, fille de Louis VII, comtesse de Chartres (*Ep.* 27, col. 683), Agnès, dame d'honneur de la reine de France (*Ep.* 22 et 28, col. 658, 687), Marguerite (*Ep.* 12). Les autres destinataires sont des évêques, des chanoines, des magistrats.

II. — **ŒUVRES.** — Il nous reste d'Adam de Perseigne des sermons et des lettres.

1. *Sermons.* — Dom Rancato, procureur de l'ordre cistercien à Rome au XVIIe siècle, dit avoir eu en mains 200 homélies d'Adam de Perseigne. Les textes que nous connaissons comme les plus développés et les plus complets sont les mss. 757 et 987 de la Bibliothèque de Troyes, contenant respectivement des sermons et des épîtres. Migne, PL. 211, 583-754; D. Martène, *Thesaurus anecd.*, t. I, col. 669 sq. et Baluze, *Miscell.*, t. II, p. 236, publient une partie de cette œuvre. Tous ces sermons roulent sur les fêtes *de tempore* (cf. *infra*), à l'exception du sermon 10 du ms. 757 de Troyes adressé au Chapitre général de Cîteaux.

2. *Lettres.* — Trente lettres d'Adam de Perseigne sont publiées dans Migne (PL. 211, 583-694) d'après Baluze et Martène. Trente-cinq, dont trente sont différentes des précédentes, existent au ms. 987 de la Bibliothèque de Troyes. Toutes ces lettres sont d'ordre spirituel; un grand nombre ont l'étendue d'un petit traité de spiritualité.

III. — **DOCTRINE.** — La direction spirituelle donnée par Adam de Perseigne en ses lettres révèle la hauteur des aspirations des personnes de la haute société, au commencement du XIIIe siècle. A la comtesse du Perche (*Ep.* 9, PL. 211, 608) il dicte une règle de vie, et le fondement de cette règle repose sur la doctrine de l'inhabitation du Saint-Esprit dans l'âme, sur la dignité de l'âme, épouse du Christ. Les leçons morales viendront après, voire la condamnation des robes à longue traîne, semblables à des queues de renard (col. 610). A la comtesse de Champagne, il envoie ses sermons (*Ep.* 30), et dans leur texte latin, car la traduction en roman leur ferait perdre de leur saveur et de leur force: *Si de lingua in linguam translata fuerit* (*sententia*) *vix in peregrino idiomate, sua ei sapiditas vel compositio remanebit* (col. 692). D'ailleurs, il résume sa direction: il faut, à la comtesse, une foi éclairée sur Dieu et sur l'union en Dieu par le Christ: *Quod est illi uniri, quod est vere Christi membrum effici;* elle doit s'appliquer à une vie intérieure intense, entretenue par la lecture, la méditation; il faut qu'elle vise à la contemplation (col. 694). Quant à Agnès, si le Père spirituel lui demande d'aventure, en un billet, d'intervenir auprès de la reine pour l'obtention d'un palefroi promis, car il y a pénurie de chevaux de voyage chez lui (*Ep.* 23), le thème ordinaire de leur conversation épistolaire est le commentaire de l'Ecriture Sainte (*Ep.* 22).

Adam a aussi des dirigés dans les cloîtres, en dehors de Perseigne. Il paraît même débordé par le nombre des correspondants. Alors, comme il s'agit de direction doctrinale, il prie le frère Nicolas de passer la lettre qu'il lui adresse, au frère Evrard de Cernay, ou au moins de la transcrire, *ipsius nomine in salutatione posito.* La lettre vaut bien cette peine et cet honneur, car la direction qu'elle propose est claire et onctueuse: faire dominer en soi les dons du Saint-Esprit, afin d'arriver au sabbat solennel de la contemplation ou repos en Dieu (*Ep.* 15, col. 628). Ailleurs il appelle le cloître *auditorium Spiritus Sancti* (*Ep.* 11, col. 614). L'éducation des novices le retient longuement; pour leur formation, il écrit à deux maîtres de novices: à Osmond de Mortemer (*Ep.* 1, col. 383), à G. de Pontigny (*Ep.* 11). Ce directoire est tout bénédictin; il commente le chapitre 58 de la Règle: *de la réception des novices.* Beau commentaire encore de la Règle (cap. 6) dans l'épître 29: c'est tout un traité sur le silence; on y est loin des querelles d'interprétations disciplinaires. Les disciples du Verbe doivent aimer le silence; au Verbe qui parle il faut des auditeurs (col. 688). La Trinité approuve, par sa vie même, la discipline du silence (*ibid.*); le bien personnel de l'âme le demande aussi: *amicum paci, amicum tranquillitati silentium* (col. 689). Le Saint-Esprit répand ses sept dons dans le silence, — les sept silences de l'Esprit divin, — dit Adam. Enfin, le résumé se condense en une formule heureuse: *Proinde, Verbi discipulus aut se false profitetur Verbi discipulum, aut veraciter tenet et diligit sacramentum* (col. 691. Cf. *Serm. 1, in Nat. Dom.* PL. 211, 701).

La doctrine d'Adam de Perseigne dans ses sermons serait, au dire d'Hippolyte Marracio (*Adami Pers. Mariale,* Romae, 1652), toute mariale. Les treize sermons du ms 757 de la Bibliothèque de Troyes suivent l'ordre liturgique, et roulent sur les textes des épîtres et des évangiles, depuis l'avent jusqu'à la Pentecôte, en y ajoutant l'Assomption. S'il fallait essayer une synthèse de cette prédication, nous dirions qu'elle revient constamment sur l'union de l'âme au Christ, sur la vie du Christ dans l'âme, fond commun à beaucoup de cisterciens des XIIe et XIIIe siècles. Adam revient avec autant, sinon plus d'insistance, sur l'œuvre du Saint-Esprit dans les âmes. Dans les sermons comme dans les lettres, la correspondance aux sept dons est décrite sous la figure des sept féries de la semaine. Notre abbé aime cette image; il pousse les âmes au repos de la contemplation (*sabbatizare*), vers la Sagesse. Mais encore, nous sentons que cette manière de restreindre l'enseignement d'un auteur à un seul dogme et à une pratique correspondante brise ses cadres. Adam de Perseigne prêche la plénitude de la doctrine chrétienne, selon laquelle, la morale, jusque dans sa plus haute perfection de l'amour divin, repose sur l'épanouissement de tout le dogme: sur le dogme du Verbe incarné qui nous unit à lui, qui nous donne son onction ou les dons de son Esprit, pour nous conduire à l'union au Père.

Atkinson Jenkins, *Eructavit. An old French metrical paraphrase of psalm XLIV, published from all the known mss. and attributed to Adam de Perseigne.* Halle, 1909. — L. Calandini, article *Adam de Perseigne,* DHG. — Dom Ceillier, *Hist. des auteurs sacrés.* Paris, 1867, t. XIV, p. 881. — Ch., de Visch, *Bibliot. Script. Ord. Cisterciensis,* Cologne, 1656,

p. 4. *Auctarium ad dictam Bibliothecam*, édit. Canivez, Bregenz, 1927, p. 7. — B. Hauréau, *Hist. litt. du Maine*, 1870, t. I, p. 20 sq. — Mignon, article *Adam de Perseigne*, DTC. — Dom Piolin, *Hist. de l'église du Mans*. Paris, 1860, t. IV, p. 104 sq., 211, 252.

A. Le Bail.

7. — **ADAM DE REWLEY.** — Cistercien anglais, docteur en théologie de l'Université d'Oxford; moine puis abbé de Rewley (Regalis locus), monastère situé dans un faubourg d'Oxford. Adam, qui florissait vers 1368, fut célèbre par sa piété et ses connaissances étendues non moins que par son zèle pour l'orthodoxie. Il a laissé différents ouvrages de polémique. On lui attribue un traité ascétique intitulé *Dialogus rationis et animae*, ou *Soliloquium pro animae institutione*, adressé à Walter et aux frères de l'église Saint-André, en Ecosse. C'est sans doute le manuscrit qui se trouve aujourd'hui à la bibliothèque de l'Université de Glasgow (voir Adam l'Ecossais).

Ch. De Visch, *Bibliotheca Scriptorum Ord. Cisterc.* Cologne, 1656, p. 3. — Fabricius, *Bibliot. lat. med. et infim. aetatis*. Hambourg, 1734, t. I, p. 24. — J. Pits, *Relationum historicarum de rebus anglicis*, Paris, 1619, t. I, p. 501. — J. Sianda, *Lexicon polemicum*, Rome, 1760, t. II, p. 274. — Tanner, *Bibliotheca Britann.-Hibern.*, Londres, 1748, p. 7. — R. Trilhe, article *Adam de Rewley*, DHG.

J.-M. Canivez.

8. — **ADAM** (Jean). — Ascète dominicain du début du xvi^e siècle. Il ne faut pas le confondre avec un autre dominicain Jean Adam du xiv^e siècle, ni avec Jean Adam prédicateur de Louis XIV, ni avec un autre Adam, écossais comme lui, prémontré au xii^e siècle. Provincial d'Écosse, Jean Adam s'appliqua à réprimer le relâchement de la vie religieuse qui avait été favorisé par des circonstances politiques. Il aurait composé un *De vita monastica liber* et un *De Viris illustribus ordinis Praedicatorum*.

Quétif-Echard, *Scriptores Ord. Praed.*, t. II, p. 3. — Mortier, *Histoire des Maîtres généraux de l'ordre de saint Dominique*, t. V, p. 111, 233, 239, 514. — *Année Dominicaine*, édit. de Lyon, 1883, t. I, p. 550.

M.-M. Gorce.

9. — **ADAM** (Jean). — Jésuite français, né à Limoges en 1605, mort à Bordeaux en 1684. Controversiste de talent, il a beaucoup contribué à la conversion des calvinistes, en particulier à Sedan; et il a lutté avec succès contre les Jansénistes. De son œuvre qui est considérable, quelques livres seulement appartiennent à l'histoire de la spiritualité : les *Heures catholiques*, Paris, G. Meturas, 1651, qui s'opposent (l'avis au lecteur est très net) aux *Heures de Port-Royal* de Sacy ; — *La conduite des Fidèles*, Paris, 1656 ; — *Via ad aeternitatem sive tria opuscula SS. Eucherii episcopi Lugdunensis et Hilarii episcopi Arelatensis...*, Paris, 1673.

C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. I, col. 43-47. — E. Griselle, art. *Adam (Jean)*, DHG.

M. Viller.

ADAMNAN. — Neuvième abbé d'Iona, de 679 à 704, date de sa mort. D'origine irlandaise, il fut chargé de missions en Northumbrie et en Irlande et joua un rôle important dans l'affaire de la tonsure et de la pâque celtiques. « Homme bon et sage, très noblement versé dans la science des écritures », dit de lui Bède (*Hist. eccl.*, V, 15), et, autre part, « abbé et prêtre excellent montrant dans ses mœurs et dans ses discours une prudence, une humilité, une religion admirables », fait-il dire de lui à Céolfrid, abbé de Jarrow, avec qui il fut en rapport (*op. cit.*, V, 21). On doit à Adamnan le *De locis sanctis* (éd. P. Geyer, CSEL., t. XXXIX, p. 219-297), ouvrage recueilli sous la dictée d'Arculfe, pèlerin de Palestine, et une *Vita Columbae*, qui est une des très rares biographies de saints irlandais dont on connaisse l'auteur et qui nous apprend quelque chose de la vie ascétique du fondateur et premier abbé d'Iona. La renommée d'Adamnan se maintint en Irlande longtemps après sa mort, ce qui fait qu'on a placé sous son nom diverses compositions, par exemple les *Canones Adamnani* publiés par F. W. H. Wasserschleben (*Die Bussordnungen*, Halle, 1851, p. 120-123) d'une authenticité ou bien inadmissible ou fort douteuse.

L. Gougaud, O. S. B.

ADELBOLD. — Évêque d'Utrecht, fut formé à l'école de Folcuin, abbé de Lobbes, puis de Notger, évêque de Liége, enfin il eut pour maître Gerbert, alors à Reims. L'empereur Henri II le fit chancelier. Il fut en relation avec Hériger de Lobbes, Bernon de Reichenau, Abbon de Fleuri, Egbert de Liége. En 1010 il succéda à S. Ansfrid sur le siège épiscopal d'Utrecht. Ceci ne l'empêcha pas de continuer à s'intéresser aux affaires de l'état. On le vit même à la tête des armées. On loue son érudition. Adelbold mourut le 27 novembre 1026. Outre une lettre à Silvestre II qui traite *De ratione inveniendi crassitudinem spherae*, on a de lui une biographie d'Henri II, qui semble être le fragment publié par les A. S. au 14 juillet (p. 714-722); cf. MGH., t. IV, p. 679-695. PL. 140, 87-108. — La vie de sainte Walburge qu'on lui attribue n'est pas de lui. Trithème atteste qu'Adelbold écrivit un *Liber de laudibus S. Crucis ; — De laudibus quoque S. Mariae ;* plusieurs sermons *de laude sanctorum* (AS., *l. c.*, p. 694). Il composa un office de saint Martin, patron d'Utrecht; plus remarquable par la piété que par l'éloquence, selon Sigebert de Gembloux.

AS. 14 Julii, p. 694 et sq. — Foppens, *Biblioth. belgica*, t. I, p. 6. — *Hist. litt. de la France*, t. VII, p. 252-259. — Moll, *Kerkgeschiedenis von Nederland*, t. II, 1, p. 50-59. — Moll, *Kerkhist. Archief*, t. III, p. 161. — Van der Aa, *Adelbold, bischop van Utrecht*, Groningue, 1862. — U. Berlière, *Adelbold*, DHG. — Pynacker-Hordyk, *Lyst. der Bisschoppen van Utrecht*.

M. Mähler.

ADELPHE. — Abbé de l'Ordre de Saint-Benoît, vers 1180. On ne connaît de lui que les œuvres que rapporte Trithème (*Script. Lul.*, cap. 383, § *Illustr. Benedict.*, t. II, cap. 16). Ce sont des *Sermones* adressés aux moines et un *Liber contra Saracenos*.

Fabricius, t. I, p. 33. — U. Berlière, art. *Adelphe*, DHG.

M. Mähler.

ADMIRATION. — I. *Notions générales.* — II. *L'admiration dans la spiritualité affective.* — III. *Admiration et contemplation.* — IV. *L'Admiration dans la vie active.*

I. — **NOTIONS GÉNÉRALES.** — L'admiration est le sentiment qui résulte d'une vive perception de la

beauté physique ou morale, de la grandeur, de la bonté, réalisées à un degré supérieur. Elle comporte souvent, du moins au premier contact avec l'objet, une nuance d'étonnement; cela est vrai surtout pour le mot latin, qui marque quelquefois simplement la surprise : « Admiratio... de rebus insperatis nasci solet », dit saint Augustin (*De Genesi contra Manichaeos*, PL. 34, 180) ou encore la stupeur, un certain désarroi mental devant l'inattendu ou l'inexpliqué. C'est dans ce sens qu'au jugement d'Aristote elle est à l'origine de toute recherche des causes, spécialement de la philosophie, et que les Scolastiques, avec saint Thomas, en font une forme de la crainte : « Admiratio est species timoris consequens apprehensionem alicujus rei excedentis nostram facultatem » (1^a 2^{ae}, q. 180, a. 3, ad3). Elle s'accompagne d'un jugement plus ou moins explicite sur la beauté, la grandeur ou même l'incompréhensibilité de l'objet perçu.

Ce jugement peut lui donner déjà une valeur spirituelle, comme le note saint Thomas, qui distingue une admiration « devotionis, secundum quod aliquis magnalia Dei considerans, cognoscit ea sibi incomprehensibilia esse... et ad hanc homines sunt inducendi » (*Exposit. in Jo. evang.*, cap. 3, lect. 2). Mais son effet le plus important est celui qu'elle exerce sur la volonté, en excitant l'amour, soit de complaisance — « l'amour fait facilement admirer, et l'admiration aimer », dit saint François de Sales (*Traité de l'Amour de Dieu*, l. VII, ch. 4) — soit de concupiscence, souvent accompagné d'une jouissance anticipée : « Admiratio, ut ei adjungitur spes consequendi cognitionem... maxima est delectationis causa » (1^a 2^{ae}, q. 32, a. 8). Ceci suppose évidemment que l'objet de l'admiration est convenablement choisi, qu'il est ou Dieu, ou référé à Dieu.

2. — **L'ADMIRATION DANS LA SPIRITUALITÉ AFFECTIVE.** — C'est là sa place la plus marquée, puisqu'elle est un sentiment. Et en fait, elle est souvent mentionnée et plus souvent encore pratiquée par les spirituels affectifs. La Sainte Ecriture leur en donne l'exemple, surtout dans les Psaumes; de même la Liturgie, spécialement au temps des fêtes majeures, comme dans les antiennes appelées « grandes O » (O admirabile commercium!), ou dans l'*Exultet* (O mira circa nos tuae pietatis dignatio...). Elle se trouve d'ailleurs nécessairement à quelque degré dans les « affections » les plus importantes de la vie religieuse : l'adoration, la louange, l'action de grâces...

Parmi les Pères de l'Église, elle se rencontre plutôt chez les orateurs, surtout lorsqu'ils prennent comme thème la considération des œuvres divines : ainsi saint Basile et saint Ambroise dans leur *Hexameron*.

Saint Augustin, à l'âme si passionnée et si portée à l'amour du beau, se laisse volontiers entraîner, malgré un certain scrupule, à la contemplation émerveillée et affectueuse de la beauté et de la bonté divine dans les créatures (*Confessions*, l. X, cap. 6, 8, 17, 27, « serius te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova... »; l. XI, cap. 4...), et c'est par elle qu'il s'élève à une sorte de ravissement dans la fameuse soirée d'Ostie (*ibid.*, l. IX, cap. 10, « mirando opera tua... », PL. 32, 774). Saint Bernard conseille la considération des créatures et de Dieu, et en donne un spécimen d'allure assez admirative (*De Consideratione*, l. V, cap. 13, PL. 182, 805...). On ne peut oublier de mentionner saint François d'Assise, qui a fait jaillir plus abondantes toutes les sources de la sensibilité religieuse : l'admiration des œuvres de Dieu, reflets de sa bonté, inspire le *Cantique des Créatures*...

Plus d'un auteur a encore essayé de remonter l' « échelle des créatures », porté plus ou moins par l'élan de l'admiration. Un des plus célèbres est le saint cardinal Bellarmin (*Scala creaturarum*, grad. 2, cap. 3; gr. 8, cap. 5), qui peut-être se souvenait de la « Contemplatio ad amorem » placée par saint Ignace à la fin de ses *Exercices spirituels*. Dans l'ordre inverse, on peut descendre de l'admiration des attributs divins au reflet qu'ils ont laissé dans les créatures (Nicolas Kempf, *Alphabetum divini amoris*, cap. 7, de via admirativa).

La théologie spéculative elle-même a parfois tâché de se muer en théologie affective, en donnant libre cours à l'admiration : ainsi Léonard Lessius, dans les « recollectiones precatoriae » qui terminent les différentes parties de son *De perfectionibus moribusque divinis*.

S'il était question ici d'une revue tant soit peu complète, il faudrait faire place à un assez bon nombre de représentants de ce qu'on a appelé l' « humanisme dévot » : leur optimisme naturel et surnaturel s'épanche assez souvent en effusions admiratives devant la splendeur des œuvres de Dieu, spécialement dans l'humanité. Et pourtant. l'école bérullienne ne leur cède guère en lyrisme, tout en se cantonnant presque uniquement dans la contemplation des merveilles du monde surnaturel. C'était même là l'occupation favorite de Bérulle, s'il faut en croire la confidence qu'il fait au roi Louis XIII, dans la préface de sa *Vie de Jésus* : « le monde... j'y passais comme par un théâtre, sur lequel je voyais les œuvres de la nature et de la grâce. J'admirais ces ouvrages, et j'en adorais l'ouvrier... » (éd. Migne, c. 404). Il se complaît visiblement dans cette admiration, et en indique la raison et les avantages : « Ceux qui contemplent un rare et excellent objet se trouvent heureusement surpris d'étonnement et d'admiration... cet étonnement donne force et vigueur à l'âme... elle s'élève à une grande lumière... » (*Grandeurs de Jésus*, discours 2; M., c. 159). Les principaux « discours » suivent le même rythme remarquable : dans la « contemplation », ou la considération, parfois un peu abstruse, ils s'échauffent jusqu'à l'admiration exclamative (v. g. disc. 2; M., c. 162 : « O Verbe éternel!... O Fils!... O Vie, etc... » puis à l'adoration jusqu'au sacrifice : « En l'honneur de vos grandeurs... je fais une résolution... de servitude perpétuelle... » (*ibid.*, 167). Ses disciples ont presque tous reçu quelque chose de ce charisme d'admiration : le P. Bourgoing, dans ses *Méditations* (passim); saint Jean Eudes, avec sa note plus affectueuse (*Vie et Royaume de Jésus*, 4e partie, exercice de louange et de glorification envers Jésus...); le bienheureux Grignion de Montfort nous fait goûter, à sa manière encore plus personnelle, les merveilles de la Sagesse éternelle incarnée (*L'Amour de la Sagesse éternelle*, ch. 1 et 3...).

C'est sans doute sous l'influence du milieu bérullien où il s'est formé, comme dans son propre génie oratoire, que Bossuet a trouvé l'inspiration de ses *Élévations sur les mystères*, où l'admiration s'exalte jusqu'à une sorte d'extase littéraire, dans le commentaire du Prologue de saint Jean : « Ah! je me perds, je n'en puis plus; je ne puis plus dire qu'*Amen* : « il est ainsi »... Quel silence! quelle admiration! quel étonnement!... » (12e semaine, 7e élévat.; édition Lachat,

t. VII, p. 208). Ailleurs, sur le texte *Erat pater ejus et mater mirantes*, il remarque « que cet étonnement religieux est le véritable sentiment par lequel nous devons honorer les profondes et inconcevables conduites de Dieu... » (Esquisse pour le Dimanche dans l'Octave de Noël; édition Lebarq, t. IV, pp. 430-432). C'est en effet l'admiration qui donne en partie sa valeur à l'adage « silentium tibi laus », et à l' « oraison de silence », préconisée par plus d'un auteur... (v. g. Alvarez de Paz, *De inquisitione pacis*, l. V, p. 3, cap. 3 : « Suprema laus... mistum admirationi silentium... »

Quand il s'agit cependant de rédiger des recueils de méditations, plus ou moins affectives, il est rare qu'on ne donne pas quelque place à l' « affectus » d'admiration; certaines méthodes d'oraison prennent même le soin de lui marquer sa place régulière. Hugues de Saint-Victor, énumérant quelques-uns des *affectus* de la prière, lui donne le second rang immédiatement après la dilection (*De modo orandi*, cap. 7. PL. 176, 985). Pour David d'Augsbourg, c'est une des sept sources où on peut puiser la « dévotion » (*De exterioris et interioris hominis compositione*, l. III, cap. 65, éd. Quaracchi, 1899, p. 354). Pour Mauburnus, c'est un degré de l'oraison de compassion (*Rosetum*, Scala Passionis, gr. quintus). Dans l'explication de la « méthode de Saint-Sulpice » par M. Tronson, l'admiration est le deuxième des six « devoirs dans lesquels se monnaie le grand devoir de l'adoration, première partie de l'oraison selon M. Olier » (*La méthode d'oraison mentale du Séminaire de Saint-Sulpice*, éditée par M. Letourneau, Paris, 1903, p. 129)...

3. — ADMIRATION ET CONTEMPLATION. — Il s'agit ici en principe de contemplation infuse, quoiqu'on ne la distingue pas toujours facilement, surtout dans les auteurs du Moyen Age, de la « considération » ou même de la méditation. Cependant saint Bernard, dans un texte souvent reproduit, parle de la contemplation en un sens bien formel, quand il l'identifie, dans une de ses « espèces » les plus élevées, avec l'admiration : « Prima et maxima contemplatio est admiratio majestatis. Haec requirit cor purgatum, ut... facile ad superna levet : interdum quoque vel per aliquas morulas stupore et ecstasi suspensum teneat admirantem. » (*De consideratione*, l. V, cap. 14; PL. 182, 806.)

Mais c'est Richard de Saint-Victor qui a sur cette matière la théorie la plus importante ut la plus suivie durant tout le Moyen Age et au delà. Il introduit l'admiration dans la définition même de la contemplation : « Contemplatio est libera mentis perspicacia in sapientiae spectacula cum admiratione suspensa... Proprium... est contemplationi... cum admiratione inhaerere... » (*Benjamin major*, cap. 4; PL. 196, 62-63). Le passage de la méditation à la contemplation s'opère par un acte d'admiration prolongé (*ibid.*). Il passe longuement en revue les objets de cette admiration, qui doit être « magna... fortis... diuturna... discreta » (l. II, cap. 25). C'est que le mode de la contemplation variera « secundum qualitatem et quantitatem nostrae admirationis » (cap. 2, 6, col. 107). On en viendra aux ravissements, qui sont une conséquence — naturelle, semble-t-il, en quelque sens — de l'admiration très vive (l. IV, cap. 9, col. 144), puisqu'on en prend comme une habitude (*ibid.*, cap. 12; col. 149). Richard sait pourtant que l'amour est la vraie fin de la contemplation : « Dilectus videtur per contemplationem (il dit également : per admirationem)... oscula ur per dilectionem (l. IV, cap. 15; col. 153). Parlant de l'extase, il lui assigne comme deuxième cause l'admiration (l. V, cap. 15; col. 174). Il fait cette intéressante remarque de psychologie spirituelle que l'admiration excite, soutient et purifie l'attention, la simplifie au point de l'élever au-dessus de la connaissance ordinaire (cap. 9). Il résume sa théorie dans cette échelle mystique : « Meditatione assurgitur ad contemplationem, contemplatione in admirationem, admiratione in mentis alienationem. » (l. V, cap. 12; col. 181).

La pensée de Richard se retrouve, même explicitement, dans plus d'un auteur. Le *Liber de spiritu et anima*, autrefois attribué à saint Augustin ou à Hugues de Saint-Victor définit la contemplation : « perspicuae veritatis jucunda admiratio » (PL. 40, 802). Denys le Chartreux emprunte également au Victorin sa définition (*De fonte lucis*, a. 10; *Opera omnia*, Tournai, 1912, t. XLI, p. 107). Il fait aussi de l'admiration un des degrés de l'ascension vers l'amour unitif (*De perfectione caritatis dialogus*, a. 40; *ibid.*, p. 398). Dans l'échelle de la paix intérieure, elle succède à la contemplation, dont elle procède, et qu'elle intensifie (*De gaudio spirituali et pace interna* (l. II, a. 6; t. XL, p. 560). Des opuscules attribués à saint Bonaventure, le *Centiloquium* (3ª p., sect. 46) cite encore la définition de Richard; le *De septem itineribus aeternitatis* lui emprunte en plus son processus d'ascension mystique (De 3º itin., dist. 1ª)... A la fin du XVIᵉ siècle encore, le P. Alvarez de Paz, reprenant à son compte la célèbre définition, en conclut que la contemplation qui ne s'élève pas jusqu'à l'admiration, n'est qu'une ébauche de la contemplation parfaite : « Haec enim in admirationem rapit, aut magna ex parte animum stupore suspendit » (*De inquisitione pacis*, l. V, p. 2, cap. 1; Paris, 1876, t. VI, p. 482, 485). Au chapitre 9, il étudie plus à fond la nature et les qualités de cette admiration, se référant toujours au Victorin et à saint Bernard.

Sainte Thérèse, dans sa description des états mystiques, parle plusieurs fois de l'admiration : elle est la réaction de l'âme devant les merveilles que Dieu veut bien lui montrer dans certaines visions, soit imaginaires (beauté du Christ : *Vie*, ch. 37), soit surtout intellectuelles; elle accompagne particulièrement l'extase (*ibid.*, ch. 20, fin). Elle fait valoir les avantages de pareils transports : ils déprennent puissamment de toute attache aux choses d'ici-bas, et à la vie même; aussi croit-elle avoir reçu comme une mission de rendre contagieuse cette nostalgie des beautés surnaturelles (ch. 28)[1]. Cependant l'étonnement de l'âme, après avoir été croissant, finit par s'apaiser dans une sorte d'accoutumance, de familiarité avec les splendeurs divines : c'est une caractéristique du mariage spirituel (*Château intérieur*, VIᵉ Dem., ch. 5; VIIᵉ Dem., ch. 3).

Saint Jean de la Croix, peu porté à insister sur les connaissances particulières et les visions qui accompagnent la haute contemplation, célèbre cependant l'éclat des « lampes de feu », c'est-à-dire des attributs divins projetant leurs ombres lumineuses sur l'âme, qui admire sa propre beauté, faite de leurs reflets (*Vive flamme...* 3ᵉ strophe, vers 2). C'est aussi avec admiration qu'elle « goûte profondément la sagesse de Dieu

1. Parmi ses panégyristes, Bourdaloue lui rend avec une particulière émotion le témoignage qu'elle a excellemment accompli cette mission (Panégyrique de sainte Thérèse, 2ᵉ partie).

dans l'harmonie des créatures », ou qu'elle entend leur « musique silencieuse » (*Cantique spirit.*, str. 13).

Saint François de Sales esquisse une théorie de l'admiration cause efficiente du ravissement ; il semble même étendre cette vue à la contemplation en général : « Ne plus ne moins que l'admiration a causé la philosophie et attentive recherche des choses naturelles, elle a aussi causé la contemplation et théologie mystique » (*Traité de l'Amour de Dieu*, l. VII, ch. 4; cf. l. VI, ch. 5). Il y a bien un ravissement de la volonté qui ne vient pas d'admiration, mais le passage de la véritable admiration à l'amour est des plus faciles (l. VII, ch. 6).

4. — L'ADMIRATION DANS LA VIE ACTIVE — Tout ce qui a été dit jusqu'ici nous a fait au moins entrevoir l'efficacité pratique de l'admiration, en tant qu'elle fait apprécier plus hautement et goûter plus vivement des vérités qui sont souvent motifs d'action, et aussi en tant qu'elle développe des affections connexes, comme l'amour de concupiscence ou de complaisance.

L'effet est peut-être plus immédiatement pratique lorsqu'il s'agit d'exemples, qui « entraînent » toujours plus que les considérations. La lecture de la vie des saints ou des personnages édifiants est une des grandes sources d'élan et de progrès spirituels, sans doute parce que l'admiration qu'ils excitent a un caractère à la fois plus concret, plus « humain », et plus discret, plus persuasif... Le mot de saint Augustin : « Quod isti et istae... » et l'exemple de saint Ignace de Loyola converti sont classiques. Rappelant que le divin Maître a bien voulu admirer la foi du centurion et de la Chananéenne, saint Augustin tire de ce fait une leçon sur l'utilité spirituelle de l'admiration : « Quod enim miratur Dominus noster, nobis mirandum esse significat, quibus adhuc est opus sic moveri » (*De genesi contra Manichaeos*, PL. 34, 180). Saint Thomas cite et approuve cette leçon (3^a, q. 15, a. 8).

L'admiration s'oppose en particulier à un certain engourdissement de nos facultés spirituelles, et par conséquent à l'indifférence ou à la routine qui en sont la suite. « Assueta vilescunt... ». C'est pour cela que les néophytes ou les convertis, voyant les beautés de l'ordre surnaturel avec des « yeux neufs », ont une certaine ardeur d'enthousiasme qui peut utilement secouer l'accoutumance des « pieux fidèles ». Cependant, la méditation ou la contemplation assidues et progressives des choses divines procurent un goût plus solide et plus intime qui vaut mieux que tous les enthousiasmes...

Notons pour finir, avec Ollé-Laprune, la spéciale valeur éducative de l'admiration : « Admirer, c'est sortir de soi pour reconnaître et saluer ce qui est plus grand que soi. Mélange de respect et d'enthousiasme, l'admiration nous arrache à nous-mêmes et à nos petites pensées pour nous jeter, émus et ravis, dans le sein du grand et du beau. Elle est le sacrifice de notre petitesse à ce qui est plus grand que nous, et elle aspire et elle s'adresse à quelque chose de divin, car, dans tout ce qui est grand, il y a un rayon divin, et c'est pour cela qu'elle nous soulève de terre et nous grandit... L'admiration, sœur de la prière, est, comme elle, sortie de cet élan qui nous porte à Dieu... » (Maurice BLONDEL, *Léon Ollé-Laprune*, Paris, 1923, p. 287).

A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie...* (Société française de philosophie)... Paris, 1928, art. *Admiration.* — Alvarez de Paz, *de Inquisitione pacis*, t. III, lib. III, part. 3, decas 2, cont. 19. De admirabilitate Dei. — O. Zimmermann, *Aszetik*, § 59, Bewunderung. Freiburg, 1929, p. 309-311.

R. DAESCHLER.

ADMONITIO DE PROFECTU ANIMAE. — C'est le titre d'un opuscule spirituel, publié à Albi, vers 1478.

Gesamtkatalog der Wiegendrucke, Leipzig, 1925, n° 221. Exemplaires aux bibliothèques d'Avignon, Grenoble, Mende, Lisbonne, Londres (British Museum).

M. VILLER.

1. — **ADOLPHE DE BOUZILLÉ.** — Capucin français, de son nom de famille Théophile Poilane, né le 22 mars 1846, entré en religion le 1er mai 1868, mort provincial de la province de Paris le 26 mai 1902. Avec un *Manuel du tiers-ordre séculier*, Paris, 1899, il a écrit divers opuscules sur l'œuvre de la communion hebdomadaire : *Manuel de l'œuvre de la communion hebdomadaire pour les hommes*, Nantes, 1885. — *L'œuvre de la communion hebdomadaire pour les hommes*, Nantes, 1885. — *Statuts de l'œuvre de la communion hebdomadaire pour les hommes*, Nantes, 1884.

Césaire de Tours, *Notice biographique sur le T.R.P. Adolphe de Bouzillé...* Cousin, 1904. — Ubald d'Alençon, art. *Adolphe de Bouzillé*, DBF.

M. VILLER.

2. — **ADOLPHE DE DENDERWINDEKE.** — Capucin de la province belge, dans le monde Omer Kestens. Né en 1863, il entra en religion en 1882 et mourut à Hérenthals, en 1925. Dans sa province religieuse, il fut chargé de différentes prélatures ; mais c'est surtout comme maître des novices au couvent d'Enghien (Hainaut), pendant les années 1903-1919, qu'il trouva l'occasion de s'occuper d'études ascétiques. Si ses écrits ne sont pas toujours très originaux, ils n'en sont pas moins goûtés du public. Parmi ses publications flamandes, mentionnons d'abord un manuel de piété envers la Mère des Douleurs (*Maria, Moeder van Smarten*, Gand, 1890). Il fut un grand promoteur du culte de l'illustre pénitente Marguerite de Cortone ; une brochure qu'il publia en son honneur en 1893 eut plusieurs éditions, aussi en français (*S. Marguerite de Cortone*, Bruges, 1893). Le P. Adolphe imprima encore un livre de prières à l'usage des frères lais de son ordre et un autre pour les tertiaires (*Franciscaansche Gebedenboek*, Malines, 1897 ; *de Godvruchtige Franciscaan*, Malines, 1897, 1898 et 1901). Aux religieux fervents, il dédia la refonte d'un ouvrage de Michel d'Oudenbosch, † 1711, qu'il publia sous le titre de : *De Vurige Kloosterling* (Malines, 1898 et 1919). Comme œuvres oratoires, il laisse un volume de méditations sur la passion (*Jesus' Bitter Lijden*, Malines, 1903) et quatre volumes de sermons pour religieuses (*Onderrichtingen, Sermonen en Aanspraken voor Kloosterzusters*, Malines, 1901-1906). A côté de ces ouvrages flamands, il publia trois manuels latins : — le *Pium Minoritae vade-mecum* (Malines, 1907), dont il avait trouvé le manuscrit parmi les papiers du célèbre P. Piat de Mons, mais qu'il considérait à tort comme une œuvre de ce grand canoniste ; — le *Sacerdos devotus* (Hongkong, 1921), publié en collaboration avec le P. Donat, d'après un manuel similaire du P. Hilaire

d'Anvers; et enfin son chef-d'œuvre : — le *Compendium theologiae asceticae* (Hongkong, 1921), deux forts volumes, très appréciés. La première partie s'occupe des vices et des vertus; la seconde, des conseils évangéliques et de l'état religieux. Le travail donne une doctrine sûre d'après les traditions franciscaines et en outre une bibliographie très abondante. Une traduction allemande en deux volumes a été publiée par le P. Thomas Villanova Gerster, cap., sous le titre d'*Abriss der aszetischen Theologie* (Paderborn, 1930-1931).

Un article nécrologique dans *Franciscaansche Standaard*, t. XXVII, Hérenthals, 1925-1926, pp. 124-125; et un autre dans les *Analecta Ord. Min. Capuc.*, t. XLII, Rome, 1926, pp. 162-164.

P. Hildebrand.

3. — **ADOLPHE D'ESSEN.** — Un des grands chartreux rhénans du xv^e siècle. Né d'une famille noble vers 1350, il fait à l'université de Cologne de très solides études de philosophie, de théologie et de droit canon. En 1398 il entre à la Chartreuse de Trèves où l'on remarque vite son savoir, sa profonde piété et sa grande patience. Prieur de cette maison de Saint-Alban de 1409 à 1415, il a le bonheur de recevoir dans l'Ordre (vers 1410) ce Dominique de Prusse qui deviendra son meilleur appui et donnera tant d'éclat à la Chartreuse de Trèves par la sainteté de sa vie et par l'introduction, dans la récitation du Rosaire, de la méditation des Mystères de la vie de Notre-Seigneur et de sa Sainte Mère. En 1415, il va fonder, dans un ancien couvent de Cisterciennes qu'offrent les souverains de Lorraine, la Chartreuse de Marienfluss, près de Sierck (diocèse de Metz). Dominique de Prusse était son vicaire. C'est là que commencèrent les rapports spirituels qu'il entretint avec la duchesse de Lorraine, Marguerite de Bavière († 1434). Adolphe traduisit à l'usage de la princesse les mystères composés par Dominique : c'est grâce à cette dévotion que la duchesse arrive à ce haut degré de vertu et de sainteté extraordinaire, dont les détails sont consignés dans la *Vita B. Margarithae Lotharingiae Ducissae*, écrite par Adolphe (inédite : ms. à Cologne, extraits dans Rader, *Bavaria sancta*, Munich, 1704). Revenu à Trèves en 1421, élu vicaire de Saint-Alban, il est bientôt sollicité par les bénédictins de l'abbaye de Saint-Mathias, d'accepter la charge d'abbé : il refusa. A sa place, un autre chartreux, Jean Rode, fut choisi, qui obtint qu'Adolphe l'accompagnât dans ses voyages pour introduire la réforme dans les divers monastères bénédictins d'Allemagne. Pour avoir pris parti au temps du schisme de Trèves, pour un des deux compétiteurs, Raban de Helmstadt tandis que son prieur défendait la cause de l'autre, Ulrich de Manderscheidt, Adolphe fut par le chapitre général relégué durant six ans à la chartreuse de Liége (1431-1437). Les événements vinrent plus tard lui donner raison. Mais l'épreuve n'altéra point sa sérénité. Il était, au dire de Dominique, arrivé à un tel degré d'oraison que plusieurs fois par jour il entrait en extase. Il mourut de la peste le 4 juin 1439 après s'être fait lire la Passion de N.-S. et en s'unissant à la récitation du ps. 21 : « Deus, Deus, respice in me ». Les deux historiens de Trèves, Brouwer et Hontheim ont fait de sa vertu les plus beaux éloges.

Il a laissé quelques écrits, destinés à l'édification de Marguerite de Bavière : *De commendatione Rosarii* (mss. à Mayence, Vienne, chartreuse de Parkminster); — *De triplici meditatione; — De exercitio remissionis peccatorum*, et des *Méditations* tirées de Ludolphe.

S. Autore, art. *Adolphe d'Essen*, DHG. — M. Leidecker, *Historia antiquae et novae Carthusiae S. Albani* (ms. 1665, in-4°, Trèves). — Dominique de Prusse, *Experientiarum liber* (ms. IV, 7 du séminaire de Trèves; ms. 751 ville de Trèves). — Le Couteulx, *Annales ordinis Cartusiensis*, Montreuil, 1890, t. VII, p. 358-361. — Th. Esser, O. P., *Beitrag zur Geschichte des Rosenkranzes* (dans le *Katholik*, oct.-déc. 1897).

† M. Ilge.

4. — **ADOLPHE MEINRAD**, O. S. B. — Né le 1^{er} mars 1811, entré au monastère des Écossais à Vienne le 15 septembre 1834. Il fait profession le 5 octobre 1837, est ordonné prêtre le 25 juillet 1839. Curé à Plett, Gaunersdorf, Pulkau, Vienne (Saint-Ulrich), il rentre en 1859 au monastère et devient sous-prieur le 30 avril 1871. Il a publié : *Angebinde für Jünglinge nach ihrem Austritt aus der Schule*, Vienne, 1852. *Kreusweg-Andacht für die Pfarre Gumpendorf*, Vienne, 1854.

Scriptores O. S. B. qui 1750-1880 fuerunt in imperio Austriaco-Hungarico, Vindobonae, 1884, p. 1 sv.

P. Volk.

ADOPTION DIVINE, voir Déification et Grace habituelle.

ADORATION. — Des quatre principaux devoirs envers Dieu, l'adoration est le premier; l'action de grâces, l'expiation, la prière de demande ne viennent qu'après : Vous adorerez le Seigneur votre Dieu et ne servirez que lui seul (Matt., 4, 10).

I. *Notion.* — II. *Objet.* — III. *Analyse de l'acte.* — IV. *Degrés et effets.* — V. *L'adoration dans les écoles de spiritualité.*

I. — notion. — L'origine la plus probable du mot adoration est *ad os*, terme qui exprime l'action d'approcher la main de la bouche et de l'en écarter pour envoyer un baiser; celui qui adorait baisait les pieds ou le bord du vêtement, c'est ainsi que, dans la Bible, il est dit que Joseph est adoré par ses frères, David par Miphiboseth, par Joab, par Absalon, etc. (Voir DTC., art. *Adoration*, t. I, col. 438). On adorait les empereurs, on adorait même leurs statues : le sens se précisait déjà puisqu'il désignait l'honneur spécial rendu à ceux que leur dignité égalait aux dieux. Dans l'inscription du Palatin, un chrétien fait le geste d'offrir un baiser au Christ représenté par une tête d'âne et attaché sur une croix; l'inscription précise le sens : Alexamenos adore son Dieu, σέβεται θέον, c'est celui qui prévaudra (Voir DACL., art. *Adoration*). Les Grecs disaient λατρεία, qui désignait d'abord le service des gens à gage, service de mercenaire : ainsi dans le *Prométhée* d'Eschyle, v. 966; dans Platon, le mot a le sens de service de Dieu, de culte, d'adoration. Saint Thomas le lui conserve quand il dit : « Latrie désigne la servitude que nous devons à Dieu parce qu'il nous a faits; le culte de latrie lui est dû en tant que créateur, parce qu'il est notre fin et la première source de notre être » (III *Sent.*, dist. 9, q. 1, a. 3, q^a 3, 1°).

L'adoration est donc l'honneur spécial dû à Dieu en raison de son infinie grandeur et de la soumission que nous lui devons comme créatures : « C'est, dit Bossuet, une reconnaissance en Dieu de la plus haute souverai-

neté et en nous de la plus profonde dépendance » (*Sermon sur le culte dû à Dieu*, 1er point). En lui-même, il est, selon l'expression de Tertullien, « le souverain grand qui, ne souffrant rien qui s'égale à lui, s'établit lui-même une solitude par la singularité de sa perfection » (*Adv. Marcionem*, I, 4). « Il est l'Etre en lui-même, l'Etre dans toute son universalité, l'Etre dans toute sa plénitude. Etant celui qui est tout ce qui est, il renferme dans son être tout ce qui participe quelque chose de l'Etre; en un mot, il est tout » (Piny, *L'abandon à la volonté de Dieu*, éd. Paris, 1896, p. 114).

A notre égard, il est créateur, il a fait toutes choses de rien par sa toute-puissance, notre dépendance de lui est donc absolue; les créatures peuvent mériter l'honneur, l'adoration ne s'adresse qu'à Dieu : « Il appartient à la vertu de religion, écrit saint Thomas, de témoigner notre révérence à Dieu en tant que premier principe de la création et du gouvernement des choses » (2a 2ae, q. 83, a. 3). Tout ce que les êtres peuvent lui procurer de gloire extrinsèque lui est dû.

II. — **OBJET.** — Dieu doit donc être adoré, lui seul, mais considéré sous tous ses aspects : 1° La Trinité tout entière est objet d'adoration, puisque les trois personnes divines sont infinies et égales en toutes choses : *Unum Deum in Trinitate et Trinitatem in unitate veneremur*, dit l'Eglise dans le symbole *Quicumque*. « Trinité sainte, écrit le P. de Bérulle, divine et adorable! Que je m'abaisse en moi-même et m'élève en vous, pour vous rendre mes devoirs, pour connaître vos grandeurs... J'adore votre être suprême, ineffable et incompréhensible, vos opérations, productions et émanations éternelles. J'adore votre essence et vos personnes, et j'admire et adore l'unité de votre essence et la trinité de vos personnes... Il faut rendre chaque jour à la sainte Trinité trois adorations : la première au matin, en laquelle nous l'adorons comme source et principe de notre être ; la seconde à midi comme perfection de notre être, et la troisième au soir comme la fin de notre être... Les trois jours depuis la fête de la sainte Trinité jusqu'à la solennité du saint sacrement, il faut adorer distinctement et séparément les trois personnes divines; le lundi la personne du Père; le mardi la personne du Fils, et le mercredi la personne du Saint-Esprit, et en chacun de ces jours il faut rendre hommage aux propriétés et appropriations éternelles et temporelles de chacune de ces personnes. Le lundi à l'innascibilité et à la paternité du Père, et à sa fécondité au regard du Saint-Esprit, à sa demeure en son Fils, à la demeure de son Fils en lui, à sa résidence en la personne du Saint-Esprit » (*Œuvres complètes*, éd. Migne, col. 1197-1200).

2° Toutes les perfections de Dieu, infinies comme lui, sont dignes aussi d'adoration. Nous les distinguons pour les mieux connaître, mais « à proprement parler, écrit le P. Faber, Dieu n'a pas de perfections, il est à lui-même, sa propre et unique perfection, la perfection des perfections » (*Le Créateur et la créature*, Paris, 1895, liv. II, ch. 1, p. 123). Avec cet écrivain, nous pouvons imaginer Dieu comme comprenant en lui-même quatorze mondes d'une beauté et d'une variété surprenantes, tous sans limite et sans borne. Quatre contiennent la vie intérieure de Dieu : infinité, immensité, immutabilité, éternité; quatre autres n'ont pas encore de rapport nécessaire avec les créatures : toute-puissance, sagesse, perfection, sainteté; les six autres fondent nos rapports avec lui, du fait de notre création : bonté, souveraineté, providence, miséricorde, justice, fin (*Ibid.*). Les saints aiment à adorer ces perfections toutes ensembles et séparément : « J'adore, écrit le P. de Bérulle, votre puissance qui produit tout, votre immensité qui contient tout, votre bonté qui embrasse tout, votre science qui prévoit tout, votre providence qui pourvoit à tout. Je vous adore comme principe et je vous recherche comme la fin de mon être et de tout être » (éd. Migne, col. 1197). Le P. de Condren méditait, tantôt sur l'infinité de Dieu, tantôt sur son immensité, l'infinité dans l'espace, tantôt sur son éternité, l'infinité dans le temps, tantôt sur sa justice, infinie comme sa miséricorde : « Bénissant Dieu de tout son cœur, comme science, comme amour, comme puissance, comme sainteté ou sous quelque autre de ses adorables noms, il goûtait par avance les délices des saints » (E. Cloyseault, *Recueil des vies de quelques prêtres de l'Oratoire*, Paris, 1882, t. I, p. 188).

3° Dieu nous a révélé que son nom même est adorable[1], il proclamait déjà dans l'Ancien Testament : « Magnifiez le Seigneur avec moi et exaltons son nom tous ensemble » (Ps. 33, 3). « De l'Orient à l'Occident, mon nom est grand parmi les nations; et voici qu'en tous lieux on m'honore par le sacrifice, offrant à mon nom une hostie pure de toute tache; car, je le répète, mon nom est grand parmi les peuples » (Mal., 1, 11). Nous devons demander dans l'Oraison dominicale que « ce nom soit sanctifié », c'est-à-dire qu'il soit partout et par tous traité comme aucun autre nom; qu'il soit invoqué, béni, loué, adoré, dans tout l'univers. Que, non seulement, nul n'ait jamais l'audace de le profaner, de l'insulter, de le blasphémer, mais « qu'on ne l'assume point en vain »; que tout lui cède au contraire, qu'il règne et qu'il règne seul; « que ni dans le monde visible, ni dans l'esprit des hommes, ni dans leur cœur, ni dans leur vie, il n'y ait d'idoles, c'est-à-dire de créatures simulant Dieu, s'arrogeant, sinon son nom, du moins ses droits... Qu'enfin un cri immense, et unanime, et fervent, et incessant sorti des entrailles du monde, et emplissant tout l'univers, fasse jour et nuit monter jusqu'au trône de Dieu cet hommage qui n'est que la justice : Qui est comme Dieu? » (Mgr Gay, *Elévations*... Poitiers, 1879, t. I, p. 283).

4° Doit être adoré N.-S. J.-C. en qui le Verbe est hypostatiquement uni à la nature humaine, l'Homme-Dieu considéré en son état substantiel, qui comprend ses grandeurs et ses abaissements, sa filiation divine et humaine en la même personne et les propriétés de l'une et l'autre nature, en un mot le Christ tout entier.

Ensuite, la nature humaine du Dieu-Homme est digne des mêmes hommages que la nature divine pourvu qu'on ne les sépare point par la pensée : « Dieu Verbe incarné, a déclaré le IIe concile de Constantinople (553), doit être adoré par une même adoration avec sa propre chair » (can. 9, Denzinger, n° 221). Il faut donc adorer cette humanité du Christ dans tous ses

1. N'est-il pas possible de rapporter au culte d'adoration certaines dénominations dans lesquelles intervient le latin *Deum*, en français *Dieu* ou *Dié*; en provençal *Deu* ou *Diou*? Ainsi *Divajeu* vient de *Deus adjuva* par l'intermédiaire *Deu ajua*; *Dieulidou* est pour *Deus illi donet*; *Dieulivol* pour *Deus illo vult*; *Dieulefit* pour *Deus illo fecit*. Des fondations monastiques ont mis au XIIe siècle le lieu où elles s'élevaient sous la protection de Dieu : *Locus Dei* donne *Locdieu* et *Lieu-Dieu*; *Insula Dei*, *Isle Dieu*; *Mons Dei*, *Montdieu*; *Vallis Dei*, *Valdieu*; *Villa Dei*, *Villedieu* ou *Lavilledieu*, etc. (Cf. Géraud Lavergne, *Les noms de lieu d'origine ecclésiastique*, § III. Les souvenirs du dogme et du culte de Dieu, dans la *Revue d'Histoire de l'Eglise de France*, 1929, en particulier p. 319-321).

mystères, ceux de sa naissance, de sa vie privée et publique, de ses souffrances, de sa mort, de sa résurrection, de son ascension, de sa gloire au ciel; dans toutes ses actions, tous ses mouvements, toutes ses souffrances et toutes ses intentions. Et, quand Michel de Molinos a prétendu que les âmes intérieures « ne doivent pas faire des actes d'amour envers la B. Vierge, les saints ou *l'humanité du Christ* », il a été condamné par le pape Innocent XI en 1687 (Denzinger, n° 1255).

Notre-Seigneur est, selon l'expression du concile de Trente, vraiment, réellement, substantiellement présent dans la sainte Eucharistie, c'est-à-dire son corps, son sang, son âme et sa divinité, il y doit être adoré sans aucune restriction (Denzinger, n° 478).

Pourvu que, dans la dévotion au Sacré-Cœur de Jésus, on ne sépare pas le cœur même de Notre-Seigneur, son cœur de chair, de son humanité, ni par conséquent de sa divinité et qu'on le considère par la pensée, uni à cette divinité comme il l'est dans la réalité vivante qu'il a au ciel, ce cœur peut être l'objet du culte absolu de latrie, « *cum separatione vel praecisione a divinitate adorari non posse* », a déclaré Pie VI contre les erreurs du synode de Pistoie (Denzinger, n° 1653).

L'Eglise pouvait rendre le même honneur à d'autres parties du corps de Notre-Seigneur : l'épaule, les mains, la bouche, comme l'ont proposé certaines dévotions; elle ne l'a point permis pour éviter une ferveur indiscrète et irréfléchie, des confusions dangereuses.

Après, il n'y a plus place que pour le culte de latrie relatif. Même la dévotion aux cinq plaies « n'a pas tant pour objet d'honorer les plaies en elles-mêmes ou le corps blessé que de nous rappeler combien Jésus a souffert pour nous et les trésors qui se cachent pour nous dans ses souffrances. Le culte de la *Sainte Face* est le culte d'une image vénérable qui nous rappelle la Passion » (Bainvel, *La dévotion au Cœur de Jésus*, Paris, 1906, p. 102). A plus forte raison, les croix, les images de Notre-Seigneur, les objets de dévotion qui le rappellent, devant lesquels les fidèles se prosternent en signe d'adoration, ne peuvent recevoir que le culte relatif. « L'objet lui-même mérite le respect, ou parce qu'il est une relique ou parce qu'il est bénit, l'adoration doit toujours aller au Christ : « *Honos qui eis (imaginibus) exhibetur, refertur ad prototypa quae illa representant, ita ut per imagines quas osculamur et coram quibus caput aperimus et procumbimus Christum adoramus* » (*Conc. Trid.*, *Sess.* XXV, Denzinger, n° 986). C'est ainsi que nous faisons l'adoration de la Croix le vendredi saint...

Ce culte de latrie relatif n'est accordé qu'aux choses. Bien que, théoriquement, il puisse être rendu à des personnes en raison de leur connexion avec Dieu comme la Sainte Vierge et les saints, l'Église ne le permet pas pour éviter la confusion de croire que l'adoration s'adresse à la personne.

III. — ANALYSE DE L'ACTE. — L'intelligence, la volonté et le corps y ont leur part :

1. *Part de l'intelligence*. — Tout acte religieux suppose une certaine connaissance de Dieu; l'adoration, et surtout l'esprit d'adoration, exige davantage. Le vrai adorateur, s'habitue : 1° A voir Dieu partout. Il admire dans la nature les marques de sa présence; la terre et toute sa plénitude appartient au Seigneur; dans la conservation des êtres l'effet du concours divin; dans les événements la preuve d'une Providence pleine de sagesse. 2° A le voir grand partout. Partout Dieu doit commander; le démon, l'esprit du mal n'ont aucun droit dans le monde qui n'existe que pour rendre hommage à son créateur : « Au Roi des siècles, immortel, invisible, seul Dieu, honneur et gloire dans les siècles des siècles » (1 Tim., 1, 17). 3° A l'apprécier partout. Dieu n'est pas seulement grand en tout, il est en lui-même la grandeur des choses, il en est aussi la valeur et c'est par lui que tout est précieux; toutes les choses créées ne sont que néant en dehors de lui et n'ont de prix que par lui. 4° Il le regarde partout comme le premier objet qu'il désire, il ne prend de repos et ne fait aucune attention aux autres choses jusqu'à ce qu'il l'ait trouvé. 5° Il le considère en tout comme sa fin : « A travers le voile de toutes les autres choses, au milieu même de l'enivrement qu'elles excitent, son œil calme et paisible s'arrête jusqu'au dernier moment sur Dieu qui est la fin, la somme, le total, le résultat de tous les êtres et sa propre fin à soi-même » (W. Faber, *Le Saint Sacrement*, Paris, 1857, t. II, p. 238). 6° Pour lui, Dieu est toujours proche : « tous les petits détails de la vie privée sont autant de sacrements, autant de présences réelles, car Dieu est au fond de chacune d'elles » (*Ibid.*).

2. *Part de la volonté*. — En présence de la majesté infinie d'un Dieu qu'elle sent de plus en plus présent, l'âme est portée : 1° A s'abaisser : « L'humilité, dit Tauler, n'est rien autre chose qu'un abaissement profond du cœur et de l'esprit que la justice demande de nous en présence de la Majesté divine » (*Institutions*, ch. 9). L'adorateur s'efface, s'abime devant le Dieu qu'il adore, il confesse que lui seul a toutes les perfections, tous les droits; comparé à lui, tout le reste est comme n'existant pas.

2° De là naît un sentiment d'effroi, une certaine crainte toute révérentielle qui ne ressemble en rien à de la peur; c'est plutôt une sorte de retenue, de réserve en face de celui dont la majesté nous domine et que l'on craindrait d'offenser; l'attitude à prendre devant lui ne paraît jamais assez humble, assez respectueuse. La manifestation éclatante de sa puissance produit une sorte de terreur momentanée : devant la vision de l'Horeb, « Moïse se cacha le visage, car il craignait de regarder Dieu » (Ex., 3, 6.) « Éloignez-vous de moi, Seigneur, s'écrie saint Pierre témoin de la pêche miraculeuse, parce que je suis un pécheur, l'effroi l'avait saisi lui et tous ceux qui l'accompagnaient » (Luc., 5, 8). Si Dieu apparaît comme vengeur de l'ordre moral, ce sentiment se nuancera d'une certaine épouvante à la pensée du maître dont on redoute les rigueurs; si au contraire, la considération des bienfaits de Dieu domine, la crainte fait place à un amour intense. L'adoration maintient l'âme dans le silence : « Dieu est au ciel et toi sur la terre, que tes paroles soient donc peu nombreuses » (Eccle., 5, 1).

Ainsi « les vrais adorateurs adorent le Père en esprit et en vérité; ce sont de tels adorateurs que le Père demande » (Joa., 4, 23). En esprit, c'est-à-dire d'un cœur sincère, qui s'offre à celui qu'il adore; en vérité, sans se tromper sur ses qualités de grandeur et de puissance, de beauté et de miséricorde. L'adoration n'est pas un simple aveu que Dieu est tout, ni une simple admiration de ses perfections infinies, ni un respectueux tremblement devant sa suprême Majesté; tout cela en fait partie, mais, dans son essence, l'adoration consiste à assujettir volontairement à Dieu la créature intelligente : « Adorer, écrit le P. de Bérulle, est avoir une très haute pensée de la chose que nous

adorons, et une volonté rendue, soumise et abaissée à l'excellence et dignité que nous croyons ou savons être en elle. Cette estime très grande en l'esprit et ce consentement de la volonté qui se rend toute à cette dignité suprême qu'elle conçoit, font l'adoration. » (*Œuvres*, col. 1210.)

3. *Actes extérieurs.* — L'adoration n'exige donc pas de soi un acte extérieur, les anges adorent Dieu, purement par leurs dispositions intérieures, mais l'homme est obligé de la traduire au dehors : 1° Parce qu'il n'a pas seulement une âme, mais il est formé aussi d'un corps qui doit hommage à son créateur : « Composés d'une double nature, l'une intellectuelle et l'autre sensible, écrit saint Thomas, nous offrons à Dieu une double adoration, l'une spirituelle qui consiste dans la dévotion intérieure de l'âme; l'autre corporelle, qui consiste dans l'attitude humiliée de notre corps » (2ª 2ªe, q. 84, a. 2, c). L'âme ne saurait si bien renfermer sa dévotion en elle-même « qu'elle n'en laisse déborder quelque chose sur ce compagnon de chair dont la destinée ici-bas est liée à la sienne » (Mgr M. d'Hulst, *Conf. de Notre-Dame*, 1893, 1re conf., 2e p.).

2° Chef des créatures visibles, l'homme peut, à raison de son intelligence, offrir à Dieu « de la création le magnifique hommage ». Il doit donc l'adorer, non seulement en son nom, mais au nom de tous les êtres qu'il doit inviter à louer leur auteur, *Benedicite omnia opera Domini Domino;* tenant le milieu entre la nature sensible et la nature purement spirituelle, il est le lien qui unit tous les êtres, il doit en être le porte-voix; les autres créatures proclament Dieu mais sans le connaître; lui qui le connaît pourrait-il ne pas s'unir au concert de louanges qu'il est chargé de diriger? Par lui, la nature se spiritualise et se sanctifie, elle devient un temple saint dans lequel l'homme s'offre à Dieu, lui et tout ce qui lui appartient.

3° Saint Thomas fait très justement remarquer que l'adoration intérieure cesserait bien vite, si elle n'était pas entretenue par quelque chose de sensible : « Comme, dans tous les actes du culte, l'élément extérieur se rapporte à l'élément intérieur, l'adoration extérieure est ordonnée à l'intérieure; en sorte que, par les démonstrations extérieures d'humilité, notre volonté soit portée à se livrer à Dieu, parce qu'il nous est naturel de nous élever par les choses sensibles aux choses intellectuelles... En fléchissant le genou, nous montrons combien nous sommes faibles en comparaison de Dieu; en nous prosternant, nous confessons que par nous-mêmes nous sommes néant. » (*Ibid.*) Saint Augustin disait aussi : « Ceux qui prient donnent à leur corps la posture qui convient à la prière... Dieu sans doute... n'a pas besoin de ces signes visibles pour découvrir la pensée du cœur humain; mais par ces actes, l'homme s'excite davantage à prier et à gémir avec ferveur et humilité. » (*De cura pro mortuis*, cap. 5. PL. 40, 597.) Par ses expériences, la science contemporaine a précisé encore l'influence de l'attitude prise par le corps sur les dispositions intérieures.

4° Puisque toute société a été formée par Dieu et dépend toujours de lui, elle est tenue de lui rendre un culte social. La société civile tout entière et en corps doit l'adoration à Dieu dans ses assemblées et ailleurs ; elle est obligée de reconnaître dans les lois sa souveraine autorité, etc. Chargée de procurer directement le bien temporel des citoyens, elle a le devoir indirect de leur faciliter l'accomplissement de leurs devoirs envers Dieu.

La société religieuse a pour fin spéciale de l'adorer d'abord. *a*) Elle le fait avant tout par le sacrifice qui n'est offert qu'à Dieu (Voir l'art. Sacrifice). Il suffit ici de citer ces paroles de saint Augustin pour expliquer comment le sacrifice, acte d'adoration à l'égard de Dieu, peut cependant être accompli en l'honneur des saints et indiquer la différence entre le culte de latrie et celui de dulie : « Nous n'élevons point des temples à nos martyrs comme à des dieux, mais des *mémoires*, comme à des hommes que la mort a frappés, dont les âmes vivent auprès de Dieu; et, dans ces *mémoires*, si nous plaçons des autels, ce n'est point pour offrir dessus des sacrifices aux martyrs, mais au Dieu unique des martyrs qui est aussi le nôtre. Dans le sacrifice que nous offrons sur ces autels, leurs noms sont prononcés en leur lieu, comme étant ceux d'hommes de Dieu qui ont vaincu le monde en son nom; mais ils ne sont point invoqués par le prêtre qui offre le sacrifice, car c'est à Dieu, non à eux qu'il l'offre, lors même qu'il l'offre dans l'oratoire érigé en leur mémoire, attendu qu'il est le prêtre de Dieu, non pas celui des martyrs. Quant au sacrifice, c'est le corps même du Christ qui ne leur est point offert à eux, attendu qu'ils sont eux-mêmes ce corps » (*De la Cité de Dieu*, l. XXII, ch. 10).

b) L'office divin, qui accompagne souvent le sacrifice et le complète, est avant tout « un sacrifice de louange, c'est-à-dire le fruit des lèvres qui célèbrent son nom » (Hebr., 13, 15). Aussi la part faite aux formules de l'adoration y est-elle très importante : d'abord, un grand nombre de psaumes célèbrent avec enthousiasme la gloire de Dieu, ceux qui commencent par *Cantate*, ou *Confitemini*, *Benedic*, ou *Benedictus*, *Dominus regnavit*, *Exaltabo*, *Laudate*, *Afferte Domino*, *Eructavit*, *Ecce nunc benedicite.* Les matines commencent par un des beaux psaumes de louange, *Venite exsultemus*, l'invitatoire répété entre chaque verset se termine presque toujours par *Venite adoremus;* les nocturnes finissent habituellement par le *Te Deum.* Par leur nom même, les laudes sont une louange à Dieu; après chaque psaume, le *Gloria Patri* est récité; les hymnes, composées la plupart pour admirer, exalter les œuvres de Dieu, s'achèvent toujours par une doxologie adressée au Père, au Fils et au Saint-Esprit.

c) Toute espèce de prière se ramène en définitive à l'adoration, l'oraison surtout parce que : « elle sépare les sens des objets externes; et ensuite, pour consommer cette mort mystique, elle sépare encore l'esprit d'avec les sens, pour le réunir à Dieu » (Bossuet, *Ibid.*, 2e point). Que l'oraison se confonde presque avec l'office dont elle n'est que le prolongement comme dans les anciens ordres; ou qu'elle consiste surtout en un regard fixe vers Dieu comme chez les disciples de saint Dominique et de saint François; qu'elle soit facilitée par une méthode comme dans les *Exercices* de saint Ignace; que le procédé se perfectionne encore comme dans la méthode de l'Oratoire qui a trouvé son expression adéquate dans celle de Saint-Sulpice, elle « se fait par voie d'admiration, d'adoration, de révérence, d'humble regard, d'hommage et d'honneur et d'autres semblables pratiques qui tendent purement et simplement à honorer et glorifier Dieu. » Bourgoing, dans *Vérités et excellences de N.-S. J.-C.*, Ve *Avis.* Le but de l'oraison sera toujours « de révérer, de reconnaître et d'adorer la souveraine majesté de Dieu par

ce qu'il est en soi, plutôt que par ce qu'il est au regard de nous. » (*Ibid.*) Le P. de Clugny l'affirme plus vivement encore : « Ne nous laisserons-nous jamais persuader que c'est pour Dieu et non pas pour nous que nous devons faire oraison?... La prière est un sacrifice, n'est-ce pas tout dire? » (*De l'oraison des pécheurs par un pécheur*, 2e éd. Lyon, 1701, p. 60 et 63 dans Bremond, *Hist. Litt.*, t. VII, p. 307). La liturgie de l'Eglise a pour fin de remplir ce devoir de l'adoration, mais, « c'est une des originalités de Bérulle d'avoir voulu que la dévotion privée, que l'oraison, en un mot, toute la vie intérieure fût occupée à ce même office, dont insensiblement on avait laissé le monopole à la liturgie publique, à la prière officielle de l'Eglise » (H. Bremond, *Ibid.*, t. III, p. 118, n. 2). Bérulle voudrait que cette oraison ne soit pas un acte ou une succession d'actes passagers, mais qu'elle devienne un état permanent de l'âme, assez détachée d'elle-même, assez anéantie en face du Tout-Puissant pour vivre dans un état de perpétuelle adoration : « Il y a, dit-il, deux manières de le servir; l'une par actions seulement, l'autre par état : nous devons choisir cette voie constante, solide, permanente, et embrasser une manière de vie qui soit d'elle-même, honorant la Majesté de Dieu, et soit origine de plusieurs actions saintes et vertueuses » (*Œuvres*, col. 239).

IV. — **Degrés et effets**. — Acte de l'intelligence et de la volonté, l'adoration progressera à mesure que la connaissance de Dieu sera plus complète, non spéculative mais amoureuse et que la volonté de le servir deviendra plus ferme, plus disposée au sacrifice. Plus l'être acquiescera à sa dépendance, plus l'adoration sera profonde et tendra à devenir un état permanent comme en Notre-Seigneur. Il est possible de distinguer le degré des commençants, des progressants, des parfaits.

1. *Les commençants.* — Sauf des cas extrêmement rares, l'homme a toujours senti qu'il y a dans le monde invisible quelque chose à quoi il doit adoration et obéissance. Quel est cet objet? Comment lui rendre ses devoirs? Comment l'adorer? La réponse n'est pas écrite dans son âme : à lui de l'apprendre d'un autre ou de la découvrir personnellement; le sentiment, l'aspiration, l'instinct spirituel est là par nature, souvent aveugle il est vrai. Dans cette catégorie, il faut mettre le sauvage, le civilisé païen, le baptisé même qui n'est pas fidèle à son devoir de chrétien. Tous sont portés à s'abaisser devant Dieu : « Car la grandeur et la beauté des créatures font connaître celui qui en est l'auteur » (Sap., 13, 5). Tous peuvent s'écrier avec David : « Seigneur notre Dieu, que votre nom est glorieux sur la terre » (Ps., 8, 2). Mais, de même qu'il a fallu faire bien des expériences coûteuses, corriger bien des erreurs, pour satisfaire sans danger notre faim physique, de même celui qui n'a qu'une religion naturelle se trompe quand il veut satisfaire sa faim spirituelle : le sauvage adore son fétiche, le civilisé païen se fait des idoles de pierre ou de bois, le chrétien infidèle adore ses passions et tombe dans des superstitions étranges. Combien d'actes qui ne sont point pour Dieu dans ces vies! Combien chez qui l'adoration reste à l'état de sentiment, presque d'instinct! Ne trouverait-on pas des chrétiens catholiques qui ignorent tout, ou à peu près de leur religion, à qui, par exemple, il suffit de savoir que dans l'Eglise ils ont à portée de la main un idéal divinement révélé et qui s'imaginent que le christianisme consiste à professer et à reconnaître ce fait. La lumière divine pourrait les faire resplendir; c'est à peine si, à force de frottements laborieux, ils font jaillir une petite étincelle de vie divine à l'aide des grâces que, en dehors de l'Eglise, Dieu répand sur nous.

2. *Les progressants.* — Dans ces âmes cependant, Dieu est présent, mais comme créateur seulement, sa vie ne les pénètre pas; ceux qui vivent en état de grâce sont participants de la nature divine par une naissance nouvelle et d'en haut, ils deviennent temples de Dieu et le Saint-Esprit produit en ces sanctuaires vivants l'adoration en esprit et en vérité; l'Esprit de Dieu prie en eux « par des gémissements ineffable » (Rom., 8, 26). Les uns, qui viennent de recouvrer l'état de grâce, sentent puissamment encore l'attrait des idoles, les autres plus fidèles s'en dégagent, les meilleurs en sont détachés.

Tous continuent de s'élever à Dieu par l'admiration de ses œuvres, et leur adoration solitaire monte plus intérieure d'une âme recueillie dans un mystérieux tête à tête avec l'invisible : « Mes pensées, disent-ils, vous les connaissez avant qu'elles se forment... Mon passé, mon avenir, tout est devant vous à découvert... Gloire à vous dans vos grandeurs terribles, dans vos œuvres admirables. » Ils s'emportent contre le méchant : « O Dieu ne le ferez-vous point périr » (Ps. 138).

L'effet principal est une profonde humilité, « vertu qui, sous l'empire de la lumière dans laquelle Dieu révèle à ses créatures ce qu'il est et ce qu'elles sont, les porte à s'abaisser » (Mgr Gay, *De l'humilité*, 1re p.). Le simple fidèle s'efface devant Dieu pour témoigner son propre néant; celui qui fait les vœux de religion se met théoriquement dans un état habituel d'adoration puisqu'il renonce à tout pour servir Dieu. De ce renoncement, jaillit une nouvelle source de connaissance et d'amour, dérivée de la connaissance et de l'amour que Dieu a de lui-même. Lui qui « habite une lumière inaccessible » (1 Tim., 5, 6) se révèle à ces âmes comme « plénitude et toute plénitude : plénitude d'être, plénitude de perfection, plénitude de droits... Et à chacune de ces trois plénitudes adorables correspond... une forme particulière d'humilité. Que s'il faut donner des noms, nous appellerons la première, humilité de soumission. C'est celle qui se réfère à la plénitude des droits de Dieu. Nous nommerons la seconde, humilité d'adoration; elle regarde la plénitude des perfections divines. Enfin nous dirons que la troisième est l'humilité de confession ou mieux encore la glorification, et c'est par où nous honorons en Dieu la plénitude de l'être » (*Ibid.*).

3. *Les parfaits.* — Quand l'âme s'est purifiée par ce que saint Jean de la Croix appelle la *Nuit active* des sens et de l'esprit; quand la *Nuit passive* l'a fait renoncer totalement à elle-même, Dieu permet qu'elle pressente de plus en plus l'infinie grandeur et l'infinie pureté de Dieu, qu'elle en ait des idées au-dessus de toutes celles que nous pouvons nous faire de lui. Le résultat est l'anéantissement complet de tout son être en présence de l'absolue perfection de Dieu. En contemplant l'indépendance souveraine, l'harmonie essentielle, la gloire, la fécondité et la béatitude de son Dieu tout aimable et tout adorable, elle comprend qu'elle n'est rien et s'abîme intérieurement dans leur adoration : « Qui êtes-vous et qui suis-je? s'écrie saint François d'Assise, vous êtes un océan d'être, de vérité et de gloire et je suis un abîme de néant, de vanité et de

misères. » Et la Bienheureuse Angèle de Foligno : « O néant inconnu ! Je vous dis avec une entière certitude que l'âme ne peut avoir de science préférable à celle de son propre néant. » La vie du saint est un chant, un psaume, une liturgie.

La description de cette adoration perpétuelle et complète a été faite par la plupart des mystiques, citons les deux suivants : « L'âme contemple les grandeurs de Dieu, et par ce peu qu'elle en comprend, elle le voit si digne de toutes les adorations que, ne sachant que faire dans le sentiment de son indignité, elle tombe et se cache dans l'abîme de son néant, ne pouvant mieux reconnaître ce que c'est que Dieu que par cette perte » (GUILLORÉ, *Progrès de la vie spirituelle*, l. III, Inst. 2, in-fol., Paris, 1684, p. 597). — « Adoration habituelle, dit Bossuet. Un certain respect de Dieu, un désir de lui, soumission sous lui, repos en lui, complaisance en lui, secrète satisfaction d'être à lui. Disposition intime de voir tout en lui, rapporter tout à lui, recevoir tout de lui, révérer ce qu'il est, estimer ce qu'il veut pour toujours et en tout temps, sinon sensiblement du moins intimement » (Voir *Revue Bossuet*, 1905-1906, p. 244-249 où ces pages, écrites vers 1660-1664, ont été imprimées pour la première fois).

Mais il n'existe point d'adorateurs achevés sur la terre, parce que, alors même, en témoigne saint Jean de la Croix, que l'on parviendrait à cette transformation d'amour qui est l'état le plus élevé auquel on puisse aspirer en ce monde (*Cant.*, str. XIII), il est impossible de ne plus vivre, d'une manière absolue et parfaite, que de la vie de Dieu. Seul le Verbe incarné a été, selon l'expression chère aux auteurs de l'Ecole française, « le parfait adorateur de son Père ». Les trois personnes divines ne sauraient prier sans l'intermédiaire d'une nature finie dont elles se revêtiraient hypostatiquement. A qui rendraient-elles hommage, elles qui subsistent en une seule et même nature, en une commune et indivisible essence à laquelle toutes trois sont pleinement identiques? Mais quand le Verbe s'est fait homme, il est devenu par là même et pour toujours un sujet actif d'adoration : « Vous êtes, écrit le P. de Bérulle, ce serviteur choisi, qui seul servez à Dieu comme il est digne d'être servi, c'est-à-dire d'un service infini, et seul l'adorez d'une adoration infinie, comme il est infiniment digne d'être servi et adoré... Vous êtes cet homme aimant, adorant et servant la majesté suprême comme elle est digne d'être aimée, servie et honorée » (*Œuvres*, col. 183). Il l'est de toute éternité, car, au témoignage de saint Jean, « l'Agneau a été immolé dès l'origine du monde » (Apoc., 13, 8). Par conséquent, dès l'origine du monde, il a adoré son Père, et son immolation n'est que le dernier acte et le comble de son adoration. « Le dessein de l'Incarnation d'où sort l'adoration parfaite a donc été le flambeau à la clarté duquel Dieu s'est plu à faire toutes ses œuvres » (Mgr GAY, *Huitième élévation*, t. I, p. 67).

Adorateur, le Verbe incarné l'est par sa constitution même : « L'humanité sainte de Notre-Seigneur a été anéantie en sa propre personne; de sorte qu'elle ne se cherchait plus, elle n'avait plus d'intérêt particulier, elle n'agissait plus pour soi; ayant en soi une autre personne substituée, savoir celle du Fils de Dieu qui recherchait seulement l'intérêt de son Père » (OLIER, *Catéchisme de la vie intérieure*, Leçon XX). Il adore dans tous les actes de sa vie : dans sa naissance qui est « proprement un mystère d'offrande et d'adoration. »; dans sa vie publique; « je vous ai glorifié sur la terre... j'ai manifesté votre nom aux hommes... Je le leur ferai connaître » (Joa., 17, 4, 6, 26). Dans sa mort, dans sa résurrection. Il adore aussi par ses états; les mystères de la vie de Jésus se sont accomplis une fois, mais l'*état* de Jésus naissant, vivant et mourant pour la gloire de son Père, ses dispositions sont durables : « L'état intérieur du mystère extérieur, l'efficace et la vertu qui rend ce mystère vif et opérant en nous... le goût actuel, la disposition vive par laquelle Jésus a opéré ce mystère est toujours vif, actuel et présent à Jésus » (BÉRULLE, *Œuvres*, col. 1052-1053). Notre-Seigneur n'est donc pas seulement objet d'adoration comme Dieu; il est, en tant qu'Homme Dieu, principe d'adoration : *Per ipsum et cum ipso et in ipso est tibi Deo Patri omnipotenti omnis honor et gloria* (Canon de la messe). — « Qu'en toutes choses, Dieu soit glorifié par Jésus-Christ, à qui appartiennent la gloire et la puissance aux siècles des siècles » (1 Petr., 4, 11).

V. — L'ADORATION DANS LES ÉCOLES DE SPIRITUALITÉ. — Cette conception du premier devoir à l'égard de Dieu, en germe dans la Bible, visible dans la tradition, passée dans la pratique, s'est perfectionnée surtout par le moyen des ordres religieux :

1. *Dans l'ordre bénédictin.* — Pour saint Benoît, aussi justement appelé fondateur de l'office divin que patriarche des moines d'Occident, le premier devoir du religieux est d'accomplir l'œuvre de louange que l'Eglise doit à Dieu dont elle est le corps mystique; c'est là le but même de sa vie qui sera liturgique avant tout. Treize chapitres de la règle sur soixante-seize sont consacrés à réglementer l'office qu'il appelle *officium divinum, opus divinum, opus Dei;* on y doit avant tout adorer : « Rappelons-nous sans cesse la parole du prophète : Servez le Seigneur avec crainte (Ps. 2, 11). — Et ces autres : Chantez avec sagesse (Ps. 46, 8). — Ou encore : Je vous louerai, Seigneur, en présence des anges » (Ps. 137, 1. *Regula*, cap. 19). Il fait chanter les hymnes à la place qu'elles ont encore aujourd'hui, le *Te Deum* à la fin des matines. L'office doit passer avant tout le reste *nihil officio praeponatur* (cap. 43) et, le moment de le célébrer venu, tout sera laissé pour y vaquer.

2. *Chez les Frères-Prêcheurs et les Frères-Mineurs.* — La vie de saint Dominique est une incessante conversation avec Dieu, une fervente adoration de jour et de nuit; toujours il défend les droits de Dieu contre les hérétiques; toujours il rappelle que le devoir de tout homme est de glorifier Dieu par l'exercice des vertus. Dans l'office qu'il fait chanter et le jour et la nuit, il conserve non seulement les paroles de louange, mais encore ce qui doit en relever l'éclat, les chants et les cérémonies; il excite ses fils à mettre toute l'énergie de leur amour à le célébrer; lui-même y assiste avec une ferveur angélique jusqu'à la nuit qui précède sa mort. En voyage, il interrompt son oraison pour chanter les prières liturgiques. L'ordre gardera son héritage, la vie et l'œuvre de saint Thomas est un poème à la gloire de Dieu; à sa suite, les disciples défendront la doctrine de la grâce qui sauvegarde davantage les droits de Dieu. Les principaux mystiques, Catherine de Sienne, Tauler arrivent à grand-peine à contenir l'ardeur de leur adoration; on a dit du B. Henri Suso que tous les mouvements de son cœur étaient une perpétuelle louange à l'Eternelle Sagesse.

Saint François d'Assise trouve dans la contemplation de la nature une occasion constante de louer Dieu, il compose ce que les modernes ont quelquefois nommé le *Chant du soleil*, ce qu'il a mieux appelé le *Chant des créatures* : « Très haut, très puissant et bon Seigneur, a vous appartient la gloire... Loué soit Dieu... avec toutes les créatures, singulièrement avec notre frère, messire le Soleil... Loué soit mon Seigneur pour notre sœur la Lune et pour les étoiles... pour notre frère le Vent... pour notre sœur l'Eau... pour notre frère le Feu... pour notre mère la Terre... » Afin de faire de son cœur un holocauste multiple, il se représentait sous plusieurs aspects celui qui est souverainement simple, et son âme s'adressait à Dieu tantôt comme à un juge, tantôt comme à un père, tantôt comme à un époux, ou bien il se contentait de redire sans cesse : « Mon Dieu et mon tout. » Lui et ses disciples se détachent de la créature par le vœu absolu de pauvreté pour mieux célébrer la gloire du Créateur.

3. *Dans saint Ignace.* — Le fondateur de la Compagnie de Jésus converti reste un soldat qui se met au service du Roi des rois; la première phrase des *Exercices* est celle-ci : « L'homme a été créé pour louer, honorer, servir Dieu notre Seigneur et, par ce moyen, sauver son âme. » Sa devise est *Ad majorem Dei gloriam* qu'il répète, dans les *Constitutions* seulement, jusqu'à 259 fois et sans doute un plus grand nombre de fois encore dans ses lettres. La gloire, tel est le droit souverain de Dieu, le devoir imprescriptible de la créature et, pour qu'elle réponde à la majesté d'un si puissant maître, une gloire toujours grandissante, *majorem*. La considération décisive dans une fondation doit être la plus grande gloire de Dieu, il faut toujours « combattre pour Dieu sous l'étendard de la croix ». Il conçoit pour servir ce roi une troupe armée à la légère, fortement disciplinée ; si elle laisse dans les questions de la grâce, une plus grande part à la volonté humaine, ce n'est point du tout pour diminuer les droits de Dieu, mais pour demander au serviteur un plus grand effort.

4. *Dans l'école française.* — Ignace frayait ainsi la voie à un *théocentrisme* plus complet; il dit gloire de Dieu, l'Ecole française dira davantage adoration; la nuance est à peine perceptible. Saint François de Sales y entre très résolument : « Toutes choses sont créées pour l'oraison, dit-il; lorsque Dieu créa l'ange et l'homme, il le fit afin qu'ils le louassent éternellement » (*Sermons*, éd. d'Annecy, 1897, t. III, p. 49). Le P. de Bérulle ouvre l'avenue toute grande : « Il fait dans le monde spirituel de son temps une sorte de révolution qu'on peut appeler d'un nom barbare, mais quasi nécessaire *théocentrique* » (BREMOND, *Histoire du sentiment religieux...* t. III, p. 23). Toute la vie religieuse doit être « en un mouvement continuel » vers Dieu centre des âmes. Copernic, dit-il, « a voulu maintenir que le soleil est au centre du monde... Cette opinion, peu suivie en la science des astres, est utile et doit être suivie en la science du salut » (*Œuvres*, col. 161). En théorie, personne ne l'a jamais nié, mais en pratique on a souvent agi comme si faire son salut était la fin suprême : « Il faut premièrement regarder Dieu et non pas soi-même, et ne point opérer par ce regard et recherche de soi-même, mais par le regard pur de Dieu » (*Œuvres*, col. 1245). Cette doctrine, il la répète de toutes les façons et en tire toutes les conséquences pour la conduite spirituelle. Le P. Bourgoing lui attribue l'honneur d'avoir renouvelé « l'esprit de religion, le culte suprême d'adoration et de révérence à Dieu » (Préface des *Œuvres complètes de Bérulle*, col. 102-103). Amelote dit la même chose : « C'est lui qui a suscité en nos jours cette vertu ensevelie et qui a excité notre siècle à se ressouvenir du plus ancien de tous nos devoirs... (V. BREMOND, *ibid.*, p. 34).

Il insiste constamment sur le néant que nous sommes, néant de péché; Condren dira davantage néant de nature; Olier, néant de grâce. D'autres disciples moins immédiats expliqueront, répandront sa doctrine : saint Vincent de Paul, Jean Eudes, Louis Lallemant, Surin, Rigoleuc, Jean Crasset, Grignion de Montfort, Guilloré qui a si bien écrit sur l'adoration, et dont la pensée peut être résumée dans ces paroles qui nous serviront de conclusion : « Il n'y a point d'opération qui soit propre et essentielle aux créatures comme de rendre hommage de profonde adoration à celui qui est infiniment au-dessus d'elles » (*Conférences*, p. 111). La prière de demande cessera au ciel à la fin des temps; comme la charité, l'adoration durera toujours : « La louange, la gloire... l'honneur... soient à notre Dieu pour les siècles des siècles » (Apoc., 7, 12).

Les auteurs de théologie traitent de l'adoration à propos de la vertu de religion; voir surtout saint Thomas, 2ª 2ªᵉ, q. 84; Suarez, *de Virtute et statu religionis*, Tr. I, l. I, cap. 1-2; Billuart, diss. III, a. 1. — Didiot, *Morale surnaturelle spéciale, Vertu de religion.* — Ceux qui ont écrit sur l'oraison en parlent longuement; voir surtout Bourgoing, *Avis* qui précèdent ses méditations sur *Excellences et vérités de N.-S. J.-C.*; — Séguenot, *Conduite d'oraison pour les âmes qui n'y ont point facilité*, Paris, 1634. — Abbesse de Sainte-Cécile de Solesmes, *La vie spirituelle et l'oraison*, surtout ch. 20, *Les vrais adorateurs*, Solesmes, 1899. — H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux*, surtout t. III. *L'Ecole Française*, 1921, VII-VIII, *La métaphysique des saints*, 1928; *L'introduction à la Philosophie de la Prière*, 1929. — W. Faber, *Le Créateur et la créature.* — C. Gay, *De la vie et des vertus chrétiennes*, surtout *De l'humilité.* — M. d'Hulst, *Conf. de N.-D.*, 1893, 1ʳᵉ conférence. — Letourneau, *La méthode d'oraison mentale du Séminaire de Saint-Sulpice*, Paris, 1903. — D. Lottin, O. S. B., *L'âme du culte, la vertu de religion d'après saint Thomas d'Aquin*, Louvain, 1920. — Pichery, O. S. B., *L'adoration en esprit et en vérité*, V. S., t. IX, mars 1924, p. 528. — *Les Ecoles de Spiritualité chrétienne*, in-12, Liége-Paris, 1928.

A. MOLIEN.

ADORNO DE VALEZEA (JUSTINIEN). — On a publié sous le nom d'Adorno de Valezea un petit livre spirituel : *Lucha o combate espiritual*, Anvers, Verdussen, 1719, qui depuis 1650 avait été plusieurs fois édité en appendice de la version espagnole du *Catéchisme* de Bellarmin (dont le traducteur est le P. Jacques de la Puente). Adorno de Valezea semble n'être qu'un pseudonyme.

Eug. de Uriarte, *Catalogo razonado de obras anónimas y seudónimas de autores de la compañia de Jesus*, Madrid, 1906, nº 4199.

E. HERNANDEZ.

ADRIAENSENS (ADRIEN). — Naquit à Anvers, à une date inconnue. Tandis qu'il faisait ses études à Louvain, il se joignit, vers 1546, aux premiers jésuites qui étaient arrivés dans cette ville et fut nommé par saint Ignace, en 1551, supérieur de la communauté. Il occupa ce poste jusqu'en 1561. Il mourut à Louvain le 18 octobre 1580 après avoir exercé, surtout dans la cité universitaire, une très grande influence, par la

direction spirituelle, par la prédication et par les Exercices spirituels qu'il donna par exemple au Vénérable Louis de Blois. C'était un saint homme, plein de zèle, dur à lui-même, mais assez original et peu propre au gouvernement. Son œuvre ascétique, tout entière composée par lui en flamand, comprend des traités sur le *Notre Père*, sur l'origine et les progrès de la vie religieuse, sur la pauvreté, la chasteté et l'obéissance évangéliques, sur la confession, sur la communion, sur la vie active (où il est question des avantages du travail intellectuel et manuel; des créatures; enfin des œuvres de miséricorde), sur « une montagne spirituelle » et sur « les paroles intérieures du Seigneur ». Les titres de ces deux derniers ouvrages demandent une explication et leur contenu vaut bien qu'on s'y arrête un instant. Ils ont une portée plus générale que les autres et sont en réalité deux traités sur la perfection. Le premier est divisé en deux parties où il est question d'abord de la crainte de Dieu, ensuite de la vie parfaite. Le second, traduit en 1601, à Cologne, sous ce titre : *De Divinis inspirationibus*, contient de longs chapitres, souvent fort originaux, sur les conseillers spirituels, sur l'oblation de soi-même, sur les vrais et parfaits amants de Dieu, etc. L'auteur y fait preuve d'une grande science du discernement des esprits, par exemple quand il parle de nos désirs, des tristesses, de l'incertitude des inspirations, de leur norme, de leurs conditions, etc. Nous avons encore été frappé par la modération de ses idées — des idées d'humaniste vraiment — sur l'usage des créatures, les louanges, l'humilité, l'amitié, etc., et sur son absence absolue de quiétisme, quand il parle de notre amour désintéressé pour Dieu. Enfin ces traités, le dernier surtout, se recommandent encore par une connaissance extraordinaire des Pères de l'Eglise, grecs et latins, en particulier de saint Augustin et de saint Bernard, dont il cite parfois de longues pages. L'auteur de sa notice nous dit d'ailleurs qu'il avait composé à son propre usage un recueil de *loci communes* de la patristique, en 7 vol.

Les éléments d'une biographie de ce personnage se trouveraient surtout dans les *Mon. Hist. Soc. Jesu*, particulièrement dans Polanco, les *Epistolae mixtae*, les *Epistolae quadrimestres*, les Lettres de saint Ignace, celles du P. Nadal, etc. (voir l'index alphabétique). Une notice nécrologique (Arch. génér. du royaume, Bruxelles, Jés. Flandro-Belg., n. 1001) assez courte et peu précise, mais faite par un confrère qui avait été conseillé par Adriaensens dans le choix de sa vocation et l'aida dans la composition matérielle de ses ouvrages, peut aussi être consultée.

Sommervogel, t. I, col. 57-59 : VIII, col. 1572. — A. Poncelet, *Hist. de la Compagnie de Jésus dans les anciens Pays-Bas*, 2 vol. Bruxelles, 1927-1928 (voir l'Index alphabétique). — DHG., t. II, col. 605.

E. de Moreau, S. J.

1. — **ADRIEN DE MARINGUES**. — Récollet français de la province de Saint-François en Dauphiné.

Il a publié à Lyon, en 1659, un livre qui intéresse la dévotion au Sacré-Cœur : *Exercices spirituels très utiles et propres pour conduire les âmes religieuses et séculières à la perfection des actions des jours, des semaines, des mois et des années ;* le livre a été écrit pour des clarisses. C'est une compilation.

Antoine de Sérent, art. *Adrien de Maringues*, DHG. — Henri de Grèzes, *Le Sacré-Cœur de Jésus. Études Franciscaines*, Paris, 1890, p. 212 et sv. — J.-V. Bainvel, *La Dévotion au Sacré-Cœur de Jésus*, 4e éd., Paris, 1917, p. 348.

M. Viller.

2. — **ADRIEN MONET**. — Profès de la chartreuse du Mont-Sainte-Gertrude, près de Bois-le-Duc (Hollande). Il fut sept ans prieur de Liége.

Il était docteur en théologie et Sutor (*De Vita Cart.*, l. II, cap. 7) en fait le plus noble éloge, assurant qu'il regardait de son devoir de communiquer aux autres les trésors de piété et de science dont il était rempli. Mais de ces écrits si édifiants, un seul nous est parvenu : *De utriusque fortunae remediis* en deux volumes qui parurent d'abord à Cologne vers 1470 et eurent au moins six éditions. Il mourut le 19 décembre 1411.

T. Petreius, *Bibliotheca cartusiana*, 1609, p. 3. — C.-J. Morotius, *Theatrum chronologicum*, Turin, 1681, p. 76. — Raissius, *Origines cartusiarum Belgii*, Douai, 1632, appendice. — S. Autore, art. *Adrien Monet*, DHG. — *Gesamtkatalog der Wiegendrucke...*, Leipzig, 1925, nos 227-230.

† M. Ilge.

3. — **ADRIEN DE NANCY**. — Capucin, connu surtout par ses écrits dogmatiques. Sa biographie est fort obscure. Il mourut à Neufchâteau (Vosges) en 1745, après avoir rempli diverses prélatures dans sa province de Lorraine. Ayant été lecteur pendant de longues années, il a eu tout le loisir de s'occuper d'études théologiques. D'ordinaire il suit les théories de Scot et en morale il est probabilioriste. Son ouvrage principal parut à Bamberg en 1729 sous le titre de *Liber argumentationum super praecipuas theologiae difficultates* (2 vol. in-8°). Il aime à y insister sur les principes de la vie spirituelle et les règles de la conduite des âmes. En 1742 parut encore de sa main une *Analysis theologiae* (Nuremberg). Nous avons encore du P. Adrien une biographie pieuse ou *Éloge historique de... saint Elophe* (Nancy, 1721), qu'on doit mentionner ici à cause des réflexions pieuses qu'on y trouve, et surtout de la *Méthode ou Pratique de Piété*, qui termine le travail. Plus importants sont les *Exercices spirituels et Pratique continuelle de l'Imitation de J.-C., en faveur des personnes dévotes et religieuses, particulièrement des enfants de saint François* (Luxembourg, 1733). Le travail se compose de deux parties, dont la première s'occupe des exercices quotidiens de la vie religieuse, de la prière et des Saints Sacrements, tandis que la seconde propose les vertus spéciales à pratiquer durant les différentes semaines de l'année, ainsi que les mystères de la vie du Christ à méditer et à honorer par la pratique des vertus.

Bernardus a Bononia, *Bibliotheca F. M. Capuccinorum*, Venetiis, 1747, pp. 1-2. — E. Mangenot, *Un théologien ignoré du XVIIIe s.*, dans *Études Francisc.*, t. XV, 1906, pp. 97-102, où l'on trouvera d'autres références. — DTC., t. I, col. 402. — DHG., t. I, col. 633.

P. Hildebrand.

4. — **ADRIEN D'OUDENBOSCH**. — Naquit à Oudenbosch (Brabant septentrional) et entra au monastère bénédictin de Saint-Laurent de Liége en décembre 1440. Il reçut sa formation novitiale de Jean de Lairdieu. Il remplit les charges de chantre et de bibliothécaire et mourut vers 1482. Une partie de ses écrits fut publiée pour la première fois en 1729 par les Mauristes au 4e volume de la *Collectio novissima Veterum Monumentorum*. C'est le *Chronicon Leodiense*

qu'Adrien tint de 1429 à 1482, une *Histoire brève de l'Église collégiale de Saint-Pierre d'Aincourt* près de Louvain et l'*Histoire du monastère de Saint-Laurent* qu'il continua. Il écrivit en outre au témoignage de Dom Lombard, bibliothécaire de Saint-Laurent en 1723 : — 1° une partie de la *Chronique liégeoise* de Jean de Stavelot, qu'il continua de 1420 à 1468; — 2° les *Gestes des Ducs de Bourgogne* de 1400 à 1468; — 3° une *Chronique des Comtes de Hollande* de 860 à 1425; — 4° *De exordio et progressu ordinis Carthusiensis;* la fondation de la chartreuse de Liége et des ordres de Cluny, de Cîteaux et de Prémontré y est relatée. On y trouve des détails sur plusieurs saints de l'ordre de saint Benoît : saint Anselme, saint Grégoire VII, etc.; — 5° une *Vie de saint Wolboden*, en prose et une autre en vers. Cette dernière est en latin, en français et en néerlandais; — 6° une *Vie de saint Albert de Liége;* — 7° une *Vie de saint Frédéric d'Utrecht;* — 8° *Relatio quorumdam miraculorum de S^mo^ Eucharistiae Sacramento et de Crucifixi imagine;* — 9° *De modo cognoscendi seipsum*, suivi d'un *Modus discutiendi se de quotidianis defectibus..., modus confessionis.*

Foppens, *Biblioth. belgica*, t. I, p. 22. — *Rev. benedict.*, 1895, p. 485-487. — U. Berlière, art. *Adrien d'Oudenbosch*, DHG. — Martène..., *Ampl. Collect.*, t. IV. — Chev. de Borman, *Chronique d'Adrien d'Oudenbosch*, Liége, 1902; traduction française par M. J. Alexandre, Liége, 1903.

M. MÄHLER.

AELRED (Ailred, Alred, Ealred, Ethelred) (1109-† 12 janvier 1166). — *Bernardo prope par Aelredus noster...* La tradition cistercienne a porté ce jugement sur le Bienheureux Aelred, abbé de Rievaux, en Angleterre, et contemporain de saint Bernard. Il le mérite par sa doctrine; il le mérite par son action et son influence, non pas sur l'Église entière comme l'abbé de Clairvaux, mais sur l'Église d'Angleterre et tout l'Ordre monastique en ce pays. Aelred fut et demeure un maître de vie spirituelle.

1. *Vie.* — II. *Analyse des ouvrages.* — III. *Synthèse de la spiritualité.*

I. — **VIE.** — Né à Hexham vers 1109, Aelred vécut d'abord à la cour du roi David d'Écosse, de 1124 à 1133; moine à l'abbaye cistercienne de Rievaux (Yorkshire), il devint successivement abbé de la nouvelle fondation de Revesby (Lincolnshire) en 1142, puis de Rievaux en 1146, où il mourut le 12 janvier 1166. Canonisé en 1191.

Il sera intéressant de relever, dans sa biographie, les faits de nature à expliquer l'enseignement et l'action du Bienheureux Aelred.

1. *Formation.* — Son père était un prêtre, instruit, respectable et consciencieux, vivant en un temps où la coutume pouvait paraître excuser l'abus de telles unions, en vue de maintenir l'hérédité d'un patrimoine ecclésiastique. En 1138, Aelred reçut donc de son père le droit de patronat sur Hexham; après quoi celui-ci vint finir sa vie chez les bénédictins de Durham. Adolescent, Aelred fut admis à la cour du roi David d'Écosse, où il devint le compagnon préféré de Henri et de Waldef, le fils et le beau-fils du roi. Jocelyn de Furnes dit que le jeune page, d'un naturel assez vif, acquit alors une culture développée en science séculière[1]. Ses mérites lui valurent bientôt la fonction de sénéchal, ou économe de la cour, et le firent envoyer en mission par le roi auprès de l'archevêque Thurstan d'York. Aelred avait alors 24 ans, et ce fut l'occasion de son entrée à Rievaux (vers 1133). La formation du jeune moine en cette abbaye fut tout imprégnée de l'enseignement de saint Bernard. Filiale de Clairvaux, celle-ci était alors gouvernée par Guillaume, ex-secrétaire du saint, et avait pour maître des novices le moine Simon de Clairvaux. Aelred avoue qu'il lisait de préférence les *Confessions* de saint Augustin, et l'*Évangile selon saint Jean;* on lisait aussi ensemble le *Traité sur l'humilité* de saint Bernard, et l'on commentait la *Règle* de saint Benoît comme le guide essentiel du moine cistercien (cf. *Spec. carit.*, l. III, cap. 6; PL. 195, 583; et les trois *Serm. in natali S. Benedicti;* PL. 195, 239-244). Bientôt, le jeune profès entre en rapports plus fréquents avec son abbé et l'accompagne dans ses voyages et missions; en 1140, celui-ci l'envoie à Rome pour y traiter des affaires de l'abbaye.

2. *Enseignement.* — A son retour, l'année suivante, Aelred se voit confier la charge de maître des novices, et il ouvre son enseignement spirituel par une première élaboration du *Speculum caritatis :* enseignement qui se poursuivra bientôt sur la chaire abbatiale de Revesby (1142), puis de Rievaux, à partir de 1146.

Pour se rendre un compte exact de l'influence spirituelle du Bienheureux Aelred, il faut noter, en plus de la puissance de sa doctrine, l'irradiation de ses amitiés : il a des amis dans son abbaye, à qui il dispense un enseignement plus particulier; il en a beaucoup dans tout l'Ordre monastique et dans toute l'Angleterre (cf. Walter Daniel, *Vita Aelredi*, cap. 31). Son enseignement pénètre comme de plein droit dans les cinq abbayes-filles de Rievaux, et même parmi leur descendance comme, par exemple, la nombreuse génération écossaise de Melrose. Au total, sa vie durant, l'enseignement d'Aelred est reçu couramment dans six abbayes anglaises et onze monastères d'Écosse (cf. Powicke, *Aelred of Rievaux*, pp. 50-56). Quant aux moniales, elles ne comptent pas moins de huit monastères dans le seul Yorkshire, sur lesquels il est permis de croire que s'exerça l'influence de l'abbé de Rievaux.

Une constatation intéressante concerne l'origine des écrits d'Aelred, dont la plupart sont avant tout des réponses à quelque sollicitation venue du dehors. C'est ainsi qu'en 1141, il rédige, sous forme de « compendium », le *Speculum caritatis*, à la demande de son ami Gervais, abbé cistercien de Louth-Park (Lincolnshire), traité qu'il développera encore plus tard. Sur la requête du duc de Normandie, il dresse en 1152 la *Genealogia regum Anglorum.* Le 3 mars 1155, il prononce à Hexham le panégyrique des saints de Northumbrie, dont il célèbre la naissance au ciel comme sa propre nativité : *Haec est nativitas mea...*, et d'où sortira un jour la *Vita S. Niniani.* Dans le même ordre encore, il écrit *De sanctimoniali de Watum* et *De miraculis Hagulstaldensis Ecclesiae* (1159). Vers 1154, il a rédigé, pour rendre hommage aux grands fondateurs des monastères cisterciens d'Angleterre — et surtout à Walter Espec, fondateur de Rievaux — le

1. *Vita S. Waldeni, AS., August.*, t. I, col. 257. — D'après le témoignage d'Aelred lui-même, ses lectures d'alors étaient surtout : le Roman d'Arthur (cf. *Spec. carit.*, l. II, cap. 17 : PL. 195-565), et le *De amicitia* de Cicéron (cf. *De spirit. amicit.*, Prolog., PL. 195, 659).

récit de la bataille de l'Étendard, livrée le 22 août 1138 contre les Scots du nord (PL. 195, 704). A la demande de son cousin Laurent, abbé de Westminster, Aelred écrit la vie d'Édouard le Confesseur (1163). Cette même année, ou l'année suivante, il publie, en les dédiant à Gilbert, évêque de Londres, les sermons sur Isaïe (*De oneribus*), et c'est à peu près vers le même temps qu'il rédige le dialogue sur l'*Amitié spirituelle*, dont ses amis et interlocuteurs, Walter et Gratien, voulaient avoir la teneur. La mort enfin l'empêcha de terminer un traité *De anima* qu'il venait d'entreprendre. Quant aux autres écrits dont il est impossible de fixer exactement la date, ils témoignent également, chez leur auteur, de son intention d'exercer une influence spirituelle sur les âmes auxquelles ils sont destinés : tels la *Regula inclusarum*, écrite pour sa sœur, et le traité *De Jesu puero duodenni*, dédié à son ami Yves de Wardon.

Cette énumération des seuls ouvrages de circonstance atteste en Aelred le « maître spirituel », recherché par ses contemporains. Son influence, d'ailleurs, se retrouve nettement dans la biographie écrite peu de temps après sa mort par son disciple, Walter Daniel. Avec plus de précision encore, un autre contemporain et ami d'Aelred, Gilbert de Hoilland, écrit dans son 41ᵉ Sermon sur le Cantique des cantiques, ce que fut ce maître de son vivant, et quelle action il prolonge par sa doctrine après sa mort : *favus... interno liquore exuberans... multos tamen reliquit manipulos de quibus potens est Deus per virtutem incrementa creare fasciculos* (PL. 184, 216-218). Au XVIᵉ siècle on lit encore, dans les monastères de sa filiation, la *Prière pastorale* de l'abbé de Rievaux, et de nos jours, les travaux d'études monastiques et patristiques ne manquent pas d'accorder à la vie et aux écrits du Bienheureux Aelred une place importante.

II. — **ANALYSE DES OUVRAGES.** — Tous les écrits d'Aelred, même ceux qui portent un titre historique ou philosophique, ont une fin ascétique et visent à un résultat immédiatement pratique : édifier les âmes. L'enseignement qu'ils contiennent se dégagera facilement d'une analyse sommaire de chaque ouvrage, présenté d'après son degré de valeur spirituelle.

1. *Sermones.* — Walter Daniel dit qu'ils ne s'élèvent pas à moins de deux cents : *qui ad ducentas ni fallor determinationes pervenerunt* (*op. cit.*, cap. 32). Une correction postérieure de Bury (ms. N. L. II, 551-II, 36) les ramène à cent. Tissier en a publié vingt-cinq, d'après un ms. de Clairvaux (*Bibliot. Cist.*, t. V, p. 162 sq.; PL. 195, 210 sq.). Ces sermons qui ont été effectivement donnés au chapitre devant les religieux, choristes et convers (cf. *Serm. in Ascens.*, PL. col. 285, 228 et 253), roulent sur l'ensemble du cycle liturgique : 10 traitent des mystères du Christ, et 6 de ceux de Notre-Dame; 9 concernent les différents saints (*saint Benoît*, 3; *saint J.-Baptiste*, 1; *saints Pierre et Paul*, 2; *Toussaint*, 3). Aelred y célèbre principalement la valeur de ces fêtes liturgiques pour la sanctification de l'âme (cf. *Serm. in Annunc.*, PL. col. 251). On trouvera l'enseignement de ces sermons caractérisé plus bas, dans la synthèse (III).

2. *Compendium Speculi Caritatis.* — Première rédaction d'un traité de la perfection chrétienne, ces 57 chapitres vont se retrouver textuellement dans le traité suivant, qui porte d'ailleurs le même nom (cf. Tissier, *op. cit.*, t. V, p. 346; PL. col. 621).

3. *Speculum Caritalis* (Tissier, *id.*, t. V, p. 293; PL. col. 501-620). — Le traité du *Miroir de la Charité* constitue le maître-œuvre de l'enseignement spirituel d'Aelred. Son titre indique un traité pratique de la perfection chrétienne. Comme en un miroir, Aelred apprend au moine à discerner les divers degrés de la charité dans son âme. La matière en a été précisée dans la demande de Gervais, le destinataire de l'ouvrage, à laquelle répond l'auteur en annonçant une division en trois livres : *a*) de l'excellence; *b*) du discernement; *c*) de la pratique de la charité (PL. col. 503); division à laquelle d'ailleurs ne correspond pas un développement bien rigoureux.

Au livre Iᵉʳ, l'auteur expose les mobiles de la charité de l'homme envers Dieu, laquelle est la réponse à l'amour de Dieu et du Christ pour l'homme (ch. 1-7); il montre ensuite la liberté humaine placée entre l'amour divin et la concupiscence (ch. 8-15); comment la charité résume toute perfection (ch. 16-17), et comment le repos de l'homme n'est pas dans la créature, mais dans le Christ, par la mort à soi-même (ch. 18-30); d'où il conclut que la charité est le *sabbat* de l'homme comme elle est celui de Dieu (ch. 31-33)[1].

Le livre II répond à différentes objections : comment discerner la vraie paix au milieu des peines de ce monde (ch. 1-6); comment discerner les *visitations* de Dieu dans l'âme (ch. 7-16); à quoi reconnaître la vraie componction (ch. 17-20); comment enfin la joie parfaite se trouve dans la parfaite mortification des sens et des passions (ch. 21-26).

Le livre III traite plus particulièrement de la pratique de la charité, dont l'objet doit comprendre soi-même, le prochain, Dieu (ch. 2-6), et dont le sujet, ou principe, mesure la valeur : amour, charité, concupiscence (ch. 7). Les opérations de l'acte d'amour sont au nombre de trois : élection, mouvement, fruition (ch. 8). Chacun de ces actes mérite d'être analysé pour en apprécier la pratique : *a*) l'*élection* discerne ce qui est un vrai bien, et digne de jouissance (ch. 9); *b*) le *mouvement* (*motus*), qui peut être désir ou acte, constitue l'opération principale. Les désirs sont appréciés selon le mobile qui les fait naître : esprit, raison, utilité, etc. (ch. 10-15); chacun de ces mobiles peut varier d'après la sympathie de l'âme (ch. 16-21), et donc, en pratique, doit être attentivement examiné (ch. 22-30). Les actes aussi doivent se voir proportionnés à leur objet, qui peut être, on l'a vu, Dieu, le prochain, ou soi-même (ch. 31); ils ont leur mode naturel, nécessaire, volontaire (ch. 32-36), et, en cas de concurrence, doivent être posés selon leur ordre hiérarchique (ch. 37 38). *c*) La *fruition*, enfin, constitue le but suprême de l'amour, et l'auteur montre ici de qui on peut jouir, et comment (ch. 39-40).

4. *De spirituali amicitia* (Tissier, *op. cit.*, t. V, p. 362; PL. col. 659-702). — Le traité de l'*Amitié spirituelle* est, dans sa brièveté, le plus expressif et le plus gracieux des écrits d'Aelred : c'est le journal de son cœur; ce qui ne l'empêche pas d'ailleurs de moraliser en précisant les conditions de l'amitié entre chrétiens, complétant ainsi, à sa manière, le docte et païen Cicéron. La littérature chrétienne compte peu de traités similaires. Celui-ci, outre un prologue où l'auteur avoue son besoin d'aimer et de régler son amitié, comprend trois

1. Le mot *sabbat*, sous la plume d'Aelred, comme pour les autres auteurs spirituels du XIIᵉ siècle, a un sens très spécial qui exprime le repos joyeux dans la contemplation fruitive de la divinité. C'est l'état mystique.

livres. Dans le premier, Aelred dégage, après l'avoir analysée, la notion chrétienne de l'amitié : *Ecce ego et tu, et spero quod tertius inter nos Christus sit* (PL. col. 661). Le second livre expose les fruits de l'amitié; il dit aussi les maux de l'isolement (col. 671), les sens divers des baisers, charnel et spirituel (col. 673), les différentes espèces de l'amitié vraie (col. 674) et les fausses amitiés : puériles, nuisibles, utilitaires (col. 676-677). Le troisième livre établit les quatre stades par lesquels doit passer toute amitié digne de ce nom : l'élection, qui écarte les indignes (col. 681-685) et pose ses conditions (col. 686); la probation, dans la fidélité, l'intention, la discrétion, la patience (col. 687-690); l'admission (col. 691); enfin la fruition, ou communion, dans les sept biens de l'amitié (col. 692-697). Le couronnement de l'amitié spirituelle réside dans l'amitié du Christ : *Ita a sancto illo amore quo amplectitur amicum, ad illum conscendens quo amplectitur Christum, spiritualem amicitiae fructum pleno laetus ore carpet* (col. 702).

5. *De Jesu puero duodenni* (Tissier, *op. cit.*, t. V, p. 380; PL. 184, 849-870). — Bref commentaire de l'Évangile selon saint Luc (2, 42 sq.) où, après une introduction invitant à chercher dans la vie de Jésus des modèles de vie chrétienne, l'auteur traite successivement du sens littéral (col. 852-855), du sens spirituel ou mystique (col. 856-861), du sens moral (col. 861-870). Ce dernier passage montre la contemplation comme étant le terme des trois jours au Temple, ou des trois stades de l'ascétisme; petit traité ascétique, en somme, qui n'oublie pas la part précise à attribuer aux dons du Saint-Esprit et aux vertus infuses dans l'œuvre de la sanctification des âmes.

6. *Sermones de oneribus* (Tissier, *op. cit.*, t. V, p. 229; PL. 184, 817, et PL. 195, 361-500). — Ces sermons sont un traité sur les différents obstacles à la vie et à la perfection chrétiennes, exposé sous forme de commentaire des chap. 13-16 d'Isaïe. D'abord simple sermon de l'Avent, adressé aux frères de Rievaux, et leur disant les onze oppressions, ou poids (*onus, id est pondus*) mettant obstacle à la venue de Jésus dans l'âme (PL. 184, 817-827), il fut ensuite développé en 31 chapitres, à la demande de Gilbert Folyot, évêque de Londres. La lettre d'envoi annonce trois parties : *a*) les oppressions de Babylone, qui sont les obstacles du monde, ou la concupiscence des créatures (*Serm.* 2-20 : Isaïe, ch. 13-14); *b*) les oppressions des Philistins, ou obstacles de la part des démons (*Serm.* 21-23 : Isaïe, ch. 14); *c*) les oppressions de Moab, c.-à-d. la concupiscence de la chair (*Serm.* 24-32 : Isaïe, ch. 15-16).

7. *De Vita eremitica : Liber de institutione inclusarum* (PL. 32, 1451-1474). — Ce traité est attribué à Aelred par son disciple Walter Daniel (*Vita,* cap. 32). Après avoir dit les origines des recluses, au ch. 1, les ch. 2-20 en déterminent la discipline; les ch. 21-46 passent en revue les principales vertus érémitiques : virginité, modestie, charité sociale; les ch. 47-65 exposent les mystères du Christ, et le livre se termine par la considération des fins dernières (ch. 66-67).

La méditation des mystères du Christ est bien dans la manière d'Aelred, mais rappelle aussi saint Anselme, à qui le même traité est parfois attribué (cf. *Rev. Bénéd.*, 1924, p. 60; 1925, p. 263).

8. *Oratio pastoralis* (*O bone Pastor...*) (Biblioth. Jesus College, Cambridge : ms. 34; *Rev. Bénéd.*, 1925, p. 267 et 1929, p. 74). — Dom Wilmart a publié naguère une prière du Bienheureux Aelred : *O bone pastor Jesu,* qui est bien un résumé de la vie spirituelle de l'abbé de Rievaux. Pasteur aimant, il demande pour lui, avec la pureté de vie, la sagesse surnaturelle, et pour son troupeau, les dons du Saint-Esprit. Comme saint Bernard, mais moins toutefois que Guillaume de Saint-Thierry (*Orationes meditativae*), Aelred aime enseigner et exhorter sous forme de confession ou d'élévation oratoire à Dieu.

9. *De natura animae* (*Ms. 52. Biblioth. Bodl. Oxford*). — Demeuré inachevé, cet écrit devait fournir la base psychologique du traité de la Charité.

10. Les ouvrages *historiques* d'Aelred, qui touchent moins à la vie spirituelle, sont simplement à mentionner ici.

a) *Vita S. Eduardi, regis et confessoris* (Twisden et Selden, *Rerum anglicarum Scriptores* X, Londres, 1652, t. I, p. 369; PL. 195, 757-790). Témoignage d'affection envers le saint et le roi, cette biographie dit les vertus et les miracles d'Édouard (*l. I*) et sa gloire posthume (*l. II*). — *b*) *De Sanctimoniali de Watum* (Twisden, p. 415; PL. col. 789), est moins édifiant pour nos mœurs modernes. — *c*) *De Bello Standardii* (Twisden, p. 337; PL. col. 701), tout en étant un acte de reconnaissance cistercienne envers Walter Espec, vise aussi à l'édification. De même : — *d*) *Genealogia Regum Anglorum* (Twisden, p. 347; PL. col. 711) laisse entendre à Henri d'Anjou, roi d'Angleterre, qu'il doit rendre grâces à Jésus-Christ pour tous les biens reçus. — *e*) *Vita S. Niniani*, et — *f*) *De miraculis Hagulstaldensis Ecclesiae* (Mabillon, ASB., t. I, p. 204) sont un témoignage de dévotion aux saints nationaux de Northumbrie.

(Pour les autres livres imputés à Aelred, cf. DHG., t. I, col. 1166.)

III. — **SYNTHÈSE.** — La doctrine spirituelle du Bienheureux Aelred peut, dans son ensemble, être caractérisée par les points suivants : 1. La vie chrétienne doit reproduire les mystères du Christ. — 2. Le Christ se communique à l'âme par l'Église. — 3. La médiation de Marie est vraiment nécessaire (saint Benoît lui-même exerce, envers les moines, une mission analogue). — 4. L'ascétique doit aussi tenir compte de l'action immédiate de Dieu ou « visitations du Seigneur » dans l'âme. — 5. Le couronnement de la charité réside dans la contemplation, ou « sabbat » de l'âme. — 6. L'amitié divine doit être le principe et le terme de l'amitié humaine.

1. *Les mystères du Christ.* — Dans le travail de la perfection, Aelred ramène constamment l'âme devant les mystères de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Le fait est assez patent et dominant pour constituer le premier caractère de son enseignement. Ses 25 *Sermons*, y compris ceux qui roulent sur la Vierge et les saints, son *Speculum caritatis* (l. I, cap. 1, 5, 7) et toutes les « oraisons » qu'il contient, l' « envoi » du traité de l'*Amitié*, une grande partie de la *Règle des recluses* (ch. 47-65) qui est la première ébauche d'une méthode de méditation, le traité *de Jésus au Temple*, pour ne citer que les principales références, le prouvent abondamment.

Quelques détails bien choisis feront mieux ressortir cette doctrine. Le *Sermon sur l'Annonciation* expose la valeur sanctificatrice des mystères du Christ. Jésus et Marie sont sources de vie : il nous faut donc revêtir le Christ, et revêtir Marie (PL. 195, 251-258). Ainsi, la vie dans le Christ consistera à méditer et imiter les

mystères de la vie et de la mort de Notre-Seigneur Jésus-Christ. La leçon qu'il tire de l'Avent est qu'il faut, ou bien suivre dans la crainte le Christ, ou le suivre dans la joie (col. 216-217). A propos de la vigilance des pasteurs à la Nativité du Sauveur, l'application à la garde des sens se ramène à cet axiome : ne pas veiller, c'est quitter le Christ (col. 223). La sainte Enfance de Jésus, pour Aelred comme pour saint Bernard, est le mystère onctueusement aimé, parce qu'il montre la voie d'enfance du chrétien (col. 226-227; 851 et 861). Le mystère de la Passion et de la Résurrection du Sauveur est aussi un « sacrement » pour le chrétien... Toute cette doctrine se trouve d'ailleurs ramassée en une phrase du *Sermon sur l'Ascension* : « *Hoc unum sollicita mente pensemus ut illi inhaereamus toto corde, tota mente, tota virtute, cogitantes quia est caput nostrum... Vivamus sicut debent membra illius capitis* » (*ibid.*, col. 290).

En outre, les sermons d'Aelred sont un témoin fidèle de la vie et de la pratique de la spiritualité à Rievaux au XIIe siècle. Plus que tous autres, les moines doivent suivre et servir le Christ : sa personne, son amour, ses mystères, depuis Noël jusqu'au Calvaire, sont pour eux le mobile de tout. *Ordo noster crux Christi est.* S'adressant à une moniale, la *Règle des recluses* donne aussi la même note : la vierge doit méditer les mystères du Christ pour développer son amour affectif, *affectus mentis*, et son amour effectif, *effectus operis*; car ils sont pour elle une invite constante d'aimer la Vierge très sainte, et Jésus, son fruit (PL. 32, 1465-1466).

2. *Le Christ et l'Église.* — L'enseignement d'Aelred sur l'Eglise est tout en fonction de la sanctification des âmes : le Christ se communique aux hommes par son Église; il est venu grouper les hommes, si opposés et dispersés, en un seul corps; la vocation elle-même des moines, d'origine si variée, en l'unité parfaite d'une congrégation, est du même ordre (PL. 195, 215-216). La naissance de l'Église a lieu en l'Épiphanie (col. 229-232), et l'entrée de Jésus à Jérusalem figure son triomphe (col. 265-270). Par suite, la vie entière du chrétien est en dépendance de l'Église : il combat avec elle, le Christ marchant en tête; il participe à ses joies comme à ses tristesses; à la mort enfin, il devient la récolte du champ du Christ (col. 340-346). La Communion des saints en résulte d'elle-même. Aelred la recommande souvent. Ainsi, la vie active et la vie contemplative doivent se prêter un mutuel appui; et tout chrétien, même dans le cloître, doit exercer l'apostolat (col. 359-360; 380).

3. *Marie, Mère et Auxiliatrice du chrétien.* — Il nous reste six *Sermons* du Bienheureux Aelred portant exclusivement sur la Sainte Vierge Marie (à l'exclusion de ceux qui traitent des mystères communs avec son divin Fils) : 3 pour la fête de l'Assomption, 3 pour celle de la Nativité. La Mariologie d'Aelred est celle de tout le XIIe siècle : la Mère de Dieu est mère des chrétiens; à ce titre, elle est pour eux médiatrice de toute grâce et auxiliatrice de vie. Toutefois, il ne faudrait pas demander au docteur du XIIe siècle les distinctions et précisions des théologiens du XXe. Aelred est même moins précis que saint Bernard; son enseignement d'ailleurs, en cette matière, n'a été donné que de circonstance, et non ex professo.

C'est au 2e *Sermon sur la Nativité* que l'abbé de Rievaux énumère les titres de médiation de Marie. Marie est vraiment notre mère : elle nous a donné la vie; elle la nourrit en nous; elle nous fait croître dans le Christ. *Certe, fratres, ipsa est vere mater nostra. Per illam enim nati sumus, per illam nutrimur, crescimus per illam.* Marie est notre souveraine. *Domina nostra est.* Marie est notre sœur; Marie est toute sainte (col. 323-324). Par une gracieuse image, Aelred montre en Marie *la nef* qui permet d'atteindre le Christ à travers la mer de ce monde (*Serm. 1 in Nativ.*).

La direction pratique donnée à ses sermons par le Bienheureux Aelred lui permettait de montrer abondamment la coopération de Marie dans tous les actes de la vie; aussi bien, son titre d'auxiliatrice semble-t-il lui plaire tout particulièrement. Ainsi le *Sermon de Beata* (col. 353) dépeint le moine à l'école de Marie. Avec plus de détails, l'action sanctificatrice de la Vierge est exposée au *3e Sermon pour la Nativité*. Marie est la voie pour monter à Jésus : au début de la conversion, il faut placer, en toute difficulté, le secours de Marie; dans la période de progrès, Marie est une force; au stade de la contemplation enfin, c'est Marie qui nous dévoile Jésus (col. 327-335). Jésus et Marie interviennent à tous les pas de notre ascension : et nul ne peut déchoir qui est assuré de leur aide. *Ideo in principio huius ascensionis ponitur ipse Iesus, ponitur Maria... Nunquam enim poterit deficere qui talibus auxiliis poterit adjuvari* (col. 336). La conclusion du *2e Sermon pour l'Assomption* est une belle prière à Marie auxiliatrice.

4. *L'action divine dans l'ascétisme.* — Selon l'enseignement traditionnel, Dieu, par sa grâce, intervient dans l'âme pour lui donner pouvoir d'éviter le mal et d'acquérir la vertu. En pratique, les directeurs et les âmes accordent plus ou moins d'attention à cette action divine; Aelred, lui, y fait une très grande part, et tout le livre II du *Speculum*, ainsi que le traité *De Jesu duodenni*, sont consacrés à la manière de la discerner. Sur ce point, quelques particularités seront à relever.

En ascétisme, Aelred considère d'abord les mobiles d'agir : Dieu prévient l'âme de son amour; celle-ci doit répondre par des actes prouvant le sien (*Spec.*, l. II, cap. 1-7). Il faudra donc apprendre à discerner les visitations du Seigneur, leurs causes (cap. 8-10), leurs opérations (cap. 11-12), leurs fruits (cap. 13). Il faut savoir apprécier justement son propre état, et surtout savoir reconnaître l'action divine, qui n'éprouve et ne console que pour purifier l'âme et l'élever (cap. 13-16). Le discernement de la componction sensible est surtout pratique pour les novices : car la douceur est parfois trompeuse; la vraie douceur divine est celle qui convertit effectivement, qui donne de soutenir la tentation, qui conduit à la contemplation (cap. 17-20).

5. *Le « sabbat » de l'âme.* — Comme tous les maîtres spirituels, Aelred s'est préoccupé de caractériser les notes de la charité parfaite. Qu'est-ce que la charité parfaite? Pour saint Benoît (*Regula*, cap. 7), celle-ci se révèle par la souplesse de l'âme dans l'accomplissement de tout bien, sous l'influx des dons du Saint-Esprit. Pour saint Bernard, elle est la contemplation dans la stable quiétude (*De grad. humil.*, cap. 8). Aelred donne le même sens à la charité parfaite, sous le nom de *sabbat*, ou repos de l'âme en Dieu, question qui occupe une grande place dans son enseignement : 9 chapitres du *Speculum*. Il est évidemment inutile de chercher à le classer parmi les écoles actuelles devisant sur l'appel général à la contemplation, ou sur l'équivalence entre la charité et la contemplation.

En fait, il montre la contemplation comme un *terme*, rarement atteint d'ailleurs (PL. 195, 556). La charité de Dieu réalise tout bien en l'homme : silence des facultés, désoccupation de soi et des autres, repos de l'intelligence et du cœur dans la certitude que le Verbe est Dieu, que Dieu est le Seigneur, tout cela mène au sabbat du chrétien qui est la quiétude. *O si scires vacare et videre quoniam Jesus ipse est Deus, revelata facie in charitate perfectum cerneres sabbatismum* (col. 521). Mais surtout le sabbat du chrétien est une participation au sabbat divin. Ce repos de Dieu réside en l'amour de lui-même, en la vie de la Sainte Trinité, ou complaisance des trois personnes l'une en l'autre. *Hoc est enim in sua dulcissima charitate, in sua placidissima voluntate, in sua abundantissima bonitate semper quiescere quod est esse* (col. 522-523). Le sabbat de l'homme, qui en découle, est la domination paisible et habituelle sur le péché, produisant la contemplation fruitive de Dieu : c'est un repos, et un commencement du ciel (col. 537, 556, 583). Ce sabbat est donc bien la contemplation mystique, et Aelred le présente comme le couronnement de la charité parfaite (Cf. PL. 184, 870).

6. *L'amitié spirituelle.* — Le Bienheureux Aelred avait une nature très aimante. En ceci, il fut un moine intensément humain, comme le dit Powicke (*op. cit.*, p. 38). Son inclination le porta donc tout naturellement à une étude très poussée des mouvements du cœur humain dans l'amour pour le prochain. Cette note particulière de son enseignement est aussi à relever dans une synthèse de sa doctrine, dont la base nous sera fournie par le 3e livre du *Speculum* et le traité *De spirituali amicitia*. Dans le premier de ces ouvrages, après avoir dit en 7 chapitres l'objet et les qualités de la charité, il entreprend, des chap. 8 à 40, l'analyse des opérations de l'amour qu'il répartit, selon la psychologie de son temps, en élection, et fruition; analyse que reprendra également le traité de l'*Amitié spirituelle*, sous une division un peu différente.

a) L'*élection*, qui discerne ce qui convient à l'honnête jouissance du cœur humain, est en elle-même un acte de la raison et non du cœur. Elle forme néanmoins une condition de la charité, à qui elle dicte ce qui, en vérité, peut satisfaire le cœur (*Spec.*, lib. III, cap. 8-9). En amitié, l'élection requiert une plus grande attention, en raison même de la délicatesse du fruit espéré. La jouissance n'a lieu que lorsque deux âmes sont jointes au point de n'en faire plus qu'une (PL. 195, 663). Et l'auteur d'indiquer ceux qui se trouvent indignes de bénéficier de cette élection : les irascibles, les indiscrets, les instables, les loquaces, les soupçonneux (col. 681-685). La probation suivra, portant sur la fidélité, l'intention, la discrétion, la patience (col. 687).

b) L'*action*, ou les mouvements de l'amour, retient ensuite longuement l'attention d'Aelred, qui analyse ici la variété des désirs capables de pousser un être vers un autre être, et les actes que ces forces cachées inclinent à poser (*Spec.*, cap. 10). Selon la nature du mobile intime qui pousse à l'affection, l'amour sera spirituel, rationnel, officieux (ou utilitaire), naturel, charnel (cap. 11-16). Avec justesse l'auteur apprécie tous ces mobiles, et son analyse des origines et des variations de la sympathie révèle une connaissance profonde du cœur humain. Il examine ensuite dans quelle mesure ces désirs sont, ou non, conformes à la vertu de charité (cap. 23-28), et montre comment leur juxtaposition et leur opposition dans un même cœur peut y causer des luttes angoissantes, qui ne cesseront que par la subordination régulière des unes aux autres. Aelred est alors amené à analyser l'amitié elle-même, et il le fait avec une égale sûreté de touche. La définition qu'en donne Cicéron ne lui suffit pas, parce qu'il y manque l'amour du Christ (PL. 195, 662). Certes, l'amitié postule une certaine unité de pensée et de sentiment sur les choses humaines et divines, accompagnée de bienveillance; mais il y faut joindre la charité, qui exclut l'inclination au vice (col. 662, 666). Bien plus, l'amitié doit participer à la vie divine, avec ses trois notes d'éternité, de charité, de vérité; car Dieu est amitié : *Deus amicitia est* (col. 669). Les maux de l'isolement, et les significations des baisers charnel, intellectuel, spirituel (col 671-673), complètent heureusement cette analyse très fouillée des divers mouvements de l'amour humain.

c) La *fruition* est la jouissance et le repos de l'âme dans le bien-aimé. *Frui autem dicimus cum delectatione et gaudio uti* (col. 585). En dehors du sabbat de l'âme en Dieu, cette fruition ne peut guère exister, à l'adresse du prochain, que dans l'amitié. Aussi Aelred ne parle pas des autres jouissances de la charité fraternelle. Mais des amis peuvent jouir ensemble de leur amitié, si du moins ils s'aiment dans le Seigneur (*Spec.*, cap. 39-40). La fruition dans l'amitié n'est d'ailleurs pas une jouissance sensible, mais plutôt la satisfaction de bénéficier de l'aide fidèle d'un autre pour partager sa joie et sa vie, et pour en recevoir corrections et conseils en toute sincérité (*De amicit.*, lib. III; PL. 195, 692-700).

Au total, le Bienheureux Aelred de Rievaux est le docteur de l'*amour spirituel*. Il a aimé intensément. Une chaude sympathie court encore à travers ses ouvrages. Qui le lit, volontiers approuve et pratique le dicton de son épitaphe : « Et cito quam legitur, tam cito relegitur » (PL. 195, 207.)

Travaux. — *Vita Ailredi*, auctore Waltero Danielis († 1173), ms. Q. B. 7 of Jesus College, Cambridge, publiée en partie avec une étude : *Ailred of Rievaux and his biographer Walter Daniel*, by F. M. Powicke. Manchester, 1922. — *Vita Aelredi*, auctore anonymo (AS., t. II, januar., p. 30). — Biron, art. *Aelred*, DHG. — Ceillier, *Hist. aut. ecclés.*, t. XIV, p. 620. — Dalgairns, *Lives of the english Saints. S. Aelred of Rievaulx*, London, 1845. — De Visch, *Bibliotheca script. Ord. Cisterc.*, Cologne, 1656. *Auctarium*, ad dictam Bibl., édit. Canivez, Bregenz, 1927, p. 8. — Henriquez, *Fasciculus SS. Ord. Cist.*, Bruxelles, 1623, p. 224. — Manrique, *Annal. Cisterc.*, t. II, ann. 1166, c. 2, n. 1-7. — *Studien*, t. XXXVIII, p. 117. — *Cisterciens. Chron.*, ann. 1897, p. 97 et 138; 1899, p. 82; 1908, p. 124 et 281, etc. — *Hist. litt. de la France*, t. XXIII, p. 430. — R. Egenter, *Gottesfreundschaft*, Augsburg, 1928.

Œuvres imprimées. — P. Richard Gibbon, S. J., *Serm. et œuvres*, Douai, 1631. — Bert. Tissier, *Biblioth. Patrum Cisterc.*, t. V, p. 160 et seq., Bono-Fonte, 1662. — *Biblioth. Max. Patr.*, Lugdun., t. XXIII. — PL. 32 (Migne), parmi les œuvres attrib. à saint Augustin : *De Regula inclusarum*, col. 1451-1474; et 195-796. — *Traité de l'amitié spirituelle*, Bruxelles, Vromant, 1885. — *Die heilige Freundschaft*, München, 1927. — Twisden, *Rer. anglicar. Scriptor.*, Lond., 1652. — *Vita S. Edwardi, regis*, trad. en vers français, cf. *Hist. litt.*, t. XXIII, p. 19. — *Oratio pastoralis*, publiée par Dom Wilmart dans la *Rev. Bénédict.*, 1925, p. 263 sq.

A. Le Bail.

AERNOUDT (Pierre), 1811-1865. — Jésuite belge, dont toute la vie religieuse s'est passée en Amérique, né à Moere (Flandre occidentale) le 17 mai 1811, d'une

famille très modeste. Après des études tardives, il entre au noviciat de Saint-Louis (Etats-Unis), le 31 décembre 1835; il fut ordonné prêtre en 1843. C'est très peu de temps après cette date qu'il composa son livre *De Imitatione Sacri Cordis Jesu* qui terminé en 1846, ne devait paraître qu'en 1863 à Einsiedeln. Le P. Aernoudt est mort le 29 juillet 1865. Son ouvrage a eu plusieurs éditions.

H. P. Vanderspeeten, *Notice biographique sur le Père Pierre Aernoudt* (en tête de la traduction française *Imitation du Sacré-Cœur de Jésus*, Tournai, 1874).

M. Viller.

AFFECTIONS. — I. *Notion.* — II. *Espèces.* — III. *Rôle dans la vie spirituelle.*

Les auteurs spirituels exposent leur pensée sur les affections surtout à propos de l'oraison mentale. Les méthodes d'oraison modernes, après avoir expliqué comment se doivent faire les considérations, c'est-à-dire les raisonnements et réflexions sur un sujet « pour s'élever à Dieu, ou se convaincre de quelque vérité du salut, ou se persuader de quelques obligations », nous invitent à produire des affections. Lorsque l'esprit s'est convaincu par le raisonnement de l'importance d'une vérité ou de la beauté d'une vertu, il faut que la volonté et le cœur en soient touchés (*affecti*) pour qu'ils se portent vers elles. De là le terme d'*affection* (*affectio*) qui exprime la disposition de l'âme pour une chose. Ce n'est que lorsque l'âme est entièrement saisie par une idée et s'attache fortement à elle, que son action s'y conforme.

Car il y a deux parties dans notre âme, — cette psychologie a les prédilections des auteurs spirituels — : la partie « cognitive » qui connaît le vrai et la partie affective qui se porte vers lui. Les facultés « cognitives » (imagination et intelligence) s'exercent dans la méditation, mais afin de provoquer le mouvement de la volonté et du cœur qui sont les puissances affectives. « Les considérations se forment dans l'entendement, et les affections dans la volonté... La lumière du soleil serait un vain ornement à la terre, si elle ne faisait que l'éclairer; elle doit encore l'échauffer et la rendre féconde. Comme Dieu demande principalement notre cœur, les affections sont beaucoup plus nobles et plus nécessaires que les considérations » (J. Crasset, S. J., *La méthode d'oraison*, ch. iv, § III).

Mais l'oraison affective sera étudiée plus loin. Il ne s'agit ici que des affections en général. Tout d'abord leur *notion*, ensuite leurs *espèces* et enfin leur *rôle* dans la vie spirituelle.

I. — **NOTION DES AFFECTIONS.** — Affection, du latin *affectio* qui signifie disposition de l'âme, dérive d'*afficio, affici*, être pénétré d'un sentiment agréable ou pénible. Selon quelques auteurs spirituels, *affection* viendrait d'*affectionner*, s'attacher à ce qui plaît.

La partie affective de l'âme se meut vers ce qui est connu comme bon et se détourne de ce qui semble mauvais. Il faudrait rappeler ici la théorie thomiste du *concupiscibilis* et de l'*irascibilis*. Ainsi comprises, les affections sont définies par Courbon : « De bons mouvements de notre cœur, lesquels nous portent vers Dieu et nous excitent à embrasser tout ce qui lui plaît, ou à fuir tout ce qui lui déplaît » (*Instructions familières sur l'oraison mentale*, 1re part., 4e instruction, Paris, 1830, p. 40). Même définition dans l'*Introduction à la vie dévote*, 2e partie, ch. 6 : « La méditation respand de bons mouvements en la volonté ou partie affective de notre âme, comme sont l'amour de Dieu et du prochain, le désir du Paradis et de la gloire, le zèle du salut des âmes, l'imitation de la vie de Notre Seigneur, la compassion, l'admiration, la réjouissance, la crainte de la disgrâce de Dieu, du jugement et de l'enfer, la haine du péché, la confiance en la bonté et miséricorde de Dieu, la confusion pour notre mauvaise vie passée : et en ces affections, notre esprit se doit espancher et estendre le plus qu'il luy sera possible » *Œuvres de S. François de Sales*, Annecy, 1893, t. III, p. 80-81). Remarquons que parfois, l'évêque de Genève appelle *affection* la partie affective de l'âme qui est, selon lui, la volonté. « Il arrivera quelquefois, dit-il, qu'incontinent après la préparation [de l'oraison], votre affection se trouvera toute esmeuë en Dieu... La considération... ne se fait que pour esmouvoir l'affection » (*Ibid.*, ch. 8, p. 85). Le P. Crasset explique ainsi les affections : « Nous appelons affections de bons désirs et de bons mouvements de l'âme, qui naissent de la considération de quelque sujet, comme sont les actes de toutes les vertus, de foi, d'espérance de charité, d'adoration, d'admiration, de louange, de remerciements, d'offrande de soi-même, de douleur de ses péchés, de confusion de sa vie passée et autres semblables. » (*Ibid.*) Les auteurs modernes comprennent ainsi les affections. Il n'y a pas entre eux, semble-t-il, de divergences de vue sur ce sujet.

Comment se produisent les affections? Elles sont provoquées d'ordinaire par une idée pieuse, par des considérations édifiantes ou des raisonnements sur quelque sujet religieux. C'est ce qui arrive dans la méditation, dans l'exercice de l'oraison mentale. Les auteurs de méthodes d'oraison nous disent tous, comme saint François de Sales, que la méditation d'une vérité et les « considérations » sont faites « affin d'esmouvoir nos affections en Dieu et aux choses divines » (*Vie dévote*, 2e partie, ch. 5).

« L'utilité de l'oraison mentale, enseigne à son tour saint Alphonse de Liguori, consiste moins dans la méditation que dans les affections, les prières et les résolutions, qui sont les trois effets principaux de l'oraison... Les maîtres de la vie spirituelle disent, au sujet de l'oraison, que la méditation est comme l'aiguille qui tire après elle un fil d'or, composé d'affections, de résolutions et de prières. » (*La Religieuse sanctifiée*, ch. 15.)

Mes frères, disait saint Vincent de Paul à ses missionnaires, je remarque que, dans toutes les oraisons que vous faites tous, un chacun s'efforce de rapporter quantité de raisons, et raisons sur raisons; cela se remarque. Mais vous ne vous affectionnez pas assez. Le raisonnement est quelque chose, mais ce n'est point encore assez; il faut autre chose; il faut que la volonté agisse, et non pas seulement l'entendement, car toutes nos raisons sont sans fruit, si nous ne venons aux affections. » (Edit. Coste, t. XI, 183-184.)

Mais très souvent les affections naissent dans l'âme en dehors de l'exercice de l'oraison. La vue d'un paysage grandiose, pittoresque peut les provoquer et faire admirer la puissance de Dieu. Saint François d'Assise avait à un tel degré l'amour mystique de la nature, qu'il s'élevait sans effort vers Dieu, parfois jusqu'à l'extase, en contemplant les êtres créés. Son admirable *Cantique du soleil*, se compose de ferventes et poétiques affections inspirées par le spectacle de la

création. « Quand vous verrez des arbres, des plantes ou d'autres choses semblables, recommande l'auteur du *Combat spirituel* (ch. 21), vous réfléchirez que la vie dont ces êtres sont doués, ils ne la tiennent pas d'eux-mêmes, mais de l'Esprit invisible qui seul les vivifie et vous direz : Voilà la véritable vie, en laquelle et par laquelle vivent et croissent toutes choses. Oh! quelle joie j'en ressens en mon cœur!

« De même en voyant les animaux privés de raison, vous élevez votre âme vers Celui qui leur donne la sensibilité et le mouvement, et vous lui direz : O premier Moteur, qui en imprimant le mouvement à tous les êtres, demeurez immobile en vous-même, que je me réjouis de votre stabilité et de votre immutabilité! »

La Journée chrétienne de M. Olier suggère aux fidèles pieux des affections, ou actes d'adoration, de louanges, etc., à l'occasion de la promenade à la campagne, de la vue du soleil et des fleurs ou quand ils entendent chanter les oiseaux.

Souvent aussi lorsque survient une épreuve, le chrétien s'élève vers Dieu et par un cri du cœur, il produit des affections ardentes pour demander la patience et la résignation. D'autres fois, ce sera un événement heureux qui provoquera l'élan de l'âme exprimant au Seigneur sa reconnaissance et son amour.

Ce que nous appelons, après saint Augustin (*Epist.* CXXX, 10), oraisons jaculatoires est encore et surtout l'une des formes les plus fréquentes d'affections. Saint François de Sales les décrit avec sa maîtrise habituelle dans l'*Introduction à la Vie dévote* (2e partie, ch. 13) :

Aspires donq bien souvent en Dieu, Philothée, par des courtz mais ardens eslancements de vostre cœur : admires sa beauté, invoques son ayde, jettes-vous en esprit au pied de la Croix, adores sa bonté, interroges-le souvent de vostre salut, donnes-luy mille fois le jour vostre ame, fiches vos yeux intérieurs sur sa douceur, tendes-luy la main, comme un petit enfant à son père, affin qu'il vous conduise, mettes-le sur vostre poitrine comme un bouquet délicieux, plantes-le en vostre ame comme un estendart, et faites mille sortes de divers mouvemens de vostre cœur pour vous donner de l'amour de Dieu, et vous exciter à une passionnée et tendre dilection de ce divin Espoux.

On fait ainsy les oraisons jaculatoires, que le grand saint Augustin conseille si soigneusement à la dévote dame Proba...

II. — **ESPÈCES D'AFFECTIONS.** — Ce qui distingue les affections les unes des autres, ce sont, tout d'abord, les vertus dont elles sont les actes. Les vertus sont affectives; elles provoquent les affections, en même temps qu'elles sont objet de résolutions pratiques.

Ainsi, la vertu de religion inspire des affections d'adoration de Dieu, d'admiration pour ses perfections, de louange pour ses grandeurs infinies, de congratulation ou de joie pour l'excellence de l'Être divin, de compassion à la vue des souffrances qu'a endurées Jésus pendant sa Passion.

Les affections d'action de grâces, de remerciement procèdent de la reconnaissance que nous avons pour les bienfaits dont Dieu et le Christ nous ont comblés.

La vertu de pénitence est particulièrement fertile en affections. Outre les affections de contrition et d'horreur du péché, elle engendre les affections de regret pour le passé, dont l'examen de conscience dévoile les fautes, de confusion à la vue de nos transgressions de la loi divine, de ferme propos de ne plus offenser Dieu à l'avenir.

Mais la plus grande cause des affections, c'est l'amour divin qui fait chanter les louanges du Bien-Aimé sur une tonalité variée à l'infini.

Ceux qui ayment Dieu, dit saint François de Sales, ne peuvent cesser de penser en luy, respirer pour luy, aspirer a luy et parler de luy... A quoy mesme toutes choses les invitent, et n'y a creature qui ne leur annonce la loüange de leur Bienaymé; et, comme dit saint Augustin après saint Anthoine, tout ce qui est au monde leur parle d'un langage muet mais fort intelligible en faveur de leur amour; toutes choses les provoquent à des bonnes pensées, desquelles par apres naissent force saillies et aspirations en Dieu. (*Vie dévote*, 2e partie, ch. 13.)

Dans toute affection, on peut dire, il y a une part d'amour, si bien que, d'après quelques auteurs spirituels le mot *affection* dériverait du verbe *affectionner*. L'affection, c'est le mouvement de l'âme qui se porte vers ce qu'elle aime.

La littérature spirituelle est remplie d'affections d'amour, depuis l'élan amoureux du chrétien qui commence à se donner à Dieu jusqu'aux exaltations mystiques des âmes les plus élevées en sainteté, comme par exemple les *Exclamations* de sainte Térèse d'Avila. Qu'on lise, pour s'en rendre compte, entre mille autres ouvrages, les *Confessions* de saint Augustin, les *Homélies* de saint Bernard et le troisième livre de l'*Imitation de Jésus-Christ* :

C'est un grand cri qui s'élève aux oreilles de Dieu que l'ardent amour d'une âme qui s'écrie : Mon Dieu! mon amour! Vous êtes tout à moi et je suis tout à vous!... Que je sois ravi d'amour, élevé au-dessus de moi-même par la vivacité de mes transports! Que je chante le cantique de l'amour, que je vous suive, mon bien-aimé, au ciel! Que mon âme défaille à vous louer dans la jubilation de l'amour! Que je vous aime plus que moi, que je n'aime que pour vous et que j'aime en vous tous ceux qui vous aiment vraiment!... » (*Imit.*, l. III, cap. 5.)

Outre les vertus, il y a encore d'autres causes qui différencient les affections.

Les affections naissent parfois directement de l'étude du dogme chrétien; elles sont alors à *caractère dogmatique*. La *Méditation* de saint Anselme archevêque de Cantorbéry, *sur la Rédemption* en offre de beaux modèles. Les *Élévations sur les mystères* de Bossuet sont souvent des explications dogmatiques sous forme d'affections. Celle-ci, par exemple, qui a pour objet la « procession » du Saint-Esprit :

O Dieu Saint-Esprit, vous n'êtes pas le Fils, puisque vous êtes l'amour éternel et subsistant du Père et du Fils; qui supposez par conséquent le Fils engendré, et engendré comme Fils unique, à cause qu'il est parfait. Vous êtes parfait aussi et unique en votre genre et en votre ordre : vous n'êtes pas étranger au Père et au Fils, puisque vous en êtes l'amour et l'union éternelle : vous procédez nécessairement de l'un et de l'autre, puisque vous êtes leur amour mutuel : qui vous voudrait séparer d'eux, les séparerait eux-mêmes entre eux et diviserait leur règne éternel... (*Élévations*, 2e Semaine, 5e élév.)

Un texte de l'Office ou de la Messe peut aussi provoquer des affections. Ces affections *liturgiques* se rencontrent fréquemment dans l'école bénédictine, dont la piété s'alimentait surtout dans la célébration de l'Office divin. Sainte Gertrude paraphrase ainsi, dans ses *Exercices*, le psaume 144e (Vulgate) *Exaltabo te Deus meus Rex* :

Mon Roi et mon Dieu, mon amour et ma joie, c'est à toi que jubile mon âme et mon cœur. Mon cœur désire te saluer, te louer, te glorifier, te bénir, toi la vie de mon âme, mon Dieu, le Dieu vivant et véritable, la source des éternelles lumières, toi qui as fait luire sur moi bien indigne la lumière de ta face d'où coule le miel, et je t'offre la moelle de mes forces et de mes pensées en holocauste d'une louange nouvelle et d'une intime action de grâces... (*Exercices de sainte Gertrude,* Paris, Art catholique, 1929, p. 159.)

A ces affections liturgiques se rattachent celles que font naître les considérations sur les mystères de la vie de Notre-Seigneur ou de la Sainte Vierge. Rien n'est plus beau, à ce point de vue, que les homélies de saint Bernard sur les fêtes du Christ et de sa sainte Mère.

Sans vouloir énumérer toutes les espèces d'affections, signalons encore celles qui naissent du spectacle des beautés de la nature mentionnées plus haut, et de l'étude des arts. Pour une âme aimante tout est occasion de s'élever à Dieu. L'*Histoire d'une âme* de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus en est une nouvelle preuve. Il arrive même que les affections revêtent la forme de colloques, comme ceux que recommande la méditation ignatienne. Saint François de Sales dit à ce propos :

Emmi les affections et résolutions, il est bon d'user de colloque, et parler tantost à Nostre Seigneur, tantost aux Anges et aux personnes représentées aux mystères, aux Saintz et a soy-mesme, a son cœur, aux pecheurs et mesme aux créatures insensibles, comme l'on voit que David fait en ses Pseaumes, et les autres Saintz, en leurs méditations et oraysons » (*Vie dévote,* 2e partie, ch. 8.)

III. — **ROLE DES AFFECTIONS DANS LA VIE SPIRITUELLE.** — Les affections naissent de la considération de quelque sujet. Elles sont les sentiments provoqués par les idées. Les idées pures — on le sait — n'exercent qu'une faible action sur notre vie. Pour qu'elles deviennent des idées-forces, il faut qu'elles soient incarnées dans des sentiments qui leur correspondent. L'union de l'idée et du sentiment fait la conviction pratique. Voilà pourquoi l'orateur qui veut entraîner ses auditeurs, ne s'adresse pas seulement à leur esprit pour les éclairer mais aussi à leur cœur pour les toucher.

Nous retrouvons la même loi dans la vie spirituelle. Nous savons d'ordinaire ce que Dieu demande de nous. Souvent nous nous le rappelons. Mais « les perceptions, les raisonnements, les réflexions, les souvenirs, en un mot toutes les opérations cognitives, ou « considérations », sont par nature des états faibles parce que ce sont des états *froids.* Au contraire, les sentiments associés à des images, les mouvements d'amour ou de haine, les désirs, les prières, les regrets, en un mot tous les états que nous avons appelés les « affections », sont de leur nature des états *forts* parce que ce sont des états *chauds.* » (P. VINCENT, *S. François de Sales Directeur d'âmes,* p. 328, Paris, 1923.)

Saint François de Sales a montré avec précision la place et le rôle des affections dans l'accomplissement du devoir chrétien. Tout commence par l'idée ou les « applications de l'entendement », comme il dit. Celles-ci ne se font « que pour esmouvoir les affections, et les affections pour les résolutions, et les résolutions pour l'exercice, et l'exercice pour l'accomplissement de la volonté de Dieu, en laquelle nostr' âme se doit fondre et résoudre » (*Lettre à la baronne de Chantal,* 1606, t. XIII, 184). Que les affections soient produites dans l'oraison méthodique ou autrement, leur efficacité est la même. Elles nous excitent à bien faire. « En quoi, dit Louis de Grenade, il faut admirer la merveilleuse providence de la grâce divine; car tandis que la nature a mis en nous des affections et des désirs qui nous portent à faire tout ce qui convient pour conserver la vie naturelle, la grâce, de son côté, a mis en nous des affections surnaturelles qui nous portent aussi à faire tout ce qui convient pour conserver la vie spirituelle. Or, ces affections ne sont pas autres que les [actes des] vertus... [telles que] l'amour, le repentir, la crainte, l'espérance, etc., sans lesquelles la vie spirituelle serait comme une barque sans rames, ou comme un navire sans voiles, n'ayant rien en soi qui pût lui donner l'impulsion vers le bien. » (*Traité de l'oraison et de la méditation,* trad. Couissinier, Paris, 1868, t. I, p. 14.)

D'une manière plus précise encore, l'affection pénètre l'âme d'une « certaine onction » qui désarme toute résistance à l'accomplissement du devoir. « Lorsque l'on produit quelque affection, dit Courbon, elle laisse dans l'âme une certaine impression ou une certaine onction qui demeure quelque temps après que cet acte d'affection a été produit : c'est cette impression que je dis qu'il faut conserver; c'est cette onction dont je dis que l'âme doit se nourrir en silence. » (*Instructions familières,* 1re part., 4e instruction, p. 47.) C'est par les affections surtout que l'Esprit Saint touche nos cœurs. Aussi faut-il les « savourer ». « Quand on a produit quelque affection, déclare encore Courbon, il faut s'y arrêter quelque temps, la faire entrer dans son cœur, l'y imprimer bien avant, la goûter, la savourer, et prendre garde de ne point passer légèrement d'une affection à une autre. » (*Ibid.*) Et lorsque les affections font couler des larmes, font « sangloter et soupirer », l'âme est alors disposée à remplir son devoir avec ferveur et même à faire bien plus que son devoir.

Ce sont les affections, on peut le dire, qui convertissent le pécheur, et qui entraînent le plus efficacement à la pratique des vertus. Cependant, elles ne sauraient être exclusives; il faut à la vraie piété, comme nous l'allons voir, de la doctrine. Le sentiment seul ne suffit pas.

P. POURRAT.

AFFECTIVE (SPIRITUALITÉ). — **PIÉTÉ AFFECTIVE.** — I. *Notion.* — II. *Causes.* — III. *Avantages et inconvénients.*

I. — **NOTION.** — La spiritualité affective est celle qui donne plus d'importance aux affections qu'aux considérations doctrinales.

On distingue, à ce propos, la spiritualité spéculative et la spiritualité affective.

La première se propose surtout d'instruire les fidèles, de leur faire connaître la doctrine spirituelle. Elle expose avec ampleur les principes de la spiritualité, elle montre leur fondement dans l'Écriture et dans la Tradition. Elle utilise même des théories philosophiques pour expliquer certains états d'âme et rendre raison des faits mystiques. Puis, elle propose les conclusions pratiques qui découlent des spéculations, mais sans se préoccuper trop de toucher le cœur. Elle cultive beaucoup plus le raisonnement que le sentiment. La *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin, dans les parties où elle expose la théologie ascétique et mysti-

que, est un remarquable exemple de spiritualité spéculative.

La spiritualité affective, elle, donne une grande part au sentiment. Elle expose, sans doute, la doctrine, mais son but immédiat est de toucher le cœur, de faire jaillir le sentiment qui entraînera l'âme à l'action. Elle s'écarte résolument des hautes théories, des démonstrations subtiles et des abstractions élevées, pour s'attacher à ce qui fait produire des actes des vertus chrétiennes. Elle s'efforce d'augmenter l'amour de Dieu dans l'âme et non de disserter sur la nature de cet amour. A cette fin, elle met en relief les aspects émouvants et consolants de la religion chrétienne. Elle aime à inspirer le désir de l'union mystique, sans chercher à expliquer la nature de cette union. La spiritualité de saint Bernard, abbé de Clairvaux, est particulièrement affective et pratique. Elle ne dédaigne pas la science, il est vrai, mais elle ne l'estime qu'en tant qu'elle conduit à la vertu :

Il faut remarquer, avec beaucoup de soin, dit ce saint Docteur, ce qu'on doit apprendre surtout et avant tout, car la vie est courte. Si toute science, considérée en elle-même, est bonne lorsqu'elle s'appuie sur le vrai, cependant toi qui t'empresses, à cause de la brièveté de la vie, de faire ton salut avec crainte et tremblement, soucie-toi d'apprendre d'abord et plus complètement que le reste ce qui se rapporte de plus près au salut de l'âme. (*In Cantica*, sermo XXXVI, 2, PL. 182, 968.)

Et cette science du salut sera toujours proposée sous son jour attrayant, capable de faire naître immédiatement de pieux sentiments dans le cœur.

Pour préciser davantage ces notions, il convient d'ajouter que la spiritualité peut être en même temps spéculative et affective. C'est lorsque les raisonnements sont exposés sous la forme d'une prière, ou que les théories métaphysiques sont entremêlées d'élévations pieuses. Voici une belle prière de saint Augustin, très affective, et qui contient cependant une conception platonicienne des attributs divins :

O Dieu père de la vérité, père de la sagesse, père de la vraie et souveraine vie, père de la béatitude, père du bien et du beau, père de la lumière intelligible, père du réveil et de la clarté de notre esprit, père de promesses qui encouragent à revenir à vous !

Je vous invoque, ô Dieu vérité en qui, à cause de qui et par qui est vrai tout ce qui est vrai ; Dieu sagesse en qui, à cause de qui et par qui est sage tout ce qui est sage ; Dieu vraie et souveraine vie en qui, à cause de qui et par qui vit tout ce qui participe à la vie véritable et souveraine ; Dieu béatitude en qui, à cause de qui et par qui est heureux tout ce qui est heureux ; Dieu bonté et beauté en qui, à cause de qui et par qui est bon et beau tout ce qui est bon et beau ; Dieu lumière intelligible en qui, à cause de qui et par qui a la lumière intelligible tout ce qui est connaissable ; Dieu dont le royaume est le monde qu'ignorent nos sens !... O Dieu, se détourner de vous c'est tomber, retourner à vous c'est se relever, rester à vous c'est être solide !... (*Soliloques*, I, 2-6, PL. 32, 869-872.)

Les Psaumes, qui sont dans la Sainte Écriture, nous proposent souvent des considérations très élevées sur les attributs divins sous la forme d'élévations pieuses. Ces cantiques inspirés sont, d'ailleurs, d'admirables modèles de spiritualité affective. Tous les sentiments religieux y trouvent excellemment leur expression : l'adoration, la louange, l'admiration, l'action de grâces, le repentir, la supplication confiante et surtout l'amour ardent.

II. — CAUSES DE LA SPIRITUALITÉ AFFECTIVE. — Dans l'article sur l'*oraison affective,* on fera l'histoire de la spiritualité affective. Il sera expliqué aussi quand et comment le fidèle, qui s'est adonné pendant un certain temps à la méditation ou oraison discursive, peut passer à l'oraison affective :

Quand la vie d'un chrétien, dit le P. Faber, est tout occupée de Dieu, qu'il fait des livres spirituels sa principale étude, qu'il remplit la plus grande partie de son temps d'œuvres religieuses, il s'aperçoit souvent que la méditation n'est plus le genre de prière qui lui convient et que désormais il doit avoir recours à ce que les écrivains ascétiques appellent prière *affective.* (*Progrès de l'âme dans la vie spirituelle,* ch. 15.)

La piété de ce chrétien devient affective. Elle se caractérise par la fréquence des oraisons jaculatoires. L'esprit a moins besoin d'être éclairé par les considérations, le cœur agit davantage pour produire des actes d'amour. Les facultés affectives de l'âme sont plus actives que les facultés « cognitives ».

Mais ici nous avons en vue, non l'oraison qui sera étudiée plus loin, mais les écrits spirituels et la doctrine qu'ils contiennent. Beaucoup d'entre eux, l'histoire le prouve, ont un caractère affectif accentué. Quelles en sont les causes ?

Une première cause, ce sont les grâces particulières que reçoivent les écrivains spirituels. Ces grâces sont variées. Les unes ont pour fin d'éclairer les esprits. Elles sont départies de préférence aux auteurs destinés à être des lumières dans l'Eglise, comme saint Thomas d'Aquin. Les théologiens affectifs possèdent, eux, le don de toucher les cœurs. Dante a caractérisé d'un mot ce qui distingue les affectifs des spéculatifs, quand il chante (*Paradis*, XI) les gloires de saint François d'Assise et de saint Dominique :

L'un d'eux [François] fut tout séraphique en ardeur,
L'autre [Dominique] sur terre par sa sagesse
Fut une splendeur de la lumière des chérubins.

Selon Faber, les faveurs surnaturelles qui accompagnent d'ordinaire — car il y a des exceptions — la prière affective, sont « le don des larmes, les colloques intérieurs, les touches de la grâce, la liquéfaction de l'âme en Dieu, la langueur et les blessures de l'amour, la vue de notre néant, enfin une surabondance de douceur spirituelle » (*Progrès de l'âme,* ch. 15). Les spirituels qui jouissent de ces dons, comme saint Bernard et saint François d'Assise, sont nécessairement des affectifs. S'ils écrivent des traités, les élans d'amour, si fréquents en eux, se projetteront sur leurs pensées pour les transformer en affections. Saint Augustin, saint Bernard, saint François de Sales ne pouvaient rien écrire sur l'amour de Dieu sans que de vifs sentiments ne jaillissent de leur cœur pour passer par leur plume.

Cependant cette première cause n'explique pas tout. Il y a des écrivains, remplis d'amour de Dieu, comme saint Thomas d'Aquin, qui sont des lumières éclatantes mais qui ne réchauffent pas. Ils ont reçu le don d'éclairer et non celui d'émouvoir ; ils sont des intellectuels et non des affectifs. D'où vient cela ? En grande partie du tempérament de chacun.

Le tempérament joue un certain rôle dans la production de la spiritualité affective. Les historiens ont remarqué que les grands affectifs sont doués d'une vive et exquise sensibilité. Saint Bernard avait un tempé-

rament d'orateur de premier ordre. Il sentait fortement : quand il parlait de la nuit de Noël, il était ému jusqu'aux larmes. Lorsqu'il décrivait la crucifixion du Christ ou les douleurs de Marie au pied de la croix, il savait trouver des termes poignants. Il mettait excellemment en relief les côtés touchants de la vie du Sauveur et de la Vierge. Il s'attendrissait sur les charmes de l'amour divin. Il fit ressortir ce qu'il y a de doux, de suave, d'émouvant dans les mystères chrétiens. Aussi contribua-t-il plus que personne à donner à la piété du Moyen Age un caractère affectif. Comme lui, saint François d'Assise avait une grande facilité à s'émouvoir. Cette sensibilité naturelle se porta de tout son élan vers Dieu, vers le Christ. Elle explique, avec l'amour divin qui la perfectionne, les larmes de sang que le Séraphique d'Assise répandait en pensant à la Passion du Sauveur. La piété du *Poverello* fut ainsi éminemment et même exclusivement affective.

Les affectifs ne sont pas d'ordinaire des spéculatifs. Il semble que les aptitudes à la spéculation, quand elles atteignent un certain degré, absorbent l'activité de l'âme et dessèchent le cœur. Par contre, les affectifs se sentent assez rarement portés vers les recherches abstraites. L'histoire de la spiritualité mentionne cependant quelques écrivains, si richement doués qu'ils ont su unir dans leurs ouvrages les spéculations avec la prière du cœur et les élans affectifs les plus touchants. De ce nombre est, nous l'avons déjà dit, saint Augustin. Saint Anselme archevêque de Cantorbéry est une nature de la même trempe. L'intelligence de ce célèbre Docteur, dans un élan puissant, s'élevait jusqu'aux régions les plus hautes des mystères chrétiens, et, en même temps, son cœur s'enflammait d'amour. Il remerciait Dieu des lumières reçues et le suppliait de le faire participer aux merveilles entrevues : « Faites, je vous prie Seigneur, s'écrie-t-il dans sa *Méditation sur la Rédemption,* faites que je savoure par l'amour ce que je goûte par la connaissance, que je sente par le cœur ce que je touche par l'esprit. »

Cette spiritualité, à la fois spéculative et affective, fut aussi celle de l'École de Saint-Victor de Paris du XIIe siècle. Et au XIIIe siècle celle de saint Bonaventure. Le Docteur séraphique veut que la théologie elle-même et non pas seulement la spiritualité soit une science affective. Dans l'exposé des doctrines il s'étend de préférence sur celles qui favorisent la piété. Il n'est pas un affectif pur. Il a laissé de remarquables *Commentaires* des *Sentences* de Pierre Lombard, mais sa préoccupation constante est de faire servir les lumières de l'esprit à la piété et à la dévotion du cœur. Ce qui lui valut le surnom de *Docteur séraphique.*

Les philosophies sont enfin une autre cause qui peut influer sur la production des écrits de spiritualité affective. Deux philosophies surtout ont été utilisées dans le cours des siècles par les écrivains ecclésiastiques : le platonisme et l'aristotélisme. Or, l'histoire le prouve, les affectifs se sentent plus inclinés vers Platon que vers Aristote; ils préfèrent l'idéalisme du premier au réalisme du second. Saint Augustin, les Victorins, saint Bonaventure étaient des platoniciens ; ils sont de grands affectifs.

Cependant il y a des exceptions. Le pseudo-Denys est un platonicien convaincu et pourtant sa mystique est, à cause des circonstances, presque entièrement spéculative. Son œuvre a un caractère apologétique incontestable : la conciliation du néo-platonisme avec la mystique chrétienne afin de ruiner le crédit de la contemplation panthéiste de Plotin. A la fin du deuxième siècle et pendant tout le troisième, le néo-platonisme s'est efforcé de trouver pour l'homme des moyens de purification et d'union à Dieu. Il attribuait une grande valeur purificatrice à la science et à l'ascèse. Il pensait que l'âme, dégagée par elles de l'entrave des sens, pouvait s'élever à la contemplation extatique et panthéiste du divin.

Ce néo-platonisme, d'abord sans aucun contact avec le christianisme, devint un danger pour les fidèles à la fin du Ve siècle. C'est alors que le pseudo-Denys l'utilisa dans ses explications philosophiques de la contemplation mystique, afin de le christianiser si on peut ainsi dire. Par la force des choses l'œuvre dyonisienne fut spéculative.

III. — **AVANTAGES ET INCONVÉNIENTS DE LA SPIRITUALITÉ AFFECTIVE.** — Les auteurs spirituels traitent longuement des avantages et des inconvénients de l'oraison affective. Courbon trouve douze « effets de l'oraison affective » et six « défauts où l'on peut tomber » dans cette oraison. (*Instructions familières sur l'oraison mentale,* 2e partie, 3e et 4e instructions.) La prière affective et la spiritualité affective proviennent de l'oraison affective habituellement faite. Elles ont donc beaucoup d'avantages et d'inconvénients communs avec elle ; certains d'entre eux sont exclusivement propres à l'exercice même de l'oraison affective. De ceux-ci nous n'avons pas à parler dans cet article.

1° *Avantages.* — William Faber les résume ainsi d'après Courbon :

> Le premier [avantage] est un grand amour pour Dieu, engendrant des actes d'amour de préférence, de complaisance et de bienveillance, et des œuvres d'amour effectif. Puis vient un vif désir de faire la volonté de Dieu, un zèle ardent pour sa gloire, une grande faim de la communion : on soupire après la solitude, on est avide de mieux connaître Dieu, on aime à lui parler davantage, on sent son courage redoubler, on désire la mort, on n'a que zèle pour les âmes et mépris pour le monde. (*Progrès de l'âme dans la vie spirituelle,* ch. 15.)

Tous ces avantages — on le comprend sans peine — proviennent de l'amour divin qui est directement développé par la prière affective. La spiritualité affective est particulièrement génératrice d'amour. La spiritualité spéculative propose les motifs d'aimer Dieu, elle éclaire l'esprit sur les perfections divines, elle en montre la beauté, l'excellence. La spiritualité affective, elle, fait produire d'emblée les actes d'amour. Dans les *Confessions* de saint Augustin, le pieux récit est en quelque sorte tramé d'actes d'amour :

> Mon poids à moi, c'est mon amour, s'écriait le saint Docteur; là où il m'entraîne je me laisse entraîner. Nous sommes embrasés de votre don, Seigneur, et nous sommes entraînés vers le ciel. Nous brûlons de vos flammes et nous marchons. Nous faisons de saintes montées dans notre cœur, et nous chantons le cantique des degrés. Vos feux, vos feux si doux, Seigneur, nous embrasent et nous avançons parce que nous montons vers la paix de Jérusalem (*Confess.,* lib. XIII, cap. 9).

Comme le dit l'évêque d'Hippone, la multiplicité des actes d'amour fait faire « de saintes montées dans notre cœur », c'est-à-dire, perfectionne de plus en plus notre amour.

Et c'est l'amour sous toutes ses formes qui s'exprime

l'amour de préférence par lequel nous aimons Dieu plus que tout, l'amour de complaisance par lequel nous sommes ravis de l'excellence des perfections divines, l'amour de bienveillance qui nous fait souhaiter et désirer l'accroissement de la gloire extérieure de Dieu.

L'amour divin devient nécessairement effectif. Il nous pousse aux actes des vertus chrétiennes, sinon il ne serait pas l'amour mais l'illusion de l'amour. Le propre du véritable amour n'est-il pas de conformer notre volonté à celle de Dieu? L'âme aimante s'efforce donc d'accomplir cette divine volonté, même dans les moindres détails de sa vie.

Les autres avantages, tels que le mépris du monde, le désir de la communion, l'impatience d'aller au ciel pour voir Dieu sont encore des effets de l'amour divin.

La piété affective est aussi une excellente préparation aux états mystiques. Ceux que Dieu favorise de ces grâces extraordinaires sont presque toujours des affectifs. Les faveurs surnaturelles, dit Faber, accompagnent d'ordinaire la prière affective (*Progrès de l'âme*, ch. 15). Elles sont des manifestations d'un amour très parfait, et l'amour trouve dans la piété affective un stimulant énergique. Or « pour faire de grands progrès dans ce chemin, dit sainte Térèse, et monter à ces Demeures [mystiques] qui sont l'objet de nos désirs, l'essentiel n'est pas de penser beaucoup mais d'aimer beaucoup : ainsi donc, attachez-vous de préférence à ce qui enflammera davantage votre amour. » (*Château intérieur*, 4e Demeure, ch. 1. Trad. des Carmélites de Paris, 1910, t. VI, p. 101.) Mais il ne suffit pas d'avoir une piété affective pour être élevé aux états extraordinaires d'oraison : « Remarquez, s'il vous plaît, dit Courbon, qu'elles [ces opérations de Dieu dans les âmes] n'ont pas lieu dans toutes les personnes qui sont dans l'état d'oraison affective. Il y a de ces grâces qui ne sont accordées qu'à des âmes choisies, ou parvenues dans les derniers degrés de la vie spirituelle. Ainsi beaucoup de personnes ne laisseront pas d'être très avancées dans les voies d'oraison, sans que pour cela elles aient jamais éprouvé aucune des opérations divines » dont parlent les auteurs mystiques. (*Instructions familières*..., 2e part., 6e instr., p. 147-148.)

2° *Inconvénients.* — Faber résume les inconvénients ou dangers de l'oraison affective (*Progrès*, Ibid.), toujours d'après Courbon (*Instructions*..., 2e part., 5e instr., p. 137). Ces inconvénients ne se rencontrent pas tous dans la piété affective ni dans la spiritualité affective.

Les affectifs — c'est le premier inconvénient de la piété affective — ressentent plus vivement que les spéculatifs la privation des douceurs sensibles. La partie affective de leur âme agit plus souvent et plus fortement que l'autre. Lorsqu'elle est dans l'impuissance, à cause des aridités, de produire des affections, elle en souffre beaucoup. Celui qui se plaît dans les considérations doctrinales, qui a une piété davantage alimentée par les réflexions se prive plus aisément des consolations sensibles. Une partie de son âme reste occupée à étudier les vérités spirituelles.

Courbon dit encore que les affectifs sont parfois particulièrement tentés contre la charité. Il en attribue la cause au démon qui ne peut supporter les progrès que fait faire la piété affective. Cette cause est incontestable. Cependant ces tentations peuvent provenir aussi, en partie du moins, de la répercussion qu'ont parfois les affections sur la partie inférieure de l'âme, où résident les passions. « Il arrive quelquefois, déclare Courbon, qu'en même temps que l'âme se sent embrasée d'un feu tout sacré et tout céleste, le corps se trouve en proie à un feu infernal... Cette tentation est une des plus pénibles pour les âmes qui aimant Dieu comme elles font, doivent avoir en même temps un grand amour pour la sainte vertu de pureté. Quelle confusion n'ont-elles point de se présenter à leur chaste époux, se croyant pour lors toutes pleines d'ordure! De quelles craintes ne sont-elles point agitées dans le doute, si elles ont consenti ou non, si ces pensées, si ces mouvements ne sont point volontaires!... » (*Instructions*..., 2e part., 5e instr., p. 141-142.) A ces âmes il faut une direction précise et ferme, capable de les rassurer.

Outre les auteurs cités, voir Louis de Grenade, *Trait de l'oraison et de la méditation*, t. I, 1re part. ch. I, trad. Couissinier, p. 27 n., Paris, 1868. — Saint Alphonse de Liguori, *De l'oraison mentale* (*Œuvres ascétiques*, trad. Dujardin, t. III, p. 281-284). — Saint Vincent de Paul, *Entretiens*, éd. Coste, t. XI, p. 401, 406, etc... — R. de Maumigny, S. J., *Pratique de l'oraison mentale*, t. I, 3e part. Et d'une manière générale les auteurs qui ont expliqué les méthodes d'oraison.

P. POURRAT.

AFFINATI D'ACUTO (JACQUES). — Dominicain romain du début du XVIIe siècle, auteur de trois notables ouvrages de spiritualité. Le premier intitulé : *Il muto che parla. Dialogo ove si tratta dell' excellenze e de' difetti della lingua humana, e si spiegano più di 190 concetti scritturali sopra il silentio con l'applicazione degli evangeli a quali servono per commodo degli molto RR. Padri Predicatori : opera molto utile a chi desidera di favellare rettamente senz' esser biasimato, nuovamente data in luce per Fra Giacomo Affinati d'Acuto Romano dell' ordine de' Predicatori*, Venise, 1606. Son second ouvrage : *Il monte santo della Tribulazione* fut traduit en français par le prosateur dominicain réputé Nicolas Coeffeteau, alors prieur du couvent parisien de Saint-Jacques. Le titre français portait : *La montagne sainte de la tribulation : qui est un traité des afflictions et de leurs remèdes composé premièrement en latin... et puis mis en français par F Nicolas*, etc., Paris, 1606, puis Lyon, 1620, in-12, 522 p. C'est un ouvrage d'une piété solide, un peu austère, rude, exhortant à tirer parti des épreuves, misères, afflictions envoyées par la Providence. Il n'y a dans ce livre ni miévrerie, ni fausse complication. Coeffeteau sut se conformer au style sobre et ferme de l'original italien. Il dédia sa traduction à l'un de ses compatriotes, Adam de Heurtelou, évêque de Mende. Affinati d'Acuto composa encore *Il mondo rinvesciato* traduit par le dominicain français Gaspard Cormière sous le titre de : *Le Monde renversé. Traité auquel est montré que le péché est la cause et l'origine de l'horrible confusion que nous voions aujourd'hui parmi le monde, à raison de quoi il peut être justement dit renversé, etc... et mis en françois par F. G. C., bachelier en théologie, du même ordre*, Paris, 1610; *ibid.*, 1622, in-8°, 536 p. La réédition porte pour titre : *La désolation de l'univers.*

Quétif-Echard, *Scriptores ord. Praed.*, t. II, p. 361. — Urbain, *Nicolas Coeffeteau*, p. 218-219.

M.-M. GORCE.

AGAPET. — Diacre et moraliste grec du VIe siècle. Ce diacre ne nous est connu que par sa Σχέδη Βασιλική, opuscule parénétique en 72 chapitres, dont les pre-

mières lettres forment l'acrostiche suivant : « A notre très divin et très pieux empereur Justinien par l'humble diacre Agapet. » Qui est ce diacre Agapet à qui certains manuscrits donnent le titre de diacre de Sainte-Sophie ou celui de précepteur de Justinien ? On a mis en avant les noms des papes Agapet Ier, d'un archimandrite du monastère de Dius à Constantinople, d'un correspondant de Procope de Gaza, d'un évêque de Rhodes, d'un correspondant d'Evodius de Pavie. A en croire M. Bellomo dans sa savante thèse de doctorat, il faudrait rejeter ces hypothèses et reconnaître l'auteur des *Capita admonitoria* dans le moine palestinien Agapet dont la *Vita S. Sabae* fait mention à plusieurs reprises (cf. édit. Cotelier, *Ecclesiae graecae monumenta*, t. III, p. 250-252, 273 sq.). Cette hypothèse croule à son tour s'il est vrai, comme le prouve le P. Vailhé (Cf. *Echos d'Orient*, t. X, p. 173-175), que cet Agapet mourut en 519 ou 520. Au témoignage de l'acrostiche donné ci-dessus, l'auteur remettant son ouvrage à Justinien déjà empereur, devait vivre encore en l'année de l'avènement au trône du destinataire, c'est-à-dire en 527.

Au reste, à quelle date furent remis ces *Capita ?* L'opinion commune désigne le jour même de l'avènement. Une étude attentive des critères internes amène M. Bellomo à reculer de quelque dix ans la remise de l'opuscule. Et il semble que ce ne soit pas sans vraisemblance, les *Capita* paraissant s'adresser à un empereur qui a fait ses preuves comme chef d'état. Par ailleurs, maints chapitres, notamment les chapitres 17, 20, 72 s'adressant conjointement à l'impératrice, la remise n'aurait pu avoir lieu après la mort de Théodora, c'est-à-dire après 548.

L'ouvrage eut un succès inouï. On connaît aujourd'hui encore, dans les bibliothèques de l'Europe, 88 manuscrits qui le contiennent. Publié à Venise par Calliergi en 1509, il eut 42 éditions, plus de 10 traductions latines, 7 en allemand, 3 en anglais, 2 en espagnol, 1 en italien. Parmi les 3 traductions en français, celle faite par Louis XIII lui-même parut à Paris, en 1612, sous ce titre : *Préceptes d'Agapetus à Justinian, en latin et en français, traduits par le Roy Louis XIII.*

Au vrai, l'opuscule eut une influence considérable. Il se recommande par la pureté du style qui dénonce la manière d'Isocrate, la clarté des pensées et la sagesse des conseils. Cependant que d'aucuns n'y voient qu'une œuvre de pure rhétorique, Bellomo y découvre une précieuse contribution à l'histoire. Tout de même, le bas servilisme à l'égard du pouvoir que le P. Vailhé lui attribue et dont il donne une preuve dans le 46e chapitre (Cf. PG. 86, 1re partie, 1177 C) devient, non sans vraisemblance, la fine ironie dont un Machiavelli usera dans son *Principe.* On ne peut plus, par ailleurs, se demander avec le P. Pargoire (*Église Byzantine*, Paris, 1923, p. 136) « jusqu'où les 72 chapitres du diacre hagiosophite méritent d'être regardés comme une œuvre de spiritualité ». L'auteur ne déborde pas le domaine de la morale et ses conseils ne font montre d'aucune originalité. Luc d'Achery lui a donné pourtant une place dans son *Asceticorum vulgo spiritualium opusculorum quae inter Patrum opera reperiuntur indiculus* (2e éd., Paris, 1671, p 28) et il le conseille aux supérieurs.

Pour l'ancienne littérature voir U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques du moyen âge, Bio-bibliographie,* Paris, 1905, t. I, col. 62 et 63. Pour la littérature moderne on consultera, avec profit, la liste d'ouvrages, donnée par A. Bellomo dans son excellente thèse, *Agapeto diacono e la sua scheda regia,* Bari, 1906, p. 8, note 1. — On y ajoutera les notices insérées par Thomas J. Shahan CE., par S. Vailhé, DHG., et celle donnée par la Μεγαλὴ Ἑλληνικὴ Ἐγκυκλοπαίδεια, Athènes [s. d.], t. I, p. 141, ainsi que la note du P. Vailhé intitulée : *Le diacre Agapet, Échos d'Orient,* Paris, 1907, t. X, p. 173-175.

M.-Th. Disdier.

AGAPIOS LANDOS. — Né à Candie, en Crète, vers la fin du xvie siècle, mort avant 1664. Il s'appelait dans le siècle Athanase. Il se fit moine à l'Athos à une date inconnue. Au bout de deux ans, ne pouvant supporter la vie commune, il se retira dans un ermitage et partagea dès lors son existence entre la composition de ses ouvrages et ses courses multipliées pour trouver souscripteurs et éditeur. Les ouvrages d'Agapios, dont les éditions furent nombreuses, ont été la principale nourriture de la piété grecque moderne. Ce moine a eu l'heureuse inspiration de mettre à la portée du menu peuple, et dans la langue parlée, tout un ensemble de pieuses lectures, homélies dominicales, vies des saints, manuel ascétique, bien propre à ranimer et à maintenir la ferveur chrétienne dans les âmes droites et sincères. La plupart de ses ouvrages sont des traductions ou adaptations en grec moderne de pièces anciennes où cependant la formation en recueil appartient à notre auteur.

Voici la liste des ouvrages d'Agapios : — 1o Ἁμαρτώλων σωτηρία, Venise, 1641, nombreuses éditions; — 2o Χριστιάνων ὁδηγία (1685) signalée par Sathas, mais que personne autre n'a rencontrée : et c'est dommage. Plusieurs recueils de vies de saints : — 3o Παράδεισος (1641), choix de Vies de saints traduites de Siméon le Métaphraste; — 4o Ἐκλόγιον (1644), semblable recueil suivi de plusieurs récits édifiants; — 5o Καλοκαιρινή (1651), recueil de Vies de saints traduites sur des manuscrits de l'Athos, pour la période d'été (1er mars-fin d'août); — 6o Ψαλτήριον (1643), traduction du Commentaire de Théodoret de Cyr; — 7o Κυριακοδρόμιον (1657), très nombreuses éditions dont une en turc (1756) : l'ouvrage consiste en homélies sur les évangiles des dimanches de l'année, traduites de différents auteurs qui ne sont pas nommés : il se termine par les homélies de Grégoire (= Théophane Kerameus) d'Agrigente εἰς τὰ Εὐαγγέλια ἑώθινα; plusieurs ouvrages liturgiques; — 8o Θεοτοκάριον (1643), prières liturgiques en l'honneur de la Theotocos; — 9o Τριαδικὴ Ὀκτόηχος (1656), canons en l'honneur de la Très Sainte Trinité et du Sauveur, composés en partie par notre auteur; — 10o Acolouthie de saint Modeste (1819); — 11o Θηκαρᾶς (1643), recueil de prières à la Très Sainte Trinité, composé par un ancien moine du nom de Thécaras et édité par Agapios. Mentionnons pour être complet : — 12o Γεωπονικόν, ouvrage d'agriculture et d'économie domestique. A la fin du livre, liste des fêtes chômées.

Le plus remarqué comme le plus personnel de tous ces ouvrages est sans contredit l'Ἁμαρτώλων σωτηρία. Avec des traits pris un peu partout, Agapios a su faire une œuvre originale et attachante, pleine d'enseignements judicieux et de traits bien choisis dont l'ensemble constitue comme un *manuel d'ascèse populaire.* L'Ἁμαρτώλων σωτηρία est le livre spirituel le plus répandu dans l'Église grecque. Disons tout de suite qu'en dehors des expressions générales où il affirme ou recommande la fidélité à l'Église grecque orthodoxe on n'y rencontre rien qui ne soit conforme à l'enseignement catholique. Et sur plus d'un point, il s'en rapproche remarqua-

blement, notamment sur la préparation à la confession et l'examen des fautes. L'ouvrage comprend trois parties. La troisième, bien que considérable, n'est pas autre chose qu'un recueil de 69 miracles de la Sainte Vierge et pourrait tout aussi bien faire un livre à part ou être annexé à n'importe quel ouvrage. Du point de vue qui nous occupe, les deux premières sont seules à considérer. Agapios voit le salut des pécheurs dans l'accomplissement de cette parole : Fuis le mal et fais le bien. La première partie est consacrée au mal à éviter : l'auteur passe en revue les diverses sortes de péchés et les remèdes qui y sont appropriés; il traite ensuite des souffrances qui sont une tentation presque universelle de murmures contre Dieu; il en montre la nécessité et les bienfaits. Il termine cette partie en recommandant la fuite du monde et de ses vanités. Après le mal à éviter, le bien à faire : c'est la deuxième partie. Le bien à faire comprend nos devoirs envers Dieu, envers le prochain, envers nous-mêmes. Ils se résument dans cette belle comparaison : pour Dieu, nous devons avoir un cœur de fils, pour le prochain, un cœur de mère, pour nous-mêmes, un cœur de juge. Envers Dieu, nous avons besoin des trois vertus théologales; et pour accomplir la justice dans nos rapports avec lui, il nous faut huit vertus : 1° l'amour; 2° la crainte et la piété; 3° la confiance; 4° le zèle de l'honneur de Dieu; 5° la pureté d'intention; 6° la prière dans la nécessité; 7° la reconnaissance; 8° l'obéissance. C'est à propos de la pureté d'intention qu'il dit cette belle parole : Le bien n'est bien que s'il est bien fait, et encore : Le Seigneur regarde non le corps de l'œuvre, mais la pensée de l'âme. L'obéissance a trois degrés : le premier de préférer la mort à un seul péché mortel; le second, de consentir à la volonté de Dieu dans le bien et le mal qui nous arrive; le troisième, d'être soumis aux supérieurs : et cette soumission a aussi trois degrés : soumission externe, soumission de volonté, soumission de jugement. Le chapitre sur l'amour du prochain est un des plus beaux; l'auteur y rassemble tout ce qu'il y a de plus touchant dans l'Écriture. Il insiste sur ce fait que la qualité de chrétiens nous unit plus les uns les autres que ne le fait la chair et le sang; nous avons un même Père, une même foi, un même baptême, une même commixture (μίγμα) : le Saint Don (l'Eucharistie) qui nous fait un avec lui, et nous rend participants d'un même esprit, qui est l'Esprit Saint. Après avoir traité de la vigilance sur nos sens, l'auteur passe aux moyens qui engendrent et conservent la justification : la Pénitence et l'Eucharistie. Pour la première, il insiste sur la contrition dont il fournit les motifs, ainsi que sur l'exactitude et l'intégrité de l'aveu. La satisfaction est accomplie par le jeûne, l'aumône et la prière, qui correspondent respectivement aux devoirs envers nous-mêmes, envers le prochain et envers Dieu. Les chapitres sur la sainte communion sont connus. Les auteurs de la *Perpétuité* y ont puisé un magnifique témoignage en faveur du dogme de l'Eucharistie. Les protestants ont repoussé le témoignage, ensuite le témoin; puis ont chicané sur sa sincérité. Agapios insiste sur la préparation à la Communion. Elle doit consister dans la confession et dans la fuite des deux vices, la haine et l'impureté qui sont les plus opposés à ce mystère. Le pieux auteur termine cette partie en recommandant l'imitation du Christ souffrant, le mépris des biens du monde et la méditation des quatre fins dernières. La conclusion est sur la nécessité de la pénitence. — Ce pâle résumé ne peut qu'inviter à lire l'ouvrage : celui-ci « fait voir qu'il y en a parmi ces religieux (de l'Athos) que l'on traite d'ignorants et de barbares, qui sont fort éclairés sur la plupart des matières spirituelles » (*Perpétuité*, éd. Migne, t. I, p. 541).

L. Petit, *Le moine Agapios Landos, Echos d'Orient*, t. III, p. 278-285; *Agapios Landos et la Revue Internationale de Théologie, ibid.*, t. IV, p. 303-305. — Michaud, *Les légendes du « Salut des pécheurs » du moine Agapios Landos* dans *Revue internationale de Théologie*, t. VIII, p. 766-771. — Sathas, Νεοελληνικὴ Φιλολογία, Athènes, 1868, p. 313-314. — Zaviras, Νέα Ἑλλάς, Athènes, 1872, p. 159-161. — Vretos, Νεοελληνικὴ Φιλολογία, Athènes, 1864, t. I, p. 171-172. — M. I. Gédéon, Ὁ Ἄθως, Constantinople, 1885, p. 212-214. — Ph. Meyer, *Agapios monachos*, dans RE³, I, 239. — *Perpétuité de la foi*, éd. Migne, t. I, p. 541-543, 1175-1186; t. III, p. XLVI-XLIX. — Pour la description des ouvrages d'Agapios, voir E. Legrand, *Bibliographie hellénique du* XVII^e^ *siècle, du* XVIII^e^ *siècle*, aux index onomastiques. — L. Petit, *Bibliographie des acolouthies grecques*, p. XVII-XVIII et 198-200.

V. GRUMEL.

AGATHANGE DE BOURGES. — Capucin peu connu de la province de Touraine. Le P. Bernard de Bologne lui attribue un opuscule spirituel en français, dont il ne donne pas le titre exact, mais qui était dédié, dit-il, à l'abbesse des cisterciennes de la « Virginité » (diocèse actuel de Laval). Et dans un fragment de catalogue du libraire Sébastien Cramoisy (1678), on mentionne sous la rubrique « Livres Nouveaux », un ouvrage même du P. Agathange : *Pensées pieuses pour servir d'entretien pendant la semaine à une âme qui veut quitter le péché. Tirées de la Passion de Nostre-Seigneur, et distribuées pour tous les jours de la semaine.*

Bernardus a Bononia, *Scriptores ord. Capuccinorum*, p. 2.

P. HILDEBRAND.

AGAZZARI (PHILIPPE). — Ermite de saint Augustin, né à Sienne vers 1339, entré en religion le 31 décembre 1353, au couvent de Lecceto, près de sa ville natale, qui avait alors pour prieur le Bienheureux Nicolas Tini Marescotti. Il en deviendra prieur en 1398 et y mourut en 1422, laissant la réputation d'un saint. De ses œuvres, une seule a été imprimée *Gli assempri*, Sienne, 1864. Ces « exempla » qui sont des anecdotes presque toutes empruntées par Philippe à des faits contemporains, ne nous renseignent pas seulement sur les mœurs du temps, mais aussi sur la vie spirituelle. Si le rôle du diable y est quelque peu exagéré, celui de la Vierge Marie est décrit avec amour.

D. A. Perini, *Bibliographia Augustina*, t. I, p. 12-14. — A. Masseron, *Les Exemples d'un ermite siennois*, Paris, 1924.

M. VILLER.

AGERE CONTRA... — Agir contre... Formule tirée des *Exercices spirituels* de sainte Ignace (*de Regno Christi*, n° 97) et qui indique bien la vive résistance qu'il faut apporter à nos passions, la tactique nécessaire de la contre-attaque dans la vie intérieure : « agendo contra suam propriam sensualitatem et contra suum amorem carnalem et mundanum ». On en a fait une formule commode pour désigner le combat spirituel, la mortification et le renoncement à soi-même (voir l'art. COMBAT SPIRITUEL).

La doctrine qu'elle renferme n'a rien que de traditionnel. Saint François de Sales, s'il ne l'a pas employée, a des paroles de même son : « Ces inclinations que vous avez, sont précieuses occasions que Dieu vous donne de bien exercer votre fidélité en son endroit par le soing que vous aurez de les réprimer. Faites aboutir vos oraisons et affections qui leur sont contraires : et soudain que vous sentirez d'avoir fourvoyé, réparez la faute par quelque action contraire de douceur, d'humilité et de charité envers les personnes auxquelles vous avez répugnance d'obéyr, de vous soumettre, de souhaitter du bien, et d'aymer tendrement : car en fin, puisque vous connoissez de quel costé vos ennemis vous pressent le plus, il vous faut roidir et vous bien fortifier et tenir garde en cet endroit là. Il faut tou jours baisser la teste et vous porter au rebours de vos coutumes ou inclinations, recommander cela à Nostre-Seigneur et en tout et partout vous adoucir, ne pensant presque à autre chose qu'à la prétention de cette victoire... » (A une religieuse. Ed. de 1626, l. III, Ep. 65 ; éd. d'Annecy, 1923, t. XXI, p. 56.)

P. Olivaint, *Journal de ses retraites annuelles de 1860 à 1870*, t. II. Retraite de 1860, p. 4-38. 1re éd., Paris, 1877. On peut consulter aussi les nombreux commentaires des *Exercices* de saint Ignace.

M. Viller.

AGLI (Étienne d'). — Humilié de la fin du xve siècle, né à Crémone. Il a écrit deux traités : *De hospitalitate* et *De horis canonicis*.

J. Fraikin, art. *Agli (Stefano d')*, DHG. — H. Tiraboschius, *Vetera Humiliatorum monumenta*, t. I, p. 281, Milan, 1766.

M. Viller.

AGNELLI (Joseph). — Né à Naples en 1621, jésuite en 1637, professeur de morale, supérieur de divers collèges, passe les trente dernières années de sa vie à Rome, à la maison professe où il meurt en 1706. Il prit part en 1681 aux côtés de Segneri à la controverse contre le quiétisme (*Lettere inedite di Paolo Segneri, di Cosimo III e di Giuseppe Agnelli intorno alla condanna dell'opera segneriana la « Concordia »*, publiées par le P. Tacchi-Venturi dans *Archivio Storico Italiano*, 1903, t. I, p. 127 ss. ; cf. J. Hilgers, *Index*, Freiburg, 1904, p. 551 ss. et P. Dudon, *Molinos*, Paris, 1921, p. 130 ss.). Outre un Catéchisme, il a laissé quatre volumes de commentaires sur les *Exercices* de saint Ignace : — *Arte di goder l'ottimo osservata negli Esercizii Spirituali...* (1re semaine), Roma, 1685 ; — *Arte di elegger l'ottimo...* (2e semaine), Roma, 1689 ; — *Arte di stabilire l'elezione dell'ottimo...* (3e semaine), Roma, 1690 ; — *Arte facile di praticare l'elezione stabilita dell'ottimo...* (4e semaine), Roma, 1693. De lui aussi : — *Il verisimile finto nel vero : I. Pensieri suggeriti dal Direttore ad una religiosa novizia scontenta per disporla alla solenne professione. — II. Pensieri suggeriti ad una novizia religiosa ravveduta disposta alla solenne Professione.* 2 vol. in-4o, Roma, 1702-1703 (recueil de dialogues et de points de méditation sur la vie religieuse, assez original dans sa forme d'entretien entre la novice et son directeur).

Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. I, col. 65-68.

J. de Guibert.

1. — **AGNÈS D'AGUILLENQUI.** — Capucine française, une des grandes mystiques du xviie siècle, née à Aix en Provence en 1602, morte en 1672 abbesse des capucines de Marseille.

Marc de Bauduen, *La Vie admirable et les héroïques vertus de la Vénérable Mère Agnès d'Aguillenqui, d'Aix en Provence, religieuse capucine de Marseille*, Marseille, 1673. — Hyacinthe de Verclos, *La Vie de la R. Mère Agnès d'Aguillenqui*, abbesse des Capucines de Marseille, Avignon, 1740. — H. Bremond, *Histoire du sentiment religieux...*, t. VI, p. 427.

M. Viller.

2. — **AGNÈS DE JÉSUS.** — Carmélite déchaussée († 1620). — Née à Tarazona, Agnès de Casanate entra au Carmel de Saragosse. Elle s'y appliqua avec ardeur à l'oraison et à la pratique de la vertu et montra un culte spécial pour l'humilité, la pénitence et la charité fraternelle. Ayant supplié Dieu, au jour de sa profession, de lui donner part aux souffrances du Christ, elle se vit exaucée, mais, en retour de sa générosité, elle ne tarda pas à recevoir des faveurs signalées telles qu'extases, ravissements, apparitions célestes. Elle fut favorisée d'une intelligence surnaturelle des mystères très profonds, au point que sa conversation faisait l'admiration des théologiens. Indifférente aux jugements du monde, elle vivait dans une entière soumission à la volonté de Dieu et brûlait d'un ardent désir du salut des âmes. Elle jouissait d'une manière presque continuelle du sentiment de la présence de l'adorable Trinité. Nommée maîtresse des novices, elle reçut de Dieu le don de pénétrer le secret des cœurs. Elle mourut le 18 juin 1620, en répétant les actes de foi, d'espérance, de charité et de contrition. On lui doit une relation de sa propre vie que Michel de Lanuza a publiée à la suite de la biographie de la Servante de Dieu éditée par ses soins en 1638, à Madrid.

Cosme de Villiers, *Bibliotheca Carmelitana*, Orléans, 1752, et Rome, 1927, t. I, col. 11. — Philippe de la Trinité, *Decor Carmeli*, Lyon, 1665, t. II, p. 82-84. — *Reforma de los Descalzos*, t. IV (Joseph de Sainte-Thérèse), Madrid, 1684, l. XV, ch. 21, p. 220-224.

P. Jean-Marie de l'Enfant-Jésus, O. C. D.

3. — **AGNÈS DE JÉSUS** (vénérable). — Mystique dominicaine, née au Puy en 1602, converse, puis sœur de chœur, puis prieure au monastère de Langeac où elle mourut en 1634. On commença en 1697 son procès de canonisation. En 1808, Pie VII proclama l'héroïcité de ses vertus.

L'un des faits les plus curieux de la psychologie religieuse de la Mère Agnès est le commerce familier qu'elle entretient avec son ange gardien qui lui apparaît sous la forme d'un jeune adolescent. Il lui perce le cœur d'une flèche, Lantages, éd. Lucot, t. I, p. 55, 125 ; il la communie fréquemment, lui révèle à maintes reprises l'avenir, l'engage à marcher sur les eaux, t. I, p. 227, 228, 231 ; l'aide dans les devoirs de sa charge, t. II, p. 392-394, et jusque dans la formation des novices, t. I, p. 429. Par obéissance et pour éprouver que c'est un véritable ange, elle le frappe, t. II, p. 399. Elle le prête à M. Olier pour ses voyages, et cet esprit, très considérable, est chargé du soin de la Compagnie de Saint-Sulpice. M. Olier accepte cette opinion, t. II, p. 265-279. La Sainte Vierge apparaît souvent à Agnès de Jésus, d'autres fois, ce sont les saints dominicains : Dominique, Vincent Ferrier, Catherine de Sienne, ou

sainte Cécile, ou l'enfant Jésus; ou le diable qui se déguise en noir géant, en oiseau, en Christ crucifié. L'oraison de la Mère Agnès s'accompagne de fréquentes extases. Elle est stigmatisée. Elle reste sept mois sans manger. Ses oraisons sont préparées, mais elle ne se tient pas à la logique des points, t. II, p. 120. Les thèmes de ses oraisons sont communément les souffrances du Christ dans la Passion, t. I, p. 64-73; t. II, p. 109-113. Elle ressent elle-même les souffrances du Christ jusqu'à des morts mystiques, t. II, p. 301-330. Cette vie spirituelle se conforme au cycle liturgique jusque dans cette redondance physiologique. Tous les ans au Carême, elle est prise d'un malaise profond, t. I, p. 66, 145, 341-342, 419; t. II, p. 288-291, 321. Elle a aussi une grande dévotion, que M. Olier partagera, pour le Saint Sacrement, t. II, p. 259-260. C'est la Sainte Vierge qui lui a recommandé M. Olier abbé de Pébrac, près Langeac, t. II, p. 246. Elle lui apparaît à Saint-Lazare, t. II, p. 250. Il la reconnaît bientôt à Langeac et reçoit d'elle sa mission de fonder des séminaires, t. II, p. 255. Ce fut l'origine d'une amitié mystique, t. II, p. 670-672, qui dura longtemps puisque, après sa mort, la Mère Agnès apparaissait encore à M. Olier, t. II, p. 280-282. La Mère Agnès se donnait le droit de corriger charitablement les imperfections de M. Olier, t. II, p. 260-263; celles aussi des prêtres, t. II, p. 204-211, même de son confesseur, t. II, p. 231-241. Le séminaire de Saint-Sulpice étant fondé à la prière de la Mère Agnès, son agrandissement est prédit par elle, t. II, p. 268.

La Vie des saincts et des sainctes d'Auvergne et du Velay, par Messire Jacques Branche, religieux, prieur-mage du couvent de Notre-Dame de Pébrac, de l'ordre de saint Augustin, 1652, contient 90 pages, p. 828 à 954 sur la vie spirituelle de la Mère Agnès. L'auteur avait été curé de Langeac et directeur de la mystique. — Dix-huit ans après la mort de la Mère Agnès, le supérieur sulpicien du séminaire du Puy, M. de Lantages, entreprit de rédiger la *Vie* de la mystique. Il avait les notes d'un de ses anciens confesseurs, le jésuite Boyre, celles aussi d'un directeur dominicain, Panussière. M. de Lantages écrivit son livre à genoux, avec le plus grand souci de piété. Son livre, paru en 1655, fut maintes fois réédité ou traduit en latin, allemand, flamand, italien. Dans sa réédition de 1808, M. Emery faisait des suppressions de circonstances, craignant qu'en son temps « le récit de tant de faveurs ferait plutôt de fâcheuses que de salutaires impressions ». Au contraire, l'édition de Lucot en 1863, est complétée par de nouveaux faits mystiques. — En 1889, la Vicomtesse d'Ussel a composé une nouvelle biographie. D'autres biographies ont été publiées depuis, toujours selon la même documentation.

M.-M. Gorce.

4. — **AGNÈS DE MONTEPULCIANO** (Sainte) (1268-1317). — Mystique dominicaine canonisée par Benoît XIII en 1726. Née près de Montepulciano, en Toscane, elle fut d'abord économe chez les religieuses « du sac », ainsi nommées de la forme de leurs vêtements, puis fondatrice et prieure à Procena près d'Orvieto, enfin fondatrice et prieure de dominicaines à Montepulciano. Sa *Vie* est composée par le Bienheureux Raymond de Capoue, AS., avril, t. II, p. 792-812. Toutes les autres biographies de la sainte dérivent de celle-là. Raymond écrit dans sa Vie de sainte Catherine de Sienne : « J'ai été près de trois ans (vers 1365) directeur du monastère où repose le corps de cette bienheureuse Vierge (Agnès). Des manuscrits que j'y ai trouvés et la relation de quatre sœurs qui avaient été sous sa conduite et qui vivaient encore me mirent à même d'écrire son histoire », lib. II, cap. 12, nº 15. On voit quelle est la nature de notre documentation sur Agnès de Montepulciano : ce sont des faits merveilleux. Le plus habituel des miracles ainsi relatés est celui de la manne neigeuse, aux cristaux en forme de croix, qui tombe sur la sainte, AS., *loc. cit.*, p. 796. On signale aussi des lévitations qui lui firent embrasser un crucifix placé au-dessus de l'autel, AS., p. 794. Sa piété qui est surtout une piété tendre envers la Vierge et Jésus, est une piété « fleurie ». Des fleurs poussent là où elle s'est agenouillée, p. 796. Peu après une vision de la joie paradisiaque de la Vierge à qui les anges chantent la séquence : *Vernans rosa, spes humilium*... elle trouve dans son assiette une rose céleste, p. 800. Il y a là divers éléments de la piété des roses joyeuses, d'où sortait graduellement la dévotion du Rosaire. Après la mort d'Agnès son tombeau continua à être un centre de miracles, p. 899 et sq. Surtout, par l'intermédiaire de Raymond de Capoue, Agnès a été un modèle, un exemple pour sainte Catherine de Sienne qui voulut visiter son couvent. Le miracle de la manne se serait alors répété et le cadavre aurait levé un pied pour le faire embrasser par sainte Catherine, faits significatifs de l'atmosphère où vivaient ceux qui se réclamaient de sa mémoire. Raymond de Capoue, *Vie de sainte Catherine de Sienne*, l. II, ch. 17, nºs 16-20.

M.-M. Gorce.

AGRAMUNT (Joseph). — Dominicain du couvent de Valence, mort en 1732; auteur spirituel abondant, il composa divers écrits biographiques ou sur la dévotion du Rosaire : *Devocion del Santissimo Rosario y modo de contemplar sus misterios*, Barcelone, 1690. — *Flor y fruto del mas sagrado Rosal*, Majorque, 1694. — *Suspiros y dévociones del Alma Santa*, Madrid, 1694. — *Los tres estados del fol*, Majorque, 1697. — *Constitutiones de la Hermandad de San Raimundo de Peñafort*, Valence, 1702. — *Nuevos frutos del Rosario*, Valence, 1797. — *El Paradiso de Dios : desarbierto en el religiosissim Monasterio de Religiosas Dominicas de la Real Villa de Carcaxente*, manuscrit, 1701. — *Nuevos frutos del Rosario*, suite manuscrite. — *Historia regii conventus Valentiae*..., manuscrit des archives généralices à Rome, 1692. — *Compendio de la Vita y virtudes del V. P. M. Joseph Bono, hijo del real convento de Predicadores de Valentia*, manuscrit in-folio, 408 p. — *Palacio real de la Sabiduria, Idea del real convento de Predicadores de Valentia*, énorme manuscrit rédigé sur sept colonnes parce qu'il convenait, pensait l'auteur, de se conformer à la parole de la Sagesse : *Sapientia aedificavit sibi domum, excidit columnas septem*, pour écrire l'histoire mystique du couvent de Valence. Dès l'âge de treize ans, en 1670, Joseph Agramunt avait traduit de l'italien *L'Astrologue à la mode*, de C.-M. Carselli.

R. Coulon, *Scriptores ordinis Praedicatorum saeculum decimum octavum*, t. I, p. 516, 517.

M.-M. Gorce.

AGREDA, voir Marie d'Agréda.

1. — **AGRICOLA**. — Pélagien qui nous est connu par le *Chronicon* de saint Prosper, à l'année 429, PL. 51, 594-595. Nous y apprenons qu'Agricola, fils de l'évêque pélagien Severianus, répandit l'hérésie pélagienne dans les églises de Grande-Bretagne; que le pape

Célestin, à l'instigation du diacre Palladius, envoya en Angleterre l'évêque Germain d'Auxerre, qui poursuivant les hérétiques, ramena les Anglais à la foi catholique. C. Caspari, dans *Briefe, Abhandlungen und Predigten aus den zwei letzten Iahrhunderten des kirchlichen Altertums und dem Anfang der Mittelalters*, Christiania, 1890, avait cru, sur des indices insuffisants, pouvoir attribuer à Agricola (p. 381-389) cinq lettres et un traité *De divitiis*, d'inspiration tout à fait pélagienne, publiés par lui dans le même volume (p. 1-167). Mais dom G. Morin a montré que le véritable auteur de tous ces écrits ascétiques était l'évêque breton Fastidius (G. Morin, *Le « De vita Christiana » de l'évêque breton Fastidius et le livre de Pélage ad viduam* dans la *Revue bénédictine*, t. XV (1898), p. 481-493)

O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, Fribourg, 1924, p. 519-520. — Mgr L. Prunel, *Saint Germain d'Auxerre*, Paris, 1929, ch. 5. — V. Ermoni, art. *Agricola*, DHG.

M. Viller.

2. — **AGRICOLA** (Daniel). — Franciscain de l'observance, né à Bâle et mort vers 1540. Il est l'auteur d'un *Tractatus de Passione Domini*, Bâle, 1514. Les ouvrages qui lui ont été attribués : — *Corona doctorum ex millibus unus*, — *Corona XII coronarum B. M. V.*, — *Corona mystica B. M. V.*, et qui traitent de l'Immaculée-Conception, ne semblent pas lui appartenir. Un *Obeliscus* contre la doctrine de Luther, composé par lui vers 1528, est resté manuscrit (Munich, clm. 9062).

M. Bihl, art. *Agricola*, DHG. — Sbaralea, *Supplementum ad scriptores minorum*, 2e éd., Rome, 1908, t. I, p. 323.

F. Wagemans, O. F. M.

AGUADO (François). — Jésuite espagnol né à Tarrejon (Madrid) en 1572, entré en religion en 1589. Toute sa vie il a exercé des charges importantes : recteur et maître des novices à Villarejo et à Madrid, recteur des collèges de Huete, de Madrid et d'Alcala (2 fois), supérieur de la maison professe de Madrid, 2 fois provincial de Tolède. Mort le 15 janvier 1654. Avec des sermons et des ouvrages d'enseignement religieux, il a publié quelques ouvrages de spiritualité : *El cristiano sabio*, Madrid, 1633 ; — *Tomo primero del Perfecto religioso*, Madrid, 1629 (Le 2e volume qui à cette date était déjà écrit et que l'auteur se réservait de polir à loisir, n'a jamais vu le jour). L'auteur, très érudit, abuse parfois des citations, mais c'est un des bons spirituels d'une époque qui en a produit beaucoup de bons

Andrade, *Vida del V. P. Francisco Aguado*, Madrid, 1658 (basée sur les *Confessiones* du P. Aguado restées manuscrites). — Astrain, *Historia de la Compania de Jesus en la Asistencia de Espana*, t. V, Madrid, 1916. — Uriarte-Lecina, *Biblioteca de Escritores de la Compania de Jesus pertenecientes a la antigua assistencia de Espana*, t. I, p. 38-42, Madrid, 1925.

E. Hernandez.

AGUILLO LOPEZ DE TURISO (Jérôme). — Franciscain espagnol, né à San Martin de Galbarin (province de Burgos) le 11 mars 1846. Custode provincial de Catalogne de 1902 à 1905, il est mort à Barcelone le 29 septembre 1905. A côté de nombreuses œuvres de dévotion, il laisse une *Teologia ascetico-mistica*, Barcelone, 1903, qui est, du moins dans toute sa seconde partie, une bonne adaptation espagnole des *Principes de théologie mystique* du P. Séraphin, passioniste, et du *Manuel de théologie mystique* du P. Verhaege, picputien.

Revista Franciscana, 1906, t. LIV, p. 5-10 ; 1929, t. LVII, p. 34-35, 95, 120-122. — *Menologium fratrum minorum provinciae Cathalauniae*, die 29 novembris 1905.

E. Hernandez.

AGUILON (Joseph). — Chartreux espagnol né à Fuenfria, mort le 27 novembre 1669. Il a laissé en manuscrit un *Tratado del amor de Dios* et d'autres ouvrages spirituels.

Latassa-Gomez, *Escritores aragoneses*, t. I, p. 22.

M. Viller.

AGUIRRE (José Saenz de). — Né à Logrono le 24 mars 1630, entré dans l'Ordre de Saint Benoît en 1645, au monastère de San Millan de la Cogulla qui appartenait à la Congrégation de Valladolid. Professeur de théologie à l'Université de Salamanque, il devenait en 1676 abbé de Saint-Vincent de Salamanque. Son ouvrage contre la déclaration du clergé gallican de 1682, *Auctoritas infallibilis et summa Cathedrae Sancti Petri*, in-fol., Salamanque, 1683, lui valut d'être élevé au cardinalat dans le consistoire du 2 septembre 1686. Arrivé en Rome en juin 1687, il fit partie de la commission des cardinaux qui jugea Molinos. Il mourut à Rome le 19 août 1699. Ce n'est pas ici le lieu de parler de ses nombreux ouvrages de philosophie et de droit canon, de sa *Collectio maxima conciliorum omnium Hispaniae*, 4 vol. in-fol., Rome, 1693-1694. Il mérite une place dans l'histoire de la spiritualité par la *Sancti Anselmi archiepiscopi Cantuariensis theologia*... 3 vol. in fol., Salamanque, 1678-1681 ; Rome, 1688-1690. Il fonda à Salamanque une chaire pour expliquer la théologie de saint Anselme. Il a publié aussi deux volumes de prières et de méditations de saint Anselme, Rome, 1697. On lui attribue deux petits ouvrages de spiritualité : *Tuba pacis* et *Viator christianus*. Mais le *Viator christianus tendens in patriam per motus anagogicos*, Rome, 1709, que Barbier (*Dictionnaire des Anonymes*, éd. Daffis, Paris, 1882, t. IV, col. 1404) met sous son nom, appartient à Antoine-André de Krzesimowski, abbé cistercien de Koprzywnica.

L. Serrano, art. *Aguirre*, DHG.

M. Viller.

AILLY (Pierre d') (1350 - 1420). — 1. *Vie*. — 2. *Œuvres*. — 3. *Doctrine*.

1. — vie. — Né à Compiègne en 1350, d'une famille bourgeoise, Pierre d'Ailly fut envoyé très jeune, comme boursier, au Collège de Navarre à Paris. Il étudia à la Faculté des arts, puis à celle de théologie où il fut promu successivement bachelier sententiaire en 1375 et docteur en 1381. Nommé chanoine de Noyon la même année, recteur du Collège de Navarre en 1384, il devint chancelier de l'Université de Paris en 1389. Les vicissitudes de la politique l'amenèrent, six ans plus tard, à quitter cette charge, où il fut remplacé par son disciple et ami Jean Gerson. Le pape Benoît XIII lui confia, en 1395, l'évêché du Puy dont il ne prit pas possession, puis celui de Cambrai en 1397. Il fut créé cardinal par Jean XXIII (1411) et mourut en 1420.

Le nom de Pierre d'Ailly est intimement mêlé à l'histoire du Grand Schisme. De bonne heure, le futur chancelier de Paris avait préconisé, pour mettre fin à cette calamité, la réunion d'un concile général; il fut amené maintes fois à intervenir au nom de l'Université dans les affaires de la politique ecclésiastique; et il joua un rôle prépondérant au Concile de Constance duquel sortit enfin le rétablissement de l'unité de l'Église.

2. — **ŒUVRES.** — Pierre d'Ailly a laissé des œuvres nombreuses. Les unes se rapportent à son enseignement universitaire, comme ses *Questions sur les Sentences* et son *Traité de l'âme;* d'autres, comme son traité sur le livre des *Météores* d'Aristote et son *Imago mundi*, aux études d'astronomie ou de géographie pour lesquelles il eut longtemps de la prédilection; d'autres encore à son activité politico-religieuse : ce sont des discours, des lettres, et surtout un traité *De materia concilii generalis.* Ses écrits de spiritualité datent, pour la plupart, de la dernière partie de sa vie.

Pour ne rien dire de ses sermons, dont il nous reste une trentaine; de ses œuvres françaises : le *Jardin amoureux de l'âme dévote*, le *Livre du rossignolet*, la *Piteuse complainte et oraison dévote de humaine créature;* et d'une *Explication du Cantique des cantiques;* qui sont des œuvres de jeunesse, il a laissé de pieux commentaires sur les psaumes *Judica me* (10 juin 1414), *In te Domine speravi* (14 juillet 1414), les sept psaumes de la Pénitence (1417), les trois cantiques de l'Evangile : *Magnificat, Benedictus, Nunc dimittis* (janvier 1419), le *Pater*, l'*Ave Maria* (Bâle, 6 et 12 juillet 1414). Plus importants au point de vue doctrinal sont le *Speculum considerationis* (après 1408) et son complément, le *Compendium contemplationis,* ainsi que le *De quatuor gradibus scalae spiritualis* et son appendice l'*Epilogus de quadruplici exercitio spirituali.* Ce sont là de véritables petits traités contenant une théorie de la spiritualité. Il faut y ajouter une dissertation *De duodecim honoribus sancti Joseph* où Pierre d'Ailly fait œuvre de précurseur dans la dévotion au saint patriarche, et un opuscule inédit conservé à la bibliothèque de l'Université de Liége, dans lequel nous croyons reconnaître le *De exercitiis proficientium* signalé par Sanderus.

3. — **DOCTRINE SPIRITUELLE.** — a) *Occasion.* — Pierre d'Ailly ne fut pas un mystique : il ne parle de l'extase que d'après ce qu'en ont dit ceux qui ont expérimenté ce phénomène. C'est assez tard, d'ailleurs, qu'il commença à s'occuper sérieusement de spiritualité. Il le fit, a-t-on dit, sous l'empire d'une certaine lassitude de la vie publique où les difficultés ne lui avaient pas été ménagées, et suivant les conseils de son ami Gerson. Mais il faut, semble-t-il, à cette raison toute personnelle, en ajouter une autre. Comme il arrive souvent dans les temps troublés, le mysticisme s'était largement répandu à l'époque de Pierre d'Ailly, sans être toujours de bon aloi. L'évêque de Cambrai fut le témoin des excès auxquels se livraient les flagellants et écrivit même à ce propos à saint Vincent Ferrier; il eut à intervenir personnellement contre une secte d'illuminés qui se réclamaient de Guillaume de Hildernissen et se qualifiaient eux-mêmes d' « hommes de l'intelligence ». Son rôle de pasteur devait l'amener, non seulement à blâmer les déviations en matière de mystique, mais à donner des directions sages de nature à en empêcher le retour. Il se mit donc à lire les grands auteurs spirituels et en tira pour le profit des autres comme pour le sien, la substance de quelques traités.

b) *Sources.* — Les principaux maîtres qu'il a suivis sont saint Bernard, Richard de Saint-Victor et saint Bonaventure. Il ne cache pas ce qu'il leur doit; mais il a eu du moins le mérite de synthétiser leurs enseignements et d'en élargir la diffusion par la vogue dont jouirent longtemps ses propres écrits. La doctrine qu'il propose vise du reste à être accessible à tous. Elle est prudente : il préconise la modération dans la pratique des mortifications corporelles, dont l'abus, dit-il, peut nuire à la contemplation. Elle est modeste : il n'admet pas, même au plus haut sommet de la contemplation, une union physique de l'âme avec Dieu, mais seulement une illumination divine procurant à l'âme une sorte d'intuition des grands mystères de la Révélation; et il fait sien le jugement de Gerson sur le caractère « suspect » de l'*Ornement des noces spirituelles* de Ruysbroeck. Elle est sagement progressive : il estime qu'on ne peut franchir les degrés de la contemplation sans la pratique préalable de la pénitence et l'acquisition des vertus morales.

c) *Les étapes de la vie spirituelle.* — D'après le *Speculum considerationis*, le but que doit se proposer tout homme est triple : se délivrer du péché, acquérir les vertus, arriver par là à un avant-goût des récompenses futures. Dans le *Compendium considerationis,* Pierre d'Ailly suit la division de saint Grégoire en destinant la première partie de son livre aux débutants, la seconde aux progressants, la troisième aux parfaits. Aux premiers convient, pense-t-il, une « introduction doctrinale »; aux seconds, une « manuduction à l'aide d'exemples »; aux derniers, une connaissance expérimentale. En conséquence, il fournit aux débutants des idées, qu'il emprunte surtout à saint Thomas, et aux progressants des comparaisons qu'il puise dans Richard de Saint-Victor. Quant aux parfaits, il ne peut qu'exposer à leur intention une théorie des sens spirituels, inspirée d'un sermon de saint Bernard et de son traité de l'amour de Dieu.

d) *Théorie des sens spirituels.* — Les réalités spirituelles s'expérimentent, croit-il, comme les matérielles, à l'aide de cinq sens; quoique l'exercice des sens spirituels soit plus difficile que celui des sens corporels. Ces sens spirituels ont leur siège dans les facultés de l'âme : l'ouïe, dans la mémoire; la vue, dans l'intelligence; les trois autres sens, dans la volonté. Tous ont pour objet Dieu : l'ouïe retient ses divines inspirations, la vue comprend ses perfections, l'odorat désire la réalisation de ses promesses, le toucher réalise les œuvres de charité, le goût se délecte des récompenses divines. Mais dans notre âme, dans notre corps et dans le monde extérieur, des obstacles entravent leur exercice : ce sont le péché, le poids de la chair et les occupations temporelles; voilà pourquoi il faut employer le triple remède proposé par Denys : la purgation qui délivre de l'obstacle du péché, l'illumination qui délivre de celui de la chair; la perfection, qui délivre de celui du monde extérieur.

e) *Excellence de la vie contemplative.* — Logiquement, d'après ce qui précède, Pierre d'Ailly devait tenir en grande estime la vie contemplative. Opposant à la solitude du religieux la sollicitude de l'évêque, il juge la vie monastique préférable à la vie épiscopale, en raison surtout des dangers de la prélature. Mais s'il

recommande à l'évêque de ne pas mépriser comme inutile la vie du moine, il invite aussi le moine à ne pas regarder la vie de l'évêque comme infructueuse. Il fait d'ailleurs un devoir à l'évêque de « s'élever sur la montagne de la contemplation » après s'être exercé dans le champ de l'action.

f) *Théorie de la prière.* — La purgation des vices s'opère par l'humilité, la prière et la méditation. A la suite de son explication du *Pater*, Pierre d'Ailly a inséré un petit traité où il étudie la prière, à la manière des dialecticiens, « per quae, qualis et quanta ». Après avoir défini la prière, avec saint Jean Damascène, « petitio decentium a Deo », il s'attache à scruter la raison de cette demande, en fonction de l'immutabilité divine et de la providence. Sa conclusion est que nous devons prier, non pour instruire Dieu de nos besoins ou pour le toucher et l'amener à modifier ses desseins, mais pour réaliser certains effets selon l'ordre disposé par lui, c'est-à-dire pour obtenir de lui ce qu'il a décidé d'accorder à notre prière.

On peut d'ailleurs le prier, soit directement, soit par l'intermédiaire des anges ou des élus; mais notre auteur exclut ici les âmes du purgatoire aussi bien que les saints qui sont encore en ce monde, parce que, dit-il, nos prières ne peuvent les atteindre, puisqu'ils ne jouissent pas encore de la vision du Verbe.

Les qualités de la prière sont la discrétion dans l'intention, la dévotion dans le cœur, la sainteté dans l'opération, la confiance dans l'attente.

g) *Théorie des exercices spirituels.* — Dans son *Epilogus de quadruplici exercitio spirituali*, Pierre d'Ailly déclare que « celui qui veut s'entraîner spirituellement à la contemplation doit méditer spécialement sur cet exercice ». Il en considère successivement l'origine, l'objet et la fin.

Pour être salutaire, l' « exercice mental » doit avoir son origine en Dieu; c'est pourquoi il doit s'ouvrir par la prière à la sainte Trinité, source, modèle et fin de tout bien. Au Père, on demandera la puissance, pour ne pas succomber à la tâche; au Fils, la sagesse, pour ne pas se laisser séduire par l'erreur; à l'Esprit Saint, la consolation, pour ne pas céder au découragement provoqué par les dégoûts (taedium).

La méditation qui suivra devra se faire selon un ordre déterminé, parce que, dans la recherche de Dieu, il faut aller de l'intérieur à l'extérieur et de l'inférieur au supérieur. On fera donc successivement quatre exercices : « circa interiora, circa exteriora, circa inferiora, circa superiora ». Les méditations sur soi-même porteront sur ce que nous sommes par la création, le péché et la grâce; elles engendreront des sentiments d'admiration, de honte et de crainte, de reconnaissance et d'amour. Les méditations sur le monde sensible, sur l'instabilité et la vanité des richesses, des honneurs et de la gloire d'ici-bas auront pour effet de détacher l'âme de ces faux biens. Le troisième exercice comprendra des méditations sur la mort, le jugement et l'enfer, afin d'inspirer à l'âme la crainte de l'époux avant son entrée dans la chambre nuptiale. Le quatrième sera consacré à considérer sous tous ses aspects le bonheur des élus, pour attirer l'âme et pour la consoler.

La méditation s'achèvera comme elle a commencé : par la prière. L'âme demandera à Dieu de lui faire goûter ce qu'elle a compris, en faisant passer les connaissances qu'elle a acquises, de l'esprit dans le cœur.

h) *Conseils pour le progrès de l'âme.* — Pierre d'Ailly donne des conseils très précis sur diverses pratiques de perfection, en particulier l'examen de conscience du soir et la monition. Il recommande de méditer en union avec le Christ en croix et de réciter les heures canoniales en les rapprochant des « heures » de la Passion.

Conclusion. — Par son souci de ne pas s'écarter de la tradition, par son désir d'être accessible à tous, par ses efforts pour systématiser la piété et promouvoir la méditation méthodique, Pierre d'Ailly s'insère dans le courant de la « dévotion moderne » qui florissait à son époque, aux Pays-Bas. On ne s'en étonnera pas, quand on saura qu'il a connu dans son diocèse et favorisé de toutes ses forces la congrégation de Windesheim et les Frères de la Vie commune, dont il a défendu les règles au concile de Constance, contre Mathieu Grabon.

Les œuvres spirituelles de Pierre d'Ailly sont contenues dans le recueil intitulé *Tractatus et sermones,* Strasbourg, 1490; à l'exception des œuvres françaises, publiées par L. Salembier dans la *Revue de Lille,* 1907, et du petit traité conservé en manuscrit à la bibliothèque de l'Université de Liége, ms. 191 (catal. 389), f° 225-227.

Elles n'ont guère été étudiées que par Paul Tschackert, *Peter von Ailli,* Gotha, 1877, p. 322-328, et, un peu plus longuement, par L. Salembier, *Petrus de Alliaco,* Lille, 1886, p. 326-348.

E. Vansteenberghe.

AIMÉ DU MONT-CASSIN. — Il n'est connu que par le *De Viris illustribus Cassinensis coenobii* (cap. 20, PL. 173, 1032) où Pierre Diacre l'appelle évêque et moine du Mont-Cassin. Il devait être très versé dans la science des Ecritures et poète de mérite. Une rapide mention de lui dans la Chronique du Mont-Cassin (PL. 173, 767) ne donne pas d'autres détails sur sa vie. Il mourut après 1080. Pierre Diacre lui attribue : — 1. Un poème, *De gestis Apostolorum Petri et Pauli,* en 4 livres dédié au pape Grégoire VII (Tosti : *Storia della badia di Monte Cassino,* t. I, p. 417-419). Le manuscrit mutilé qu'on en conserve a été édité par A. Gaudenzi dans *Bull. dell' Instituto storico italiano,* 1890, n° 7; — 2. *Histoire des Normands* en 8 livres dédiée à l'abbé Desiderius, le futur Victor III. Voir la vieille traduction française dans Champollion-Figeac, Paris, 1835; — 3. Un éloge de Grégoire VII; — 4. *De duodecim lapidibus;* — 5. *De civitate coelesti Hierusalem.* Aimé de Mont-Cassin ne doit pas être confondu avec Amat, évêque d'Oloron et plus tard archevêque de Bordeaux, comme l'ont fait Dom Mabillon et Dom Rivet à la suite de Baluze. Il n'est non plus l'auteur de la chronique dite de Robert Guiscart, comme le pensait Champollion.

Rivet, *Hist. litt. de la France,* t. IX, p. 226-233. — Fabricius, *Bibl. lat. med. aev.,* t. I, p. 215. — D. Berlière, art. *Aimé du Mont-Cassin,* DHG.

M. Mähler.

AIMERIC DE PLAISANCE. — Maître général des Dominicains de 1304 à 1311. Echard le fait naître dans la famille des Giliani. Mais, dans plusieurs bulles à lui adressées, Clément V l'appelle Aimeric de Navis. Lors de son élection il était âgé d'une cinquantaine d'années et avait enseigné vingt-quatre ans, composant divers traités demeurés manuscrits, sur les manières dogmatiques, morales, bibliques et patristiques. Dans sa charge de général il eut à réglementer les études. C'est alors qu'il dut écrire son traité *De*

perfectione religiosa sectanda deque studio in ordine sedulo promovendo. La doctrine de « frère Thomas » devenait officielle dans l'Ordre des Prêcheurs. Cependant Maître Eckard ne devait pas sembler bien hétérodoxe à Aimeric, car il l'emploie à réformer les dominicains de Bohème. Aimeric eut à sévir contre des tendances à la vie privée et contre des prieurs qui trouvaient coûteuses les dix années d'études de leurs étudiants. Il montra peu de zèle pour Clément V et la condamnation des Templiers. Les partisans des tendances fratricelles, préférant la piété sentimentale à la piété studieuse, et les partisans de la Cour pontificale l'obligèrent probablement à se démettre.

Quétif-Echard, *Scriptores ord. Praed.*, t. I, p. 494-496; t. II, p. 819. — Mortier, *Histoire des Maîtres généraux de l'ordre de saint Dominique*, t. II, p. 422-475.

M.-M. Gorce.

1. — **AIMON** ou **HAYMON** (saint). — Évêque d'Halberstadt, moine de Fulda. Avec Raban Maur il fut pendant un temps disciple d'Alcuin à Tours. En 839 Aimon devint abbé d'Hersfeld et au début de 841 troisième évêque d'Halberstadt en Saxe. Il assista au concile de Mayence en 847 et mourut le 26 mars 853. On lui attribue de nombreux ouvrages, surtout des commentaires sur la Bible. Trithème qui l'appelle *vir doctissimus et divinarum Scripturarum sagacissimus interpres* rapporte qu'il commenta presque tous les livres de la Sainte Ecriture. On possède de lui — : 1. Un *commentaire sur tous les Psaumes ;* les *cantiques bibliques* en usage dans la liturgie; *Isaïe, les 12 petits Prophètes ; le Cantique des Cantiques ; les Épîtres de saint Paul* et *l'Apocalypse.* En réalité le Commentaire sur les Psaumes serait probablement l'œuvre d'Aimon d'Hirschau, tandis que l'Apocalypse et les épîtres de saint Paul auraient été commentées par le moine Remi de Saint-Germain-d'Auxerre. — 2. Des *Homélies* sur l'évangile de tous les dimanches de l'année, de nombreuses féries et de quelques fêtes des saints; enfin des *homélies* sur l'épître de la Dédicace et de quatre dimanches après la Pentecôte. Nombre de ces homélies doivent être attribuées également à Aimon d'Hirschau, mais il est malaisé de faire le départ d'avec les authentiques. Il semble qu'au moins les homélies pour les dimanches de Pâques à l'Avent ne soient pas l'œuvre de l'évêque d'Halberstadt. — 3. *De corpore et sanguine Domini,* petit traité qui établit avec clarté le dogme de la transsubstantiation. Il se trouvait dans un manuscrit de Saint-Germain-des-Prés à la suite des Homélies d'Aimon. — 4. *Historiae sacrae epitome,* inspiré de Josèphe et d'Eusèbe. — 5. *De Vanitate librorum, sive de amore coelestis Patriae libri tres.* L'auteur l'adresse à un certain Guillaume qu'il dit avoir quitté la cour pour embrasser la pauvreté. Le traité se divise en trois livres qui traitent de la céleste patrie, des moyens d'y parvenir, et de l'éternel supplice. Cette dernière partie parle également du purgatoire et du jugement dernier. L'auteur dans tout cet ouvrage ne fait que reprendre la pensée et les paroles mêmes des Pères. Outre saint Augustin, qui est largement exploité, on y trouve saint Ambroise, saint Grégoire, saint Cyprien, saint Benoît, qu'Aimon appelle *beatissimus et sanctissimus Pater,* Origène, saint Bède, saint Prosper, Cassiodore, saint Isidore; des Grecs : saint Basile et saint Jean Chrysostome. Si l'ouvrage est dépourvu d'originalité, il est intéressant en tant que collection patristique et témoin de la piété du IXe siècle, surtout le livre second qui traite des vertus chrétiennes et de la prière d'après les Pères. — 6. Trithème attribue à Aimon d'Halberstadt d'autres ouvrages, qui sont inconnus aujourd'hui : outre les commentaires sur l'Écriture Sainte, ce sont les traités : *De sancta Trinitate,* des lettres et des sermons.

Ouvrages d'Aimon, PL. 116-118. — *Hist. litt. de la France,* t. V, p. 111-126. — D. Heurtebize, art. *Haymon d'Halberstadt,* DB. — G. Allemang, art. *Aimon (saint),* DHG. — Mabillon, *ASB.*, saec. IV, pars. I, p. 618. — C. G. Derling, *De Haymone episcopo Halberstadiensi commentatio historica,* in-4°, Helmstadt, 1747. — P. Antonius, *Exercitatio historico-theologica de vita et doctrina Haymonis Halberstadiensis,* in-4°, Halle, 1704.

M. Mähler.

2. — **AIMON DE HIRSCHAU** (Aymon, Haymon, Heymon) (✝ vers 1107). — Disciple de l'abbé Guillaume de Hirschau, et après la mort de celui-ci prieur claustral. Trithème, dans sa chronique, à l'année 1091, loue son grand zèle et sa science tant dans les divines Écritures que dans les lettres profanes. Il aurait écrit des *sermons* et des *homélies* qui se trouvent mêlés aux œuvres d'Aimon d'Halberstadt (voir plus haut sous ce titre). Son amour à recueillir et à copier les œuvres des Pères eut pour effet d'enrichir considérablement la bibliothèque d'Hirschau. Il écrivit un traité *De musica,* bref mais non sans valeur, que nous ne connaissons pas, et plusieurs *Opuscules* dont Trithème ne donne pas le détail; surtout il composa la *Vie du Bienheureux Guillaume* en deux volumes, réduit en un seul par un moine inconnu (AS., Julii, t. II, p. 155-165). L'auteur insiste plus sur les vertus et les miracles du bienheureux que sur les circonstances de sa vie. Il lui attribue l'institution des frères lais convers.

U. Chevalier, *Bio-bibliographie,* t. I, col. 87. — Fabricius, *Bibl. med. et inf. aet.*, t. III, p. 549. — PL. 150, 890. — P. Volk, art. *Aymon, prieur de Hirschau,* DHG.

M. Mähler.

3. — **AIMON DE SAINT-PIERRE-SUR-DIVES.** — Il succéda à Richard comme abbé du monastère de Saint-Pierre-sur-Dives, au diocèse de Séez, entre 1140 et 1143. Il mourut avant 1150. On possède de lui une lettre aux moines de Tutbury, qu'il invite à remercier Dieu de la dévotion qui animait alors le peuple de Normandie. La pratique qu'il décrit avait pris naissance à Chartres lors de la construction de la cathédrale. Plus tard elle s'établit dans tous les diocèses de Normandie, sous forme de confréries, dont Notre-Dame était la patronne. En 1145 elle était en vigueur à Saint-Pierre-sur-Dives dont on achevait la construction de l'église. Elle consistait précisément dans la collaboration d'hommes de toute condition à l'édification d'églises nouvelles. Les confrères qui devaient auparavant se confesser et se réconcilier avec leurs ennemis se rendaient en groupe à l'endroit où l'église devait être bâtie. Les uns traînaient des chars, les autres portaient des matériaux ou des provisions. Cet étrange cortège que précédaient des bannières, se mettait en marche au son des trompettes. On ne parlait qu'aux moments de repos. Alors les prêtres prêchaient la pénitence, dont toute cette entreprise porte l'empreinte. Les nuits se passaient à chanter des hymnes et des cantiques à la lueur des cierges placés sur les chars. Souvent les malades qu'on avait emportés recouvraient subitement

la santé. La lettre d'Aimon, dont Mabillon a cité des extraits dans ses *Annales ord. S. Ben.*, t. VII, p. 393-394, a été publiée par Léopold Delisle, *Bibliothèque de l'Ecole des Chartes*, t. XXI (1860), p. 120-139. Une traduction en avait été donnée par Dom Planchette en 1671 : *Histoire des Miracles qui se sont faits dans la première restauration de l'église de Saint-Pierre-sur-Dives*, Caen, in-12.

Hist. litt. de la France, t. XII, p. 357. — Léop. Delisle, *loc. cit.* — PL. 181, 1703-1708. — Mabillon, *Annales benedict.*, l. LXXVIII, n° 67. — P. Fournier, art. *Aimon*, DHG.

M. MÄHLER.

AKINDYNOS (GRÉGOIRE), moine oriental et polémiste antipalamite (XIVe siècle). — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.*

1. — VIE. — D'origine slave, Γρήγοριος ὁ Ἀκίνδυνος, naquit à Prilep d'une modeste famille de bergers, vers le début du XIVe siècle (cf. Akindynos, *Iambes*, PG. 150, 859; Cod. Par. Grec., 1238, ff. 283 v., 293 v.). Il dut émigrer assez jeune à Thessalonique, où il ferait d'excellentes études grecques, sous la direction de Grégoire Palamas († 1360), cependant que les cours du basilien calabrais, Barlaam de Seminara (1250-1348), futur évêque catholique de Gerace, l'y familiariseraient avec la scolastique occidentale (cf. Gregoras, *Hist.*, Bonn, p. LXX; Cantacuzène, *Hist.*, II, 40, col. 676 c).

Disciple très personnel, Akindynos ne serait jamais totalement à l'un ou à l'autre de ses maîtres. Quand éclata à Thessalonique la querelle hésychaste (1338), il se rangea, sans enthousiasme, du côté du « divin et savant Palamas », au témoignage de deux de ses lettres, adressées l'une de Thessalonique à Nicéphore Grégoras (1296-1360) et l'autre au patriarche Jean Kalékas sur l'origine du conflit (cf. Guilland, *Correspond. de Nicéph. Grégoras*, p. 275; Th. Ouspenskij, *Synodik ve nédiélo pravoslavia*, Odessa, 1893). La querelle ayant gagné Constantinople, Andronic III († 1341), désireux de l'étouffer dans ses débuts, réunit, en juin 1341, un synode à Sainte-Sophie. Kalékas y convia Palamas par l'intermédiaire d'Akindynos. Au débarqué dans la capitale, Palamas, accompagné de trois religieux thessaloniciens, les fougueux moines Isidore, Marc et Dorothée, descendit chez Akindynos qui s'était, au préalable, fait une opinion moyenne sur les théories en discussion. Tout en laissant percer une préférence pour les idées de son hôte, il savait faire les réserves nécessaires sur la conception palamite des attributs divins, en particulier sur la théorie de l'essence et de l'énergie de Dieu, choses inséparables et incréées à son avis, distinctes selon le sentiment de Palamas (cf. Cod. Par. grec., 1238, f. 183 v.; Th. Ouspenskij, *op. cit.*, p. 90). Il en fit part à Palamas qui s'engagea à modifier ses conceptions une fois les débats terminés. A cette condition, au cours de ce synode Akindynos donna tout son appui aux hésychastes contre Barlaam (cf. Philothée, Λόγος ἐγκωμιαστικός, PG. 151, 595; Cantacuzène, *op. cit.*, l. II, cap. 39, col. 661 sq.; Miklosich et Muller, *Acta patriarchatus Constantinopolitani*, Vindobonae, 1860, t. I, p. 288; J. Bois, *Le synode hésychaste*, p. 52 sq.; Th. Ouspenskij, *op. cit.*, p. 88).

Il ne faut donc pas voir, dans cette première attitude d'Akindynos, une communauté quelconque d'idées avec les Palamites mais un simple opportunisme, destiné à ramener à l'orthodoxie les moines, ses frères, par la douceur et la persuasion plutôt que par la polémique dont il connaissait les dangers, au point que la méthode choisie se révélant inefficace, il engagera ouvertement la lutte avec Palamas et ses partisans. Le synode avait renvoyé à une date ultérieure l'examen de la question dogmatique. Sans le condamner formellement il s'était contenté de débouter Barlaam en innocentant la prière hésychaste sinon la théorie palamite et en imposant silence au moine calabrais sous peine d'excommunication. Andronic III était mort au monastère des Hodèges, quelques jours après le synode. Barlaam, découragé sans doute par le non-lieu rendu par le synode et par la mort de l'empereur dont il avait été l'intime, pouvant, par ailleurs, tout craindre du nouveau régent, le grand Domestique Cantacuzène et n'ayant rien à espérer de la changeante Anne de Savoie, quitta la partie et se réfugia en Italie. Akindynos, qui, encore qu'aient prétendu les palamites de tous les temps pour le déconsidérer, devait si peu se solidariser avec le moine calabrais que le patriarche le chargerait encore en 1432 d'examiner les écrits de Barlaam et de lui en faire un rapport, aux termes duquel ils seraient brûlés, allait entrer en scène contre son ancien maître Palamas.

Lorsqu'à l'issue des débats du synode de juin il était allé demander à Palamas de tenir sa promesse et de modifier les passages indiqués, il reçut un refus formel. Palamas, encouragé par le non-lieu rendu par le synode, d'accusé se fit accusateur. Cette mauvaise foi décida Akindynos à la lutte ouverte. Les palamites affectant de ne voir en lui que le porte-parole du parti barlaamite, il invoqua l'arbitrage du patriarche. Kalékas eut beau rappeler Palamas au respect des décisions synodales. Ni ordres ni conseils ne pouvaient avoir raison de cet exalté à qui il fallait, par la condamnation formelle de Barlaam, le triomphe de l'hésychasme. Après avoir recouru aux menaces et aux violences, Palamas intrigua auprès du patriarche pour lui arracher la convocation d'un second synode. Kalékas l'ouvrit à Sainte-Sophie en juillet 1431. Akindynos y remplaça Barlaam en face de Palamas. La discussion y revêtit un caractère de vivacité et d'âpreté qu'elle n'avait pas connu le mois précédent et qu'elle garderait pendant dix ans. Les conclusions de ce synode restent fort incertaines. Palamas croyait y triompher cependant qu'Akindynos y trouvait un encouragement à mener la campagne antipalamite. Il semble bien que le synode se désintéressant de la question dogmatique, renvoya les plaignants dos à dos en confirmant purement et simplement le synode précédent (cf. Cantacuzène, *op. cit.*, col. 680 et 681; J. Bois, *op. cit.*, p. 57).

Akindynos se mit à l'œuvre avec l'enthousiasme d'un jeune. Il fit de la propagande avec son ami Dexios, surtout à Thessalonique où le parti, discrédité à Constantinople, était tout puissant (cf. Th. Ouspenskij, *op. cit.*, p. 89; Miklosich, *op. cit.*, p. 248). Il accusa Palamas d'être un vrai barlaamite et écrivit même des traités pour soutenir sa thèse. Connaissant les goûts littéraires de ses contemporains et pour mieux combattre Palamas, il choisit, pour quelques-uns de ses écrits, la forme poétique. D'où ses 509 *iambes*, où il est regrettable de voir les attaques personnelles se mêler à la polémique. Akindynos s'y venge de l'allusion méprisante faite par Palamas à son origine de berger, en insinuant que son adversaire n'est qu'un bâtard (cf. Philothée, *op. cit.*, col. 608; Par. grec., 1238, ff. 49 r-52 v). Il échangea une correspondance, aussi

abondante qu'active, avec ses amis du dehors : Nicéphore Grégoras (cf. Guilland, *op. cit.*, p. 295, note 2), Georges Lapithe de Chypre (cf. Cod. Mon. gr. 223, ff. 4r-5v) et Jean Cabras (cf. *ibid.*, f. 9r). Il réussit assez rapidement à créer un état d'esprit favorable à sa cause et la question hésychaste revint devant un troisième synode constantinopolitain en octobre 1345 (cf. Mansi, *Ampl. Concil. collect.*, t. XXXVI A, p. 174; Guilland, *Essai sur Nicéph. Grég.*, p. 28). Palamas fut condamné et le précédent blâme de Barlaam et d'Akindynos fut rapporté.

Les moines de Thessalonique se déclarant solidaires avec Palamas, envoyèrent à la Basilissa une énergique protestation (cf. *Lettre* d'un anonyme, Par. gr., 1238, f. 278 v) et s'agitèrent au point de fomenter une émeute. Ce grand tapage obligea l'impératrice Anne de Savoie, encore que favorable à Akindynos, à faire des représentations au patriarche qui, malgré cette haute intervention et l'hostilité d'une grande partie du sénat, maintint la décision du troisième synode. Akindynos reçut l'ordination sacerdotale et fut destiné au siège archiépiscopal de Thessalonique, cependant que Palamas, impardonnable aux yeux de l'impératrice de s'être lié avec Cantacuzène, était jeté en prison (cf. Guilland, *op. cit.*, p. 28-29; O. Tafrali, *Thessalonique*, p. 194-195).

Le succè d'Akindynos serait sans lendemain. Pour n'en n'avoir pas su jouir avec modestie, il ralluma la querelle. Des gens sensés ne voyaient pas le bien-fondé de ces luttes stériles de moines. Le célèbre jurisconsulte thessalonicien, Constantin Harmenopoulos, ayant examiné avec une impartialité méritoire les thèses des deux parties aux prises, les trouva également erronées. Son intervention lui valut une attaque de la part d'Akindynos, qui l'accusa de vouloir émettre une troisième thèse, étrangère à l'Église (cf. Cod. grec., 155, f. 89 de la Marcienne, cité par Kalligas dans les Μελέται καὶ λόγοι, p. 510). Les événements politiques allaient modifier la situation en faveur de Palamas. Anne s'était prise d'une violente aversion pour le patriarche, patron des Akindynites, parce qu'il lui conseillait de composer avec Cantacuzène. Et ce dernier menaçant la capitale, il était de bonne diplomatie de libérer Palamas, s'il est vrai que l'amitié qui le liait à Cantacuzène pouvait servir à négocier avec lui. Aussitôt libéré, Palamas attaqua Kalékas et avec une particulière violence Akindynos, à qui il ne pardonnait pas son incarcération (cf. Grégoras, *Hist.*, XV, 9, 780-781).

Akindynos appela à son secours Nicéphore Grégoras. Celui-ci, mandé du reste par l'impératrice qui voulait user de son influence en faveur de Palamas contre Kalékas, se présenta au palais. Il refusa de se rallier à la passion de la Basilissa et dut, pour exposer ses raisons, rédiger ses *Premiers Anthirrhétiques* qui lui valurent, en témoignage de reconnaissance, une poésie iambique de la part d'Akindynos (cf. Cod. vatic. gr., 1086, f. 234 v).

Les palamites devenaient de plus en plus puissants. Sept archevêques adressèrent une lettre à l'impératrice, demandant l'abdication de Kalékas, accusé d'être barlaamite et akindynite. En janvier 1347, un synode, assemblé sur l'ordre d'Anne, déposa le patriarche pour avoir frappé d'anathème Palamas et ses ouvrages et institua le procès de Barlaam et d'Akindynos.

Cantacuzène s'était emparé de Byzance dans la nuit du 2 au 3 février. Malgré sa vieille amitié pour Grégoras, il se déclara ouvertement pour Palamas. Un synode réuni au palais le 7 février, confirma la déchéance de Kalékas, lui donna pour successeur le moine palamite Isidore, nomma Palamas à l'archevêché de Thessalonique et condamna Barlaam et Akindynos. Grâce à son crédit auprès de l'impératrice Irène, Grégoras ménagea à Akindynos une lueur d'espoir. Un synode constantinopolitain de juillet rendait aux antipalamites la liberté de parole et condamnait au feu les écrits d'Isidore (cf. Guilland, *op. cit.*, p. 30, seq.; Mansi, *op. cit.*, p. 175).

La situation des deux partis allait rester indécise : Cantacuzène, favorable à Palamas, ne voulant pas condamner les partisans de son ami Grégoras. Le moine Isidore étant mort dans l'exécration universelle, à la fin de 1349, eut pour successeur Calliste, moine brutal et ignare, tout dévoué au palamisme. Akindynos qui s'était effacé devant son ami Grégoras, mourut sur ces entrefaites (cf. Cantacuzène, *Hist.*, l. IV, cap. 23, col. 181 c). Un synode, composé des métropolites de Byzance et de Thrace, la plupart sans instruction et tous acquis à Cantacuzène, se réunit au palais des Blachernes, le 27 mai 1351. Les théories d'Akindynos et de ses partisans, défendues par Nicéphore Grégoras, y furent définitivement condamnées et celles de Palamas déclarées doctrine de l'Église orthodoxe.

2. — ŒUVRES. — L'œuvre littéraire, on devrait dire théologique, d'Akindynos n'est pas très abondante et est, à cette heure, à peu près complètement inédite. Elle est surtout polémique. Citons une *Réfutation en cinq livres des dogmes et des blasphèmes de Barlaam;* une *Réfutation en six livres des dogmes de Palamas* (cf. Cod. gr. mon., 223, ff. 124-263; Cod. mon. gr., 155); 509 *iambes,* dirigés contre le même d'après Philothée (cf. *Éloge de Palamas,* PG. 150, 608), ont été édités par Migne, PG. 151, 844-861; une *poésie* adressée à Grégoras pour l'encourager à mener la lutte contre Palamas, PG. 148, 84 sq.; un *exposé du début de la querelle de l'hésychasme,* adressé au patriarche Jean Kalékas (cf. Cod. mon. gr., 223, ff. 51r-64r) a été publié par Théodore Ouspenskij, *Synodik ve nédiélo pravoslavia,* Odessa, 1893, p. 88 sq. On attribuait jusqu'ici — et Krumbacher, p. 100-101 et Guilland, *Corresp.*, p. 296-297, le font encore — à Akindynos un traité en six livres « *sur l'essence et l'énergie* [divines] » qui aurait dénoncé, chez Akindynos, une réelle connaissance de la théologie latine. Cet ouvrage doit être restitué à Prochore Cydones (cf. M. Jugie, *Demetrius Cydones et la théologie latine à Byzance aux* XIVe *et* XVe *siècles,* dans *Échos d'Orient*, 1928, t. XXVII, p. 401; *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, Paris, 1926, t. I, p. 480). Enfin, à l'instar de ses contemporains, Akindynos écrivit de nombreuses lettres. Quelques-unes nous sont parvenues. Le Codex Mon. gr. 155 en conserve 51; le Cod. Ambr. gr. 299, cinq et le Cod. mon. gr. 223, dix-sept. Celles qui ont trait à l'hésychasme vont surtout à exhorter ses amis à la lutte pour l'orthodoxie.

« A en juger par ce qui est imprimé de son œuvre et par ses lettres, écrit Guilland (p. 293), Akindynos écrit d'un style simple et sobre. Son œuvre mériterait d'être publiée, sa correspondance surtout, qui, à la différence de certaines du XIVe siècle, n'est pas formée uniquement de lettres oratoires et souvent insignifiantes. »

Il ne peut être question de tenter de donner ici, fût-ce en maigre résumé, une synthèse de la doctrine d'Akindynos. Les fragments imprimés ne le permettent pas.

1. — **Sources.** — 1° *Polémiques,* comprenant les écrits dirigés intégralement ou partiellement contre Akindynos. Au premier rang des adversaires d'Akindynos se place Grégoire Palamas. Les catalogues de manuscrits nous signalent de lui deux volumes d'apologie. Le premier contient : *a*) une *réponse à Athanase de Cyzique sur la question de savoir si Akindynos et Barlaam ont la même conception de la Lumière de Dieu et de la grâce divine,* cf. Coislin, gr. 98, fol. 1-17, avec description de Montfaucon, *Biblioth. Coisl.*, Paris, 1715, p. 155, reproduite par Migne, PG. 1501, 807; *b*) un *discours sur la conception à avoir de l'unité divine à l'encontre des conceptions de Barlaam et d'Akindynos, ibid.*, fol. 18-28, incipit dans PG. 1501, 828; *c*) les *sept livres antirrhétiques contre Akindynos* — le P. Jugie (cf. *Theol. dog.*, t. I, p. 437) et, avant lui, le Cod. Par. gr. 1238, fol. 54-182 (cf. Omont, *Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale,* Paris, 1898, t. I, p. 274) porteraient ce nombre à dix — ne comprenant pas moins de 49 chapitres, représentés par le Coislin 98, fol. 29-196 r, longuement décrit par Montfaucon, *op. cit.*, p. 156-167, reproduit lui-même intégralement par Migne, PG. 150, 809-828 et par G. X. Papamichaïl, *Grégoire Palamas,* p. 166-172; *d*) une *lettre* à Damien le philosophe contre Akindynos, Coisl. 98, fol. 196 v (cf. Montfaucon, *op. cit.*, p. 167; PG. 150, 828); *e*) un *Exposé de la multitude effrayante des impiétés de Barlaam et d'Akindynos en 41 chapitres,* Coisl., 98, f. 211-212 (cf. Montfaucon et Migne, *op. et loc. cit.*). Le deuxième tome apologétique de Palamas débute par cinq *dissertations contre Barlaam et Akindynos qui avec impiété divisent la divinité une en deux êtres inégaux,* Coisl. 99, décrit par Montfaucon, reproduit par Migne, col. 827-831 : on les trouvera également dans le Par. gr. 970, fol. 437-482 (cf. Omont, *op. cit.*, p. 183). Vient ensuite une longue *Antithèse à ce qu'a écrit Akindynos apparemment contre Palamas mais en réalité contre la piété elle-même et contre tous les hommes pieux,* Coisl. 99, fol. 182 sq. (cf. Montfaucon, *op. cit.*, p. 163-170; Migne, col. 829-834; Papamichaïl, *op. cit.*, p. 173). Le Coislin 100, fol. 12 (cf. Montfaucon, *op. cit.*, p. 171; Migne, col. 833) nous donne une autre *lettre* de Palamas à Damien le philosophe contre Akindynos, cependant que le Par. gr. 1238, fol. 49 r-52 v, conserve 618 *iambes* de Palamas contre Akindynos (cf. Omont, *op. cit.*, t. I, p. 274).

Le patriarche Philothée Kokkinos écrivit une *Réfutation en 15 livres des théories de Barlaam et d'Akindynos,* inédite dans le Coisl. gr. 101, fol. 249-258; le Monac. gr. 505, fol. 3-35; le Par. gr. 1277, ainsi, que deux *traités dogmatiques,* inédits dans le Monac. gr. 508, fol. 55-101 et 101-131; le Par. gr. 1276 (cf. Jugie, *op. cit.*, p. 449; Omont, *op. cit.*, p. 284).

Le moine Néophyte Prodomène a laissé une réfutation, sous forme de résumé, des hérésies de Barlaam et d'Akindynos, inédite dans l'Athous, 3728, fol. 351 sq. (cf., Guilland, *Corresp.*, p. 296), tandis que le moine Marc écrivait à Andronic III au sujet des hérésies de Barlaam et d'Akindynos, *lettre* inédite dans le Coisl. gr. 288, fol. 3 r-5 v (cf. Omont, t. III, p. 171).

L'archevêque de Thessalonique, Nil Cabasilas (1361-1363), lança un long pamphlet : *Contre les hérétiques Akindynites qui interprètent à faux la parole de saint Grégoire de Nysse : il n'y a rien d'incréé en dehors de la nature divine,* inédite dans le Cod. Vallicel. gr. 87 (fol. 428-434) (cf. Guilland, *op. cit.*, p. 296). Le métropolite d'Éphèse, Marc Eugenicus († 1444) composa des *Chapitres syllogistiques* contre les hérésies des Akindynites, édités par W. Gass en appendice à son *Die Mystik des Nicolaus Kabasilas,* Greifswald, 1849 (cf. Mgr L. Petit, DTC., t. IX, 2e part., col. 1981-1983). Le patriarche de Constantinople, Gennade Scholarios, laissa de son côté un opuscule contre les partisans d'Akindynos, à propos d'un passage de Théodore Graptos (1445) et un *traité de la distinction entre l'essence divine et ses opérations* édités par Siderides-Petit-Jugie (cf. *Œuvres complètes de Gennade Scholarios,* Paris, 1930, t. III, p. 204-239).

Enfin l'empereur, Jean Cantacuzène, adresse à Paul, patriarche latin de Constantinople, un volumineux ouvrage sur *les blasphèmes de Barlaam et d'Akindynos,* inédit dans le Codex Laurent. gr. VIII, 8, 379 folia et dont le prologue a été publié par Migne, PG. 154, 693-710, et, au même patriarche, une *lettre* contre Barlaam et Akindynos, Par. gr., autographe 1242. Pour être complet, il faudrait encore relever ici les œuvres polémiques qui, dirigées en premier lieu contre Barlaam ou Grégoras, mettent constamment en cause Akindynos. Tout de même, il faudrait citer les défenseurs d'Akindynos, tels que Nicéphore Grégoras, Démétrius et Prochore Cydonès... On en trouvera la nomenclature à l'article Palamisme. On n'a pu malheureusement retrouver l'*Histoire des victoires de Grégoire Akindynos,* écrite par son petit-fils (cf. Fabricius, *Biblioth. gr.*, t. XI, p. 607).

2° *Historiques.* — En premier lieu vient l'*Histoire,* trop partiale, rédigée par l'empereur Jean Cantacuzène, où sont relatés au point de vue hésychaste les événements qui se déroulèrent de 1320 à 1362, l. II, cap. 40 (cf. PG. 153, 671 sq.); du côté Akindynite l'*Histoire byzantine* plus véridique de Nicéphore Grégoras, surtout dans le livre XVIII, le chap. 8 (cf. PG. 148, 1167 sq.). Sur le rôle d'Akindynos au début de la controverse voir son Λόγος πρὸς τὸν μακαριώτατον πατριάρχην κὺρ 'Ιωάννην, éd. Th. Ouspenskij. Une autre source suspecte serait l'*Eloge funèbre de Palamas* par le patriarche Nil (cf. PG. 151, 655-678).

3° *Canoniques.* — Ce sont les *Tomoi* émis par les divers synodes palamites. On en trouvera le texte dans Migne, PG. 151, 679-774; PG. 152, 1241-1253; 1269-1273; 1273-1284.

2. — **Travaux.** — Pour l'ancienne littérature se reporter à U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques du moyen âge, Bio-bibliographie* au mot *Acindynus Grégoire,* Lyon, 1905, t. I, col. 24. On ajoutera à sa liste les ouvrages ou articles suivants : — R. Guilland, *Essai sur Nicéphore Grégoras,* Paris, 1926; du même : *Correspondance de Nicephore Grégoras,* Paris, 1927, notamment, p. 293-297, avec les réserves autorisées de V. Laurent, *Échos d'Orient,* t. XXVI (1927), p. 356; — M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum Orientalium,* Paris, 1926, surtout, p. 473-474; du même : *Œuvres complètes de G. Scholarios,* Paris, 1930, t. III, surtout p. XVII-XIX; du même encore articles *Palamas* et *Palamisme* dans le DTC., t. XI, Paris, 1932, col. 1735-1818; — J. Bois, les débuts de la querelle hésychaste, *Echos d'Orient,* 1902, t. IV, p. 353 sq.; du même : le synode hesychaste de 1341, *ibid.*, 1903, t. VI, p. 50 sq.; — A. Ehrhard dans la *Geschichte der byzantinischen Literatur,* 2e édit., Munich, 1897, p. 100-102; — Fabricius, *Bibliotheca gracca,* Hambourg, 1737, t. X, p. 463; — G. X. Papamichaïl, Ὁ Ἅγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς, Alexandrie, 1911, p. 101-114; 167-168; — Th. X. Stavros, Αἱ περὶ τῶν ἡσυχαστικῶν τῆς ιδ' ἑκατονταετηρίδος καὶ τῆς διδασκαλίας αὐτῶν ἔριδες, Leipzig, 1905; — O. Tafrali, *Thessalonique au XIVe siècle,* Paris, 1913, surtout p. 170-203. — Citons encore les notices d'Akindynos données par le P. Jugie, DHG.; par E. Marin, DTC., et par V. Laurent, LTK.

M.-Th. Disdier.

ALAGON Y MARTINEZ DE LUNA (Artal de). — Né à Saragosse, Artal de Alagon fut grand chambellan de Charles-Quint et de Philippe II, vice-roi d'Aragon de 1575 à 1589. Il faut citer de lui deux ouvrages de spiritualité : *Tratado del amor divino y de sus efectos* et *Paraiso del alma y practica de las virtutes.*

ES., t. III, p. 917 — Latassa-Gomez, *Escritores Aragoneses,* Zaragoza, 1885, t. I, p. 33.

M. Viller.

1. — **ALAIN DE FARFA.** — Originaire d'Aquitaine et moine de Sainte-Marie de Farfa dont il devint le sixième abbé en 761. Auparavant il avait passé plu-

sieurs années dans la solitude au Mont Mutella où il copia des manuscrits. Il mourut le 2 mars 770. Il est l'auteur d'un homéliaire, plus ancien que celui de Paul Diacre. Pez en avait vu un manuscrit dont il publie la préface (t. III, *Anecdotorum*, p. 3; PL. 89, 1197). Un des rares manuscrits qui subsistent se trouve à la bibliothèque de Munich. Achille Ratti a découvert et publié un fragment qui contient un prologue métrique et une préface de l'œuvre d'Alain (*L'omeliario detto di Carlomagno et l'omeliario di Alano di Farfa*, dans *Rendiconti del R. Ist. Lombardo di sr. c. lett.*, ser. II, vol. XXXII, 1900). Les autres manuscrits connus sont signalés par Dom Bäumer, *Geschichte des Breviers*, p. 286, Fribourg, 1895.

Fabricius, *Biblioth. medii aevi*, t. I, p. 96. — *Hist. litt. de la France*, t. V, Avertissement, p. XI. — Berlière, art. *Alain de Farfa*, DHG.

M. MÄHLER.

2. — **ALAIN DE LA ROCHE** (Bienheureux). — Né en Bretagne, probablement en 1428, Alain de la Roche entra vers 1450 dans l'Ordre des Frères Prêcheurs au couvent de Dinan. Envoyé après ses vœux à Saint-Jacques de Paris, il y fait ses études de philosophie et de théologie, puis y enseigne une année (1461-1462). Affilié au couvent de Lille, il passe bientôt, avec la maison à laquelle il appartient, à la Congrégation de Hollande (1464). Il est lecteur à Douai (1464-1465), à Gand (1468-1470), à Rostock (1470-1474), où il est reçu docteur en théologie (1473 ou 1474). Après avoir assisté au chapitre de Lille en 1475, il était à Zwolle quand il tomba subitement malade et mourut le 8 septembre 1475.

La plupart de ses œuvres ont trait au Rosaire. Le *De Psalterio B. Virginis Mariae : exempla valde motiva ad amorem illius* ainsi que le *Compendium psalterii bb. Trinitatis* ont été publiées à la suite du *Quodlibet de veritate fraternitatis Rosarii* de François Michel de Lille, Gouda, 1484, et dans plusieurs autres éditions du même *Quodlibet* (*Bibliotheca hagiographa latina, Supplementum*, Bruxelles, 1911, n° 5376 a. Cf. T. Esser, *Ueber die allmähliche Einführung der jetzt beim Rosenkranz üblichen Betrachtungspunkte*, Mainz, 1906, p. 53). Moins de vingt-cinq ans après sa mort on éditait à Stockholm (1498) le *De immensa et ineffabili dignitate et utilitate psalterii precelse ac intemerate semper virginis Mariae* qui eut deux éditions la même année. Toute une série de traductions allemandes du psautier de la Vierge ont paru à Augsbourg et à Ulm de 1479 à 1495. Jean André Coppenstein, au début du XVII[e] siècle, réédita les œuvres d'Alain « stylo et methodo meliore » : *B. Alanus de Rupe redivivus de Psalterio seu Rosario Christi ac Mariae eiusdemque fraternitate rosaria*, Fribourg, 1619 (autres éditions : Cologne, 1624; Naples, 1630, 1642, 1660, ...). Le livre est divisé en cinq parties : 1° l'*Apologia* adressée à Fleury, évêque de Tournai. 2° *De relationibus, revelationibus ac visis*. 3° *De sermonibus S. P. nostri Dominici*. 4° *De sermonibus seu tractatibus B. Alani*. 5° *De exemplis*. A quel point Coppenstein a-t-il remanié les œuvres d'Alain? On l'ignore, encore qu'il ait eu soin de nous dire : « Materia omnis B. Alani est. Forma mea. » De l'avis d'Echard, on ne peut faire aucun fond sur le livre d'Alain de la Roche pour tout ce qui regarde les origines du Rosaire : il n'est pas possible de prendre ses révélations pour des documents historiques. Un de ses contemporains, Jean Mombaer († 1501) (*Rosetum*, Alph. 5 K. éd. de Milan, 1603, p. 23) est justement sévère dans la critique des légendes entassées par Alain.

Mais le pieux dominicain a eu une part considérable dans la propagation du Rosaire. C'est à lui sans doute qu'il faut attribuer la coutume de réciter cent cinquante *Ave Maria* au lieu des cinquante qu'on récitait communément avant lui. Si la méditation des mystères doit son origine à Dominique de Prusse, un chartreux de Trèves, le mérite propre d'Alain de la Roche est d'avoir institué les Confréries du Rosaire, associations de prières qui auront un développement immense. La première est par lui fondée à Douai en 1470. La deuxième devait être érigée à Cologne par Jacques Sprenger le jour même de la mort d'Alain (8 sept. 1675). Voir l'art. ROSAIRE.

Echard cite parmi ses autres ouvrages l'*Expositio in regulam S. Augustini* resté manuscrit (Bibl. Nat. de Paris, mss. lat. 18.322).

La tradition a donné à Alain de la Roche le titre de Bienheureux.

Quétif-Echard, *Scriptores ord. Praed.*, Paris, 1719, t. I, p. 845-852; t. II, p. 448. — P. Mortier, *Histoire des Maîtres généraux de l'Ordre des Frères-Prêcheurs*, Paris, 1909, t. IV, p. 626-645. — R. Coulon, art. *Alain de la Roche*, DHG.

M. VILLER.

3. — **ALAIN DE LILLE** (Alanus Insulensis). — Surnommé le *Docteur universel* ou *Alain le Grand*, à cause de son vaste savoir. On l'a confondu parfois avec d'autres Alains, particulièrement avec son homonyme, Alain de Flandre ou de Lille. Ce dernier, jeune encore, se fit moine à Clairvaux sous saint Bernard, devint dans la suite abbé de L'Arrivour et évêque d'Auxerre († 1185-86); tandis que le *Docteur universel*, né à Lille vers 1115, enseigne à Paris et à Montpellier, et n'entre à Cîteaux que vers la fin de sa vie. Il y revêt l'habit de convers et partage avec eux les humbles travaux de la ferme. Il meurt en 1202-3. Ce sont là les seuls traits authentiques de la vie du grand Docteur qu'il nous est possible de glaner dans les écrits de ses contemporains (Albéric de Trois-Fontaines. MGH., SS., t. XXIII, p. 881; — Otton de Saint-Blaise, *ibid.*, t. XX, p. 326). Il faut donc, d'après cela, rectifier la date de la mort d'Alain que l'inscription de sa pierre tumulaire à Cîteaux fixait en 1294 (Cf. PL. 210, 41 avec facsimilé). Jean de Cirey, abbé de Cîteaux († 1503), qui fit imprimer à Dijon, en 1491, le *Compendium Sanctorum Ordinis Cisterciensis*, a compté Maître Alain au nombre des bienheureux. Henriquez lui a également donné place au Ménologe cistercien (*Menologium cisterc.*, Anvers, 1630, p. 33, ad diem 30 januarii).

Parmi les œuvres d'Alain, qui fut tout à la fois philosophe, théologien, historien, orateur, poète, naturaliste, nous ne pouvons signaler ici que ce qui intéresse particulièrement la spiritualité.

1) *Compendiosa in Cantica Canticorum ad laudem Deiparae Virginis elucidatio* (PL. 210, 51-110). A travers les interprétations mystiques données au texte scripturaire, on respire dans cet ouvrage un délicieux parfum de piété. On y trouve la confirmation de la Conception-Immaculée de Marie. Lors de la définition de ce dogme (1854), le passage fut cité pour établir la croyance du XII[e] siècle.

2) *Summa de Arte predicatoria*, ou Traité de la prédication par préceptes et exemples. Dans sa Préface, l'auteur annonce cinq parties : 1. Définition de la

prédication, ce qu'elle doit être dans sa forme et dans son fond; ses différentes espèces. 2. A qui la charge de prêcher? 3. A qui faut-il prêcher? 4. Pourquoi le faut-il? 5. Où faut-il le faire? — Pour son édition des œuvres d'Alain en 1654, dom de Visch avait à sa disposition dans la bibliothèque des Dunes deux manuscrits; il prit le meilleur comme type et inséra en notes les variantes de l'autre (reproduit dans PL. 210, 110-198). C'est cependant incomplet. Le Traité se termine sur le chapitre 48e « *ad somnolentos* », dernière catégorie de ceux auxquels il faut prêcher. Les questions 4 et 5 restent donc sans réponse. Des mss. plus complets du *De Arte predicatoria* se trouvent à la Bibliothèque Nationale (Paris) sous les nos 14886, 14125 et 335 (nouv. acquis.).

3) *Opusculum de sex alis Cherubim, in quo succincta et sana continetur doctrina de Compunctione, Confessione, Satisfactione, Dilectione Dei et proximi, etc.* Ce petit traité mystique a été souvent attribué à saint Bonaventure; on le trouve, au moins en partie, dans certaines éditions des œuvres du Docteur séraphique (Romae, 1587; Moguntiae, 1619). L'erreur d'attribution a été reconnue depuis longtemps (PL. 210, 265-280).

4) *Liber poenitentialis sive methodus digne administrandi et suscipiendi sacramentum poenitentiae.* Dans le texte intégral que n'a pas pu donner dom de Visch (PL. 210, 279-304) mais que contient un ms. de l'abbaye cistercienne de Lilienfeld, l'élément canonique devient tellement abondant qu'il faut placer l'ouvrage entier sous la rubrique œuvre canonique. (Cf. ms. 547, Biblioth. Nationale, nouv. acquis.)

5) *Liber de planctu naturae, Enchiridion de natura rerum* ou encore *Tractatus contra Sodomiae vitium.* Ce dernier titre est motivé par le fait qu'Alain s'attaque plus violemment au vice infâme qu'à tous les autres. Cette composition, où alternent la prose et les vers, nous présente la Nature apparaissant au poète pour se plaindre des désordres moraux qui règnent parmi les hommes. Nous entendons tour à tour les questions d'Alain et les réponses de la nature qui flagellent rudement les vices de l'époque. Dès 1494 ce traité avait été édité. (Cf. *Gesamtkatalog der Wiegendrucke*, Leipzig, 1925, t. I, col. 233, n° 512.)

6) *Anticlaudianus, sive de officio viri boni et perfecti.* L'auteur n'a nullement en vue de réfuter le poète latin Claudius; il s'empare seulement de la méthode de l'*In Rufinum* pour l'utiliser en sens contraire. Le poète latin mobilisait tous les vices, les mettait en scène, les faisant se liguer pour bannir les vertus de la terre. Alain imagine un heureux complot des vertus pour anéantir les vices et former un homme « bon et parfait ». De tous les écrits d'Alain, aucun n'eut autant de succès que l'*Anticlaudianus*. Au XIIIe siècle, il était devenu classique et avait ses commentateurs, tel Adam de la Bassée († 1286) avec son *Ludus super Anticlaudianum*. On a pensé avec vraisemblance que Dante lui-même s'en était inspiré (Cf. E. Bossard, *Alani de Insulis Anticlaudianus cum Divina Dantis Alighieri comoedia collatus*, Angers, 1886).

7) *Doctrinale minus* ou *Liber parabolarum*. Cet opuscule qui ne compte que six chapitres contient des maximes sur divers sujets (PL. 210, 579-594). Il eut très tôt de nombreuses éditions, fut traduit en vers français et reçut des commentaires. Tel le travail d'un anonyme fait à la demande de Charles VIII et imprimé à Paris par Anth. Verard en 1492. Le *Doctrinale altum*, ainsi appelé par opposition à l'ouvrage précédent, contient et développe 125 règles ou axiomes théologiques (PL. 210, 617-684).

8) De petites pièces détachées dans lesquelles, poète et théologien, Alain chante le mystère de l'Incarnation ou déplore les faiblesses de la nature humaine (PL. 210, 577 sq.).

9) Des nombreux *Sermons* de Maître Alain, de Visch n'a publié qu'une douzaine (PL. 210, 197 sq). Il est vrai que ce qu'il publie ensuite sous le titre de *Liber Sententiarum* est formé d'extraits de dix-sept sermons conservés à la Bibliothèque Nationale sous le n° 547 (nouv. acquis. lat.). On signale encore d'autres sermons dispersés dans différents manuscrits (n° 195 de la Bibliot. de Toulouse). Cf. B. Hauréau, *Mémoire sur la vie et quelques œuvres d'Alain de Lille*, dans : *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 1886, t. XXXII, 1re partie, p. 1-27. — *Notices et extraits de quelques mss. latins de la Bibliot. Nationale*, t. I-VI, Paris, 1890-1893. A signaler enfin comme inédit le *De Vitiis et Virtutibus* (Bibl. Nat. Paris, ms. latin 3238, fol. 84 sq.

P. Braun, art. *Alain de Lille*, DTC. — Ch. de Visch, *Bibliotheca scriptorum Ordinis Cisterciensis*, Cologne, 1656, p. 12; *Auctarium ad Bibliothecam*, édition Canivez, Bregenz, 1927, p. 9. — *Histoire littéraire de la France*, t. XVI, p. 396-425; t. 17, p. 1-5. — M. Jacquin, art. *Alain de Lille*, DHG.

J.-M. Canivez.

4. — **ALAIN DE LYNN**. — Carme (1349-1420). Né probablement à King's Lynn, comté de Norfolk, en Angleterre, Alain entra tout jeune au couvent établi près de sa ville natale et dont il devait être plus tard prieur. Maître en théologie de l'Université de Cambridge, il y occupa quelque temps la chaire Gaywode de théologie. Célèbre aux yeux de ses contemporains par l'étendue et la profondeur de son travail intellectuel, il laissa une œuvre scripturaire et théologique considérable, des sermons et de nombreux index d'ouvrages étudiés par lui. Parmi les nombreux ouvrages qu'a recensés Cosme de Villiers et dont aucun ne nous est parvenu, il faut citer comme intéressant la spiritualité : *In Bernardum super Missus est; — In tria opuscula ejusdem; — In eumdem super cantica; — In revelationes sanctae Brigittae; — In prophetias sanctae Brigittae; — In Stimulum amoris.*

Jean Bale, *Scriptorum illustrium Majoris Britanniae catalogus*, Bâle, 1557-1559, cent. VII, 54. — Lelandus, *De scriptoribus Angliae*, collect. III, 26. — Antoine Possevin, *Apparatus sacer*, Venise, 1606, t. I, p. 29. — Cosme de Villiers, *Bibliotheca Carmelitana*, Orléans, 1752 et Rome, 1927, t. I, col. 13-16. — Daniel de la Vierge, *Speculum Carmelitanum*, Anvers, 1680, t. II, p. 1114.

P. Jean-Marie de l'Enfant-Jésus, O. C. D.

ALAMIN (Pedro). — Prêtre espagnol né à Alcañiz. Vicaire de la collégiale de sa ville natale de 1667 à 1684, mort le 1er octobre 1685. Il a publié : — *Vida de Sor Juana de la Cruz*, Saragosse, 1676; — *Tratato breve de tener oracion*, Saragosse, 1684.

Latassa-Gomez, *Escritores Aragoneses*, t. I, p. 34.

M. Viller.

ALARD ou **ALARDI** (Antoine). — Religieux dominicain né à Valenciennes. Vers 1605, il prit l'habit au

couvent de sa ville natale. Surtout connu par ses prédications, il fut honoré du titre de prédicateur général au chapitre de Bologne en 1615, au dire d'Echard, son nom ne figurant pas dans l'édition des actes faite à Venise la même année. Élu prieur deux fois, il mourut à Valenciennes le 1er septembre 1628.

On lui attribue un petit ouvrage paru sans nom d'auteur en 1617 : *Les allumettes d'amour du jardin délicieux de la confrairie du Saint Rosaire...*, Valenciennes.

Quétif-Echard, t. II, p. 452. — *Bibliographie nationale de Belgique,* art. *Alardi,* par Hennebert. — P. Brasseur, *Sydera illustrium Hannoniae scriptorum,* Mons, 1637, p. 124, le fait naître à Binche.

M.-H. Laurent.

ALBACH (Joseph-Stanislas). — Franciscain autrichien, né le 2 février 1795 à Presbourg, mort le 12 novembre 1853. Prédicateur de très grand talent, on l'a surnommé « le Lacordaire autrichien »; il a édité, outre ses sermons, quelques livres de piété : *Heilige Anklänge, Gebete für kath. Christen,* Pesth, 1828 (qui avait atteint sa 11e édition en 1850).

W. Kosch, *Das katholische Deutschland,* Biographisch-bibliographikes Lexicon, Augsburg, 1930, t. I, p. 20. — C. v. Wurzbach, *Biographisches Lexicon des Kaiserthums Oesterreich,* Wien, 1856, t. I, p. 9.

M. Viller.

1. — **ALBER** (Sébastien). — Écrivain prémontré dont l'activité littéraire se place entre 1718 et 1752, année de son décès. Il remplit successivement toutes les charges de la prévôté de Tous-les-Saints (Allerheiligen, grand-duché de Bade), où il avait fait profession, ce qui explique que ses ouvrages sont tous destinés à la formation de jeunes religieux : 1. *Tractatus horographicus seu de arte sciaterica.* — 2. *Introductio per triplicem viam... ad perfectionem religiosam,* 1748. — 3. En collaboration, un vaste recueil de *Méditations* pour retraites et solennités. — 4. *Thèses de théologie et de philosophie.*

Ces traités, qui semblent n'avoir pas été imprimés, furent dispersés lors de la suppression de la prévôté en 1803.

L. Goovaerts, *Écrivains... de l'O. de Prémontré,* t. I, 1899, p. 16. — G. Lienhaert, *Spiritus literarius norbertinus, Sylloge,* Augsbourg, 1771, p. 79-80.

A. Versteylen.

2. — **ALBER** (Ulrich) O. S. B. — Né le 12 janvier 1794, entré à Melk le 16 octobre 1814. Après des études à Göttweig, il fait profession le 22 mars 1818, est ordonné prêtre le 5 septembre 1819. Il remplit les fonctions de curé à Ravelsbach (1846), à Gwissenbrunn (1848), à Lebersdorf (1851). Rentré au monastère il est élu prieur en 1862. Il est mort le 8 mai 1871. Il a publié : *Ein Buch zur häuslichen Erbauung und Belehrung für diejenigen welche die sonn.- und festtäglichen Evangelien lesen,* 2 vol., S. Pölten, 1863-1864.

Scriptores O. S. B. qui 1750-1880 fuerunt in imperio Austriaco-Hungarico, Vindobonae, 1881, p. 2 sv.

P. Volk.

ALBERGOTTI (Augustin) (1755-1825). — Né à Arezzo le 25 novembre 1755, il y fut ordonné prêtre le 10 août 1779. Chanoine en 1785, et bientô après, vicaire général de Florence, il soutint son évêque, Mgr Martini, dans sa lutte contre le jansénisme et les prétentions du grand duc Léopold. Arrêté par les Français en 1799, il parvint à s'échapper et devint en 1801 évêque d'Arezzo. Il est mort le 6 mai 1825. Parmi ses œuvres, il faut citer la *Via della santità mostrata da Gesù nella divozione al suo SS. Cuore,* Florence, 1795 (plusieurs fois réimprimée) qu'approuva le cardinal Gerdil.

E. Mangenot, art. *Albergotti,* DTC. — H. Hurter, *Nomenclator,* Œniponte, 1911, t. V, p. 867-868. — Cardinal Gerdil, *Risposta ad un quesito intorno ad una propozitione controversa del P. Gallifet sulla divozione del S. Cuore di Gesu riportata nell' opera intitolata : La Via della santità mostrata da G. C. al Cristiano nello spirito, e nella pratica della vera devozione del suo Smo ed amorossissimo Cuore* (dans les *Opere...*, Roma, 1809, t. XV, p. 279-305).

M. Viller.

1. — **ALBÉRIC.** — Cardinal diacre des Quatre-Couronnés, moine du Mont-Cassin, ne doit pas être confondu avec le moine du même nom et du même monastère, qui vivait au XIIe siècle. Il est connu par ce que rapporte de lui Pierre Diacre dans son *Chronicon Casinense,* et le *Liber de viris illustribus Casinensibus* (PL. 173). Le diacre Albéric y est appelé *vir disertissimus ac eruditissimus* (*Chronicon,* lib. III, no 35. PL. 173, 766). Il était philosophe (*ibid.,* col. 1046) et à ce titre fut donné comme maître à Jean de Gaëte, le futur Gélase II, mort à Cluny en 1119. Albéric fut créé cardinal sous Étienne X ou Alexandre II. Il assista au concile de Rome de 1079 où il réfuta Bérenger. Ayant obtenu un répit de huit jours, il publia son traité *De corpore Domini,* appuyé sur le témoignage des Pères et qui réduisait à néant toutes les assertions de son adversaire (*ibid.,* col. 766 et 1033). Albéric mourut nonagénaire, probablement le 17 octobre 1088 et fut enseveli dans l'église des Quatre-Couronnés. Le Chroniqueur du Mont-Cassin avoue ne pas connaître tous les ouvrages composés par Albéric. De ceux qu'il énumère la plus grande partie est aujourd'hui inconnue (PL. 173, 766 ; cf. *ibid.,* col. 1033) : *Liber dictaminum et salutationum ;* des *hymnes* en l'honneur de saint Nicolas; un traité *De Virginitate sanctae Mariae ;* des *hymnes* en l'honneur de la Croix, l'Ascension, l'Assomption, saint Pierre, saint Paul, saint Apollinaire; trois *hymnes à Notre Dame,* la *Vie de sainte Scholastique.* C'est le commentaire des épisodes racontés par saint Grégoire (II *Dialogues*), suivi du récit de quelques miracles. Le Codex 146 du Mont-Cassin qui contient cette vie se trouve reproduit en appendice de Mabillon, *Annales,* t. VI, p. 737-740. L'introduction a été publiée par le Card. Mai, *Spicileg. roman.*, Rome, 1841, t. V, p. 129 et reproduite par PL. 66, 941, qui donne également l'*Homélie pour la fête de sainte Scholastique.* Pierre Diacre mentionne encore la *Passion des saints Modeste et Césaire* et la *Vie de saint Dominique,* abbé de Sora. Cette dernière a été publiée par les Bollandistes, AS., Januarii, t. II, die 22, p. 56-59. Le traité *De Corpore Domini,* qui établit la présence réelle et substantielle du corps de Notre-Seigneur dans l'Eucharistie, a été cherché vainement par Mabillon. Quelques *lettres* à saint Pierre Damien sont perdues, mais on possède la réponse de l'évêque d'Ostie au cardinal Albéric (PL. 145, 621-634 : *Opuscule* 37). Il s'agit d'expliquer plusieurs passages de l'Ancien Testament. On ne possède non plus les

compositions rythmiques *In Pascha, De die judicii, De poenis inferni, De gaudio paradisi*, ni les traités *De Monachis; De die mortis; De dialectica, De Astronomia, De Musica* que nomme la Chronique du Mont-Cassin. Le traité *De electione Romani pontificis* fut dirigé contre l'empereur Henri IV. Jean-Baptiste Marus note dans son commentaire sur le *De viris illustribus casinensibus* que les Frères Mineurs conventuels du monastère de Sainte-Croix à Florence conservent le manuscrit des ouvrages d'Albéric (PL. 173, 1032, note 21).

A. Lauri, *Dei due Alberici da Settefrati monaci a Monte-Cassino* dans *Rev. Stor. Ben.*, t. VI (1911), p 200-220. — Fabricius, *Bibl. med. aevi*, 1734, t. I, p. 97. — Cave, *Hist. litteraria scriptor. eccles.*, 1745, t. II, p. 142. — U. Berlière, art. *Albéric*, DHG. — E. Mangenot, art. *Albéric*, DTC. — U. Chevalier, *Répertoire...*, t. I, p. 51.

M. Mähler.

2. — **ALBÉRIC**. — Moine du Mont-Cassin au XII^e siècle. Né de famille noble à Settefrati, en Campanie, il fut à l'âge de dix ans favorisé d'une vision, au cours d'une maladie mortelle. L'apôtre saint Pierre et deux anges, Emmanuhel et Eloy, l'amenèrent à la porte de l'enfer et à travers le lieu de supplice, puis au paradis, où il vit les demeures des saints. L'apôtre l'instruisit sur l'Ancien Testament, les châtiments des pécheurs et l'éternelle gloire des élus, avant de le rendre à la vie, dont il avait semblé privé pendant neuf jours et neuf nuits. Albéric, dans la suite, quitta le monde et demanda l'habit au Mont-Cassin où il fut accueilli avec empressement par l'abbé Girard (1111-1123). Ce dut être avant 1115. Sa régularité, son humilité et son austérité provoquaient l'admiration de ses contemporains. — J. B. Maurs dans son Commentaire sur le *De viris illustribus Casinensibus* (PL. 173, 1032, note 21), affirme en passant qu'Albéric écrivit le récit de sa vision. Cette assertion, qui a été soutenue depuis, paraît inexacte. La vision d'Albéric était si connue à son époque, que Pierre Diacre qui la relate (*Chronicon Casinense*, lib. IV, cap. 66, PL. 173, 888), croit inutile d'en dire davantage. Il ajoute toutefois que celui qui voudrait connaître cette vision devra lire la description qu'en a faite Guido. Nous savons par ailleurs que le moine Guido du Mont-Cassin est l'auteur de la *Visio Alberici monachi Casinensis*, et de plus d'un poème *De fortuna ejusdem* (*De viris ill. Casin.*, cap. 41, PL. 173, 1044). Ce fut probablement cet écrit qui circula beaucoup au Moyen Age, au point qu'on le considère comme un précurseur de la *Divina Commedia* de Dante, qui semble s'en être inspiré. Ce qui fit mettre sous le nom d'Albéric le livre de Guido, ce fut probablement l'identification avec le Cardinal Albéric du Mont-Cassin, qui est l'auteur de deux poèmes intitulés *De poenis inferni* et *De Gaudio Paradisi*. Cette identification a été soutenue longtemps par les Bollandistes, Wion, Possevin et d'autres. Mais il est acquis aujourd'hui que le moine Albéric naquit treize ans au moins après la mort du cardinal de ce nom.

Francisci Cancelliere, *Sopra l'originalita della divina Commedia*, Rome, 1814. — P. de Saint-Victor, *La vision de Frère Albéric*, dans *Le Correspondant*, 1844, t. VIII, p. 214-237. — Ozanam, *Dante et la philosophie catholique au* XIII^e *siècle*, Paris, 1839, p. 330-331. — U. Berlière, art. *Albéric*, DHG. — A. Lauri, *Dei due Alberici da Settefrati monaci a Monte Cassino*, dans *Rev. Stor. ben.*, t. VI (1911), p. 200-220.

M. Mähler.

3. — **ALBÉRIC** ou **AUBRY** (Saint), deuxième abbé de Cîteaux. — D'abord au nombre des sept ermites de la forêt de Collan (au nord de Dijon, Côte-d'Or), il prend ensuite une part importante à la fondation de l'abbaye de Molesme, en 1075, par saint Robert qui le crée prieur de ce nouveau monastère. (Cf. J. Laurent, *Cartulaires de Molesme*. Paris, 1907, t. I, p. 111 sq. Fondation de Molesme.) Mais survient ici une abondance de biens temporels qui fait assez vite baisser le niveau de la ferveur monastique : « cum coepissent abundare temporalibus, coeperunt spiritualibus vacuari » (*Vita sancti Roberti... auctore monacho...* XII^e s. dans AS., t. III, aprilis, p. 668, et Migne, PL. 157, 1269 sq.). Le retour à une pratique plus fidèle de la règle de saint Benoît fait alors l'objet d'énergiques tentatives de la part de l'abbé Robert, secondé par le prieur Albéric et le sous-prieur Étienne Harding. Leurs efforts restent inutiles. Les moines se portent même à des voies de fait contre Albéric : « pro hoc negotio multa opprobria, carcerem et verbera perpessus fuerat ». *Exordium parvum*, cap. 10, PL. 166, 1505.

Devant cette obstination, le groupe des fervents se retire dans la forêt de Cîteaux et y fonde dans la pauvreté le monastère appelé à devenir la maison-mère d'un grand ordre.

Ce que nous avons à souligner ici, c'est l'œuvre d'Albéric au point de vue de la spiritualité cistercienne. Après que Robert eut quitté Cîteaux pour retourner à Molesme, les moines du nouveau monastère élurent Albéric comme abbé. L'auteur du petit Exorde (ch. 10) voit en lui un homme de science étendue et de vertu éprouvée, mû d'ailleurs par l'idéal de conduire ses frères à la sainteté par la voie de la pratique fidèle de la Règle, en y marchant lui-même le premier. Administrateur prudent, Albéric veut, comme premier acte de son abbatiat, mettre la fondation nouvelle sous la protection du Saint-Siège. Il en obtient le *Privilegium romanum* (*Exord. parv.*, cap. 15) qui interdit à toute personne ecclésiastique ou séculière d'intervenir pour modifier quoi que ce soit dans le genre de vie des moines cisterciens. Dès lors, certain de l'appui de Rome, le fondateur rédige, de concert avec sa communauté, les premiers instituts de l'ordre : « *Instituta monachorum Cisterciensium de Molismo venientium* » (*Exord. parv.*, cap. 16). Ce sont les premières lois fondamentales ayant leur base dans la Règle de saint Benoît, dont on veut la pratique littérale, et excluant d'avance les interprétations ou modifications arbitraires. Ce principe du retour systématique à la Règle bénédictine devait avoir dans la spiritualité cistercienne un très heureux contre-coup. En effet, l'application du principe est poursuivie non pas seulement dans les observances monastiques qui reflètent désormais une très réelle austérité, mais aussi dans la réglementation de l'office divin. L'*opus Dei* est donc ramené aux proportions marquées par saint Benoît : on en exclut l'apport massif des générations précédentes qui, à Cluny, avait transformé la vie du moine en une psalmodie presque continuelle. Par exemple, le seul office de prime chez les clunisiens l'emportait en longueur sur tout l'office des cisterciens, moins la messe et les vêpres. (*Dialogus inter cisterciensem et cluniacensem monachum* dans : Martène, *Thes. nov. anecdot.*, Paris, 1717, t. V, col. 1599.) Albéric et ses frères constatent que de tels exercices, établis à l'encontre des exigences de la psychologie humaine, engendrent la fatigue et le dégoût au lieu de nourrir la piété. (Cf. dans sa teneur

totale le chapitre XVI de l'Exorde édité par le R. P. Tiburce Hümpfner d'après un ms. du XIV[e] siècle provenant de l'abbaye de Stams et actuellement à la bibliothèque d'Insbruck, dans *Cistercienser-Chronik*, t. XX (1908), p. 102). Ils reviennent résolument au juste équilibre voulu par la Règle. Les trois occupations qui partagent la journée du moine, prière, lecture, travail, se succèdent désormais à Cîteaux dans la mesure idéale qui permet à toutes les facultés de l'homme de se développer normalement. L'âme, soulagée de l'onéreuse obligation de prières vocales continuelles, s'adonne davantage à l'oraison mentale; l'esprit trouve son aliment dans les lectures pieuses, *lectio divina;* le corps lui-même est exercé dans le travail manuel profitable à tout point de vue.

Le résultat est bien connu de l'œuvre de saint Albéric inaugurant ce genre de vie monastique qui favorisait si parfaitement l'éclosion d'une belle spiritualité : le développement de l'ordre nouveau, les saints nombreux qu'il donne à l'Église, les écrivains et orateurs dont le chiffre dépasse quatre-vingts pour le seul XII[e] siècle. (Cf. D. Berlière, *L'ascèse bénédictine des origines à la fin du* XII[e] *siecle*. Maredsous, 1927. Introduction, p. VI; p. 99 sq., § VI. L'école cistercienne.)

Le saint pratiquait d'une manière intense la dévotion mariale, comme ses co-fondateurs de Cîteaux, Robert de Molesme et Étienne Harding. Il mourut en 1109 en invoquant le saint nom de Marie. Depuis 1738 seulement l'ordre de Cîteaux célèbre sa fête qui est marquée au 26 janvier sous le rite de deux messes.

AS., t. II, janv., p. 753. — P. Fournier, art. *Albéric*, DHG. — Ch. De Visch, *Bibliotheca Scriptorum Ord. Cisterc.*, Cologne, 1656, p. 17. — E[douard] H[autcœur], *Vies de saint Robert et de saint Albéric*. Lérins, 1875. — Ch. Henriquez, *Fasciculus Sanct. Ord. Cisterc.*, Cologne, 1631, lib. II. Dist. 2, t. I, p. 20; *Menologium cisterciense*, Anvers, 1630, ad diem 26 januarii. — Pierre Le Nain, *Essai de l'histoire de l'ordre de Cîteaux*, Paris, 1696, t. I, p. 1 sq., p. 332 : trois hymnes en l'honneur du saint. — Ang. Manrique, *Annales cistercienses*, Lyon, 1642, t. I. Introd., p. 1 sq., ann. 1098 à 1109 passim. — Greg. Müller, *Citeaux unter dem Able Alberich*, dans *Cistercienser-Chronik*. Bregenz, t. XXI (1909), p. 41, 75, 109, 140.

J.-M. CANIVEZ.

1. — **ALBERT LE GRAND** (saint). — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres spirituelles.* — 3. *Doctrine.* — 4. *Influence.*

1. — VIE. — Albert de Bollstadt est né à Lauingen en Souabe : il mourut à Cologne en 1580. Les historiens ne sont pas d'accord sur la date de sa naissance. Celle que propose le P. Mandonnet, fin de 1206 ou commencement de 1207, correspond mieux à l'allusion vague que, dans une prière sur les Évangiles, Albert a faite à son entrée dans la vie religieuse : « ... Me primo mane in vineam tuam vocasti, dum a juventute mea ad laborandum in religione pro denario vitae aeternae conduxisti... » (*B. Alberti Magni opera omnia*, ed. Borgnet, t. XIII, p. 353); au texte des *Vitae Fratrum* qui désigne l'étudiant de Padoue par ces mots : « cum adhuc juvenculus studeret Paduae » (ms. de Leipzig, n° 818 et ms. de l'Université de Breslau, IV, Q. 191, dans P. Mandonnet, *La date de naissance d'Albert le Grand, Revue Thomiste*, 1931, pp. 233-256); à un témoignage de Roger Bacon sur Albert le Grand, dans l'*Opus minus* : « ... intravit ordinem Fratrum puerulus » (*Fr. Rogeri Bacon opera hactenus inedita, ed. J. S. Brewer*, Londres, 1859, p. 327). Tous les biographes postérieurs : Jean de Colonna, Henri de Herford († 1370), Louis de Valladolid (1414), Jacques de Soest († c. 1440)... indiquent qu'Albert est entré en religion vers l'âge de 16 ans. S'il est très probable (le P. Mandonnet écrit « il est sûr ») qu'Albert a pris l'habit dominicain en 1223, il faudrait placer sa naissance en 1206 ou 1207 (P. Mandonnet, *Albert le Grand*, DTC. et DHG. — J. Endres, *Das Geburtsjahr und die Chronologie in der ersten Lebenshälfte Alberts des Grossen*, dans *Historisches Jahrbuch*, t. XXXI, 1910, pp. 293-304).

L'autre date, 1193, qu'après Rodolphe de Nimègue (1488) et Echard (1719) défend le P. F. Pelster (*Kritische Studien zum Leben und zu den Schriften Alberts des Grossen*, Freiburg, 1920, et *Albertus Magnus*, LTK., t. I, Fribourg, 1930) est d'accord avec les indications de Bernard Gui (dans *Archiv für Litteratur u. Kirchengeschichte des Mittelalters*, Berlin, 1886, t. II, p. 205) et de Tolomée de Lucques (*Hist. Eccl.*, l. XXII, cap. 19, dans Muratori, *Scriptores rerum italicarum*, t. XI, p. 1151) affirmant, l'un et l'autre, au début du XIV[e] siècle, qu'Albert est mort « octogenarius et amplius ». Louis de Valladolid précise en indiquant qu'Albert avait environ 87 ans. Une lettre d'Humbert de Romans à Albert (1259) représente Albert comme très âgé : « in ultimo vitae » (dans Petrus de Prussia, *Vita B. Alberti Magni*. Antwerpiae, 1621, cap. 33, pp. 253-256). Mais si l'on accepte cette date de 1193, il faut abandonner la tradition indiquée plus haut de l'âge d'entrée dans l'ordre : l'ordre dominicain n'était point constitué en 1209.

Les deux thèses, on le voit, présentent des difficultés. Mais la première semble préférable, parce qu'elle est, dans l'ensemble, plus conforme aux documents plus anciens.

C'est à Padoue sans doute, où son père l'avait envoyé faire ses études, qu'Albert fut par Jourdain de Saxe agrégé à l'ordre de saint Dominique. Quelques années plus tard, il est lecteur à Cologne. Puis il enseigne la théologie à Hildesheim, à Fribourg en Brisgau, à Ratisbonne, à Strasbourg.

En 1245 il est à Paris bachelier sententiaire et commente Pierre Lombard. Maître en théologie la même année, il a parmi ses élèves Thomas d'Aquin. A la fin de l'année scolaire 1248, il est régent du studium generale qui se fonde à Cologne. C'est là qu'il interprète les écrits de l'Aréopagite. Provincial de Germanie de 1254 à 1257, Albert assiste en cette qualité aux chapitres généraux de Milan (1255) et de Paris (1256). A la demande du pape, il réfute en consistoire secret (6 octobre 1256) l'œuvre de Guillaume de Saint-Amour. De nouveau professeur à Cologne, il assiste au chapitre de Valenciennes et prend une part très active à la composition du règlement d'études pour les Frères prêcheurs (1259).

Le 5 janvier 1260, il est nommé par Alexandre IV évêque de Ratisbonne, en dépit des efforts de Humbert de Romans pour lui éviter cet honneur et cette charge. Il y restera du reste fort peu de temps. Urbain IV acceptera sa démission en 1262.

Prédicateur de la croisade (1263), chargé de différentes missions, il obtient du maître général Jean de Verceil de reprendre son enseignement à Cologne (1269). Il le continuera huit ans, tout en multipliant écrits et voyages. En 1274 il est au concile de Lyon. Malgré son âge il vient à Paris en 1277 pour défendre Thomas d'Aquin, dont un certain nombre de thèses avaient été condamnées par l'évêque Étienne Tempier.

Puis ce sont trois années d'inaction. Il meurt à

Cologne le 15 novembre 1280 (M. H. Laurent, *Les grandes lignes de la vie du Bienheureux Albert*, dans la *Revue thomiste*, mars-avril 1931, p. 257-259). La gloire de saint Thomas d'Aquin n'a point éclipsé celle de son maître : Albert le Grand a été considéré avec raison comme un des plus savants hommes de son siècle. L'universalité de ses connaissances lui a mérité le titre de *Doctor universalis*. Comme un des plus saints aussi : le culte dont il avait été honoré dès le XIVe siècle, en divers endroits, fut solennellement reconnu par Grégoire XV, qui l'a déclaré Bienheureux (15 sept. 1622). Il a été canonisé et déclaré docteur par Pie XI par une bulle du 16 décembre 1931.

H. C. Scheeben, *Albert der Grosse*, Zur Chronologie seines Lebens. Vechta, 1931.

2. — LES ŒUVRES SPIRITUELLES. — L'œuvre philosophique et théologique d'Albert le Grand est considérable (P. de Loë, O. P., *De vita et scriptis B. Alberti Magni*, dans les *Analecta Bollandiana*, t. 21, 1902, pp. 361-371; M. Weiss, *Primordia novae bibliographiae B. Alberti Magni*, 2e ed., Paris, 1905; Dr Scheeben, *Les écrits d'Albert le Grand d'après les catalogues*, dans la *Revue Thomiste*, avril 1931, pp. 260-292). Nous ne pouvons nommer ici que ceux qui intéressent directement la spiritualité. Albert a commenté toutes les œuvres de l'Aréopagite. Ces commentaires ont été publiés, sauf le *De Divinis Nominibus* qui le sera bientôt (*Revue Thomiste*, 1931, p. 261, note 2). Il faut citer en outre le *De oratione dominica* publié par A. Wimmer sous le titre suivant : *B. Alberti Magni Tractatus de forma orandi*, Ratisbonae, 1902, qui est en même temps qu'un commentaire du *Pater*, un traité de la prière. Le *Tractatus de forma orandi* a certainement des rapports étroits avec l'explication de l'oraison dominicale, telle qu'elle se trouve dans les deux commentaires d'Albert sur saint Matthieu et saint Luc, comme Wimmer l'a montré dans ses notes.

Le *De adhaerendo Deo*, incontesté jusqu'à ces dernières années, a été par Mgr Grabmann attribué au bénédictin Jean de Castel (*Der Benediktiner Johannes von Kastl, des Verfasser des Büchleins « De adhaerendo Deo »*, dans la *Theol. Quartalschrift*, t. 101, 1920, pp. 186-235, reproduit avec quelques changements dans *Mittelalterliches Geistesleben*, München, 1926, pp. 489-524). Mais cinq manuscrits seulement désignent Jean de Castel comme auteur, sur trente que l'on connaît. Ces cinq manuscrits offrent d'ailleurs des rédactions plus développées. Et Jean de Castel pourrait très bien n'être que l'auteur des additions (E. Raitz von Frentz, *Die Schrift de adhaerendo Deo, Kritisches zur Textüberlieferung und zur Autorenfrage*, dans *Scholastik*, t. II, 1927, pp. 79-92). L'étude érudite que dom Huijben a faite si diligemment des citations renfermées dans le *De adhaerendo Deo* et dont beaucoup sont d'auteurs postérieurs au Bienheureux Albert le Grand, si elle ne prouve pas de façon absolument certaine que Jean de Castel est l'auteur du livre entier (car il y a une différence notable entre les premiers chapitres et les chapitres de supplément), indique du moins que, tel que nous l'avons, le petit traité, même dans sa première partie, ne peut pas être attribué à Albert, mais qu'il a été composé, ou tout à la fin du XIVe siècle, ou dans les premières années du XVe (J. Huijben, *Le De adhaerendo Deo*, dans la *Vie spirituelle*, 1922, p. [22]-[37]; 1923, p. [80]-[101]).

Le *De adhaerendo Deo* est une compilation comme il y en eut tant à la fin du Moyen Age qui nous livre l'enseignement traditionnel sur l'union au Christ obtenue par l'abnégation de toutes choses.

Le *Liber de perfectione vitae spiritualis* déjà cité dans le catalogue de Stams (H. Denifle, dans *Archiv. für Litteratur und Kirchengeschichte des mittelalters*, Berlin, 1886, t. II, p. 236) souvent identifié avec le *De adhaerendo Deo*, doit donc en être distingué. Mais ce *Liber de perfectione vitae spiritualis* n'a pas été retrouvé. Il est possible d'ailleurs que ce soit ce *De perfectione vitae spiritualis* qui ait été interpolé et complété par Jean de Castel.

Le *De adhaerendo Deo* a été très apprécié et la plupart des études anciennes sur la mystique d'Albert le Grand étudient surtout le petit traité. Ainsi A. Michael, *Geschichte des deutschen Volkes*, Freiburg, t. III, pp. 143-146. De même, W. Preger quand il veut exposer la mystique d'Albert le Grand s'appuie uniquement sur le *De adhaerendo Deo* (*Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*, t. I, p. 263-268. Leipzig, 1874).

Le *Paradisus animae* ou *Enchiridion de virtutibus veris et perfectis* n'est probablement pas d'Albert. C'est un ouvrage élémentaire en 42 chapitres, tous conçus sur un plan identique avec des subdivisions qui se retrouvent perpétuellement les mêmes, en traitant chacun d'une vertu. De chaque vertu l'auteur donne la définition descriptive, les motifs de la pratiquer, les signes pour distinguer la vertu vraie de la vertu fausse. Il n'est attribué à Albert le Grand dans aucun des catalogues anciens On sait qu'il a été imité par Geiler de Kaisersberg dans son *Der Seelen Paradies*.

Bien des détails intéressant la vie spirituelle se trouvent dans les commentaires sur l'Ecriture Sainte, dans les sermons d'Albert le Grand et plus encore dans ses écrits théologiques.

Le P. F. Pelster revendique pour le Bienheureux Albert le Grand le *Tractatus de inquisitione haereticorum* que W. Preger attribuait à David d'Augsbourg (*Albert der Grosse u. der « Tractatus de inquisitione haereticorum »*, dans la *Zeitschrift für katholische Theol.*, t. XLV, 1921, pp. 609-627) et qui est dirigé contre les Vaudois. Évêque de Ratisbonne, Albert a contribué à la condamnation des frères du libre esprit : la liste des 97 propositions qui se trouvent dans le Pseudo-Reynier ou anonyme de Passau sous le titre de *Compilatio de novo spiritu* paraît bien avoir été dressée par l'Evêque de Ratisbonne (F. Vernet, *Frères du Libre Esprit*, dans DTC., t. VI, col. 800).

Si l'on en croit le catalogue de Stams, Albert aurait encore écrit *Contra Wilhelmum de Sancto Amore*. Serait-ce le travail lu au consistoire du 6 octobre 1256?

3. — DOCTRINE. — Si l'on voulait résumer brièvement ce qu'il faut penser de la doctrine spirituelle du Bienheureux Albert le Grand, on pourrait dire qu'elle est, exactement comme sa théologie, une préparation de celle de saint Thomas. Aussi nous n'allons pas l'exposer en détail, mais fixer seulement quelques traits.

La perfection est dans la charité, suivant la doctrine commune. Mais d'un mot Albert ouvre des perspectives très hautes : « Cum homo generaliter capax fit Dei per intellectum et affectum, nunquam potest esse perfectus nisi capiat eum, secundum quod est sapientia per intellectum, et secundum quod est virtus per affectum. » (*In Matth.*, 11, 28.) L'obligation de tendre à la perfection est nettement déclarée. Il y a une perfection à laquelle tous sont tenus. C'est la *perfectio*

sufficientiae, celle qui consiste dans l'observation des commandements. Ceux qui sont entrés dans un ordre religieux sont obligés à la perfection que requièrent les vœux de religion. Un supérieur est tenu par office à la perfection que réclame son état : c'est la *perfectio praelationis* (*In sent.*, 3, d. 29, a. 8). A propos de l'épithète qui est perpétuellement jointe au nom de la troisième personne de la Sainte Trinité : « le Saint-Esprit », la sainteté est décrite : « Sanctus autem dicitur quia mundus ab omni inquinamento et liber, quia fortis, quia divinis intentus. De munditia habet quod carni et sanguini reluctatur, de fortitudine quod a contrario non vincitur, de consensu divinorum quod legi Dei consentit et eam operatur » (*In Joan.*, 14, 26).

La conformité avec la volonté divine est donnée comme la norme la plus élevée de l'action morale (*In Sent.*, 1, d. 48). Albert distingue trois espèces de conformités (*In I Sum. Th.*, tract. 20, q. 80, m. 3) : 1° La *conformitas perfectionis* ou conformité simple des parfaits, qui consiste à vouloir ce que Dieu veut que je veuille (cause efficiente) ; à vouloir ce que je sais que Dieu veut tout à fait (cause matérielle) ; à vouloir ce que je veux avec la même charité avec laquelle Dieu veut ce qu'il veut (cause formelle) ; à vouloir tout ce que je veux pour la gloire de Dieu, comme Dieu veut pour sa gloire tout ce qu'il veut (cause finale).

2° La *conformitas sufficientiae* qui est la conformité suivant les causes efficiente, formelle et finale, appelée aussi la conformité des progressants.

3° La *conformitas imperfectionis* ou des imparfaits, qui est la conformité suivant l'unique cause matérielle.

Albert a dans la comparaison entre la vie active et la vie contemplative la doctrine traditionnelle : « Contemplativa praefertur activae unitate, puritate, aeternitate, firmitate, delectatione » (*In Luc.*, 10, 42). La vie contemplative ne s'acquiert que par la vie active : elle est la récompense de la vie active (*Liber de muliere forti*, cap. 19, § 1), mais en revanche il veut que « l'action soit informée par la contemplation » (*In Luc.*, 9, 37). La formule d'apostolat : « contemplata tradere » si chère à l'ordre de saint Dominique, se retrouve, très nettement exprimée : « ... contemplando veritatem hauriat quam praedicando effundat » (*In Luc.*, 4, 14). Si utile que soit l'action, il faut de temps à autre s'en éloigner pour revenir à la contemplation (*In Luc.*, 5, 14). Il n'admet point que dans la contemplation mystique la vision de Dieu puisse être immédiate : la « visio sine medio » est réservée aux seuls élus. Ce n'est que dans le rapt qu'il peut y avoir une exception à cette règle : comme il est arrivé à saint Paul (G. M. Meerseman, *La contemplation mystique d'après le Bienheureux Albert est-elle immédiate ?* dans la *Rev. Thomiste*, mars-avril 1931, p. 408-421). Il établissait de façon extrêmement claire l'opposition entre la contemplation du ciel et la contemplation de la terre : « In patria videtur Deus per se; in contemplatione vitae videtur in effectibus gratiae luminis descendentis in ipsam » (*In lib. de Mystic. theol.*, cap. 1, n° 6 B). Les mystiques du XIVe siècle ne seront pas tous de son avis.

La *contemplation* se distingue du ravissement en ce que dans le ravissement il y a abstraction des puissances inférieures et qu'on n'en fait aucun usage ; dans la contemplation au contraire, il n'y a pas abstraction de ces puissances, on en garde l'usage, mais cet usage des puissances sensibles est diminué, leur action échappe et est à peine aperçue (*In libr. de Myst. theol.*, cap. 1). Le ravissement c'est le degré supérieur de la contemplation (*De Muliere forti*, cap. 19, § 1). On peut exprimer le rôle des dons dans la vie contemplative par la formule très claire du P. Lavaud : « La vie contemplative est perfectionnée dans l'ordre de *la vision*, par *l'intelligence ;* dans celui du *goût* par le don de la *sagesse* » (*Les dons du Saint-Esprit d'après le Bienheureux Albert le Grand*, dans la *Revue Thomiste*, 1931, p. 386-407). Ces deux dons seulement perfectionnent la vie contemplative.

4. — L'INFLUENCE. — Preger a porté sur Albert le jugement suivant : « S'il n'est pas mystique de nature, on peut se demander s'il ne l'est pas de formation et d'intérêt. Il faudrait donc s'étonner si un génie de la hauteur du sien, une science d'une étendue inouïe, un homme d'Église, que la fondation d'une pensée bâtie sur l'expérience n'a point empêché de servir avec une fidélité volontaire la vérité ancienne par sa *Somme Théologique*, si le *doctor universalis* est resté étranger à la mystique. Dans l'opinion de son temps, il fut mystique comme pas un et bien des mots ailés de la mystique allemande se rattachent à son nom » (*Geschichte der deutschen Mystik...*, t. II, p. 39).

Mgr Grabman n'a point un avis différent touchant l'action exercée par Albert sur la spiritualité.

Parce qu'il est « le fondateur du néoplatonisme dans la scolastique dominicaine allemande... Albert a influé de façon décisive sur la mystique allemande » (M. GRABMANN, *Der Einfluss Alberts der Grossen auf das mittelalterliche Geistesleben*, dans la *Zeitschrift für kath. Theol.*, 1928, p. 155). Les commentaires sur l'Aréopagite ont de ce chef une importance capitale. Les prédicateurs mystiques l'ont en particulier utilisé. Tauler se réfère sans cesse à l'évêque Albert. Mais cette influence est plutôt affirmée que démontrée dans le détail comme Mgr Grabmann le remarque lui-même (*ibid.*, p. 319-320). Son action s'est exercée sur le monastère des cisterciennes d'Helfta (J. Ancelet Hustache, *Mechtilde de Magdebourg*, Paris, 1924, p. 24-25). Les écrits eucharistiques d'Albert le Grand et surtout le *De sacramento Eucharistiae* inspirent toute une série d'écrits ascético-mystiques du Moyen Age : le poème « *von der Tochter Syon* », le livre *von den VI Namen der Fronleichnams*, le livre *der Siben grade*, les *Socci sermones* qui semblent tous appartenir au même auteur, l'abbé cistercien Conrad de Brundelsheim († 1321) (C. Bockl, *Wer ist der Mönch von Heilsbronn ?* dans la *Zeitschrift für kath. Theol.*, 1928, t. LII, p. 230-239).

L'école néerlandaise du XVe siècle dont la dévotion eucharistique est bien connue, a subi elle aussi l'influence d'Albert. La *Scala communionis* du *Rosetum* de Jean Mombaer († 1501) utilise souvent le *De sacramento eucharistiae* (P. Debongnie, *Jean Mombaer de Bruxelles...*, Louvain, 1928, p. 35 et 189) et le tenait en très haute estime. Mombaer écrit, en faisant allusion sans doute à la Dist. IV : « Scripsit de septem nominibus Sacramenti Albertus tractatum qui multorum iudicio omnem superat laudem » (*Rosetum*, Scala communionis, Tit. VI, Alph. XXI, F. Milan, 1603, p. 208).

Une bibliographie très complète a été publiée par les PP. Laurent et Congar dans la *Revue Thomiste*, mars-

avril 1931, p. 422-462. Le numéro est entièrement consacré au Bienheureux Albert le Grand. On aura l'essentiel dans P. Mandonnet, *Bienheureux Albert le Grand*, DTC. et DHG.; dans F. Pelster, *Albertus Magnus*, LTK, Fribourg, 1930, col. 214-217; dans F. Ueberweg; dans G. M. Meerseman, *Introductio in opera omnia B. Alberti Magni*, O. P., Bruges, 1931. — Les œuvres du Bienheureux Albert le Grand ont été éditées par P. Jammy, 21 volumes, Lyon, 1651 et A. Borgnet, 38 volumes, Paris, 1890-1899. — Pour les publications faites au xv^e^ siècle. Voir *Gesamtkatalog der Wiegendrucke*, Leipzig, 1925, n^os^ 581-802. — Pour ce qui concerne plus directement la spiritualité : M. Grabmann, *Der Einfluss Albertus Magnus auf das mittelalterl. Geistesleben*, dans la *Zeitschrift für kath. Theol.*, t. XXV (1928), p. 153-182; p. 313-356. — Lavaud, *Les dons du Saint-Esprit d'après le Bienheureux Albert le Grand*, dans la *Revue Thomiste*, 1931, p. 386-408. — G.-M. Meerseman, *La contemplation mystique d'après le Bienheureux Albert est-elle immédiate? ibid.*, p. 408-421. — J. Bernhart, *Die philosophische Mystik des Mittelalters*, Munich, 1922, p. 145-149. — H. Lauert, *Die Moraltheologie Alberts des Grossen*, Freiburg, 1911. — H. Dones, *Die Gnadenlehre des sel. Albertus Magnus*, Breslau, 1929.

M. Viller.

2. — **ALBERT DE BOIS-LE-DUC**. — Capucin de l'ancienne province de Flandre. Jean van Gent, comme il s'appelait dans le monde, naquit en 1664. Religieux en 1682, il fut prédicateur à Gueldre (Allemagne), Tirlemont, Saint-Trond, Gand et Anvers; vicaire à Saint-Trond et lecteur à Gand (1714-1718). Pendant quelques années il s'occupa des catholiques de Westdorpe (Zélande). On a du P. Albert un cours de liturgie et une nouvelle édition du livre d'Antoine de Guevara, que le P. Amand de Gand avait déjà publié en flamand (*Leeringhe der Religieusen*, Gand, 1719). On lui attribue également un « Arbre de Vie » (*Den Boom des Levens*, Louvain, 1701), écrit anonyme destiné surtout aux novices capucins. A Horst, dans le Limbourg hollandais, il fonda une communauté de capucines, qu'il dota d'un volume de Constitutions, dont on connaît plusieurs recensions, mais qui ne fut jamais imprimé. Une règle de vie (*Maniere des Levens*), éditée à Anvers en 1726, leur était destinée également, tout en étant très utile aux autres tertiaires. Il avait une grande dévotion à la Mère des Douleurs; et à l'usage d'une confrérie gantoise, il écrivit un manuel pieux (1723), qui eut au moins sept éditions. Le P. Albert fut encore l'apôtre de la communion fréquente et même quotidienne; un de ses écrits s'occupe exclusivement de ce sujet : *Het Goddelijck Camerken* (Hasselt, 1714), c'est-à-dire la « petite chambre divine ». Ce titre inattendu est une allusion à la chambre préparée au prophète Élisée, d'après le récit du quatrième livre des Rois; de même nous devons préparer dans notre cœur une chambre où nous puissions recevoir le Divin Epoux, quand il vient nous visiter dans la sainte communion. L'auteur, qui aime les allégories, décrit tout le mobilier et même les fondements de ce bâtiment mystique. Le travail comporte deux volumes, dont le premier présente la doctrine, par questions et réponses, à la manière d'un catéchisme; il donne encore des exercices pour la communion, la sainte messe et la confession. Le second volume prend à parti les théologiens et directeurs rigoristes, qui éloignent les fidèles de la sainte Eucharistie. Dans d'autres écrits, le P. Albert propose la même doctrine; mais c'est dans sa *Maniere des Levens*, déjà citée, qu'il est le partisan le plus convaincu de la communion, non seulement fréquente, mais quotidienne. Avec le temps, l'expérience lui a montré de plus en plus clairement, l'utilité spirituelle incontestable de l'usage fréquent de la sainte Eucharistie. *Het Goddelijck Camerken* eut quatre éditions (les trois dernières à Anvers, en 1727, 1738 et 1779). Un petit travail, « la Manne spirituelle cachée » (*Het Geestelijck Verborgen Manna*, Anvers, 1712 et 1726), n'a point trait à la Communion, comme le titre semble l'insinuer, mais à la douceur qu'on trouve dans la mortification; le vainqueur recevra en effet en récompense une manne cachée (Apoc., 2, 17). Le P. Albert mourut jubilaire à Anvers en 1740.

Bernardus a Bononia, *Bibliotheca ordinis Capuccinorum*, p. 2. — Lambert a Velp, *Necrologium Seraphicum* (Tilbourg, 1897), p. 78. — P. Paschasius, *Een Bossche Dichter*, dans *Franciscaansch Leven*, t. I (Bréda, 1917-1918), pp. 173-177. — [Anonyme], *Onze Ascetische Schrijvers, ibid.*, t. XI, 1928, pp. 36-37. — P. Hildebrand, *Albertus van 's-Hertogenbosch te Westdorpe, ibid.*, t. XI, 1928, pp. 83-89. — Id., *Een Portret van Albertus van 's-Hertogenbosch, ibid.*, pp. 94-95. — Id., *P. Albertus van 's-Hertogenbosch en de Zusters van Horst (Limburg), ibid.*, pp. 124-131. — Id., *Een Apostel der H. Communie in de XVIII^e^ eeuw, Alg. Nederl. Euchar. Tijdschr.*, 1928, pp. 158-163. — Id., *Een vergeten ascetische Schrijver*, dans *Ons Geestelijk Erf*, t. II, 1928, pp. 176-188, 245-275. — Id., *P. Amandus van Gent, ibid.*, t. III, 1929, pp. 341-346.

P. Hildebrand.

3. — **ALBERT DE DIESSEN**. — C'est à un chanoine régulier de Diessen du nom d'Albert que certains attribuent un opuscule très souvent publié au xv^e^ siècle : *Stella clericorum*. Incipit : « Quasi stella matutina .. » (Hain, n° 15060-15080) et aussi un autre traité : *Speculum clericorum*. Incipit : « Legimus in Exodo... ». Dans le Nécrologe de Diessen publié par A. Œfele dans les *Scriptores rerum Boicarum*, Augustae Vindelicorum, 1763, t. II, p. 669, on trouve cette mention : « October... IV Non..., Albertus presbyter et conversus n. congr. fr. obiit », et en note : « An ille cujus *Chronicon Diessense* in membranis, inter parietes domesticos servatur et premitur? vixisse circa A. C. MCCCLX fertur. »

Le ms. 228 du monastère bénédictin d'Einsiedeln a cette attribution pour la *Stella*; le ms. 215 du même monastère pour le *Speculum*. Voir l'art. Stella clericorum.

M. Viller.

4. — **ALBERT DE JÉRUSALEM** (Saint). — Évêque et confesseur († 1214). Né vers 1149, à Castro di Gualteri, au diocèse de Parme, Albert Avogadro (ou Avogrado) étudia avec succès la théologie et le droit canonique. Il embrassa de bonne heure la vie religieuse, au couvent des chanoines réguliers de Sainte-Croix, de Mortaria, en Lombardie. Il en devint prieur et, plus tard, fut élu supérieur général de la congrégation dont cette maison était le centre (1180). Nommé évêque de Bobbio, en 1184, il fut appelé, dès l'année suivante, à gouverner l'église de Verceil; il devait en occuper le siège durant vingt ans. Sa prudence et sa douceur le firent choisir, à plusieurs reprises, comme médiateur, soit entre des princes laïques, soit même entre la Papauté et l'Empire. La renommée de vertu et de capacité de l'évêque de Verceil ne tarda pas à franchir les limites de l'Italie : en 1204, les chanoines réguliers du Saint-Sépulcre l'élurent au siège patriarchal de Jérusalem. Une lettre d'Innocent III, datée du 17 février 1205, lui faisant connaître que refuser serait aller contre la volonté de Dieu et celle du Saint-Siège, amena saint Albert à consentir. Il recevait en

même temps la mission de légat pontifical en Terre Sainte. Les circonstances devaient retarder jusqu'au début de 1206 son départ pour la Palestine; il dut s'arrêter d'ailleurs à Saint-Jean d'Acre et s'y fixer, comme ses prédécesseurs, la ville de Jérusalem étant au pouvoir des musulmans depuis 1187. Les documents contemporains montrent que le rôle du nouveau légat du Siège Apostolique fut délicat et qu'Albert s'en acquitta avec un zèle aussi éclairé qu'heureux. Le 26 avril 1213, Innocent III le convoquait expressément à se rendre à Rome, pour y prendre part au concile qui devait s'ouvrir en novembre 1215, au Latran. Le patriarche ne devait pas y figurer : le 8 avril 1214, au cours d'une procession solennelle qui se déroula à Saint-Jean d'Acre, en l'église Sainte-Croix, il tombait sous les coups d'un Hospitalier du Saint-Esprit qu'il avait dû, en raison de ses désordres, déposer de sa charge de Maître. Certains auteurs ont donné le titre de martyr au courageux prélat; c'est toutefois comme évêque et confesseur qu'il est honoré par les chanoines réguliers de Latran et par les deux branches de l'Ordre du Carmel, carmes de l'ancienne observance et carmes déchaussés. Sa fête, longtemps fixée au 8 avril, se célèbre actuellement le 25 septembre, chez les carmes déchaussés.

Au nombre des actes qui honorent le plus la mémoire de saint Albert, il faut noter le fait qu'il donna aux carmes la règle dite primitive, demeurée depuis lors la charte de leur vie religieuse. La règle suivie par saint Berthold et ses compagnons, l'*Institutio primorum monachorum*, longtemps attribuée au patriarche de Jérusalem Jean XLIV, était d'une grande élévation de pensées et de sentiments en même temps que d'une incontestable portée mystique; il lui manquait toutefois d'aborder, d'une façon nette et précise, les problèmes pratiques de la vie religieuse. De là vient que saint Brocard, élu prieur vers 1200, à la mort de saint Berthold, s'adressa au patriarche de Jérusalem à l'effet d'en obtenir « une règle de vie adaptée au but que lui et ses frères se proposaient ». Saint Albert déféra à cette demande et rédigea vers 1209, sous forme de lettre adressée à saint Brocard et à ses fils, une règle très courte où il détermina, d'une façon précise, l'organisation du monastère et les grandes lignes de l'observance religieuse. Nous n'avons à envisager ici ce document que du point de vue intéressant la vie intérieure. Le législateur du Carmel insiste sur le rôle des saintes pensées qui assurent la garde de la chasteté, il met en lumière la nécessité des vertus de foi, d'espérance et de charité dont ne sauraient trop vivre les moines. Il les exhorte à fréquenter assidûment les Ecritures, à s'en nourrir. Il leur recommande de garder fidèlement la solitude et d'y consacrer leurs loisirs à l'oraison. Ils devront se garder avec le plus grand soin de l'oisiveté qui pourrait ouvrir au démon l'accès de leur âme; et, pour les déterminer à suivre sa recommandation, le saint patriarche leur rappelle l'exemple de saint Paul (2 Thess., 3, 8-12). Le silence prend à ses yeux une importance majeure, par suite des avantages qu'il offre, comme en raison des dangers certains que présente l'usage inconsidéré de la parole. Enfin, après avoir encouragé les destinataires de la lettre à dépasser, dans un mouvement généreux, les limites du devoir qu'il leur impose, il leur rappelle la loi de la sainte discrétion, c'est-à-dire de la prudence surnaturelle, qui, dit-il, est la règle et la « modératrice des vertus ».

Dom Besse, art. *Albert de Jérusalem (saint)*, DTC. — R. P. Marie-Joseph du Sacré-Cœur O. C. D., art. *Albert de Jérusalem (saint)*, DHG. — PL. 215, 510, 541, 669, 670, 751-753, 830, 863. — T. R. P. Wessels O. C., *Analecta O. C.*, t. III, p. 212. — AS., April., t. I. — Gams, *Series Episcoporum*, Ratisbonne, 1873, p. 813, p. 825. — Reinhold Röhricht, *Regesta regni hierosolymitani*, Oeniponti, 1893, p. 258. — *Les Gestes des Chiprois*, édition de la Société de l'Orient latin, Genève, 1887, p. 18. — *Chronique de Terre Sainte*, n. 71.

P. Jean-Marie de l'Enfant-Jésus, O. C. D.

5. — **ALBERT DE PARIS.** — Frère mineur capucin de la province de Paris. Le P. Albert prit l'habit à Reims le 12 avril 1665. Il fut prédicateur, lecteur de théologie. Il mourut le 21 février 1727 au couvent de la rue Saint-Honoré. — Denys de Gênes, *Bibl. Script. F. M. C.* et Ellies du Pin, *Table des auteurs ecclésiastiques*, XVII^e siècle, en 1703, ajoutent au nom du P. Albert celui de Félix. Trois des ouvrages du P. Albert intéressent à des titres différents la spiritualité.

1. *Visites du Très Saint Sacrement ou entretiens affectifs avec Notre-Seigneur Jésus-Christ dans l'Eucharistie... par le P. Albert de Paris, capucin missionnaire. Paris, chez Nicolas Couterot, in-8°*; x, *375*, VII *p.* Edit. 1693, 1695, 1697, revue et augmentée, 1723.

Les visites veulent aider les âmes pieuses à adorer Notre-Seigneur. Elles s'inspirent de la plus haute théologie et rappellent parfois les Méditations sur les Évangiles, avec la chaleur en plus. C'est la note caractéristique de l'ouvrage, note franciscaine.

« Il faut donc remarquer d'abord qu'on ne propose pas des considérations à faire, mais qu'on les fait actuellement, et qu'en lisant, on se trouve tout d'un coup entré dans cette partie essentielle de l'oraison mentale qui consiste dans les actes de volonté, qu'on appelle de saintes affections. Comme elles sont ici toutes formées, le cœur agit sans peine à mesure que les yeux font la lecture, et marchant sur les pas déjà tracés, il contracte, ou il fortifie l'habitude de bien méditer » (Avertissement).

L'auteur suit l'ordre liturgique des solennités de l'Église, leur empruntant le sujet de ses réflexions. Pendant ces visites au Saint Sacrement, le souvenir de la Très Sainte Vierge est fréquemment évoqué avec des accents d'une dévotion communicative.

Plus tard saint Alphonse dans ses visites au Saint Sacrement (1745) ajoutera la visite à Marie. L'œuvre du P. Félix aurait-elle été connue du saint Docteur?

2. *Manuel de la Mission à l'usage des Capucins de la province de Paris où tout ce qu'ils ont jusqu'à présent observé dans les Missions, de plus utile, pour la conversion des âmes, est mis en ordre pour en faciliter la pratique. Par le P. Albert de Paris, capucin missionnaire. Troyes, Jacques Oudot, MDCCII, in-8°*; v-*186 p.*

Ce manuel renferme d'abondants et précieux détails sur les méthodes d'apostolat des Frères Mineurs Capucins au XVII^e siècle. Signalons entre autres l'importance donnée aux retraites (p. 71, 108) et à l'oraison (p. 98, 108). A la suite du fameux missionnaire capucin, Honoré de Cannes, le P. Félix montre le grand profit que les fidèles retirent des retraites données aux différentes catégories de personnes durant les missions. Il insiste également beaucoup sur ce qu'on appelle de nos jours les « retraites fermées ». L'usage des retraites, dit-il, est « tellement usité en Bretagne qu'il n'y a presque pas de personne, même de basse condition, qui ne fasse une retraite par an » (p. 110). L'exemple de

la Bretagne devrait être imité partout, dans les villes et provinces... (p. 111).

Il regarde également comme l'un des grands fruits de la mission l'habitude acceptée par les fidèles les mieux disposés de faire oraison. Un missionnaire avait le soin spécial de l'expliquer du haut de la chaire; à cet enseignement il joignait l'exercice pratique en faisant oraison à haute voix.

Avant de quitter la paroisse, on fondait un jour d'oraison par semaine pour aider la persévérance. Ce jour-là, un prêtre redisait les enseignements donnés sur ce sujet par les missionnaires, sans oublier l'exercice pratique. « J'ai appris qu'à Quimper et à Caën où nous fîmes la mission en 1686, des ecclésiastiques ont continué avec bien du fruit la Méditation qui y avait été fondée tous les samedis de l'année » (p. 108).

3. *Le chemin assuré du Paradis... traduit nouvellement de l'italien du P. Alexis de Salo, capucin, à Paris, chez Claude-Jean-Baptiste Hérissant, 1725.* L'ouvrage du P. Alexis de Salo montre le chemin de la perfection par le renoncement. Une traduction fut faite déjà en 1660. Celle du P. Albert, autorisée le 18 juin 1724 par son supérieur le P. Pacifique de Calais, montre que ce traité continuait avec succès à pousser les âmes au renoncement évangélique.

Dionysius Gen., *Bibliotheca Scriptorum,* O. F. M. C., 1691. — Bernardus a Bononia, *Biblioth. Script.,* O. F. M. C., Venetiis, 1747. — *Journal du Marais,* ms. Arch. Nat., f° 3706. — *Journal des Savants,* 1689, p. 167. — De Feller, *Biog. Univ.,* t. I, p. 101. — Migne, *Dict. de Biog. chrét.,* t. I, p. 114.

P. Jacques de Blois.

6. — **ALBERT DE SAINT-CAJETAN.** — Carme déchaussé de la province de Venise, mort à Faenza après 1782. On lui doit :

1. *Raccolta di detti sentenziosi più principali, e de sentimenti mistici dei SS. Teresa e Giovanni della Croce, con un trattato apologetico intorno agli scritti dei medesimi SS. contro i falsi mistici e quietisti,* 2 tomes.

2. *Confessore e penitente ecc. istruiti colle sentenze di S. Teresa.* Venise, 1757 et 1758.

3. *Opere e lettere della S. M. Teresa di Gesu,* 6 tomes, Césène, 1782.

Barthélemy de Saint-Ange, *Collectio scriptorum Carm. Excalc.,* Savone, 1884, t. I, p. 13.

P. Jean-Marie de l'Enfant-Jésus, O. C. D.

7. — **ALBERT DE SAINT-JACQUES,** carme déchaussé († 1680). — Né à Dôle, en Franche-Comté, Christophe Mercier fit profession dans la province carme de Belgique. Il vécut quelque temps au saint désert de Marlagne, près de Namur, dont il a laissé une description. Lors de la création de la province de Franche-Comté en 1653, il dut y être incorporé, car il en fut provincial. Il mourut en 1680. Entre autres travaux, on lui doit une apologie de la vie solitaire, intitulée *La sainte solitude,* et éditée à Bruxelles, en 1664.

Martial de Saint-Jean-Baptiste, *Bibliotheca script. Carm. Excalc.,* Bordeaux, 1730, p. 1-2. — Cosme de Villiers, *Bibliotheca Carmelitana,* Orléans, 1752, et Rome, 1927, t. I, col. 24.

P. Jean-Marie de l'Enfant-Jésus, O. C. D.

8. — **ALBERT DE TRAPANI** (Saint) carme († 1306). — Né vraisemblablement vers 1240, à Monte di Trapani, en Sicile, il entra de bonne heure au couvent des Carmes situé non loin du lieu de sa naissance, aux environs de Trapani. Il ne tarda pas à donner l'exemple de toutes les vertus. Dormant à peine quelques heures, il employait à l'oraison et à l'étude des saintes Lettres, aussi bien de nuit que de jour, le temps laissé libre par les exercices conventuels. Ordonné prêtre à son corps défendant, il fut dirigé ver le ministère de la parole; ses succès y furent remarquables et se traduisirent par de nombreuses conversions. Dieu, du reste, l'appuyait du don des miracles. Il mourut le 7 août 1306, selon le calcul le plus probable, laissant une réputation de sainteté telle qu'au moment de ses obsèques, le peuple demanda qu'on substituât la messe des Confesseurs à celle des défunts ; un miracle ayant confirmé cette prétention, le clergé y déféra. La fête du Saint fut introduite dans l'Ordre par le chapitre général de Bologne en 1411 ; en 1420, celui de Montpellier ordonna que son image fût ornée d'une auréole. Les démarches officielles en vue de la canonisation régulière, commencées au plus tard vers 1375 se prolongèrent près d'un siècle. Ce fut le 31 mai 1476 que Sixte IV ratifia officiellement le culte rendu spontanément au serviteur de Dieu.

Il mérite, à cause de ses *Homélies,* d'être rangé parmi les écrivains spirituels.

Analecta Bollandiana, t. XVII, p. 314-336. — *Acta Capitulorum Generalium,* O. C., éd. Wessels-Zimmerman, Rome, 1914, p. 76, 145, 165, 172. — Antoine Possevin, *Apparatus Sacer,* Venise, 1606, t. I, p. 30. — Cosme de Villiers, *Bibliotheca Carmelitana,* Orléans, 1752, et Rome, 1927, t. I, col. 18-24. — *Analecta O. C.,* t. III, p. 56 et suiv. — *Bullarium Carmelitanum* (de Monsignani), Rome, 1715, t. I, p. 314-316.

P. Jean-Marie de l'Enfant-Jésus, O. C. D.

ALBERTANO DEGLI ALBERTANI (de Albertanis), juge à Brescia. — Il écrivit en latin trois traités : *De dilectione Dei et proximi et aliarum rerum* (en 1238, étant prisonnier de Frédéric II) ; — *De doctrina loquendi et tacendi* (1245) ; — *De consolatione et consilio* (1246), dédiés chacun à l'un de ses fils. Ils eurent bien vite plusieurs traductions italiennes, éditées à Florence, 1610, 1832, Bologne, 1873, qui comptent parmi les *testi di lingua* les plus importants. Ces œuvres, tissées en grande partie de passages de l'Écriture et des auteurs sacrés et profanes, sont un spécimen, qui mériterait une étude, de la littérature spirituelle écrite par un laïque, pour ses enfants. Les écrits d'Albertano ont exercé une influence considérable : les Leys d'amour les ont utilisés.

G. Tiraboschi, *Storia della letteratura italiana,* Naples, 1777, t. IV, p. 163-165. — Les travaux indiqués par U. Chevalier, *Répertoire,* t. I, col. 115, et par P. Arcari, DHG., t. I, col. 1574-1575.

Félix Vernet.

1. — **ALBERTI** (Jean André), 1610-1657. — Jésuite italien, né à Nice en 1610, entré en religion le 29 mars 1628. Mort à Gênes le 4 juillet 1657. Prédicateur de renom, il laisse, en dehors de ses œuvres oratoires : *Vitae ac elogia XII Patrum,* Turin, 1638, et une biographie spirituelle, *Teopiste ammaestrata secondo gli esempi della Madre Suor Paola Maria di Giesù Centuriona, carmelitana Scalza, fondatrice de monasterii in Vienne ed in Gratz,* Gênes, 1648, mise à l'index *donec corrigatur,* par décret du Saint-Office du 4 juin 1692.

E.-M. Rivière, art. *Alberti*, DHG. — Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. I, col. 124-126 t. VIII, col. 1597.

M. Viller.

2. — **ALBERTI** (Philippe). — Naquit à Neuss, diocèse de Cologne, revêtit l'habit de carme au couvent de Francfort. Il acquit le doctorat en théologie, enseigna à Paris et à Cologne et fut régent et prieur du couvent des Carmes de Francfort. Il mourut en 1506. On lui doit : — 1) *Postilla in Cantica Canticorum;* — 2) *Commentaria in Magistrum Sententiarum;* — 3) *De purissima B. V. Mariae Conceptione,* ainsi que des sermons et des lettres.

Pierre Lucius, *Carmelitana bibliotheca,* Florence, 1593, fol. 76ʳ. — J.-B. de Lezana, *Annales,* Rome, 1645-1656, t. IV, p. 991-992, n. 6. — Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana,* Orléans, 1752, t. I, col. 26, n. 35. — Henri H. Koch, *Die Karmelitenklöster der Niederdeutschen Provinz,* Fribourg-en-Br., 1889, p. 15, 22, 23, 41. — Benedict Zimmerman, *Monumenta historica carmelitana,* Lérins, 1907, p. 420 et 517.

P. Anastase de Saint-Paul, O. C. D.

ALBI (Henri). — Jésuite français, né à Bollène (Vaucluse), en 1590. Entré dans la Compagnie de Jésus en 1607. Mort à Arles en 1658. Avec quelques livres de polémique, quelques vies de saints, quelques biographies édifiantes, il laisse deux ouvrages de spiritualité pratique : *L'art d'aimer Dieu,* Lyon, 1634; — *Du renouvellement d'esprit,* Lyon, 1651.

E. Rivière, art. *Albi,* DHG. — Sommervogel, t. I et VIII. — J.-B. Martin, *Bibliographie lyonnaise,* t. I, p. 27, Lyon, 1922.

M. Viller.

ALBIGEOIS ET CATHARES. — I. *La question du salut.* — II. *Les croyants.* — III. *Les parfaits.*

I. — **LA QUESTION DU SALUT.** — Nous n'avons pas à retracer ici l'histoire du catharisme ni à détailler sa dogmatique. Il suffira de rappeler que les cathares, contrairement à ce qu'on avait cru, se distinguent des vaudois, et que, si on les a appelés des néo-manichéens, il y a entre le manichéisme et le catharisme des ressemblances et des différences telles qu'il est impossible d'affirmer que celui-ci procède directement de celui-là, bien que l'hypothèse qui fait du catharisme un manichéisme modifié, après avoir paru discréditée, tende à reprendre du crédit.

Le catharisme se caractérise essentiellement par le dualisme. Il existe deux classes de dualistes : les absolus et les mitigés. Les dualistes absolus, en Occident cathares albanais et cathares de Desenzano, admettent deux dieux, deux principes éternels, l'un, foncièrement bon, qui a créé les esprits incorruptibles, l'autre, foncièrement mauvais, producteur de la matière et du monde visible. Les dualistes mitigés, cathares de Bagnolo et de Concorezzo, soutiennent que seul le principe bon est éternel, que le principe mauvais est un être créé, un ange en révolte, qui a produit le monde visible à l'aide d'une matière préexistante, due au principe bon mais non organisée par lui. En dehors de l'Italie, où ces derniers furent les plus nombreux, la plupart des cathares appartinrent au premier groupe; ce fut le cas, en particulier, des cathares du Midi de la France ou albigeois.

D'après les dualistes absolus, les âmes humaines sont des âmes célestes séduites par le démon et entraînées par lui dans son royaume terrestre. Elles doivent nécessairement se sauver et retourner au Dieu bon, leur source, quand elles auront recommencé ici-bas une ou plusieurs vies nouvelles jusqu'à leur purification complète. C'est donc, avec la préexistence des âmes, la métempsycose.

Les dualistes mitigés rejettent la métempsycose, la préexistence des âmes, l'universalisme du salut. Pour eux, toutes les âmes proviennent, par traducianisme, de l'âme d'Adam, ange créé par Dieu, mais surpris par le démon et incarcéré dans un corps matériel. Elles participent au péché d'Adam et d'Ève posant l'acte qui propagea le genre humain. Pas de métempsycose; celles qui n'auront pas été purifiées pendant la vie présente encourront les peines éternelles.

Pour les uns et pour les autres, le dégagement de l'âme des liens du corps, du principe mauvais, la purification, le salut, sont l'œuvre du *consolamentum,* ou baptême du Saint-Esprit, et de l'observance des obligations qui en résultent. Toute leur vie religieuse, leur spiritualité, est en fonction du *consolamentum,* reçu ou à recevoir. Ceux qui se disposent à la réception du *consolamentum* sont les croyants; ceux qui l'ont reçu sont les parfaits.

II. — **LES CROYANTS.** — La presque totalité des cathares, reculant devant les lourdes obligations contractées par le *consolamentum,* étaient des croyants, de simples candidats à l'initiation libératrice. *In toto mundo,* écrit des parfaits, vers 1250, le dominicain Rainier Sacconi, ancien évêque cathare de la secte, *Summa de catharis,* dans Martène et Durand, *Thesaurus novus anecdotorum,* Paris, 1717, t. V, col. 1767, *non sunt cathari utriusque sexus numero quatuor millia, et dicta computatio pluries olim facta est inter eos.*

Tout ce qu'on exigeait des croyants c'était l'engagement, *conventio, convenensa* en langue d'oc, de recevoir le *consolamentum* un jour ou l'autre, ne serait-ce qu'au moment de la mort, *in fine.* Ils renouvelaient cet engagement en « adorant » les parfaits, c'est-à-dire, explique Bernard Gui, *Practica inquisitionis heretice pravitatis,* édit. C. Douais, Paris, 1886, p. 240, en fléchissant les genoux à trois reprises disant : « Bénissez », et ajoutant à la troisième reprise : « Bons chrétiens, la bénédiction de Dieu et la vôtre ! Demandez au Seigneur pour nous qu'il nous garde de la mauvaise mort et nous conduise à la bonne fin », entendant par la « mort mauvaise » celle des catholiques et par la « bonne fin » l'incorporation au catharisme grâce au *consolamentum.* Sauf le cas du danger de mort, la réception du *consolamentum* était précédée d'une sorte de catéchumenat, temps d'épreuve, pour s'assurer de la valeur de la conversion, qui durait en général une année entière.

A part cela, rien ne préparait au *consolamentum* sauveur. « La morale de la secte était uniquement la morale des parfaits », dit fort bien P. Alphandéry. *Les idées morales chez les hétérodoxes latins au début du XIIIᵉ siècle,* Paris, 1903, p. 62. Les non « consolés », placés dans un état de péché qui embrassait toute leur existence, n'aggravaient pas leur culpabilité par leurs actes, quels qu'ils fussent. Les croyants étaient donc affranchis de tous les renoncements qui s'imposaient aux parfaits. Ils n'étaient pas tenus notamment par le précepte du célibat et de la continence : péché

de sa nature, enseignait-on, l'acte charnel l'est dans le mariage comme en dehors du mariage, mais en dehors du mariage le péché est moindre, parce que le lien issu des rapports charnels sera plus facile à rompre que dans le mariage le jour où l'on voudra recevoir le *consolamentum*.

Dès lors, en ce qui regarde les croyants, il ne saurait guère être question de spiritualité. Toute règle fixe de morale est absente. L'inutilité des œuvres est un des principes essentiels de la doctrine. La récitation du *Pater noster* est interdite sous peine de péché; il semble pourtant que toute prière ne leur est pas défendue, et un parfait recommandait à un croyant de dire à son lever, avant les repas et les divers travaux : *Benedicite, Domine Deus, Pater bonorum spirituum, adjuva nos in omnibus quae facere voluerimus*, dans I. von Dœllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, Munich, 1890, t. II, p. 237. Aucune pratique extérieure de piété, aucun sentiment intime de contrition qui soit efficace. Les croyants ne sont admis aux cérémonies des parfaits qu'à titre de témoins; ils n'y jouent aucun rôle.

III. — **LES PARFAITS**. — C. Molinier, *Revue historique*, Paris, 1884, t. XXV, p. 412; 1907, t. XCV, p. 1, a voulu assimiler la distinction entre croyants et parfaits à celle qui existe entre prêtres et simples fidèles dans l'Église catholique, laquelle défend le mariage aux premiers et le permet aux autres. De même P. Alphandéry, *op. cit.*, p. 68, juge que, à tout prendre, les parfaits « peuvent être considérés comme des moines soumis à une règle très dure ». Ce rapprochement n'est pas valable. L'Église catholique professe que le fidèle qui vit dans l'état de mariage est vraiment de l'Église et, ainsi que le prêtre ou le moine qui vit dans le célibat, peut se sauver, arriver à la vie « dévote » au sens de saint François de Sales, à la vie parfaite, à la sainteté la plus sublime. Dans le système cathare, les « consolés » seuls sont parfaits; seuls ils se sauvent et constituent l'Église.

Le *consolamentum*, qui rendait « parfait », équivalait, pour les cathares, aux sacrements de baptême, de pénitence et d'ordre. Il était conféré par l'imposition des mains d'un parfait ou, à son défaut, d'une parfaite. En signe d'initiation, les « consolés » recevaient un cordon de lin ou de laine, qu'ils devaient porter sous leurs habits et qui représentait le vêtement cathare abandonné depuis les persécutions; désormais ils étaient *induti* ou *vestiti*.

Voici les principales obligations des parfaits. Le mariage est proscrit; une naissance est une calamité sans nom, une femme enceinte porte le diable dans son corps. Proscrit de même tout attouchement d'une femme, serait-ce celui d'une enfant par son père. Toute effusion de sang est défendue, que ce soit le sang d'un homme ou d'une mouche; il n'y a pas de guerre ni de peine de mort justes. Toute nourriture animale est interdite, sauf le poisson. Tout serment est illicite. Les parfaits ne doivent pas voyager ou manger seuls, ils vivent ensemble; de là les couvents de parfaits et de parfaites du Midi de la France et souvent la mise en commun des biens, sinon toujours le vœu de pauvreté. Par-dessus tout, fidélité inébranlable à la secte. Tout cela sous peine de péché grave, entraînant la nécessité d'un nouveau *consolamentum*, sans quoi, d'après les dualistes absolus, l'on recommence l'épreuve d'une autre vie, ou c'est, d'après les dualistes mitigés, la damnation éternelle.

A ceux qui n'osent pas présumer de leur vaillance, qu'effraye la perspective des tentations et des sacrifices qui les attendent après le *consolamentum*, s'offre la ressource de l'*endura*, un suicide lent par la privation de toute nourriture. Non seulement cette pratique est autorisée — elle est la conséquence logique du système —, mais parfois elle est imposée aux tard-venus du catharisme intégral, qui ont réchappé après avoir reçu le *consolamentum* en danger de mort; « l'*endura*, dit C. Molinier[1], paraît avoir toujours accompagné le *consolamentum*, au moins dans les prescriptions de quelques-uns des ministres albigeois ».

Ce qui achève d'imprimer aux doctrines cathares un caractère terrifiant, c'est qu'on n'est jamais sûr de l'efficacité du *consolamentum*. Si le ministre qui l'a conféré se trouvait en état de péché mortel, — et comment savoir qu'il n'y était pas ? — rien, pas même le martyre, ne sauve. Bien plus, le ministre qui pèche mortellement prouve par là que son initiation avait été nulle puisque l'imposition des mains doit conférer l'impeccabilité, et, en conséquence, tout cathare qui a reçu de lui, même avant son péché, l'imposition des mains, doit estimer que ç'a été sans profit et se faire « consoler » de nouveau. *Etiam salvati pro peccato consolatoris cadebant de coelo*, déclaraient les albigeois, d'après Pierre de Vaux-Cernay, *Historia albigensium*, cap. 2, dans le *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, Paris, 1833, t. XIX, p. 6. Toute sécurité était donc irrémédiablement bannie, toute existence apparaissait tragique et angoissante.

Il y eut des cathares gardant, sous l'impression de ces affreuses croyances, une austérité, une force, une ardeur indomptables. La confession des péchés, collective, il est vrai, et générale, dont le rituel provençal édité par L. Clédat, Paris, 1887, p. IX-XI, 470-473, nous a conservé le texte, est émouvante par l'aveu insistant de la misère humaine et le retour du : *Benedicite, parcite nobis*. Les parfaits répétaient sans fin le *Pater noster*, qui était pour eux la prière tout court et à peu près l'oraison unique. Ils lisaient l'Evangile traduit en langue vulgaire et, sans doute, ils l'entendaient à leur guise, et en cela, comme en tout le reste, note Bernard Gui, *Practica*, p. 239, leur terminologie, pour des laïques inattentifs et ignorants, pouvait paraître catholique alors qu'elle était la négation pure du catholicisme; mais, quand l'âme était droite, le dogme cathare pouvait être oublié momentanément et la vertu de l'Évangile agir sur elle. S'ils avaient été conséquents avec eux-mêmes, les cathares ne se seraient point réclamés des exemples du Christ, puisqu'ils ne lui attribuaient qu'un corps apparent, un faux-semblant d'humanité. Plus d'une fois, ils mirent pratiquement à l'écart leur docétisme et s'animèrent à l'imitation du Christ ; tels ces cathares de Cologne, connus par une lettre d'Évervin de Steinfeld à saint Bernard, PL. 182, 677, disant qu'ils étaient seuls à suivre les traces du Christ, qu'ils menaient la vie vraiment apostolique, qu'ils ne cherchaient pas ce qui est du monde et ne possédaient ni maisons ni champs car le Christ n'avait rien possédé.

Ni cette imitation du Christ ni cette influence de

1. *Annales de la Faculté des lettres de Bordeaux*, Bordeaux, 1883, t. III, p. 288. C. Molinier, p. 293-299, pense que l'*endura* ne fut en usage que dans le Languedoc. C'est une erreur; cf. H. C. Lea, *A history of the Inquisition of the middle ages*, New-York, 1888, t. I, p. 996, n.

l'Évangile ne pouvaient aller loin quand on refusait au Christ une humanité véritable. Comme le Christ, Marie, d'après les cathares, n'avait eu qu'une humanité apparente; il n'y avait rien à attendre d'elle. Une prière adressée à la Vierge par un hérétique converti, publiée par H. Suchier, *Denkmäler provenzalischer Literatur und Sprache*, Halle, 1883, t. I, p. 214 et suiv., sous le titre : *Des Sünders Reue*, par « la ferveur du *mea culpa* et des effusions mystiques, dit P. Alphandéry, *op. cit.*, p. 44, n. 1, montre combien l'orthodoxie a pu devoir de conversions à l'attrait de ce culte, surtout dans le Midi », combien son absence fut préjudiciable à la vie religieuse des cathares. Toutes les ressources du culte catholique leur manquaient. Tout était sec, sombre et dévasté, principalement pour les dualistes absolus négateurs du libre arbitre. Que dire de la place faite à l'amour de Dieu? Il est nommé une fois, dans le rituel provençal, p. XX, 479, à l'occasion de la demande du *consolamentum* : « Bons chrétiens, nous vous prions, par l'amour de Dieu, que vous accordiez de ce bien que Dieu vous a donné à notre ami ici présent. » Mais l'ensemble des textes représente le cathare uniquement préoccupé de se soustraire au mal de l'existence : le salut est, pour lui, non l'union éternelle d'amour avec le Dieu Charité, mais la fin de la tragique aventure courue en compagnie du corps. La spiritualité catholique ne connaît pas « l'anthropocentrisme » tout court, mais seulement des nuances, plus ou moins marquées, de retour sur soi dans la vie pour Dieu. La spiritualité cathare n'est qu' « anthropocentrisme ». Et, d'une manière générale, elle subit le contre-coup de ce que renferme d'antisocial et d'anticatholique le dogme où elle s'appuie.

Nous ne possédons que deux sources d'origine cathare; elles ont été publiées par L. Clédat, *Le Nouveau Testament traduit au XIII^e^ siècle en langue provençale suivi d'un rituel cathare, reproduction photolithographique du manuscrit de Lyon*, Paris, 1887. Les sources catholiques, très différentes quant aux dates et aux pays d'origine, aux circonstances de leur composition et aux tendances de leurs auteurs, aboutissent à un exposé presque identique des doctrines cathares, ce qui légitime la confiance aux renseignements qu'elles fournissent. Elles se divisent en deux catégories : les documents inquisitoriaux et les traités contre les cathares. Les archives de l'Inquisition du Midi de la France ont été détruites en grande partie; C. Molinier, *L'Inquisition dans le Midi de la France au XIII^e et au XIV^e siècle, étude sur les sources de son histoire*, Paris, 1880, a étudié les documents publiés et inédits, tant originaux que copiés. Les plus importants des actes imprimés sont les enquêtes de Bernard de Caux et de Jean de Saint-Pierre à Toulouse (1244-1248), publiées par C. Douais, *Documents pour servir à l'histoire de l'Inquisition dans le Languedoc*, Paris, 1900, t. II, p. 1-89, et le *Liber sententiarum Inquisitionis tholosanae (1307-1323)*, de Bernard Gui, publié par P. de Limborch, à la suite de l'*Historia Inquisitionis*, Amsterdam, 1692. A noter encore les autres actes publiés par C. Douais, *Documents*, t. II, p. 90-349; par I. von Dœllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, Munich, 1890, t. II (édition défectueuse), etc. A cette catégorie se rattache la précieuse *Practica inquisitionis hereticae pravitatis* de Bernard Gui, édit. C. Douais, Paris, 1886, p. 237-244. Les principaux traités sont les suivants. France : Bernard de Fontcaude (fin du XII^e siècle), *Liber adversus waldensium sectam* (titre faux), PL. 204, 793-840; — Ermengaude (fin du XII^e siècle), *Opusculum contra hæreticos*, PL. 204, 1235-1272; — Alain (fin du XII^e siècle ou commencement du XIII^e, plutôt Alain du Puy qu'Alain de Lille), *De fide catholica contra hæreticos sui temporis*, PL. 210, 305-430; — Ébrard de Béthune (commencement du XIII^e siècle), *Liber antihæresis*, dans la *Maxima bibliotheca veterum Patrum*, Lyon, 1677, t. XXIV, p. 1525-1584. — Espagne : Luc de Tuy († 1249), *De altera vita fideique controversiis adversus albigenses* (le l. III seul est spécial aux cathares), dans la *Maxima bibliotheca veterum Patrum*, t. XXV, p. 193-251. — Allemagne : Ekbert de Schoenau († 1185), *Sermones adversus catharos*, PL. 195, 11-98; — Pseudo-Rainier Sacconi ou anonyme de Passau, *Liber contra waldenses hæreticos* (titre faux), édit. Gretser, Ingolstadt, 1613. — Italie : Bonacurse de Milan (ancien cathare, fin du XII^e siècle), *Manifestatio hæresis catharorum*, PL. 204, 775-792; — Salve Burce de Plaisance (vers 1235), *Supra stella*, dans I. von Dœllinger, *op. cit.*, t. II, p. 52-84; — Grégoire (probablement Grégoire évêque de Fano, vers 1240), *Disputatio inter catholicum et paterinum hæreticum*, dans Martène et Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, Paris, 1717, t. V, col. 1715-1758; — Rainier Sacconi, ancien cathare, inquisiteur dominicain (vers 1250), *Summa de catharis et leonistis seu auperibus de Lugduno*, dans Martène et Durand, *ibid.*, col. 1761-1776; — Moneta de Crémone, également inquisiteur dominicain (vers 1250), *Adversus catharos et waldenses*, édit. Richini, Rome, 1743. Les traités les plus importants sont ceux de Rainier Sacconi, de Moneta, d'Alain.

Les principaux ouvrages qui traitent des doctrines cathares sont : C. Schmidt, *Histoire et doctrine de la secte des cathares ou albigeois*, 2 vol., Paris, 1849 (précieux bien que vieilli et en dépit des préjugés de l'auteur). — F. Tocco, *L'eresia nel medio evo*, Florence, 1884, p. 73-134. — P. Alphandéry, *Les idées morales chez les hétérodoxes latins au début du XIII^e siècle*, Paris, 1903, p. 34-99. — J. Guiraud, *L'albigéisme languedocien au XII^e et au XIII^e siècle*, préface au *Cartulaire de Notre-Dame de Prouille*, Paris, 1907, t. I, p. I-CCCXLVIII, et l'article *Albigeois*, DHG., t. I, col. 1619-1652. — E. Jordan, *La responsabilité de l'Église dans la répression de l'hérésie*, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, septembre 1909, p. 561-580. — F. Vernet, les articles *Albigeois*, *Cathares*, *Concoréziens*, DTC., t. I, col. 677-687; t. II, col. 1987-1999; t. III, col. 779-781. — E. Broeckx, *Le catharisme*, Hoogstraten, 1916 (bonne mise au point de la question cathare).

Félix VERNET.

ALBOIN. — Moine de Gorze (?) est mentionné par Sandérus (*Bibl. mss.*, pars I, p. 113). Il écrivit un ouvrage dédié à saint Héribert, archevêque de Cologne (999-1021), et qui selon Fabricius (t. I, p. 138), traitait de la charité, de l'humilité, de l'obéissance, de la continence et du silence. Il existait en manuscrit à Hambourg et selon Sandérus, un manuscrit était conservé dans la bibliothèque des chanoines réguliers de Tongres. La préface seule fut publiée par Dom Martène (*Ampl. Collect.*, t. I). Elle nous apprend qu'Alboin s'était fait ermite. Il se propose d'utiliser les exemples fournis par la Sainte Écriture et l'enseignement des Pères pour tracer aux fidèles la voie du salut, qui, de vertu en vertu, monte sûrement vers Celui qui vit dans les siècles des siècles. La première vertu qui occupe l'auteur est la charité. Malheureusement le fragment cité par Dom Martène s'arrête là. Sandérus mentionne encore deux autres ouvrages d'Alboin, qui ne sont pas connus autrement. C'est un traité *De virtutibus Christianis* et une *Vie de sainte Euphrasie*.

Hist. litt. de la France, t. VI, p. 553. — Fabricius, *Bibl. medii oevi*, t. I, p. 138. PL. 138, 185. — P. Fournier, art. *Alboin de Gorze*, DHG.

M. MÄHLER.

ALCHER. — Cistercien de Clairvaux, contemporain et disciple de saint Bernard († 1153). Ce moine était en relations épistolaires avec Isaac de l'Étoile et Pierre de Celles; c'est uniquement dans ces deux auteurs qu'il nous est possible de retrouver quelques traits de

la physionomie d'Alcher. D'après une lettre d'Isaac (Tissier, *Bibliotheca Patrum Cisterciensium.* Bonnefontaine, 1664, t. VI, p. 78, PL. 194, 1875). Alcher nous apparaît comme un moine studieux, ayant quelques connaissances en physique, c'est-à-dire en médecine et en sciences naturelles, et il avait questionné Isaac au sujet de l'union mystérieuse de l'âme et du corps.

Des détails identiques se lisent dans le traité *De conscientia* que Pierre de Celles adressa à Alcher et à la demande duquel il l'avait rédigé : « bone amice et sancte monache Alcheri, sollicitum studiis..., de agris sanctorum doctorum fertilissimis cibum quotidie, imo cibaria colligere spiritualia non desistas... » (PL. 202, 1089). Alcher est donc un moine pieux et compilateur, comme il en existait bon nombre alors, notamment dans les abbayes cisterciennes. Que vaut donc l'attribution qu'on lui a faite de plusieurs écrits pseudo-augustiniens? C'est une conjecture jouissant d'un certain fondement.

1° *De spiritu et anima* (PL. 40, 779). Cet opuscule est une compilation de textes empruntés à saint Augustin, Gennade, Cassiodore, Bède, Hugues de Saint-Victor, saint Bernard, Isaac de l'Étoile († 1165), d'où l'une des dates extrêmes du travail). Il fut très répandu au Moyen Age; D. Wilmart en a compté une soixantaine de mss. rien que dans les bibliothèques anglaises. Clairvaux possédait un exemplaire ms. du XIVe siècle qui se voit actuellement sous le n° 1965 à la bibliothèque de la ville de Troyes. Au XIIIe siècle, l'opinion commune, dont saint Thomas et Albert le Grand se font l'écho, attribuait cet opuscule à un « cistercien anonyme » D. Coustant, dans l'édition des œuvres de saint Augustin, proposa le nom d'Alcher qu'adoptèrent sans peine et sans plus de preuves les écrivains qui s'occupèrent dans la suite du *De piritu et anima.* (Cf. D. Wilmart, art. dans RAM., t. VIII (1927), p. 251 sq.)

2° *De diligendo Deo* (PL. 40, 847). Ce traité pseudo-augustinien, composé lui aussi d'emprunts faits à saint Bernard, saint Anselme, Hugues de Saint-Victor, fut également attribué à Alcher à cause de la similitude de facture qu'il présente avec le traité précédent. Une vraie piété a présidé à cette compilation.

3° D. Coustant propose aussi d'inscrire sous le nom de notre moine le *Manuale* (PL. 40, 951), autre compilation pieuse, bien en vogue au Moyen Age.

4° D'autres attributions furent encore faites à Alcher, et toujours pour les mêmes raisons assez peu solides d'ailleurs, *Soliloquiorum animae ad Deum,* lib. I (PL. 40, 863); les livres I et III du *De anima* attribué soit à saint Bernard, soit à Hugues de Saint-Victor (PL. 184, 485; 177, 165).

P. Fournier, art. *Alcher,* DHG. — *Histoire littéraire de la France,* t. XII, p. 683. — G. Wellstein, *Die freundschaftlichen Beziehungen des Benediktiners Petrus Cellensis zu den Cisterciensern* (1150-1183), dans *Cistercienser-Chronik.*, Bregenz, t. XXXVIII (1926), p. 217.

J.-M. Canivez.

ALCOCER (Jérôme). — Théologien dominicain de la fin du XVIe siècle. Il enseigna à Valence où il mourut en renom de sainteté, le 11 septembre 1614. C'est par erreur que Quétif-Echard placent sa mort en 1514. On fit son éloge au chapitre de Bologne en 1615. On a de lui un petit traité de mystique imprimé à Valence en 1590 (et non 1500) : *Subida de monte Sion.*

Acta capitul. generalia O. P., t. VIII (édit. Reichert, Rome, 1902), p. 265 et 290. — Quétif-Echard, *Scriptores ord. Praed.,* t. II, p. 29.

M.-H. Laurent.

ALCOCK (Jean) (c. 1430-1500). — Né à Beverley (Yorkshire), évêque de Rochester en 1472, transféré successivement à Worcester (1476) et à Ely (1486), ambassadeur des rois d'Angleterre à la cour de Castille (1470), plus tard chancelier d'Henri VII, Alcock est un homme de très grande culture, un des plus insignes représentants de l'humanisme chrétien. Il a laissé quelques œuvres spirituelles aujourd'hui presque introuvables : *Mons perfectionis* ou *The Hill of Perfection,* Londres, 1496, adressée aux Chartreux (Incipit : « In monte te salvum fac... ») (*Sponsage of a Virgin to Christ,* Londres, vers 1496); — *The castle of labour* traduit du français et publié en 1536. On lui a attribué mais à tort, *The abbaye of Holy Ghost,* Londres, vers 1496 (publié à nouveau par C. Hortsman, *Richard Rolle of Hampole and his followers,* Londres, 1895, t. I, p. 321-337) qui est certainement très antérieure, car on a un manuscrit anglais des environs de 1400) catalogue de la Hutt. library, n° 153). C'est une aimable allégorie écrite sans doute pour des femmes du monde qui ne peuvent entrer en religion malgré leur désir et auxquelles l'auteur recommande de se faire une abbaye spirituelle dans leur âme. L'humilité en creusera les fondations..., l'oraison fera la chapelle et la contemplation le dortoir; la charité sera abbesse, la sagesse prieure, la pénitence cuisinière... La contemplation y est définie : « une pieuse élévation du cœur dans un brillant amour de Dieu pour demeurer en lui ».

D'après miss Hope Emily Aller, *Writings ascribed to Richard Rolle and materials for his biography,* Londres-Oxford, University Press, 1927, p. 335-343), ce serait la traduction et le développement d'un original français antérieur, représenté par plusieurs mss. (British Museum add. ms 39843 c. 1300. Add. ms. 20697 du XIVe siècle, et 29986 du XIVe siècle) Ce dernier manuscrit attribuait l'ouvrage à Hugues de Saint-Victor (Cf. Paul Meyer, *Bulletin de la société des anciens textes français,* 1912, p. 52).

J. Bass Mulinger, art. *Alcock,* dans le *Dict. of National Biography,* t. IV, p. 236; *Hist. of the University of Cambridge,* t. I. — J. de la Servière, art. *Alcock,* DHG. — *Gesamtkatalog der Wiegendrucke,* Leipzig, 1925, nos 846-855 (art. *Alcock*) et nos 1-2 (art. *Abbey of the Holy Ghost*).

† M. Noetinger.

ALCUIN. — I. *Sa Vie.* — II. *Ses Œuvres.*

I. — SA VIE. — Alcuinus ou Albinus Flaccus naquit près d'York vers 735. A l'école épiscopale de cette ville il reçut une éducation très soignée de l'archevêque Egbert, disciple lui-même et héritier des moines évangélisateurs de l'Angleterre : Augustin, Benoit Biscop, Cuthbert et Théodore, et surtout du Vénérable Bède. Aux arguments allégués par Mabillon pour établir qu'Alcuin était moine (ASB., 1677, t. IV-I, p. 162, cap. 3), il faut ajouter les témoignages très probants de toute la tradition et la saveur toute bénédictine des nombreuses lettres d'Alcuin, inspirées souvent de la Règle monastique. Après des études remarquables pour son époque, Alcuin fut ordonné diacre et vers 780 envoyé à Rome par l'archevêque Eanbold pour

demander le pallium. A son retour, il rencontra à Parme Charlemagne, qui l'attacha à son service. De 790 à 793 il séjourne en Angleterre, mais en 794 il est obligé d'assister au concile de Francfort où il combat l'Adoptianisme. Il prend part également au concile d'Aix-la-Chapelle en 799. Pour honorer son mérite, Charlemagne avait donné à Alcuin en 793 les abbayes de Ferrières et de Saint-Loup de Troyes. D'autre part le futur empereur avait exprimé le vœu de le voir s'occuper de la réforme des lettres. Alcuin fut placé à la tête de l'école du palais qu'il devait suivre dans ses déplacements. Cette vie errante s'accordait mal avec l'observance monastique et Alcuin un jour pria Charlemagne de pouvoir se retirer à Fulda pour y observer sans obstacles la Règle bénédictine. Son idéal, comme il l'écrivait au roi, était de mener, fidèle à la stabilité monastique, une vie de prière et de recueillement (MGH., *Epist.*, t. IV, *ep.* 238 et 97). Charlemagne ne lui permit pas d'aller à Fulda, mais le nomma abbé de Saint-Martin de Tours en 796. Alcuin employa les huit années qu'il y passa, à se préparer à la mort, qui survint le 19 mai 804. Le relâchement des moines de Saint-Martin avait attiré parfois les reproches du roi (*ep.* 247). En leur envoyant *un maître et un guide* dans la personne d'Alcuin il se proposait à la fois de faire refleurir l'observance monastique et de fonder à Tours une école sur le modèle d'York. Les efforts d'Alcuin réussirent à ranimer, du moins pour quelques années, le zèle des moines pour l'observance et avant tout pour l'Opus Dei (*B. Alcuini Vita*, PL. 100, 104), et le réformateur pouvait se flatter de n'avoir rien négligé pour faire aboutir son œuvre (*ep.* 62). Son biographe atteste qu'en toute sa vie il fut digne de ses pères, grâce à son application, à la pratique des vertus, à la prière et la psalmodie, le jeûne, la mortification de la chair et l'aumône (*Vita*, cap. 8, PL. 100, col. 99). La plupart des chroniques et des historiens donnent à Alcuin le titre de bienheureux que postulaient les nombreux miracles qu'on lui attribue, mais il n'a jamais eu de culte, même pas à Tours.

2. — **SES ŒUVRES.** — Sans parler des ouvrages de dialectique, il suffit de mentionner les travaux scripturaires et hagiographiques composés par Alcuin : *Liber quaestionum in Genesim;* commentaires sur divers Psaumes, le Cantique, l'Ecclésiaste, l'Evangile de saint Jean, quelques épîtres de saint Paul et l'Apocalypse (PL. 100, 515 et sqq.). Alcuin est l'auteur d'une vie de saint Martin de Tours (PL. 101, 657), de saint Vaast d'Arras (*ibid.*, 663), du bienheureux Richaire (*ibid.*, 681), et de saint Willibrord d'Utrecht (*ibid.*, 693). Le biographe d'Alcuin lui attribue un Homéliaire à l'usage des prédicateurs. Est-ce celui de Paul Warnefride diacre, retrouvé par Alcuin, ou plutôt le recueil signalé par dom Morin dans un manuscrit du XIIe siècle de la Bibliothèque Nationale de Paris? (Cf. *Rev. bén.*, nov. 1892, p. 491-497).

Certains ouvrages semi-liturgiques trahissent le développement de la dévotion privée : Le *Liber Sacramentorum* est un missel privé pour la semaine, sans caractère officiel. Au dire du Micrologue (cap. 60; PL. 151, 1020), il aurait été composé à l'usage des prêtres trop peu instruits pour se servir des livres liturgiques compliqués. Alcuin lui-même explique que son livre est purement de dévotion (MGH., *loc. cit.*, *ep.* 250; PL. 100, 215, *ep.* 51). Les messes dites de Saint Augustin et qui portent un caractère de pénitence, sont inspirées quelquefois de ses œuvres, mais surtout de la liturgie mozarabe. Outre des messes communes ou votives, le Sacramentaire contient des oraisons et des bénédictions. Le Sacramentaire appelé quelquefois *Sacramentaire d'Alcuin* et qui se compose du sacramentaire grégorien et d'additions tirées de sources très pures, surtout du sacramentaire gélasien, serait le résultat d'une compilation faite par Alcuin, à partir de la petite préface *Hucusque*.

Le *De Psalmorum usu liber* (reproduit dans PL. 101, a. 465 et sqq. d'après une mauvaise édition de Froben) est un recueil de psaumes pour diverses circonstances. La seconde partie qui est un recueil de prières, n'est probablement pas d'Alcuin, non plus que de Jean de Fécamp comme on l'a pensé (Cf. D. Wilmart, *Prières de saint Pierre Damien pour l'Adoration de la Croix*, dans *Rev. des Sciences religieuses*, 1929, t. IX, p. 520, note 1). Les psaumes, dit l'auteur, révèlent à l'âme attentive les mystères du Verbe incarné. Ils inspirent au chrétien l'attitude à garder devant Dieu et forment à la vertu. Tout le recueil dénote le courant très accusé de dévotion privée qui se manifeste au IXe siècle, tout en demeurant en relation étroite avec la liturgie. Parmi les prières il faut noter les nombreuses formules dites *Confessiones peccatorum.*

Les *Officia per ferias* (PL. 101, 539) adressés à Charlemagne, visent des laïcs adonnés à la *vita activa*, c'est-à-dire demeurés dans le siècle. Ce sont des psaumes et des prières pour tous les jours de la semaine.

L'opuscule *De virtutibus et vitiis liber* (PL. 101, 613) est d'ordre moral et s'inspire de saint Augustin. L'auteur l'adresse au comte Wido, comme un recueil de sentences, capable de l'exciter au bien par la connaissance de soi.

Outre des ouvrages théologiques de valeur dogmatique, suscités par l'erreur adoptianiste, on conserve d'Alcuin de nombreuses lettres, dont une édition critique a été donnée par E. Duemmler dans MGH., *Epist.*, t. IV, Karolini aevi, 2. Beaucoup d'entre elles, adressées à des évêques ou à des monastères, sont comme des lettres de direction. Elles font connaître l'amour de la tradition qui caractérise Alcuin. Comme la plupart de ses contemporains, Alcuin manquait d'originalité. Il avait coutume de recourir à l'enseignement de ses devanciers et en particulier aux Pères de l'Eglise. *Disce ut doceas* était sa devise. Son siècle demandait qu'on lui exposât les trésors du savoir hérités du passé. Mais chez Alcuin, ce recours à la doctrine des anciens est avant tout un parti pris de demeurer fidèle à leur exemple et à leur enseignement. C'est un principe qu'il se prêche à lui-même et aux autres (*ep.* 42 et 43, *ad Fratres Eboracenses*). L'Écriture Sainte aussi doit servir d'enseignement, et pour des moines, la Règle de saint Benoît bien expliquée (*ep.* 19, *ad Fratres Wirensis et Girvensis Ecclesiae*). Les lettres au pape Adrien et à Léon III parlent de l'attachement d'Alcuin au Saint-Siège et de son amour pour le Pontife romain (*ep.* 27 et 94). Dans ses lettres à des évêques, Alcuin trouve l'occasion de préciser les devoirs inhérents à la charge épiscopale et que déjà saint Grégoire énonçait dans sa Règle pastorale (*ep.* 40, 124, etc.) : que les évêques prennent soin avant tout d'assurer la célébration très digne de l'office divin (*ep.* 40). La même recommandation est faite aux moines (*ep.* 278). La fidélité dont il parle suppose une bonne formation. Alcuin la recommande non seule-

ment aux moines mais à tous (*ep.* 280). L'amour de la tradition devra être ardent, surtout parmi le clergé : qu'il se tienne aux coutumes et à la liturgie romaines (*ep.* 128). L'étude et la lecture de l'Écriture Sainte sont préconisées sans cesse (*ep.* 31, 88, 128, 228). Les évêques ont aussi le devoir d'enseigner les fidèles par la prédication (*ep.* 225). De même le roi et les chefs de l'armée ont un rôle à jouer dans l'évangélisation des barbares (*ep.* 110-111).

On attribue à Alcuin un petit opuscule, *De conversorum acceptione*, découvert dans un manuscrit de l'Ambrosienne à Milan. Il traite de la vocation religieuse (Carmelo Ottaviano : *Un opusculo inedito di Alcuino* dans *Aevum*, t. II (1928), p. 3-16)

D. Rivet, *Hist. litt. de la France*, t. IV, p. 295 et ss. — Mabillon, ASB. (1677), t. IV, I, p. 162-188. — Frobenius, *Conspectus omnium quae hucusque inveniri potuerunt operum b. Flacci Alcuini*, Ratisbonne (1760), reproduit par Migne, PL. 100, 17-90 : *Commentarius*. — U. Chevalier, *Répertoire*, t. I, p. 123. — J. A. Burns, art. *Alcuin*, CE. — F. Vernet, art. *Alcuin*, DTC. — F. Cabrol, art. *Alcuin*, DACL. — P. Moncelle, art. *Alcuin*, DHG. — Dom F. Cabrol, *Les écrits liturgiques d'Alcuin*, dans *Revue d'Histoire ecclésiastique*, t. XIX (1923), p. 507.

M. Mähler.

ALDHELM, abbé de Malmesbury et évêque de Sherborne (639-709). — Il reçut sa première formation d'un maître irlandais appelé Maildubh, puis fut initié aux lettres par le moine Adrien du Mont-Cassin, qui vint en Angleterre avec l'archevêque Théodore. Devenu abbé, il donna une grande impulsion à la vie monastique et fonda de nouveaux monastères. Il se rendit à Rome sous le pontificat du pape Sergius (687-701). Ses vertus et son austérité illustrées par de nombreux miracles le firent mettre au nombre des saints. Aldhelm est considéré comme le premier Anglais qui ait cultivé les lettres avec quelque succès et dont les œuvres soient demeurées. Son style farci de termes grecs est pompeux et solennel. On possède de lui un traité : *De laudibus virginitatis* qui exalte la virginité des personnages les plus remarquables de l'histoire. L'auteur s'est inspiré des ouvrages analogues existants. Saint Augustin et saint Cyprien sont cités. Il nomme aussi Eusèbe et son Histoire ecclésiastique, à laquelle sont empruntés maints renseignements sur des personnages non scripturaires. Il semble en outre familiarisé avec les œuvres de saint Jérôme. Il mentionne son commentaire sur Isaïe et cite des passages de ses épîtres. L'auteur glose l'épisode de saint Benoît et de sainte Scholastique, ce qui fait croire qu'il connaît les Dialogues de saint Grégoire, dont il cite en outre une homélie et un passage des Morales. Enfin sont mentionnés : les Collations de Cassien, « archimandrite de la paroisse de Marseille », l'épître de saint Clément, saint Prosper et Origène. Un poème *De laudibus virginum* traite le même sujet en vers. Il est dédié *ad Maximam Abbatissam*, c'est-à-dire à Notre Dame. Les autres poèmes d'Aldhelm sont intéressants en ce qu'ils font connaître la spiritualité anglaise à la fin du VIIe siècle : dévotion à Notre Dame et aux Apôtres, spécialement à saint Pierre, *claviger aetherius*; ses lettres recommandent la prière, la lecture : *lectio divina* et la méditation assidue des Écritures (*Epist.* 2 et 10). On reconnait chez Aldhelm une vive estime pour la profession monastique. Au poème *De laudibus virginum* s'en rattache un autre *De octo principalibus vitiis*. Parmi les lettres il faut citer surtout la première *ad Geruntium* sur la tonsure et la date de Pâques; on y voit l'attachement d'Aldhelm aux traditions romaines. Ensuite le traité dit *Epistola ad Arcicium sive liber de septenario et de metris ac aenigmatibus* dont la première partie traite du mystère du nombre sept. Des poèmes qu'Aldhelm composa dans sa langue maternelle, rien n'a subsisté.

AS., 25 mai, t. VI, p. 77. — MGH., t. XV, *Epistolae*. — PL., 139, 63-314; *Vita et opera*. — Fabricius, *Bibliot. medii aevi*, t. I, p. 142. — U. Berlière, art. *Aldhelm*, DHG. — H. Thurston, art. *Aldhelm*, CE. — U. Chevalier, *Répertoire*, t. I, p. 45-46. — Ehwald, *Aldhelm's Gedicht de Virginitate*, Gotha, 1904. — T. Cagliani, *De Septenario di Aldhelm*, Cagliari, 1907. — G. Browne, *Aldhelm, his life and times*, Londres, 1903.

M. Mähler.

ALENTSEE (Ambroise) [*Alentsenius*]. Né à Fussen (Bavière), bénédictin à Saint-Alban, puis chartreux au Val-Sainte-Marguerite (Bâle), devient en septembre 1504 prieur de la Chartreuse de Nordlingen où il meurt le 2 août 1505. Parmi les manuscrits que garde de lui la Bibliothèque de Bâle, un seul a quelque rapport avec la spiritualité : *Rosarium B. M.; Orationes breves; Benedictiones matutinales de tempore et de sanctis; Psalterium B. M. V.* (1489); *Intentionarii vel ordinarii in Deum* (A. VII, 27).

S. Autore, *Bibliotheca cartusiano-mariana*, p. 12. — Nickles, *La Chartreuse du val Sainte-Marguerite à Bâle*, Porentruy, 1903, p. 237. — Morotius, *Theatr. Chron.*, Turin, 1681, p. 114. — Petreius, *Bibl. Cart.*, Cologne, 1619, p. 7.

† M. Ilge.

ALET (Victor). — Jésuite français, né à Lacoste (Aveyron), le 19 janvier 1827, mort à Paris le 5 avril 1890. Entré dans la Compagnie de Jésus le 29 octobre 1843, il fut surtout prédicateur. Mais devenu en 1884, aumônier du comité général de l'œuvre des cercles catholiques, il publia un *Manuel des Retraites*, Tours, 1885, qui a eu plusieurs éditions. Pour ne citer ici que ce qui regarde la spiritualité, il a écrit aussi *L'esprit et l'œuvre de sainte Thérèse...*, Lille, 1883.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. VIII, col. 1605-1608.

M. Viller.

1. — **ALEXANDRE D'ASHBY** ou **DE SOMMERSET**. — Prieur augustin d'Ashby (XIIIe siècle) dont aucun des ouvrages n'a été publié. Il a écrit un *Epitome historiae Britanniae a Christo nato ad annum 1257*, des poèmes latins et, comme ouvrage spirituel, des *Meditationes*.

Smith, *Dictionary of National Biography*, t. I, p. 171. — G. Constant, art. *Alexandre de Somerset*, DHG. — J. Bale, *Index Britanniae scriptorum*, éd. Poole, Oxford, 1902, p. 21-22.

M. Viller.

2. — **ALEXANDRE DE LYON**. — Récollet français du XVIIe siècle. On connaît de lui deux biographies : *Vie de Mère Magdelaine du Sauveur...*, Lyon, 1691; *Vie de la Mère Dunant...*; et une *Retraite de dix jours*, Lyon, 1706.

J.-B. Martin, *Bibliographie lyonnaise*, t. I, Lyon, 1922, p. 34. — Breghot du Lut et Péricaud, *Lyonnais dignes de mémoire*, Lyon, 1839.

M. Viller.

3. — **ALEXANDRE DE LA MÈRE DE DIEU.** — Trinitaire espagnol, né à Tomelloso, province de Ciudad-Real, le 6 mars 1656, mort le 23 janvier 1708 à Madrid. Entré en religion en 1671, il avait été deux fois ministre du couvent de Alcala de Henares, une fois du couvent de Tolède (1695), procureur général de l'ordre à la cour d'Espagne, commissaire général des couvents d'Autriche-Hongrie, provincial de la province du Saint-Esprit (1701-1704), définiteur général (1704-1707), chroniqueur général. Il a publié *Cronica de los Descalzos de la Santisima Trinidad Redencion de Captivos*, 2ª parte, Alcala de Henares, 1706; 3ª parte, Madrid, 1707; — *Luz del Alma* en *dos tratados. Primero, de las perfectiones de Dios, segundo de las virtudes de Cristo*, Madrid, 1707 (plusieurs fois reimprimé); — *Manual cristiano*, Madrid, 1707.

Antonino de la Asuncion, *Diccionario de escritores trinitarios de Espana y Portugal...*, Roma, 1899, t. II, p. 36-43.

M. Viller.

4. — **ALEXANDRE DE SAINT-FRANÇOIS.** — Carme déchaussé italien, descendant des Ubaldini par son père et des Médicis par sa mère qui était nièce de Léon XI. Né à Rome en 1588, il prit l'habit des carmes déchaussés au couvent de Sainte-Marie de la Scala le 1er avril 1605. Il reçut à Gênes une sérieuse formation théologique, et après son ordination sacerdotale en 1614, les carmes déchaux de France le demandèrent et l'obtinrent comme maître des novices à Paris. Grand modèle d'observance religieuse et remarquable par son esprit de prière, son influence fut très profonde sur les premiers novices, et par conséquent sur les premières générations de la réforme thérésienne en France. Rappelé dans son pays en 1619 il remplit diverses charges dans la province romaine, est élu définiteur général de la Congrégation d'Italie, et rend son âme à Dieu en de touchants sentiments de joie et d'action de grâces le 19 avril 1630, jouissant parmi ses frères en religion d'une grande réputation de sainteté. Le P. Alexandre de Saint-François a écrit quelques ouvrages de spiritualité que le P. Philippe-Marie de Saint-Paul fit paraître à Rome en 2 volumes in-4º (1670-1671). Citons le *Thesaurus pauperum ad thesaurizandos thesauros in coelo*; — *De praesentia Dei*; — *Schola virtutum*; — *Soliloquia*. Le *Thesaurus pauperum* qui avait paru à part en l'année de la mort de l'auteur, Lyon, 1630, fut réédité au siècle dernier, Turin, 1872, et traduit en italien par Emilio Chiarini, Sienne, 1879. Ce petit traité méritait bien d'être sauvé de l'oubli. Comme la plupart des écrits dus aux carmes déchaux du xviie siècle, il se distingue par la sûreté doctrinale qui révèle un disciple fidèle de saint Thomas, et une onction pénétrante qui laisse deviner le contemplatif. Le lecteur est censé parler à son âme et lui expose les richesses surnaturelles mises à sa disposition, celles surtout qu'elle trouve dans le Christ considéré tour à tour comme père, frère, ami, époux, serviteur, seigneur, bienfaiteur et juge. Nous devons aussi au P. Alexandre la première traduction italienne des *Œuvres spirituelles* de saint Jean de la Croix, parue à Rome en 1627, et qui eut au moins treize éditions successives jusqu'à ce qu'en 1748 parût la traduction du P. Marie de Saint-François. Baruzi dans *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris, 1924, affirme (p. 715) que la traduction italienne de 1627 « *constitue en ce qui concerne le* « *Cantico* », *un premier essai de déformation auquel l'édition* (espagnole) *de 1630 assure une diffusion et une autorité plus grandes* ». Ce jugement est à réformer, et d'après les renseignements fournis par Dom Chevalier O. S. B., spécialiste en cette matière : il n'y a eu dans le texte de 1627 aucune déformation, mais une scrupuleuse fidélité au plus ancien texte de la strophe onzième du « Cantico » qui fait l'objet du litige. Le P. Alexandre aura eu le mérite de donner l'un des textes les plus conformes aux manuscrits primitifs.

Louis de Sainte-Thérèse (qui eut le P. Alexandre comme maître des novices), *Annales des Carmes déchaussés de France*, Laval, 1891, p. 119-138, 163-176, 509-516. — Philippe de la T. S. Trinité, *Decor Carmeli religiosi*, Lyon, 1665, 3e partie, p. 81-85. — Isidore de Saint-Joseph et Pierre de Saint-André, *Historia Generalis Carm. Excalc. Congreg. Italicae*, Rome, 1668, p. 595-606. — Martial de Saint-Jean-Baptiste, *Bibliotheca Scriptor. Carm. Excalc.*, Bordeaux, 1730, p. 2-6. — Cosme de Villiers, *Bibliotheca Carmelitana*, Orléans, 1752, t. I, col. 28 et 29. — La *Vie* du P. Alexandre de Saint-François fut publiée par le P. Philippe-Marie de Saint-Paul, à Rome, en 1668.

P. Élisée de la Nativité.

5. — **ALEXANDRE DE SAINTE-CATHERINE.** — Cistercien de la Congrégation des réformés de Saint-Bernard d'Italie. Né à Mondovi de la noble famille des Vitale, il fit sa profession religieuse à Rome, en 1615. Très adonné à la piété et à l'étude, il ne tarda pas à être nommé maître des novices. Il gouverna ensuite successivement plusieurs monastères avec grand profit pour les âmes. Il était prieur du monastère de Pignerol en 1630 quand une épidémie sévit dans cette ville. Ni le prieur, ni ses moines ne s'épargnèrent alors pour porter aux malades les secours spirituels et corporels qu'ils réclamaient. Atteint lui-même par le fléau, le P. Alexandre succomba bientôt, victime de sa charité. Au milieu de ses occupations nombreuses, il avait pu composer un ouvrage ascétique sur l'*Exercice continuel de la vertu à l'usage des religieuses*.

Morozzo, *Cistercii reflorescentis historia*, Turin, 1690, p. 91. — R. Trilhe, art. *Alexandre de Sainte-Catherine*, DHG.

J.-M. Canivez.

6. — **ALEXANDRIN DE LA CIOTAT.** — Frère mineur capucin de la province Saint-Louis. Honoré Colomb est né à la Ciotat en 1629. Son père était capitaine de vaisseau marchand. En 1648 Honoré Colomb fait profession dans l'ordre des Frères Mineurs capucins sous le nom de P. Alexandrin.

D'une piété exemplaire, animé d'un grand zèle dans l'exercice de la prédication, il remplit la charge de gardien dans plusieurs couvents de sa province. Il mourut à Marseille en 1706. Le P. Alexandrin n'a laissé qu'un seul ouvrage : *Le parfait dénuement de l'âme contemplative, dans un chemin de trois jours : Par lequel Dieu nous appelle à la solitude intérieure, afin que nous nous consacrions à luy dans la plus haute contemplation. Deus vocavit nos ut eamus viam trium dierum in solitudinem et sacrificemus Domino Deo nostro. Exod. c.* V. *Avec un traité des Extases, Ravissements, Révélations, et Illusions. Accessit tandem clavis praecisa totius theologiae mysticae s. Dyonysii Areopagitae, par le R. P. Alexandrin de la Cieutat, prédicateur Capucin, à Paris, chez Denys Thierry, rue Saint-Jacques, M DC LXXX, in-8º, 34 ff, 520 pp.*

Une seconde édition revue et augmentée par l'auteur parut à Marseille, chez Charles Brébion, en 1681, in-12, 30 ff., 561 pp., 14 n. n. Tout en se rattachant à la théologie dionysienne en passant par Harphius et le P. Benoit de Canfeld, le P. Alexandrin puise surtout dans son expérience personnelle. Il écrit à l'heure troublée du quiétisme, au milieu des condamnations qui atteignent alors nombre d'ouvrages spirituels. La doctrine sur l'oraison est ferme, solide. Il montre résolument à l'âme s'adonnant à la vie spirituelle la nécessité du renoncement à toutes les étapes de ses ascensions. En dépit des difficultés du sujet, il demeure clair, précis, témoin cette rapide description de la vie mystique : « La vie mystique est un tombeau où l'âme contemplative expire à la vie naturelle et aux opérations propres pour ne vivre que de la vie de Jésus-Christ. »

Le P. Piny O. P., approuvait la doctrine du P. Alexandrin.

Bernardus a Bononia, *Biblioth. Scrip. O.M. Cap.*, Venetiis, 1747. — Achard, *Dict. de Provence*, art. *Alexandrin de la Ciotat*. — *Etudes Franciscaines*, t. XXXIX, p. 466. — H. Bremond, *Hist. littér. du Sentiment religieux*, Paris, 1920, t. VII.

P. Jacques de Blois.

1. — **ALEXIS** (Guillaume), dit le bon moine de Lyre. Bénédictin et poète célèbre de la seconde moitié du xv^e siècle. Le nom qu'il se donne lui-même est Alecis, Allecis, et on le retrouve sur de vieux livres provenant de l'abbaye de Lyre. Un auteur remarquant qu'*Alic* signifie *hareng*, a émis cette hypothèse que *Alecis Guillelmus* pouvait se traduire Guillaume, fils d'Hareng, nom d'une très nombreuse famille de Normandie. Quoi qu'il en soit, nous ignorons le lieu et la date de sa naissance ainsi que celle de son entrée à l'abbaye de Lyre où il ne prit l'habit religieux qu'après avoir vécu comme il convenait à un jeune homme de bonne et riche famille. Il avait un frère qui, plus tardivement que lui et sur ses exhortations quitta le monde pour entrer chez les Cordeliers. Guillaume Alexis se donne le titre de prieur de Bussy au Perche, prieuré dont on ne trouve aucune trace en ce pays. Il composa un grand nombre de poésies dont les éditions se succédèrent rapidement. Elles ont été réunies et publiées de nos jours par MM. A. Piaget et E. Picot : *Œuvres poétiques de Guillaume Alexis, prieur de Bucy*, 2 in-8°, Paris, 1896-1899. Nous mentionnerons de ce religieux : *A. B. C. des Doubles*, écrit probablement en 1451 ; l'auteur déjà religieux invite les hommes à l'amour de Dieu et à la fuite du monde. — *Les faintisses du monde*, ouvrage adressé à son frère devenu Cordelier. — *Le débat de l'homme et de la femme*, accusations portées contre la femme cause de la chute d'Adam ; elle réplique en invoquant la Vierge Marie, Mère du Sauveur, etc. — *Le Blason des faulces amours*, dialogue entre l'auteur et un gentilhomme rencontré entre Rouen et Verneuil : le cavalier adonné aux fausses amours veut justifier sa conduite et finit par être convaincu et converti par les paroles du religieux. Ce poème composé de 126 strophes de douze vers rendit célèbre le nom du moine de Lyre et eut de très nombreuses éditions. — *Le passe-temps des deux Alecis frères : l'un religieux noir, prieur de Bucy, l'autre cordelier*, recueil de sentences morales ou satiriques sur une foule de sujets exprimées en strophes de quatre vers. — *Le passe-temps de tout homme et de toute femme*, traduction en vers et commentaire de l'ouvrage d'Innocent III, *De contemptu mundi*. — *Le Martilloge des fausses langues*, contre les parjures et les médisants. Dans ce poème l'auteur emploie la prose et les vers : ce qu'il fera également dans son dernier ouvrage : *Le Dyalogue du Crucifix et du Pélerin* que « à la requête d'aucuns bons pèlerins estant avec lui au bon voyage de Hierusalem » il composa en cette ville l'an 1486, année où il fut mis à mort par les Turcs. Très dévot à la Sainte Vierge, Guillaume Alexis se devait d'envoyer quelques poèmes à la confrérie établie à Rouen en l'honneur de l'Immaculée Conception et qui encourageait les beaux esprits à célébrer les louanges de la Mère de Dieu. C'est ainsi que dans une première déclamation il raconte l'histoire de la chute d'Adam et d'Ève, et dans une seconde commente l'Évangile : *Missus est Angelus Gabriel*. Nous avons encore une glose sur l'antienne *Sub tuum praesidium*. On peut reconnaître comme étant l'œuvre du bon moine de Lyre : *Le Mireur des Moines ; — Orayson très dévote en l'honneur de la Royne de Paradis ; — Orayson de Nostre Dame par laquelle on requiert les péchez estre effacés et les vertus estre données : pour éviter enfer et avoir paradis*.

Colletet, *Le Moine de Lyre*, dans *Cabinet historique*, t. IV, 1858, 1^{re} partie, p. 265. — Graësse, *Trésor des livres rares*, in-4°, Dresde, 1859, t. I, p. 79 ; t. IV, p. 427. — *Gesamtkatalog der Wiegendrucke*, Leipzig, 1925, n^{os} 1227-1253. — Brunet, *Manuel du libraire*, in-8°, Paris, 1860, t. I, col. 169 ; t. III, col. 1794. — Guéry (Abbé), Guillaume Alexis, dit le bon moine de Lyre, dans *Revue Catholique de Normandie*, années 1905-1907 (*Tir. à part*), in-8°, Évreux, 1907. — Guéry (Abbé), *Histoire de l'Abbé de Lyre*, in-8°, Évreux, 1917, *passim*.

B. Heurtebize.

2. — **ALEXIS DE JÉSUS**. — Prédicateur français du xvii^e siècle qui, en appendice à la Vie de Bernard de Menthon, par Roland Viot, Lyon, 1627, en tirait les enseignements dans un petit traité de la vie spirituelle intitulé : *Le cours de la Vie spirituelle sous le nom de Théopneste ou de l'âme inspirée introduite au Louvre du Service divin, moulé sur la vie de saint Bernard de Menthon*.

[A la Bibliothèque de Troyes, *Théologie*, n° 5602].

M. Viller.

3. — **ALEXIS DE SAINT-JOSEPH**, carme du xvii^e siècle. — La Bibliothèque du séminaire de Lyon possède de lui un *Abrégé pour faire l'oraison*, Lyon, 1668.

J.-B. Martin, *Bibliographie lyonnaise*, Lyon, 1922, I, p. 34.

M. Viller.

4. — **ALEXIS DE SAINTE-MARIE**. — Carme déchaussé italien, né à Carruto en Piémont et mort à Turin le 20 février 1723. On rapporte que depuis l'année de sa profession jusqu'à sa mort il subit de graves et continuelles infirmités qu'il supporta avec une patience inébranlable. C'est sur son lit de douleur que dans une perpétuelle préparation à la mort il composa en italien un certain nombre d'*Exercices préparatoires* aux fêtes de saint Joseph, de l'Assomption, de la Pentecôte, de la Noël, de sainte Thérèse, de Notre-Dame des Douleurs, du Saint Sacrement, de l'Immaculée-Conception, de saint Jean-Baptiste et de la Nativité de Marie. Ces *Exercices* parurent à Turin en

opuscules séparés de 1702 à 1722. Il écrivit aussi une *Vie* de la Vénérable Sœur Anne-Marie de Saint-Joachim, carmélite déchaussée, in-4°, Turin, 1713.

Martial de Saint-Jean-Baptiste, *Bibliotheca Script. Carm. Excalc.*, Bordeaux, 1730, p. 7 et 8. — Cosme de Villiers, *Bibliotheca Carmelitana*, Orléans, 1752, t. I, col. 34 et 35. — Barthélemy de Saint-Ange, *Collectio Script. Carm. Excalc.*, Savone, 1884, t. I, p. 18-19.

P. Elisée de la Nativité.

5. — **ALEXIS DU SAINT-ESPRIT.** — Carme déchaussé napolitain ; très versé en théologie, il se distingua tellement par la subtilité de son argumentation qu'on l'appelait un autre Scot. Après avoir rempli plusieurs fois les charges de prieur et de provincial, il mourut à Palerme vers 1664, laissant une grande renommée de science et de vertu. Les archives romaines conservent de lui une *Apologia P. F. Nicolaia Jesu-Maria contra Baizam*, défense de l'ouvrage du P. Nicolas de Jésus-Marie (Centurioni) intitulé *Éclaircissements sur les termes et propositions de théologie mystique de saint Jean de la Croix* et paru à Alcala en 1631.

Nicolas Tappi, *Bibliotheca Napolitana*, Naples, 1678, p. 9. — Cosme de Villiers, *Bibliotheca Carmelitana*, Orléans, 1752, t. I, col. 36. — Barthélemy de Saint-Ange, *Collectio Script. Carm. Excalc.*, Savone, 1884, t. I, p. 20.

P. Élisée de la Nativité.

6. — **ALEXIS-LOUIS DE SAINT-JOSEPH.** — Carme déchaussé français, né à Viviers le 17 juillet 1818. Il fit ses études au petit séminaire de Bourg-Saint-Andéol et au grand séminaire de Viviers où il fut ordonné prêtre à l'âge de vingt-six ans. En 1853 il embrassa la vie religieuse au noviciat du Broussey, en Gironde, où treize ans auparavant venait d'être restauré l'Ordre des Carmes déchaussés. Fervent religieux et apôtre zélé, il parcourut le midi de la France prêchant de nombreuses missions et très goûté aussi comme prédicateur de retraites pastorales. Il remplit diverses charges dans son Ordre et mourut à Carcassonne le 11 juillet 1880. Avant son entrée en religion, le P. Alexis-Louis composa quelques ouvrages de polémique qui attirèrent l'attention. Devenu carme, il écrivit des livres de dévotion dont quelques-uns connurent un certain succès. Mentionnons : — 1. *L'Abeille du Carmel*, série de méditations destinées « aux personnes du sexe qui veulent vivre pieusement dans le monde », 2 vol. in-12, Paris, 1856, deux éditions. — 2. *Manuel de la vraie dévotion envers la très sainte Eucharistie et la sainte Vierge*, 1 vol. in-12, Lyon. Ce manuel écrit avec un certain enthousiasme, et qui connut jusqu'à quatorze éditions, est à classer sans aucun doute parmi ceux qui, à la fin du siècle dernier, contribuèrent le mieux à développer en France la dévotion à l'Eucharistie et à Marie. — 3. *Manuel de la dévotion pratique envers saint Joseph*, Lyon, 1860, quatre éditions. — 4. *Les cinq trônes de l'Amour divin sur la terre*, Lyon, 1858, trois éditions. Ces cinq trônes sont le sein de Marie, la crèche, la Croix, l'Eucharistie et l'âme fidèle. Les idées de cet ouvrage, comme l'auteur nous en avertit dans l'Introduction, sont extraites des écrits du cardinal de Bérulle et de M. Olier et veulent mettre à la portée des fidèles « la doctrine la plus substantielle, les vues les plus élevées sur le mystère de l'Incarnation, les grandeurs de Jésus-Christ ».

P. Marie-Joseph du Sacré-Cœur, *Nouvelle Bibliothèque carmélitaine*, 1913, p. 79-80.

P. Élisée de la Nativité.

7. — **ALEXIS SEGALA DE SALÒ, O. M. C.** — 1. *Vie*. — 2. *Œuvres*. — 3. *Doctrine*.

1. — VIE. — Né à Salò en 1559, le P. Alexis fut reçu dans l'Ordre des Mineurs Capucins par son concitoyen le P. Mathias Bellintani. Dans sa profonde piété religieuse il nourrit un amour fort vif pour la Passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ et une très grande tendresse pour la Très Sainte Vierge. A ces deux formes de dévotion, traditionnelles dans l'Ordre Franciscain, il ajouta un culte si ardent pour les âmes du Purgatoire qu'il écrivit *Le triomphe du Purgatoire* et fonda à Brescia la Confrérie du Suffrage. Il fut prédicateur insigne, ce qui explique une certaine emphase oratoire jusque dans ses nombreuses œuvres spirituelles et l'abondance d'images et d'exemples, particulière aux orateurs de son temps. Il mourut à Brescia le 8 janvier 1628.

2. — ŒUVRES. — Les deux éditions principales des œuvres du P. Alexis parurent dans la première moitié du XVII[e] siècle : *Opere Spirituali del R. P. F. Alessio Segala da Salò predicatore cappuccino*, Venezia, 1637, presso Giacomo Sarzina. Cette édition, parue peu d'années après la mort de l'auteur, contient les œuvres suivantes, parmi lesquelles quelques-unes avaient été déjà publiées plusieurs fois : — 1. *Trionfo dell'Anime del purgatorio ;* — 2. *Corona celeste, meditazioni per tutti i giorni dell'anno ;* — 3. *Arte mirabile per amare, servire ed onorare la gloriosa Vergine Maria ;* — 4. *Pratica singolare per quelli che desiderano di spiantare dall'anima gli abiti viziosi, ecc. ;* — 5. *Via sicura del Paradiso ;* — 6. *Angelico esercizio.*

L'autre édition, faite à Venise en 1643, chez Salis, en plus de toutes les œuvres de l'édition précédente, contient : *Arca santa, meditazioni sopra i misteri della vita e della Passione di Cristo, proposte col testo evangelico, e regole ed avvertimenti per ben meditare.* Également à Venise, chez Zacharie Conzatti, fut imprimé à part un recueil de Vies des Saints portant le titre de *Catena d'oro*. Dans cet article je cite toujours l'édition de l'année 1637. Les œuvres du P. Segala eurent une très large diffusion et furent maintes fois traduites en français, en allemand, en latin et même en bohémien.

3. — DOCTRINE. — Dans ses œuvres spirituelles le P. Alexis se propose un but essentiellement pratique : cultiver dans les fidèles une vie chrétienne intégrale et forte. Aussi publia-t-il quantité d'écrits de caractère ascétique dans lesquels il ne se soucie aucunement de questions doctrinales et scolastiques. Doué d'une science profonde de l'Écriture et des Pères de l'Eglise et d'une large connaissance de la littérature ascétique et mystique, il expose clairement sa pensée, dirigé par une conception fondamentale qui donne de l'ordre et de l'unité à son traité. Pour lui, la volonté est la force suprême qui détermine et colore toute l'activité de l'esprit. Il est nécessaire d'éclairer la volonté par les saintes vérités de l'Évangile et l'enflammer d'amour pour Dieu. C'est seulement ainsi que l'homme arrive peu à peu à se conquérir lui-même, à maîtriser sa propre vie dans toutes les manifestations intérieures et extérieures et à s'acheminer vite vers la perfection

que le Divin Maître nous a montrée. La mortification extérieure, c'est-à-dire le silence, les longues veilles, les jeûnes et les autres pénitences corporelles ont leur valeur tant qu'elles sont les manifestations de la volonté toujours vigilante et active, qui travaille pour obtenir l'empire sur tous les sentiments et sur toutes les forces instinctives de la vie et pour rendre cet empire plus profond et plus sûr. L'ascétisme du P. Segala a donc un caractère simplement volontaire et se fonde entièrement sur l'effort conscient et libre que l'âme doit accomplir dirigée et soutenue par la lumière et par l'aide de Dieu. Cette insistance continuelle sur la nécessité de pousser la volonté à agir avec toute sa force pour la réalisation de l'idéal divin, cadre parfaitement avec la spiritualité franciscaine; elle est de plus fondée sur une très grande confiance dans la capacité de l'homme, à coopérer avec Dieu à sa propre élévation spirituelle. Réaction remarquable à l'abaissement de la nature humaine contenu dans les doctrines luthériennes et à cette espèce d'impuissance morale dans laquelle les théories jansénistes prétendaient réduire l'homme. Aussi dans la méthode que notre auteur conseille pour la méditation, il a livré un champ très large au libre effort personnel de chaque individu, car, proposé un trait de l'Évangile, il fixe brièvement quelque point qui doit servir de légère trace au travail que l'âme doit accomplir par elle-même. Le P. Segala pousse sa confiance dans la libre correspondance de l'homme à la grâce jusqu'au point de faire dépendre le degré de la perfection à laquelle l'âme arrive en effet, de l'élan plus ou moins grand de la volonté individuelle de correspondre à la grâce. (*Via sicura del Paradiso,* Parte prima, p. 11-12.) Aussi donne-t-il à l'âme une espèce de coopération positive aux états mystiques les plus élevés, ouverts à toutes les âmes et non pas réservés seulement à peu d'êtres privilégiés. Dans l'*Angelico esercizio* il écrit : « Les âmes simples doivent noter que, en s'appliquant à la méditation des divins mystères, elles ne doivent pas... s'arrêter à elle comme à un dernier but; mais l'employer comme un moyen et un chemin pour entrer avec plus d'aisance dans la Divinité de Jésus-Christ, car c'est là le but principal que nous devons donner à chacune de nos prières » (Ed. c., p. 8-9). Nous devons nous efforcer d' « entrer dans la Divinité » et tout notre travail doit aboutir à unir et transformer notre cœur et notre esprit dans le Dieu vivant (p. 3). Dans ses diverses œuvres, l'auteur ne se propose jamais la question s'il est possible qu'il y ait une préparation positive, c'est-à-dire consciente et libre, à la vie d'union avec Dieu, comme on le fait de nos jours, mais, conduit par la tradition franciscaine, si démocratique aussi dans la conception de la vie spirituelle, il ouvre à toutes les âmes de bonne volonté les voies des ascensions les plus sublimes.

L. Wadding, *Script. O. F. M.*, Roma, 1650, p. 10. — Sbaralea, *Supplementum ad Scriptores O. F. M.*, Roma, 1908, t. I, p. 24. — Bernardus a Bononia, *Bibliotheca Script. O. M. Cap.*, p. 4-5. — Marcellin de Pise, *Annales Cap.*, p. 720, n° 12. — Valdemiro da Bergamo, *I Conventi ed i Cappuccini bresciani*, p. 132-136.

EMIDIO D'ASCOLI.

ALFABETO LITTERALE. — Depuis le 15 mai 1687 (par décret du Saint-Office) est inscrit au catalogue de l'Index le livre suivant *Alfabeto litterale, fantasmatico, mistico, acquistato, contemplativo, col quale resta formata risposta circolare ad una religiosa pusillanime vel dibattimento della contemplazione mistica acquistata.* In Genova, per Antonio Casamata. Je cite le titre complet d'après la *Breve Raccolta d'alcune particolari operette spirituali proibite... fatta da F. Antonio* LEONI, *inquisitore di Bologna* (s. l. n. d., mais vraisemblablement publiée à Bologne en 1708 ou 1709). La date de la condamnation et le titre suffisent à indiquer que le livre a trait au quiétisme.

J. de Guibert, *Documenta ecclesiastica christianae perfectionis studium spectantia,* Rome, 1931, n° 1215.

M. VILLER.

ALFARO (GRÉGOIRE DE). — Bénédictin espagnol de la fin du XVIᵉ et du début du XVIIᵉ siècle. Né à Cordoue vers 1558, il prit à quinze ans l'habit de saint Benoît à l'abbaye Saint-Vincent de Salamanque. En 1578 il étudiait la théologie à l'abbaye d'Oña qui comptait soixante-dix moines, sans les étudiants de grammaire, de philosophie et de théologie. C'est là que le connut le Vénérable P. Jean de Castañiza qui nous a donné un témoignage éclatant de son application à l'étude. « Ces années dernières (1586-1596), il vécut à Obona qui est une maison retirée et petite, dans les Asturies, jouissant des avantages que donne la solitude : paix intérieure et extérieure, mépris des biens temporels, souci de son âme, loisirs nombreux et bien employés; aussi a-t-il entrepris l'étude de la théologie mystique dans Blosius, avec une attention si persévérante qu'il le traduisit en entier et se l'assimila complètement. » En 1597 en effet, il fit imprimer à Séville, chez Jean de Léon, les *Obras de Ludovico Blosio*, in-folio à deux colonnes, divisé en deux parties de 444 et 331 pages, plus 24 pages de tables. Le grand ami des bénédictins, le hiéronymite Diégo de Yepes, obtint qu'on lui envoyât « les feuilles à mesure qu'elles sortaient des presses. Et ce fut au temps, nous dit le même auteur, que Sa Majesté [Philippe II] fut atteinte de l'infirmité dont elle mourut : et comme il me paraissait que beaucoup de pages étaient adaptées à son état, je les lui donnai à lire. Et ce fut avec tant de goût qu'en mon absence, Elle persuada à la Señora Infante doña Isabelle, de les lire. Et le profit que celle-ci en tira, je le sais, et il sera montré au ciel ». De 1602 à 1613, Alfaro est à Saint-Martin de Madrid, prieur et prédicateur. Il fit réimprimer jusqu'à six fois les *Obras de Blosio* : outre les éditions de Madrid, il y en eut d'autres à Paris (1602), à Barcelone (1609 et 1614) et à Valladolid (1613 et 1619).

En 1604, il édite à Alcala de Henares, chez Sanchez Crespo, *Govierno ecclesiastico y seglar, que contiene el Pastoral de S. Gregorio Magno... con un Tratado de Republica*, in-4° qui renferme aussi une traduction du *De duodecim abusibus saeculi* du Pseudo-Cyprien. Le traité *De republica*, œuvre d'Alfaro, est un curieux ouvrage de morale politique sur les droits et les devoirs des rois et de leurs sujets, et sur la meilleure forme de gouvernement. « Je mets mon œuvre, écrit Alfaro dans le prologue, entre deux colonnes aussi fermes que saint Grégoire et saint Augustin ou saint Cyprien... Je ne suis pas de ceux qui imitent Booz, mais je vais comme Ruth, rassemblant les épis qui restent, et avec l'aide de Dieu, j'essaye de tirer une pleine mesure » (ms. original à l'Escurial, b. III, 19). Le livre fut réédité à Valence, mais sans le *De republica*, chez Benito Montfort, 1769, et tout récemment à Barcelone, 1930.

Un autre de ses ouvrages, la *Silva de la Providencia de Dios, sacada de los Santos*, Valladolid, J. Godinez, 1609, est de consultation difficile. La première partie est une exposition du gouvernement de Dieu dans la nature et dans les âmes; il tente en particulier d'expliquer les épreuves des justes à l'aide de textes des Pères (*Silva*). Dans la deuxième partie, il reproduit en espagnol quelques traités entiers, v. g. l'*Ad Stagirium* de saint Jean Chrysostome et le *De patientia* de saint Cyprien. Huit ans plus tard il publiait encore deux biographies d'ecclésiastiques contemporains, écrites avec beaucoup d'élégance et de souplesse : *Vida del Illustrissimo Señor D. Francisco de Reynoso, obispo de Cordoba, donde se pone la de Geronymo Reynoso, su sobrino Canonigo de la Iglesia de Valencia*, in-4°, Valladolid, 1617.

En 1616, il est prédicateur à San-Bartolomé de Medina del Campo; puis, de 1617 à 1621, abbé du petit monastère de N.-D. del Buesso (Valladolid). Il ne mourut qu'en 1660, à Oña, âgé de plus de cent ans. Nous ne savons rien de la seconde partie de sa vie. La Congrégation de Valladolid estimait grandement ses vertus. Il laisse en manuscrits *Obras de San Efren vertidas al castellano* et aussi *Commentarios a la Regla de S. Benito*.

Sa traduction des œuvres de Louis de Blois qui a eu tant de succès en Castille et dans l'Amérique espagnole a été souvent rééditée (récemment encore des traités particuliers ont été publiés à Barcelone, 1903 et 1907).

B. P. Gallardo, *Ensayo de una Biblioteca española de libros raros y curiosos*, Madrid, 1863, t. I, p. 154, 393. — Greg. Argaiz, *Perla de Cataluña*, Madrid, 1677, p. 448-449. — L. Serrano, *Asceticos benedictinos españoles*, Valladolid, 1925. — ES., art. *Valladolid*, Barcelona, 1929, t. LXVI, p. 959-960. — N. Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, Madrid, 1784, t. I, p. 342. — J. Catalina García, *Ensayo de una Tipografia Complutense*, Madrid, 1889, p. 244-245. — Renedo, *Escritores Palentinos*, Madrid, 1919, t. II, p. 319-342.

M. Alamo.

ALFONSO DE BURGOS (Pierre). — Moine de Montserrat du milieu du XVI^e siècle. Il naquit aux Pays-Bas d'une famille originaire de Burgos. Après une bonne formation littéraire et théologique à l'université de Louvain, il fut quelques années familier de Charles-Quint, à la cour duquel il vécut. En 1536, il embrassa la vie monastique sur la sainte montagne de Montserrat, et pendant plus de vingt-sept ans, il demeura dans les ermitages voisins du monastère, complètement voué à la contemplation. Il acquit un grand renom de sainteté et fut fort estimé, en particulier de Philippe II. Sa mort très édifiante arriva le 2 mai 1572.

De 1561 à 1569 il fit imprimer à Barcelone les traités suivants, aujourd'hui fort rares :

1. *Dialogi de immortalitate animae*, Barcelone, Bornat, 1561, in-8°, 128 p. — 2. *Libellus de Misericordia Dei, ibid.*, 1562, in-12, 248 p. — 3. *De vita et laudibus Mariae Virginis libellus, ibid.*, 1562, in-12, 204 p. — 4. *Dialogi de immensis Dei beneficiis et de tribus virtutibus theologalibus, ibid.*, in-8°, 162 p. — 5. *De Eucharistia dialogus, ibid.*, in-8°, 88 p. — 6. *De vita solitaria dialogus, ibid.*, in-8°, 56 p. — 7. *De Religione, tribusque votis religiosorum dialogus, ibid.*, in-8°, 48 p. — 8. *Libro de la preparacion para la muerte y de como debe ser tenida en poco*, Barcelona, D. Bajes y I. Mall, 1568, in-8°, 210 p. — 9. *Dialogos entre Christo y el anima de los beneficios que Dios ha hecho al genero humano y de los que particularmente cada dia haze*, Barcelona, C. Bornat, 1569, in-8°, 380 p.

Ant. de Yepez, *Coronica general de San Benito*, t. IV, p. 245, Valladolid, 1613. — G. de Argaiz, *La Perla de Cataluña*, Madrid, 1677, p. 447. — N. Antonio, *Bibl. hisp. nova*, t. II, p. 167, Madrid, 1784. — L. Serrano, *Asceticos Benedictinos Espanoles*, Valladolid, 1925. — A. M. Albareda, *Bibliografia dels Monjos de Montserrat*, XVI^e siècle, p. 227-240, Montserrat, 1928. — ES., art. *Valladolid*, t. LXVI, p. 950, Barcelona, 1929.

M. Alamo.

ALIÉNATION DES SENS, voir Extase.

ALIOTTI (Girolamo). — Bénédictin italien, né à Arezzo le 1^{er} juillet 1412, entré en 1430 à Sainte-Flore, l'abbaye de sa ville natale. Prieur de Sainte-Cécile de Foiano, il accompagna en France le cardinal Zabarella, nonce d'Eugène IV, qui venait solliciter l'appui du roi de France contre le concile de Bâle. Nommé en 1442 à l'abbaye de Sainte-Marie in Mamma, puis en 1446, à Sainte-Flore, il unit cette maison à la Congrégation de Sainte-Justine de Padoue (1472). Il y mourut en 1480. On trouvera ses œuvres dans l'édition de G. M. Scarmalli : *Hieronymi Aliotti Aretini ordinis Sancti Benedicti abbatis monasterii S. Florae et Lucillae epistolae et opuscula*, Arezzo, 1769.

Les principaux opuscules sont : *De optimo vivendi genere deligendo; — De monachis erudiendis; — De felici statu religionis monasticae; — Contra Religiosos studium improbantes.*

U. Berlière, art. *Aliotti*, DHG. — Armellini, *Bibliotheca Benedictino-Casinensis*, Assise, 1731, t. I, p. 201-208.

M. Viller.

ALIPPE DE LA VIERGE MARIE. — Augustin déchaussé du couvent de Lyon au XVII^e siècle. On connaît de lui : *L'homme intérieur selon le Bienheureux François de Sales*, Lyon, A. Baret, 1657.

J.-B. Martin, *Bibliographie lyonnaise*, Lyon, 1922, t. I, p. 35.

M. Viller.

ALLE (Jérôme). — Hiéronymite italien, né à Bologne en 1582, entré dans l'ordre de Saint-Jérôme de Fiesole en 1607, mort en 1660, laissant une œuvre considérable : des sermons, des drames sacrés, et quelques ouvrages spirituels : v. g. *Estratto generale per curare un' anima*, Bologne, 1640. Il fut prédicateur de renom, professeur d'Écriture Sainte à l'université de Bologne et définiteur de son ordre.

J. Fraikin, art. *Allè*, DHG.

M. Viller.

ALLÉGORIE. — I. *Définition*. — II. *Caractère*. — III. *Sources*.

I. — **Définition**. — La définition la plus générale est celle de saint Augustin : « Quid est allegoria, nisi tropus ubi ex alio aliud intelligitur » (*De Trinitate*, XV, 9, 15, PL. 42, 1068). Il importe néanmoins de distinguer l'allégorie des rhéteurs, l'allégorie de la Bible et

l'allégorie des mystiques. — 1° *L'Allégorie des rhéteurs* ou *littéraire* est définie par Quintilien « Ἀλληγορία quam inversionem interpretantur, aliud verbis, aliud sensu ostendit » (*Instit. orat.*, VIII, 6). Elle n'est autre chose qu'une métaphore prolongée ou une succession de métaphores dans laquelle les mots ne sont point employés pour leur signification naturelle, mais pour un sens figuré que l'auteur a seul en vue. 2° *L'Allégorie de la Bible* ou *spirituelle* est, contrairement à l'allégorie des rhéteurs, non verbale mais réelle : elle gît dans les choses, non dans les mots. « Dieu a préordonné certains faits racontés dans l'Écriture de telle sorte, qu'en dehors de leur réalité propre, ils sont encore l'annonce prophétique d'un événement futur. Sous le sens littéral du récit se cache un autre sens », (Mangenot, art. *Allégorie*, DB. t. I, col. 369). « Secundum ergo quod ea quae sunt veteris legis significant ea quae sunt novae legis est sensus allegoricus » S. Thom., I^a^, q. 1, a. 10) ; ou d'une façon plus générale l'on peut parler d'allégorie strictement biblique lorsque les choses rapportées par l'écrivain sacré ont un sens relatif au Christ ou à l'Église militante. Cette allégorie suppose essentiellement le fait de la Révélation. On lui donne souvent le nom de « sens spirituel ou mystique » de la Bible. 3° *L'Allégorie des mystiques* tient de l'allégorie littéraire et de l'allégorie biblique. Elle est néanmoins distincte de l'une et de l'autre. On ne peut dire qu'elle ne consiste qu'en métaphores verbales, car les mots cachent des réalités et leur valeur allégorique suppose une révélation privée du moins certaines relations secrètes avec la divinité. Elle ne saurait néanmoins avoir la portée de l'allégorie biblique vu le caractère privé et toujours sujet à caution de ces révélations. Le mystique par ses allégories prétend nous dévoiler des choses (faits ou doctrines) que les mots pris dans leur sens naturel sont incapables de traduire.

2. — **CARACTÈRES DE L'ALLÉGORIE DES MYSTIQUES.** — Comme les deux autres, l'allégorie des mystiques introduit une chose du domaine idéal dans le domaine sensible pour ramener celle-ci, par le véhicule de la métaphore, du domaine sensible à un nouveau domaine idéal. Par suite du caractère très personnel de ce nouveau domaine idéal dans lequel le mystique veut nous introduire, son allégorie reste forcément entourée d'un certain mystère. D'abord, parce que les choses signifiées sont inexprimables : « Qui sera jamais capable d'écrire ce que l'Esprit révèle aux âmes aimantes où il demeure?.. ; ce qu'elles peuvent faire... c'est recourir à des figures, des comparaisons, des symboles, afin... de faire *entrevoir* les secrets et les mystères que l'abondance de l'Esprit leur communique. » Car « les saints Docteurs... n'ont jamais interprété complètement par des paroles ce que l'Esprit-Saint révèle d'inexprimable » (Saint Jean de la Croix, *Prol. du Cant. Spirit.*). Ensuite, parce que « lorsqu'il s'agit de propos d'amour on ne peut mieux faire que leur laisser toute leur ampleur pour permettre à chacun d'y puiser selon ses dispositions et conformément à la portée de son esprit. Si l'explication est restreinte à un sens précis elle cesse d'être utile à tous » (*Id.*, *Prol. du Cant. Spir.*). L'allégorie des mystiques reste donc forcément un peu vague.

3. — **SOURCES DE L'ALLÉGORIE CHEZ LES MYSTIQUES.**

1. La Bible : C'est par excellence le réservoir où les écrivains mystiques puisent leurs allégories. La Bible, en effet, renferme une foule d'allégories où, en dehors du sens spirituel biblique proprement dit, les mystiques, surtout à l'époque patristique et au Moyen Age, ont trouvé des sens accommodatices propres à exprimer leurs idées et leurs sentiments personnels (Pour l'époque patristique, cf. surtout saint Ambroise, saint Augustin et saint Grégoire le Grand). Dans la *Genèse*, par exemple, le Paradis terrestre est pour eux le jardin de délices où le Bien-Aimé et l'âme se rencontrent. (Cf. Tertullien, *De Judicio Domini*, cap. 8 ; aussi Sidoine Appolinaire, saint Basile, etc.) Parfois les quatre fleuves qui l'arrosent représentent le Saint-Esprit. — Les livres historiques et surtout le *Psautier* (cf. par exemple, Richard de Saint-Victor, *Adnotat. mystic. in psalm.*, PL. 196, 265-402 ; Honorius d'Autun, *Expositio in psalmos selectos*, PL. 172) ; et l'*Apocalypse* ont fourni un matériel allégorique abondant, mais aucun livre n'a été mis plus à contribution que le *Cantique des Cantiques*. Le thème des fiançailles et des noces spirituelles de l'âme avec Dieu, accompagné de tout le luxe des détails empruntés à ce poème biblique, a été développé par une pléiade d'auteurs (cf. saint Bernard, *Sermones in Cantica*, PL. 183 ; Hugues de Saint-Victor, *Id.*, *de Arrha Animae*, PL. 176 ; saint Jean de la Croix, *Le Cantique Spirituel* ; saint François de Sales, *Traité de l'Amour de Dieu*).

2. La Nature : Pour les mystiques chaque être créé a un sens profond, caché derrière celui qu'une vue superficielle nous livre. Pour les Victorins la création est l'expression sensible de la pensée du Verbe. Chaque créature en est une parole extérieure (cf. Hugues de Saint-Victor, *De Sacram. Christ. fidei*, l. I, p. 6, cap. 5). La création est une bible où tout a son sens allégorique (cf. Louis de Blois, *Canon vitae spirit.*, cap. 28 et 29). « Je crois, dit sainte Térèse, qu'en la moindre créature de Dieu, quand ce ne serait qu'une petite fourmi, il y a un sens plus profond que celui qu'on comprend » (*Château*, IV, 2). Dans le jardin d'amour où se célèbrent les noces de l'Ami et de l'Aimé chaque fleur, chaque arbre, chaque animal a sa signification spirituelle : « Vois, dit la Sagesse apparaissant à Suso, comme je suis magnifiquement parée d'un vêtement splendide, comme je suis entourée de fleurs aux mille couleurs, de roses rouges, de lis blancs, de belles violettes. » Et Suso qui comprend soudain le sens caché répond : « Oh ! dans quel aveuglement n'ai-je pas vécu jusqu'ici ! Je cueillais les roses et je n'en respirais pas le parfum, je me promenais au milieu de fleurs magnifiques et je ne les voyais pas » (*Œuvres Mystiques*, trad. Thiriot, t. II, p. 52 et 167). — L'école franciscaine mieux que toute autre a compris et rendu le sens mystique de la nature. Cf. saint Bonaventure et sa belle allégorie du rossignol, figure du Christ, symbole aussi de l'âme enamourée (*Opera omnia*... éd. Quaracchi, t. VIII, p. 669, *Philomena*). — L'école carmélitaine avec sainte Térèse d'Avila a pris de nombreux symboles dans la nature ambiante (par exemple, l'allégorie du ver à soie et de la phalène, symbole des transformations de l'âme dans l'oraison). Saint Jean de la Croix, qui conseillait à ses religieux de faire oraison parmi les arbres au bord des fontaines, a compris aussi bien que l'augustin Luis de Léon « la solitude harmonieuse » et « la musique silencieuse » du monde physique.

3. Les Écrivains antérieurs ou contemporains. — C'est seulement en étudiant chaque écrivain mystique

en particulier, que l'on pourra déterminer ce qu'en ses allégories il doit aux spirituels ou aux écrivains profanes qui l'ont précédé. Saint Ignace, par exemple, doit certaines de ses allégories à Cisneros et à Ludolphe de Saxe (Cf. *Monum. Hist. S. J. Exercitia spiritualia S. Ignatii de Loyola*, Madrid, 1919. — H. Watrigant, *La Genèse des Exercices de saint Ignace*, Amiens, 1897). Sainte Térèse a trouvé dans ses chevaleries et surtout dans la *Subida del Monte Sion* de Laredo son allégorie du Château (Cf. R. Hoornaert, *Sainte Térèse écrivain*, p. 371).

Prudence qui, dans sa *Psychomachie*, adopte le genre allégorique de certains poètes païens, ouvre au v^e^ siècle une voie aux amateurs d'allégories parénétiques. Hugues de Saint-Victor pratique pleinement ce genre dans sa description de la Jérusalem céleste. En cette ville, chaque muraille, chaque porte, chaque colonne, est un symbole. On y trouve le cellier « de l'abondance de divine suavité », « le réfectoire d'éternelle satiété » et « le dortoir de repos spirituel ». Au XIII^e^ siècle, la littérature mystique est très influencée par le genre courtois. La poésie des troubadours en sa dernière période tourne toute au spirituel. Certains passages du Cantique de l'Ami et de l'Aimé de Ramon Lull sont de simples « chansons d'aube » (Cf. *Obras de R. Lull*, Rossello, Palma, t. II, a, 25). H. Suso est si féru de littérature courtoise qu'on l'appelé « le minnesänger de l'amour de Jésus ». L'influence du *Roman de la Rose* se retrouve dans un grand nombre de traités spirituels de l'époque (par exemple dans un *Traité du Saint-Esprit*, Ms. B. Nat. fr. 1136, fol. 117 v. et suiv. — Cf. Ch. Oulmont, *Le Verger, le Temple, la Cellule*, Paris, Hachette, 1912, p. 266 et suiv.). La préciosité se glisse à dose croissante dans les écrits mystiques du XV^e^ siècle. Au XVI^e^ siècle, en Espagne, la mode fait fureur de tourner « a lo divino » les écrivains profanes, notamment les chevaleries et les bergeries (par exemple *El Libro de la cavaleria celestial del pié de la rosa fragrante*, de Sempere, 1554). L'œuvre de saint Jean de la Croix est imprégnée du maniérisme de l'Arte Nuevo et rappelle Boscan et Garcilaso, comme les allégories des écrivains spirituels du XVII^e^ siècle seront influencées par Gongora (Cf. R. Hoornaert, *L'Ame ardente de saint Jean de la Croix*, Desclée, 1929, p. 31 et suiv.).

4. L'IMAGINATION PERSONNELLE DES ÉCRIVAINS MYSTIQUES. — Certaines allégories sont tirées par le mystique de son propre fonds. (Exemple : l'allégorie de la femme qui enfante, symbole de l'Eglise, chez sainte Hildegarde. Cette allégorie est peut-être encore suscitée par la lecture de l'Apocalypse). Ces allégories sont souvent empruntées au milieu dans lequel vit le mystique ou à sa profession. On a pu analyser toutes les allégories de sainte Térèse. (Cf. Fr. Luis Urbano, *Las analogias predilectas de S. T. de J.*, Madrid, 1924, et G. Echegoyen, *L'amour divin, Essai sur les Sources de sainte Térèse*, Bordeaux, Féret, 1923). L'allégorie du ver à soie et celle des quatre manières d'arroser le jardin sont originales. Osuna (*Tercer Abecedario*, I, 3) compose la rose des vents spirituelle pour expliquer les tempêtes de l'homme intérieur. Laredo (*Subida del Monte Sion*) emprunte ses allégories aux courses de taureaux ou représente la chair à mortifier sous la figure d'une mule andalouse dont chaque pièce du harnais correspond à un exercice spécial d'ascétisme.

R. Hoornaert, *Sainte Térèse écrivain*, Paris, 1922, p. 478 et suiv. — J. Ancelet-Hustache, *Mechtilde de Magdebourg*, Paris, 1926, p. 309-344. — Crisogono de Jesus Sacramentado, *San Juan de la Cruz, su obra cientifica y su obra literaria*, Madrid, 1929, t. II, p. 243-310. — J. Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris, 1924, p. 305 et suiv.

R. HOORNAERT.

ALLEMAND (JEAN-JOSEPH), 1772-1836. — Prêtre français, né à Marseille le 27 décembre 1772 et mort dans la même ville le 10 avril 1836. Par la sainteté de sa vie, par le rôle qu'il joua dans la restauration des œuvres de jeunesse de Marseille, par l'influence qu'il a exercée et qui dure encore, il mérite, bien que n'ayant écrit aucun traité spirituel, d'avoir sa place dans une histoire de la spiritualité. M. P. Pourrat a très justement écrit (*La Spiritualité chrétienne*, t. IV, *Les temps modernes*, 2^e^ partie, ch. 20, Paris, 1928, p. 583), que « les règlements et les usages » de son œuvre « avec les principes et règles de conduite de l'abbé Allemand dans la direction qu'il lui donnait, forment ce qu'on peut appeler « la première spiritualité » des œuvres de jeunesse ». On trouvera tout cela dans le livre fondamental de l'abbé Gaduel : *Le directeur de la jeunesse ou la vie et l'esprit du serviteur de Dieu, Jean-Joseph Allemand...*, Paris-Lyon, Lecoffre, 1867. Jean-Joseph Allemand avait fréquenté dès 1786 l'œuvre des Prêtres du Sacré-Cœur, à laquelle il empruntera beaucoup, et pris part plusieurs fois aux retraites de Sainte-Marguerite. Résolu, dès 1790, à devenir prêtre, il avait assisté durant la Terreur l'abbé Rimonet, un des prêtres du Sacré-Cœur qui exerçait secrètement à Marseille le ministère sacerdotal. Ordonné prêtre le 19 juillet 1798, il fonda en mai 1799 l'œuvre de jeunesse qui ne devait être interrompue que quelques années par ordre impérial, de 1809 à 1814. M. Allemand fut agrégé aux prêtres du Sacré-Cœur le 17 janvier 1807. Directeur éminent, il usait dans sa direction de quatre grands moyens : 1° faire obéir; 2° faire pratiquer la mortification, surtout intérieure; 3° faire pratiquer l'humilité, en inspirant l'amour d'une vie simple et modeste; 4° faire prier.

F. Gibon, art. *Jean-Joseph Allemand*, DHG. — F. Brunello, *Vie du serviteur de Dieu, Jean-Joseph Allemand, fondateur de l'œuvre de la Jeunesse*, Paris, 1852. — L. Désers, *Un initiateur des œuvres de jeunesse au début du* XIX^e^ *siècle, l'abbé Allemand* (dans la *Rev. du Clergé français*, 15 déc. 1911). — *Histoire des Prêtres du Sacré-Cœur de Marseille*, 2^e^ éd., Marseille, 1914.

M. VILLER.

ALLEMANDE (SPIRITUALITÉ). — I. *Généralités.* — II. *Des origines au XII^e^ siècle.* — III. *Du XII^e^ siècle à « l'école allemande du XIV^e^ siècle ».* — IV. *« L'école allemande du XIV^e^ siècle ».* — V. *Du commencement du XV^e^ siècle au protestantisme.* — VI. *Du protestantisme au XIX^e^ siècle.* — VII. *Du commencement du XIX^e^ siècle à nos jours.*

I. — **GÉNÉRALITÉS.** — Il ne saurait être ici question de tracer une histoire complète de la spiritualité allemande. Nous voudrions seulement indiquer ses tendances, marquer ses grandes lignes, et grouper par écoles ses principaux écrivains. Les plus importants auront un article spécial dans ce *Dictionnaire.*

Naturellement, la spiritualité allemande reflète quelque chose de son pays d'origine. Il ne serait pas sans intérêt de dégager, comme M^gr^ Grabmann l'a fait pour le Moyen Age, *Die Kulturwerte der deutschen Mystik*

des Mittelalters, Augsbourg, 1923, p. 41-63, ses rapports avec la philosophie de l'Allemagne, avec la langue, la société, l'art, le sol et la nature.

Dans l'ensemble, toutefois, la spiritualité allemande ne diffère pas beaucoup de celle des autres nations. La diversité entre les auteurs spirituels résulte moins, en général, de la présence d'éléments propres à chacun que d'une variété de dosage des éléments communs à tous; autant et plus que leur nation, elle a pour causes le siècle où ils vivent, l'individualité qu'ils possèdent, la famille religieuse à laquelle ils appartiennent.

Exceptons « l'école allemande du XIVe siècle », nommée aussi « l'école allemande » tout court. Elle est originale et, au surplus, puissante et féconde, si bien que l'histoire de la spiritualité allemande pourrait se diviser en trois parties : avant « l'école allemande du XIVe siècle », « l'école allemande du XIVe siècle », après « l'école allemande du XIVe siècle ». Il sera utile de s'arrêter quelque peu à elle, d'en désigner les chefs et leurs disciples notoires, d'en caractériser les doctrines et la valeur.

On incorpore d'habitude à la spiritualité allemande toute la littérature spirituelle de langue germanique, donc tous les auteurs de l'Allemagne et de l'Autriche, des Pays-Bas et des rives du Rhin. Passe pour la portion rhénane de la Suisse et de la France dont la spiritualité et celle de l'Allemagne se compénètrent, — à la condition de se rappeler que la langue à elle seule ne suffit point à déterminer les limites géographiques des États. Mais les Pays-Bas ont une spiritualité à eux, encore qu'elle soit apparentée à l'allemande. Sans doute Ruysbroeck, si influent et si remarquable, dépend d'Eckart, le chef de file de « l'école allemande du XIVe siècle ». Mais il n'abdique pas sa personnalité devant Eckart. Puis Ruysbroeck n'est pas tout aux Pays-Bas. Tous les spirituels de la « Dévotion moderne » n'ont pas subi son influence et nous savons, par Pomerius, *De origine monasterii Viridisvallis una cum Vitis B. J. Rusbrochii et aliquot coaetaneorum ejus*, III, II (extrait des *Anal. bolland.*, t. IV), Bruxelles, 1885, p. 48, que Jean de Leeuw qui fut, avec Ruysbroeck, la gloire mystique de Groenendael, écrivit un traité *Contra errorem dogmatis magistri Echardi*. Aussi les écrivains des Pays-Bas ne figureront-ils pas dans cette esquisse.

Parmi ceux à qui nous donnerons une place, les huit ou neuf plus éclatants sont sainte Hildegarde et, s'il est né en Allemagne, Hugues de Saint-Victor, au XIIe siècle; le trio d'Helfta, Mechtilde de Magdebourg, sainte Mechtilde de Hackeborn, sainte Gertrude, au XIIIe; au XIVe, le trio de « l'école allemande », Eckart, Tauler, Suso; et, au XVe, Thomas a Kempis, qui tient à la spiritualité allemande par son lieu de naissance.

II. — **DES ORIGINES AU XIIe SIÈCLE.** — Les origines de la spiritualité allemande sont toutes bénédictines et anglaises. Nous y trouvons le bénédictin anglais saint Boniface, apôtre de l'Allemagne († 755); ses collaborateurs, tel saint Lull, archevêque de Mayence († 786), et ses collaboratrices, telle sainte Lioba, abbesse de Bischofsheim († 782 ou 783), qui lui vinrent pour la plupart de l'Angleterre méridionale; les monastères fondés par lui, en première ligne celui de Fulda (744), qui devait être le principal foyer de la vie religieuse en Allemagne. Peu d'écrits, et non très originaux.

De saint Boniface, 15 sermons — leur authenticité paraît établie — et quelques lettres de direction spirituelle, PL. 89.

Les anciennes Vies de saints ont, en général, une valeur historique médiocre; elles renseignent mal sur tout ce qui concerne leur doctrine spirituelle et leurs dispositions intimes. Un certain nombre des meilleures appartiennent à cette période. Ce sont les Vies de saint Boniface, écrite, à la demande de saint Lull, avant 786, par le prêtre Wilibald de Mayence, PL. 89; de saint Lull, composée par Lambert de Hersfeld, vers 1070, à l'aide des sources du VIIIe siècle, texte complet dans MGH., SS., t. XV ; de sainte Lioba, écrite, avant 838, par Rodolphe, moine de Fulda, PL. 89; de saint Sturm, premier abbé de Fulda († 779), par saint Eigil, son disciple, à son tour abbé de Fulda († 882), PL. 105.

A l'influence de la règle de saint Benoît s'ajouta utilement l'action de la *Regula canonicorum* de saint Chrodegang, évêque de Metz († 766), qui nous est parvenue dans deux rédactions différentes, PL. 89; elle fut reprise et largement développée dans la *Forma institutionis canonicorum et sanctimonialium canonice viventium* (les chanoinesses), promulguée au concile d'Aix-la-Chapelle (817), PL. 105.

Au IXe siècle, Candide Bruun, écolâtre de Fulda (822), écrit la vie de son abbé saint Eigil et un opuscule *De Passione Domini*, PL. 105; Hetton, abbé de Reichenau, puis évêque de Bâle († 836), un *Capitulare*, pour l'instruction des prêtres, PL. 105. Aimon, moine de Fulda, ensuite évêque d'Halberstadt († 853), a passé pour l'auteur de copieux commentaires sur l'Écriture et d'un *De varietate librorum sive de amore coelestis patriae* très lus au moyen âge, PL. 116-117. Il semble que les commentaires furent l'œuvre des moines Aimon, Rémy et Heiric de Saint-Germain d'Auxerre. Quant au *De varietate librorum*, qui est une sorte de manuel de morale et d'ascèse, l'auteur en serait un Emmo, par ailleurs inconnu, qui en fit l'envoi à saint Guillaume de Gellone († 812). Cf. A. Wilmart, *Rev. bénédictine*, 1922, t. XXXIV, p. 236-238. L'auteur de beaucoup le plus important est Raban Maur, abbé de Fulda, puis évêque de Mayence († 856), de qui nous avons des traités pour l'instruction des clercs, des homélies à tendances morales plus que dogmatiques, un *De vitiis et virtutibus*, un *De videndo Deo, de puritate cordis et de modo poenitentiae*, un intéressant *De Passione Domini*, PL. 107-112. Dom Wilmart, *loc. cit.*, p. 240-242, a publié des fragments d'un règlement de vie pour une « reine régnante », sans doute Judith, femme de Louis le Débonnaire, qui sont vraisemblablement de Raban Maur. Helfrid, moine d'Hirsau (vers 880), écrivit un traité *De spirituali monomachia* aujourd'hui perdu.

Le Xe siècle est assez pauvre. Citons Adalger, que l'on a supposé être l'évêque d'Augsbourg de ce nom († 964), *Admonitio ad Nonsuindam reclusam seu liber de studio virtutum*, PL. 134. Hroswitha, bénédictine à Gandersheim (973), PL. 137, et Notker le Bègue, écolâtre à Saint-Gall, en Suisse († 912), PL. 87 et 131, ressortissent plus à l'histoire de la poésie chrétienne qu'à celle de la spiritualité.

Au siècle suivant, l'*Expositio psalmorum* de saint Bruno, évêque de Wurzbourg († 1045), clôt le commentaire de chaque psaume par une prière qui en dégage les leçons, PL. 142. Théodoric, chanoine de Paderborn (v. 1079), rédige un bref *In orationem dominicam*, PL. 147. Un écrivain digne d'attention est Othlon, moine à Saint-Emmeran de Ratisbonne († vers 1080). Sans

parler de deux prières, dont l'une en allemand, composées « pour que chacun apprenne comment il doit prier pour soi et pour les autres », il écrit plusieurs ouvrages de spiritualité non négligeables; il raconte, dans le *De doctrina spirituali* (en vers) et dans une très curieuse autobiographie, *De suis tentationibus, varia fortuna et scriptis,* sa conversion d'humaniste après avoir traversé une crise de foi émouvante, PL., 146. Le franconien Willeram, moine à Fulda, puis abbé d'Ebersberg († 1085), rédige une double paraphrase du Cantique des cantiques en vers léonins et en langue vulgaire, éd. J. Seemüller, Strasbourg, 1878. Un fait notable est celui de l'arrivée au monastère d'Hirsau des *Consuetudines cluniacenses* d'Ulrich de Cluny : le Bienheureux Guillaume, abbé d'Hirsau († 1091), les adapte aux besoins de son pays et, sous cette forme de *Constitutiones hirsaugienses,* elles gagnent de nombreux monastères de l'Allemagne du sud.

III. — **DU XIIe SIÈCLE A « L'ÉCOLE ALLEMANDE DU XIVe SIÈCLE ».** — Toute une floraison ascétique et mystique s'épanouit à partir du XIIe siècle.

On la trouve chez les bénédictins, les clunistes et la nouvelle famille religieuse qui suit la règle de saint Benoît, les cisterciens, au XIIe siècle, moins au XIIIe et au XIVe; en revanche, après les deux bénédictines du XIIe siècle, sainte Hildegarde et sainte Elisabeth de Schoenau, au XIIIe siècle fleurissent, bénédictines ou cisterciennes, les deux Mechtilde et Gertrude d'Helfta. Les chartreux, apparus à la fin du XIe siècle, attendront le XIVe pour enrichir notablement la spiritualité chrétienne par Ludolphe de Saxe, Henri de Kalkar, etc. Les chanoines réguliers du XIIe siècle se parent de Hugues de Saint-Victor — il n'est pas sûrement originaire de l'Allemagne. — Les jeunes ordres de saint François et de saint Dominique ont, au XIIIe siècle, celui-ci Albert le Grand, celui-là David d'Augsbourg; le XIVe siècle est, par excellence, le siècle dominicain. Des séculiers, prêtres et laïques, prosateurs et poètes, s'inscrivent dans la liste des auteurs spirituels.

Le latin est toujours la langue dominante. Cependant la langue vulgaire est aussi en usage; il arrive qu'un auteur, par exemple David d'Augsbourg, se sert de l'un et l'autre idiomes. Les mystiques sont pour une large part dans la formation de la prose allemande.

La littérature spirituelle revêt des formes diverses : traités, Vies de saints où malheureusement les détails intimes n'abondent pas, exercices de piété, formules de prières, ouvrages de liturgie, récits de visions, commentaires de l'Écriture, spécialement du Cantique des cantiques, sermons, lettres, etc. Selon la juste remarque de M. de Wulf, *Histoire de la philosophie scolastique,* Louvain, 1900, p. 220, « dans un sens large, on peut dire que tout scolastique, en tant que théologien, a ses heures d'envolées « mystiques ».

Le mysticisme devient théorique avec David d'Augsbourg, Albert le Grand, le moine de Heilsbronn, etc. Pratique chez la plupart des écrivains, il témoigne de cette dévotion tendre à l'humanité du Christ qui caractérise la spiritualité du Moyen Age : sainte Gertrude, Ludolphe le Chartreux, Suso et les dominicaines, etc., suivent en cela l'impulsion donnée par saint Bernard.

Les auteurs qu'on suit le plus sont, parmi ceux du XIIe siècle, saint Bernard et Hugues de Saint-Victor; parmi ceux du haut Moyen Age, Bède le Vénérable, Raban Maur, le pseudo-Aimon d'Halberstadt; parmi les Pères, saint Augustin, saint Jérôme, saint Ambroise, saint Grégoire le Grand, Cassien. Signalons aussi l'influence du pseudo-Aréopagite sur et par Hugues de Saint-Victor; celle du néoplatonisme sur Albert le Grand, Ulrich de Strasbourg et Thierry de Fribourg. Elles s'exerceront bien davantage sur Eckart.

1. *XIIe siècle. — Bénédictins.* — Berengosus, abbé de Saint-Maximin à Trèves († 1125), *De laude et inventione sanctae crucis, De mysterio ligni dominici et de luce visibili et invisibili per quam antiqui Patres olim meruerunt illustrari,* PL. 160. Godefroid, abbé d'Admont († 1165), *Homiliae,* PL. 179 : nombreuses homélies à des moines et à des moniales, donnant une idée de ce qu'était l'enseignement doctrinal et ascétique d'un abbé du XIIe siècle. Wolberon, abbé de Saint-Pantaléon à Cologne († 1167), *Commentaria super Cantica canticorum,* PL. 195. Werner de Kussenberg, abbé de Saint-Blaise dans la Forêt-Noire († 1174), *Liber deflorationum sive excerptorum ex melliflua diversorum Patrum doctrina,* PL. 157 (l'ouvrage est publié à tort sous le nom de Werner d'Etterbach, † 1068) : on y trouve une esquisse des « deux étendards » de saint Ignace. Le Bienheureux Frowin, abbé d'Engelberg, en Suisse († 1178), *De oratione dominica,* PL. 179. Idung, moine de Saint-Emmeran de Ratisbonne (date inconnue), *Liber epistolaris de quatuor quaestionibus monachoclericorum et sanctimonialium virginum vitam spectantibus,* éd. Pez, *Thes. anecd.,* II, 2. Eckbert, abbé de Saint-Florin de Schoenau († 1185), *De laude crucis* (en forme de prière), *Stimulus amoris, Soliloquium seu meditationes,* PL. 195; en outre, les *Medit.* IX et XIII qui figurent parmi les *Meditationes et orationes* de saint Anselme, PL. 158, cf. A. Wilmart, RAM., 1927, t. VIII, p. 273-274. La Vie de sainte Élisabeth de Schoenau († 1165), dictée en partie par elle et, pour le reste, écrite par Eckbert, son frère, renferme des visions et un *Liber viarum* remarquable, PL 195, et, mieux, éd. E. Roth, Brünn, 1884. D'Élisabeth de Schoenau semblent être des *Revelationes* qu'on avait attribuées à sainte Élisabeth de Hongrie, éd. de l'original latin complet par L. Oliger, *Antonianum,* Rome, 1926, t. I, p. 24-83; t. II, p. 483-484. Sainte Hildegarde, abbesse de Bingen († 1179), *Scivias* (abréviation de *Sci vias Domini*), trad. R. Chamonal, Paris, 1912; *Ordo virtutum, Liber vitae meritorum, Expositiones quorumdam Evangeliorum, Explanatio regulae s. Benedicti, Epistolae;* ses œuvres, avec sa Vie commencée par le moine Godefroid et continuée par le moine Théodoric, PL. 197, et J.-B. Pitra, *Anal. sacra Spicilegio Solesmensi parata,* Mont-Cassin, 1882, t. VIII. Des Vies d'Élisabeth de Schoenau et d'Hildegarde on peut rapprocher, pour connaître les monastères de bénédictines, celle d'une *magistra* d'Admont, *Anal. bolland.,* t. XII, p. 356-366.

Chartreux. — Saint Bruno, né à Cologne († 1101), *Expositio in psalterium, In omnes s. Pauli apostoli epistolas, Epistolae :* deux lettres sur la vie érémitique, PL. 152 et 153.

Chanoines réguliers, victorins, prémontrés. — L'*Exhortatio ad socium* attribuée à saint Norbert de Xanten, fondateur des prémontrés († 1134), n'est pas authentique, PL. 170; la Vie de Norbert, qu'un prémontré anonyme composa, avec l'aide du Bienheureux Hugues de Fosses, successeur du saint, fut complétée par les prémontrés de Cappenberg, PL., 170 et, mieux, MGH., SS., t. XII. Hermann, auparavant le juif Judas, de Cologne, converti après 1227, *De sua conversione,* PL.

170, trad. A. de Gourlet, Paris, 1902. Anselme, évêque d'Havelberg, puis archevêque de Ravenne († 1158), peut-être rhénan d'origine, *Epistola apologetica pro ordine canonicorum regularium*, PL. 188.

Parmi les victorins, Hugues de Saint-Victor († 1141), *alter Augustinus*, initiateur du mysticisme spéculatif et affectif de Saint-Victor, l'une des grandes influences du Moyen Age, *Soliloquium de arrha animae*, trad. M. Ledrus, Bruges, 1923; *De institutione novitiorum, Comment. in Hierarchiam coelestem s. Dionysii Areopagitae, De arca Noe morali, De arca Dei mystica, De vanitate mundi et rerum transeuntium usu, De meditando seu meditandi artificio, De modo orandi, De amore Sponsi ad sponsam, De laude charitatis, Expositio in regulam B. Augustini* (authenticité moins certaine), etc., PL. 175 à 177. Le *De contemplatione et ejus speciebus*, éd. B. Hauréau, *Hugues de Saint-Victor*, Paris, 1859, est d'une authenticité douteuse. S'il a sûrement passé sa jeunesse dans le monastère d'Hammersleben (Saxe), Hugues est né peut-être non à Hammersleben mais à Ypres, cf. DTC., t. VII, col. 240-242.

Parmi les autres chanoines réguliers, le Vénérable Géroch de Reichersberg († 1169) et son frère Arno († 1175), auteurs celui-ci du *Scutum canonicorum*, PL., 194 (et 188, où il est rangé à tort dans les œuvres d'Anselme d'Havelberg), celui-là d'un *Comment. aureus in Psalmos et cantica ferialia*, d'un *Liber de aedificio Dei seu de studio et cura disciplinae ecclesiasticae*, d'un *Dialogus de eo quid distet inter clericos saeculares et regulares*, PL. 194.

2. *XIII*e *siècle*. — *Bénédictins et cisterciens*. — Il n'y a guère à relever, dans les monastères d'hommes, que la règle pour une vie parfaite d'un anonyme, éd. R. Priebsch, Berlin, 1909, et les noms de deux cisterciens : Gonthier de Pairis, diocèse de Bâle (v. 1205), *De oratione, jejunio et eleemosyna*, PL. 212; Césaire d'Heisterbach († v. 1240), *Dialogus miraculorum*, éd. Strange, Cologne, 1850, et *Libri miraculorum*, éd. Meister, Cologne, 1901, etc.

Les moniales d'Helfta ont-elles été des bénédictines ou des cisterciennes? On a beaucoup discuté là-dessus. Quoi qu'il en soit, Helfta est un des sommets de l'histoire du mysticisme. La coexistence dans une seule maison de trois écrivains de la valeur de Mechtilde de Magdebourg († v. 1282), de sainte Mechtilde de Hackeborn († 1298) et de sainte Gertrude la Grande († v. 1303), est un fait unique. La meilleure édition de leurs écrits est celle des bénédictins de Solesmes, *Revelationes gertrudianae ac mechtildianae*, Poitiers, 1875-1877 : le t. I contient le *Legatus divinae pietatis* et les *Exercitia spiritualia* de Gertrude; le t. II, le *Liber specialis gratiae* de Mechtilde de Hackeborn et le *Lux divinitatis fluens jugiter in corda veritatis* de Mechtilde de Magdebourg. Lansperge le Chartreux, en publiant la première édition latine du *Legatus divinae pietatis*, Cologne, 1536, lui donna le titre d'*Insinuationes divinae pietatis* sous lequel il a été longtemps désigné. Le livre de Mechtilde de Hackeborn, dont le titre original est : *Buch des besondern Gnade*, nous est parvenu en deux traductions latines, publiées l'une à Leipzig, 1510, l'autre, plus ancienne et plus complète, dans les *Revelationes* des bénédictins. L'original, en bas-allemand (aujourd'hui perdu), du livre de Mechtilde de Magdebourg fut remanié, complété, traduit en latin par un dominicain, du vivant de Mechtilde ou peu après sa mort; au XIVe siècle, cette traduction latine fut traduite en haut-allemand par Henri de Noerdlingen, éd. G. Morel, Ratisbonne, 1869. Trad. par les bénédictins de Solesmes, Poitiers, 1878, 4 vol., de Mechtilde de Magdebourg, de Mechtilde de Hackeborn, du *Legatus* de Gertrude; par Dom Guéranger des *Exercices* de Gertrude, Poitiers, 1863.

Prémontré. — Bienheureux Hermann Joseph, à Steinfeld († 1241), *Opuscula*, surtout des poésies (trois authentiques), éd. I. Van Spilbeeck, Namur, 1899. Une Vie intéressante du Bienheureux Hermann par son prieur, AS., aprilis I.

Franciscains. — Lamprecht de Ratisbonne (v. 1250), *Die Tochter von Syon*, poème mystique sur la « fille de Sion », Cant., 2, 11, éd. Weinhold, *S. Francisken Leben und Tochter Syon*, Paderborn, 1880; Weinhold y publie également un traité latin d'un anonyme sur la « fille de Sion ». Werner de Ratisbonne, probablement le franciscain Werner gardien en Bavière (1266), *Soliloquia*, éd. Pez, *Bibl. ascet.*, t. IV. David d'Augsbourg († 1271), *Formula novitiorum* ou *De exterioris et interioris hominis reformatione*, composé vers 1240, attribué souvent à saint Bonaventure, immense diffusion au moyen âge, éd. de Quaracchi, 1899; divers traités en allemand lui ont été attribués, dont deux sont authentiques qui comptent « parmi les plus beaux ornements de la prose allemande naissante », dit W. Preger, *Gesch. d. deutschen Mystik im Mittelalter*, Leipzig, 1874, t. I, p. 268, à savoir *Die sieben Vorregeln der Tugend* et *Der Spiegel der Tugend*, éd. Pfeiffer, *Deutsche Mystiker des 14. Jahrh.*, Leipzig, 1845, L. Berthold de Ratisbonne, grand prédicateur († 1272) : du principal manuscrit de ses sermons, conservé à Heidelberg, éd. Pfeiffer, t. I, Vienne, 1862; Strobl, t. II, 1880. Conrad de Saxe († 1279), *Speculum B. Mariae Virginis*, souvent attribué à saint Bonaventure, Quaracchi, 1904. Un franciscain fut, semble-t-il, l'auteur d'un recueil de sermons fait entre 1250 et 1280 et connu sous le titre : *Der S. Georger Prediger*, éd. R. Rieder, Berlin, 1908. La Vie de sainte Élisabeth de Hongrie, tertiaire franciscaine († 1231), fut écrite par le cistercien Césaire d'Heisterbach, éd. A. Huyskens, *Annalen des histor. Vereins für den Niederrhein*, 1908, t. LXXXVI, et par le dominicain Thierry d'Apolda, vers la fin du XIIIe siècle, éd. H. Canisius, *Antiquae lectiones*, Ingolstadt, 1605, t. V.

Dominicains. — Bienheureux Jourdain de Saxe († 1237), *Epistolae* (la plupart adressées à la Bienheureuse Diane d'Andalò), éd. B. Altaner, Leipzig, 1925, trad. M. Aron, 1924. Saint Albert le Grand († 1280) a bien des choses sur la vie spirituelle dans ses commentaires sur l'Écriture, dans ses *Orationes super evangelia dominicalia totius anni*, dans toute son œuvre théologique; par ses *Commentarii in Dionysium Areopagitam* il a contribué beaucoup au mouvement mystique de l'Allemagne. Ed. Jammy, Lyon, 1651, 21 vol. On lui a prêté nombre d'écrits qui ne sont pas de lui. Ulrich Engelbert de Strasbourg, disciple d'Albert le Grand († 1277), *Summa de bono*, éd. J. Daguillon du liv. I, Paris, 1930. Nous retrouverons, au XIVe siècle, les couvents de dominicaines; pour le moment, bornons-nous à citer un recueil inédit (à la bibliothèque de Munich) de lettres du dominicain Wichmann de Rupin († ap. 1250) à des dominicaines, et la Vie (en vers), par le dominicain Hermann, de la Bienheureuse Yolande de Vianden, prieure du monastère de Marienthal († 1283), éd. I. Weier, Breslau, 1890. La Bienheureuse Christine de Stommeln, tertiaire dominicaine, appartient au XIVe siècle par la date de sa mort (1312); elle figure ici

parce que les textes qui la concernent, recueillis par le dominicain Pierre de Dacie († 1288), éd. AS., junii V, s'arrêtent à 1287; le surnaturel diabolique s'y étale exceptionnellement.

Anonymes et séculier. — Au commencement du XIII^e siècle ou à la fin du XII^e appartient le beau poème *Die Lilie,* éd. P. Wüst, Berlin, 1910. Au XIII^e siècle un bref poème, d'inspiration pseudo-dyonisienne, éd. W. Preger, *Gesch. d. deutschen Mystik,* t. I, p. 289-291; *Das hohe Lied,* achevé en 1276, du laïque Brun de Schonebeck, cf. E. Michael, *Gesch. d. deutschen Volkes vom 13. Jahrh.,* Fribourg-en-Brisgau, 1903, t. III, p. 153-154.

3. *XIVe siècle.* — *Bénédictin.* — Engelbert, abbé d'Admont († 1331), *De gratiis et virtutibus B. Mariae Virginis,* éd. Pez, *Thes. anecd.,* t. I, 1; *Speculum virtutum,* éd. Pez, *Bibl. ascet.,* t. III.

Cisterciens. — Le moine de Heilsbronn, peut-être l'abbé Conrad de Brundelsheim († 1321), *Das Buch der sieben Grade,* en prose, et *Das Buch von den sechs Namen des Fronleichnams,* en vers, éd. T. Merzdorf, Berlin, 1870. Jean d'Elnbogen, abbé de Waldsassen (1325), *De vita ven. monachorum monasterii sui,* éd. Pez, *Bibl. ascet.,* t. VIII. Ulrich III Niblung, abbé de Keisheim (1340), des lettres, éd. P. Strauch, *Margaretha Ebner und Heinrich von Noerdlingen,* Fribourg-en-Brisgau, 1882. Nicolas de Landau (1370), *Sermones,* éd. H. Zuchold, Halle, 1905. Gallus, abbé de Koenigssaal (v. 1370), *Malogranatum sive dialogus inter patrem et filium* (plusieurs éditions avant 1500).

Chartreux. — Ludolphe de Saxe, d'abord dominicain, puis (1340) chartreux († 1377), *Comment. in Psalmos davidicos,* Spire, 1491; *Vita Christi,* Strasbourg, 1474, innombrables manuscrits, éditions, abrégés, extraits, traductions, parmi lesquelles celle du chartreux F. Broquin, Paris, 1870-1899, 7 vol. P. Perdrizet, *Étude sur le Speculum humanae salvationis,* Paris, 1908, p. 38-41, a conjecturé, mais sans grande vraisemblance, que le *Speculum,* daté de 1324, très répandu au moyen âge, aurait été écrit par Ludolphe pendant qu'il était dominicain à Strasbourg.

Carmes. — Matthias Farinator, de Vienne (1377), *Liber moralitatum elegantissimus magnarum rerum naturalium lumen animae dictus,* Augsbourg, 1477.

Augustins. — Henri de Friemar, *doctor seraphicus* († 1354), *Liber de 4 instinctibus divino, angelico, diabolico, mundano,* Venise, 1498; *Passio D. N. litteraliter et moraliter explanata,* Paris, 1514; *De origine fr. eremitarum,* Venise, 1514. Hermann de Schilditz († 1357), *Speculum sacerdotum,* Venise, 1480. Jourdain de Quedlinbourg († 1380), *Opus postillarum et sermonum de evangeliis dominicalibus seu de tempore,* Strasbourg, 1483; *De Parasceve pro volentibus in Passione Domini proficere,* extrait du précédent ouvrage, Strasbourg, 1484; *Sermones de sanctis,* Strasbourg, 1481; *De vitis fratrum,* Rome, 1587.

Prémontré. — Jean de Neumarkt (*Noviforensis*), prémontré, évêque d'Olmütz († 1380), *Schriften,* éd. J. Klapper, I, *Buch der Liebkosung,* trad. du pseudo-augustinien *Liber soliloquiorum animae ad Deum,* Berlin, 1930.

Franciscains. — La Vie de la Vénérable Agnès Blannbekin, béguine de Vienne († 1315), par un franciscain son confesseur, éd. B. Pez, Vienne, 1731, suscita de vives critiques à cause du caractère de certaines révélations données pour authentiques; Pez écrivit l'*Epistola apologetica Vitae Agnetis,* Francfort, 1735. Raoul de Biberach (1360), *De 7 itineribus aeternitatis,* parmi les *Opera* de saint Bonaventure, Lyon, 1647, t. II. Othon de Passau (1386), *Die Vierundzwanzig Alten oder der goldene Thron,* s. l. n. d., v. 1470; on a fait parfois Othon originaire de la Flandre, par confusion avec Othon van Passove auteur de l'*Aureus thronus in laudem Deiparae,* Cologne, 1492. Léon Marquard de Lindau († 1392), nombreux opuscules mystiques inédits; cf. DTC., t. X, col. 150-151. La Vie de la Bienheureuse Liutgarde, fondatrice du monastère des clarisses de Vittichen († 1348), par son confesseur, Berthold, curé de Bombach, éd. F. Mone, *Quellensammlung der badischen Landgeschichte,* Karlsruhe, 1861, t. II.

Dominicains. — Un Berthold inconnu, le même peut-être qui écrivit en allemand un abrégé (plusieurs éditions incunables) de la *Summa confessorum* du dominicain Jean le Lecteur († 1314), Augsbourg, 1476, composa l'*Horologium devotionis circa vitam Christi,* s. l. n. d., probablement Cologne, v. 1480; on y joint quelquefois *Thesaurus verae pietatis sive meditationes de vita et beneficiis Salvatoris Jesu Christi,* Cologne, 1577. Thierry de Fribourg († ap. 1310), *De beatifica visione Dei per essentiam,* inédit; il reflète les idées du néoplatonisme. M. Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben,* Munich, 1926, p. 391-431, a mis en lumière Nicolas de Strasbourg († ap. 1329) et Jean de Sterngassen, déjà connus l'un et l'autre par des sermons mystiques, éd. Pfeiffer, *Deutsche Mystiker des 14. Jahrh.,* ainsi que Gérard de Sterngassen, et montré qu'ils appartiennent au groupe des dominicains fidèles à saint Thomas; de Gérard de Sterngassen il a étudié la *Medela languentis animae,* ou *Pratum animae,* inédite, qui s'inspire tout à fait de l'éthique, de l'ascétique, de la mystique thomistes. Jean de Dambach († 1372), *De consolatione theologiae,* compilation assez médiocre, influencée par le milieu mystique où vivait l'auteur, éd. incunable, s. l. n. d.; un abrégé, Paris, 1493.

Séculiers. — Henri de Noerdlingen, prêtre séculier († 1351), un des directeurs les plus influents du groupe des « amis de Dieu », échangea, avec la dominicaine Marguerite Ebner, une très belle correspondance, la plus ancienne en langue allemande qui nous soit parvenue, éd. P. Strauch, Fribourg-en-Brisgau, 1882. Un prêtre, du groupe des « amis de Dieu », custode de la maison des chevaliers de l'ordre teutonique à Francfort-sur-le-Mein, écrivit, peu après 1350, en allemand, un petit traité édité partiellement par Luther, en 1516, puis, en 1518, en entier, la première fois sous ce titre : *Eyn geystlich edles Buchleyn von rechter Underscheyd und Vorstand was der alt und new Mensche sey,* la seconde fois sous le titre : *Eyn deutsch Theologia;* ce dernier titre, devenu dans les éditions suivantes : *Theologia deutsch,* et, en France, la *Théologie germanique,* a été repris par W. Uhl, Bonn, 1912, dans l'édition d'un manuscrit de 1497, quelque peu différent du texte de Luther; H. Büttner, dans sa traduction en allemand moderne, appuyé sur un passage de la préface du manuscrit de 1497, lui a substitué un titre adopté par le plus récent traducteur français, J. Paquier, *Le livre de la vie parfaite,* Paris, 1928. L'opuscule, en dépit de quelques expressions mal venues, n'est pas sans mérite; il offre des analogies avec les trois premiers livres du *De imitatione Christi.* Rulman Merswin, bourgeois de Strasbourg († 1382), laissa un certain nombre de traités ascétiques, les uns se donnant comme composés par lui-même et, en fait, de pures compilations, les autres reçus, prétendait-il, d'un mys-

térieux « grand ami de Dieu de l'Oberland ». Parmi les premiers, *Von der vier Jahren seines anfangenden Lebens 1352*, une autobiographie romancée, éd. C. Schmidt, *Die Gottesfreunde im 14. Jahrh.*, Iéna, 1852 ; *Das Buch von der neun Felsen*, éd. C. Schmidt, Leipzig, 1859, traduit en latin et attribué à Suso par Surius, *D. Henrici Susonis opera*, Cologne, 1588, sous le titre : *Libellus de novem rupibus*, trad. E. Cartier, *Œuvres du Bienheureux Henri Suso*, Paris, 1878. Parmi les autres, au nombre de 42, surtout le 36e, le *Meistersbuch*, éd. C. Schmidt, *Nikolaus von Basel*, Vienne, 1866, récit de la conversion d'un « maître de la Sainte Écriture » dans lequel, vers la fin du XVe siècle, on voulut reconnaître Tauler. En 1879 et 1880, des articles sensationnels du dominicain Denifle conclurent que ni le « maître de la Sainte Écriture » ni « l'ami de Dieu de l'Oberland » n'ont existé. Actuellement on s'accorde à voir dans Merswin le fabricateur des écrits attribués à cet « ami de Dieu ». Ainsi que tout ce qui est sorti de la plume de Merswin, ils offrent un mélange de pensées heureuses et d'excès ou d'inexpériences de langage. Le *Schürebrand*, éd. P. Strauch, Halle, 1903, est l'œuvre d'un « ami de Dieu » inconnu. Un autre laïque, Hermann de Fritzlar, écrivit *Das Heiligenleben*, éd. Pfeiffer, *Deutsche Mystiker des 14. Jahrh.*, I, et, peut-être, *Die Blume der Schauung*, éd. Preger, *Gesch. d. deutschen Mystik im Mitt.*, II. Henri Hembuche de Langenstein, professeur à l'Université de Paris, puis à celle de Vienne († 1397), *De contemptu mundi*, éd. G. Sommerfeld, *Zeitschrift für kat. Theol.*, Innsbruck, 1905, p. 404-412; *Speculum animae*, 2 éd. avant 1500; éd. Wimpfeling, Strasbourg, 1503, sous le titre *De animae conditionibus*, trad. E. Mistiaen, Bruges, 1923.

IV. — « **L'ÉCOLE ALLEMANDE DU XIVe SIÈCLE** ». — 1. *Les mystiques de « l'école allemande »*. — C'est l'école qui procède d'Eckart. Les chefs sont, après Eckart (1327), Jean Tauler († 1361), et le Bienheureux Henri Seuse, en latin Suso († 1366), qui eurent, Tauler très probablement, et Suso sûrement, Eckart pour maître à Cologne.

Nous n'avons pas un recueil complet des sermons d'Eckart. Un certain nombre se trouvent dans le *Paradisus animae intelligentis*, du commencement du XIVe siècle, éd. P. Strauch, Berlin, 1919, qui contient 64 sermons en langue vulgaire, près de la moitié d'Eckart, le reste de prédicateurs contemporains ou antérieurs. Pfeiffer, *Deutsche Mystiker des 14. Jahrh.*, t. II, a donné, des sermons et des traités d'Eckart en allemand, une édition où l'apocryphe ne manque pas : des 18 traités un seul, le *Buch der gottl. Tröstung* ou *Benedictus Deus*, est aujourd'hui reconnu authentique, éd. P. Strauch, Bonn, 1910. Autres sermons, éd. Sievers, *Zeitschrift für deutsches Alterthum*, Leipzig, 1872, t. XXVI; F. Jostes, *Meister Eckart und seine Jünger*, Fribourg (Suisse), 1894, etc. Importants fragments des œuvres latines, éd. H. Denifle, *Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, Berlin, 1886, t. II; M. Grabmann, *Abhandl. der bayer. Akad. der Wis. Phil-hist. Klasse*, Munich, 1927. Actes du procès d'Eckart, éd. A. Daniels, Munster, 1923; G. Théry, Paris, 1926.

83 sermons allemands, éd. F. Vetter, Berlin, 1910 (81 sermons), et D. Helander, Lund, 1925 (2 nouveaux sermons), trad. Hugueny, Paris, 1927-1931, t. I-II, sont les seules œuvres authentiques de Tauler publiées jusqu'ici. Trois des œuvres pseudo-taulériennes sont importantes pour l'histoire de la spiritualité allemande : *Das Buch von geistlichen Armuth*, éd. H. Denifle, Munich, 1877, longtemps connu sous le titre : *Das Buch von der Nachfolge des armen Lebens Christi*, que lui avait donné l'éd. D. Sudermann, Francfort, 1621, trad. anonyme, Paris, 1914; une compilation où entraient des extraits de Tauler et du *Buch von geistlichen Armuth*, d'Eckart, de Suso et de Ruysbroeck, œuvre de Pierre de Nimègue (saint Canisius) publiée dans son éd. de Tauler, Cologne, 1543, reproduite, dans l'éd. latine de Tauler par le chartreux Surius, Cologne, 1548, avec le titre : *Divinae institutiones*, sous lequel elle eut une large diffusion, et publiée par C. Hohburg sous le titre : *Medulla animae*, Francfort, 1644; les *Exercitia super vita et Passione Jesu Christi*, éd. Surius, Cologne, 1551. Trad. du latin de Surius par E.-P. Noël, Paris, 1911-1913, 8 volumes.

H. Denifle, *Die deutsche Schriften des sel. Heinrich Seuse*, Munich, 1876, t. I, avait publié une éd. remarquable des quatre œuvres revisées par Suso vers 1362 et groupées sous le titre d'*Exemplar*, à savoir *Die Lebensbeschreibung*, une autobiographie pieusement romancée, *Das Büchlein der ewigen Weisheit*, *Das Büchlein der Wahrheit*, *Das Briefbüchlein*. K. Bihlmeyer, *Heinrich Seuse, Deutsche Schriften*, Stuttgart, 1907, a donné une édition complète des œuvres en langue allemande comprenant aussi un nouveau recueil de lettres, quelques sermons, et *Das Minnebüchlein*, ce dernier d'une authenticité douteuse. Le P. G. Thiriot a donné une trad. du tout, Paris, 1899, 2 vol., sauf le *Petit livre de l'amour*, dont trad. R. Zeller, Paris, 1922. Du *Büchlein der ewigen Weisheit* Suso fit une adaptation latine, l'*Horologium Sapientiae*, éd. J. Strange, Cologne, 1856, trad., Paris, 1499.

Avec Tauler et Suso, appartiennent ou se rattachent à l'école d'Eckart des mystiques, surtout de la première moitié du XIVe siècle, la plupart dominicains, quelques-uns augustins, carmes, franciscains, prêtres et laïques. Les plus importants de ceux que W. Preger, *Gesch. d. deutschen Mystik im Mit.*, t. II, a fait connaître et dont il a publié des textes sont, pour la Haute-Allemagne, Henri d'Egwint, Kraft, Arnold le Rouge, le Bienheureux Henri de Calstris, originaire de Louvain mais allemand d'adoption († 1340), de qui nous avons *De sex quibusdam quae faciunt hominem immobiliter in divina unione persistere*, dans l'éd. de Tauler, Cologne, 1553. Pour la Basse-Allemagne et la Thuringe, Eckart le Jeune († 1337), prédicateur, le même peut-être qu'un manuscrit appelle Eckart de Gründig et donne pour l'auteur du *Tractat von der wirkenden und möglichen Vernunft*, éd. W. Preger, Munich, 1871; Helwic de Germar, prédicateur, dont on s'est demandé s'il serait l'Helwic *theutonicus* auteur du *De dilectione Dei et proximi* attribué à saint Thomas d'Aquin, éd. de Parme, 1864, t. XVII; Giseler de Slatheim, Erbe, Eckart Rube, Jean Franko. En outre, il y a les anonymes, nombreux et parfois très dignes d'attention, par exemple l'auteur du *Tractat von der Minne*, éd. W. Preger, *Gesch. d. deutschen Mystik*, t. II; celui d' « un bon sermon sur le royaume de Dieu », éd. F. Jostes, *Meister Eckart und seine Jünger*, p. 84-98. Les « amis de Dieu », si actifs dans l'Allemagne du XIVe siècle, sont en rapports fréquents avec l'école d'Eckart et prolongent son influence. Un des traités de Rulman Merswin, le *Von den drien Durchbrüchen*, est une compilation de passages de l'Ecriture, du pseudo-Denys, de saint Ber-

nard, d'Albert le Grand, de maître Eckart, où se trouve intercalé un entretien d'Eckart avec un prêtre qui reproche à ses prédications de n'être pas utiles aux fidèles, à cause de leurs spéculations.

N'oublions pas les dominicaines des monastères de la Souabe et de la Haute-Allemagne, des rives du Rhin et de la Suisse ; au commencement du XIVe siècle, il y en avait 174 en Allemagne, 70 sur les bords du Rhin, le « fleuve mystique », 7 à Strasbourg. L'intensité de leur mysticisme se révèle dans des ouvrages dus à quelques-unes de ces religieuses. L'empreinte de l'enseignement d'Eckart et de son école y est visible. En Souabe, d'Engelthal nous sont parvenus le *Büchlein von der Gnade*, éd. J. von Schlumberger, Guebwiller, 1898, et les *Visionen und Offenbarungen*, éd. partielle de Lochner, Nuremberg, 1872, le premier, probablement, le second, sûrement de Christine Ebner († 1356), et *Die Offenbarungen* d'Adélaïde Langmann († 1375), éd. P. Strauch, Strasbourg, 1878 ; de Maria Medingen, les *Offenbarungen* de leur cousine la Bienheureuse Marguerite Ebner († 1351), éd. P. Strauch, *Margaretha Ebner und Heinrich von Noerdlingen*, Fribourg-en-Brisgau, 1882. Le *Büchlein von der Gnade* de Christine Ebner est une Vie des religieuses d'Engelthal. Il existe, sous des titres légèrement divers, des Vies des sœurs des couvents d'Adelhausen, en latin, par Anna de Munzingen (1318) ; d'Unterlinden, en latin, par la prieure Catherine de Guebwiller († v. 1330), éd. Pez, *Bibl. ascet.*, t. VIII, et, mieux, éd. J. Ancelet-Hustache, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, Paris, 1930, t. V, et, également la Vie de Marguerite de Kentzingen, sœur laïque du monastère d'Unterlinden ; de Diessenhofen, au temps d'Anna de Ramschwag, disciple d'Eckart ; d'Ottenbach, aux portes de Zurich ; de Toess, en allemand, par Élisabeth Stagel, fille spirituelle et biographe de Suso († v. 1360), éd. F. Vetter, Berlin, 1906. A citer encore un court poème d'une auditrice d'Eckart, à Strasbourg, qui célèbre le « sage maître »; cf. Preger, *Gesch. d. deutschen Mystik*, t. II, p. 138.

2. *Le mysticisme de « l'école allemande »*. — Depuis C. Schmidt, *Études sur le mysticisme allemand au XIVe siècle*, Paris, 1847, l'usage s'est établi de qualifier de « spéculatif » ce mysticisme. L'épithète doit être bien comprise, et c'est ce qui n'a pas toujours eu lieu.

Schmidt avait expliqué sa pensée. « Leur mysticisme, disait-il, p. 243, dans sa partie qui mérite le nom de philosophique est une véritable spéculation métaphysique, et c'est pour cela que nous le qualifions de « mysticisme spéculatif ». Il ajoutait, p. 244 : « L'expérience de Dieu, ou l'union avec lui, qui est le but du mysticisme spéculatif, aussi bien que de tout autre, s'acquiert par la double voie de l'abstraction théorique et du renoncement pratique ; la sanctification doit s'allier à la spéculation... Leur mysticisme est donc plus qu'un système uniquement construit dans l'intention de *faire* un système ; il a un tout autre intérêt qu'un simple intérêt théorique ou scientifique ; c'est un chemin pour arriver à la vie en Dieu, et, en même temps, la pratique et la jouissance de cette vie : de là ce caractère à la fois spéculatif et ascétique, théorique et pratique, qui le distingue. »

L'erreur serait grave, en effet, à se représenter les mystiques de « l'école allemande » sous les traits de purs philosophes. Ce sont, avant tout, des théologiens rompus à la discipline scolastique, formés à l'école de saint Thomas et, dans l'ensemble, d'accord avec lui. H. Denifle le démontra, *Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, 1886, t. II, en ce qui regarde Eckart; sa thèse, quelles que soient les réserves de détail à faire, reste inattaquable. « Disciple d'Eckart, Tauler est, comme son maître, tout pénétré d'idées scolastiques, dit le P. Hugueny, *Sermons de Tauler*, trad., Paris, 1927, t. I, p. 73; il a pratiqué saint Thomas et reconnaît son autorité », sans toutefois s'astreindre à suivre toutes ses opinions. Suso, à son tour, s'attache à celui qu'il nomme « le cher saint Thomas, le maître, la claire lumière », *La Vie*, ch. LIV, dans *Œuvres mystiques*, trad. G. Thiriot, t. I, p. 281.

Les mystiques de « l'école allemande » spéculent — comme, en général, toute l'école dominicaine —, et leur spéculation est influencée par le néoplatonisme. Ceci n'est pas entièrement nouveau. Depuis saint Augustin et le pseudo-Aréopagite, on a spéculé sur l'union avec Dieu en s'aidant des théories néoplatoniciennes. Albert le Grand, entre autres, et saint Thomas lui-même, ont utilisé le néoplatonisme connu à travers saint Augustin et le pseudo-Denys. Que les mystiques de « l'école allemande » aient platonisé plus que les grands scolastiques, ce n'est pas douteux. Encore est-il que leur connaissance directe des néoplatoniciens et de Platon fut médiocre; ce ne sont pas, tant s'en faut, des lecteurs approvisionnés, tel que le sera Nicolas de Cues. Un peu de Plotin, un peu de Proclus, voilà tout leur bagage. Ils les citent; mais « c'est le nom du « philosophe » par excellence, du « maître naturel », d'Aristote, qu'ils ont le plus souvent à la bouche », remarque Schmidt, p. 249.

Leur goût pour la spéculation est réel. Ils ne se bornent pas à décrire les expériences mystiques; ils cherchent à déterminer ce qu'est l'union avec Dieu, ce qu'est Dieu, la vie de Dieu, ce que sont ses rapports avec le monde et l'âme, ce qu'est l'âme qui s'unit et comment elle s'unit avec Dieu. Peu de traités *ex professo* là-dessus, mis à part ceux de Suso; plutôt des lettres, surtout des sermons, qui nous sont parvenus grâce à des « reportations » inégalement fidèles. La passion spéculative s'affirme chez Eckart; elle est moindre chez Tauler, Suso et les autres. Elle s'atténue encore chez les dominicaines; P. Groult, *Les mystiques des Pays-Bas et la littérature espagnole du XVIe siècle*, Louvain, 1927, p. 29, n. 3, exagère à peine en disant que leur littérature, inspirée ou provoquée par l'école d'Eckart, « ne se distingue point spécifiquement de celle des Gertrude et des Hildegarde ».

Spéculatif et néoplatonicien au sens indiqué, le mysticisme d'Eckart et de ses disciples spécule en vue de la pratique.

É. Gilson, *La philosophie au moyen âge*, Paris, 1922, t. II, p. 142-143, a bien dégagé sa conception maîtresse. Dieu est l'être absolu et infini. L'être de Dieu est au cœur même comme il est à l'origine de l'être des choses. « Ce qui est vrai de tous les êtres créés est particulièrement vrai de l'âme humaine, et c'est sur ce point que se font jour les intuitions philosophiques les plus personnelles de maître Eckart » et les conclusions d'ordre pratique les plus importantes. Puisque l'âme tient par son fond le plus intime à Dieu, elle ne peut jamais être entièrement hors de lui; mais elle peut ou bien s'attacher à elle-même et tendre à s'éloigner de lui, ou bien s'attacher à ce qu'il y a en elle de plus profond et s'unir à lui totalement. Pour s'unir

de la sorte, elle doit s'efforcer de retrouver Dieu par delà les créatures et par delà elle-même. En se renonçant, « en se reniant par amour de Dieu, l'homme se retrouvera donc lui-même ; le détachement, l'abandon de soi à Dieu par où l'âme atteint son indépendance en atteignant son essence pure, voilà quelle est la plus haute vertu ». Renoncement total à soi-même, à sa volonté propre, et soumission parfaite à la volonté divine, qui disposent à l'union avec Dieu ; nudité de l'intelligence ou son dépouillement complet de toute image sensible et intellectuelle, condition de cette union ; enfin l'union mystique elle-même, qui s'opère par une sorte de retour de l'âme à l'Un, à Dieu, à ces trois chefs d'idées se ramène le mysticisme de « l'école allemande ». Cf. P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, Paris, 1921, t. II, p. 346-378. En somme, elle ne fait qu'exposer, mais à sa façon, le *Si quis vult post me venire*, le *Si vis esse perfectus* de l'Évangile.

Dans cette façon même nos auteurs offrent des variétés. Eckart s'arrête moins à l'aspect immédiatement pratique, sans que toutefois la tendance pratique lui soit « totalement étrangère », contrairement à ce qu'affirme Schmidt, p. 25 ; en termes nets il déclare que « l'âme doit aller au-devant de l'Époux qu'est le Seigneur Jésus par la pratique des vertus », Pfeifter, *Deutsche Mystiker des 14. Jahrh.*, t. II, p. 402. Quant à Tauler, Schmidt, cette fois mieux inspiré, dit, p. 169, que « son élément propre c'est l'élément pratique. Tout a chez lui un but immédiatement pratique et moral » ; la passivité qu'il prône ne l'empêche pas d'inviter sans cesse à une vie active, laborieuse, dévouée, charitable. Spéculatif et pratique, Suso est encore affectif ; « tandis que maître Eckart a saisi la mystique du côté de l'intelligence et Tauler du côté de la volonté, Suso l'a saisie du côté du cœur », dit X. de Hornstein, *Les grands mystiques allemands*, Lucerne, 1922, p. 288. La dévotion tendre à l'humanité du Christ est à peu près absente des sermons d'Eckart et tient peu de place dans ceux de Tauler ; l'un et l'autre n'emploient guère le langage de l'amour humain, l'un et l'autre ne s'extériorisent pas, ne se servent pas des créatures, mais se concentrent à l'intérieur de l'âme. Suso, lui, est un délicieux poète, un poète de l'amour, un *minnesänger*, dont l'imagination, enchantée par le spectacle des merveilles de la nature, trouve en toutes choses des images et des symboles, gracieux et magnifiques, pour exalter, « comme un troubadour la dame de ses pensées », dit Schmidt, p. 208, le Christ, la Sagesse incréée, incarnée, clouée à la croix. A plus forte raison chez les dominicaines l'affection l'emporte-t-elle sur la spéculation. Leur mysticisme est très austère, très priant, très aimant ; c'est la *familiaritas stupenda nimis*, dans laquelle sont prodigués au Christ les noms les plus chers de père, de mère, de frère, d'ami, d'époux. Le pseudo-taulérien *Buch von geistlichen Armuth* est bien résumé par le titre sous lequel il se répandit à partir du XVe siècle : *Nachfolge des armen Lebens Christi*.

Spéculatif en vue de la pratique, le mysticisme de « l'école allemande » ambitionne d'universaliser cette pratique. Avec la naissance des littératures nationales, la spiritualité un peu partout parla le langage de tous ; nulle part autant que dans les Pays-Bas et en Allemagne. A coup sûr, tout ce qui était en langue vulgaire ne s'adressait pas à tous ; du moins l'accès en était-il plus facile que celui des ouvrages pieux en latin, et les écoles du Nord, entre toutes, eurent à cœur de « donner délibérément au peuple une véritable et complète instruction mystique. Le caractère d'universalité est peut-être le plus remarquable de la spiritualité septentrionale », dit P. Groult, *op. cit.*, p. 178 ; ajoutons : et de celle de l'Allemagne. Quand Suso entreprit *Das Büchlein der ewigen Weisheit*, il donna cet avertissement, prol., trad. Thiriot, t. II, p. 6 : « Les pensées exprimées ici sont simples, les mots qui les rendent sont plus simples encore, car ils sortent d'un cœur simple et s'adressent à des âmes simples qui ont encore à se corriger de leurs défauts. » Les « âmes simples » accueillirent ce qui était pour elles, et le *Livre de la Sagesse éternelle*, plus dans son texte allemand que dans son adaptation latine l'*Horologium Sapientiae*, fut le livre le plus lu en Allemagne au XIVe et au XVe siècle ; aucun n'y est représenté par un aussi grand nombre de manuscrits. La vulgarisation de la mystique se réalisa le mieux par la prédication. Eckart, Tauler, Suso, et nombre d'autres, car il y a eu en Allemagne, au XIVe siècle, toute une série de prédicateurs mystiques, s'ils prêchèrent surtout à des religieuses instruites et contemplatives, n'hésitèrent pas à initier les auditoires populaires aux spéculations les plus hautes, ne fût-ce que pour les prémunir contre les béghards et les frères du libre esprit. Les laïques formèrent le principal appoint des « amis de Dieu » dont l'histoire est intimement mêlée à celle de nos mystiques. Voir l'article AMIS DE DIEU.

3. *La valeur du mysticisme de « l'école allemande ».* — L'orthodoxie de « l'école allemande » a été souvent niée ou suspectée.

Après la mort d'Eckart, le pape Jean XXII condamna 28 articles de son enseignement (27 mars 1329). A Tauler, qui adopta la doctrine d'Eckart en l'adoucissant, en la dépouillant des formules exagérées, et s'efforça de disculper le maître, des attaques vinrent des frères du libre esprit mais aussi des milieux orthodoxes. Suso voulut justifier les propositions d'Eckart susceptibles d'être bien entendues ; il opposa aux plus défectueuses des passages d'Eckart irrépréhensibles portant sur les mêmes questions. Cf. *Das Büchlein der Wahrheit*, ch. VI. Pour cette semi-apologie, il fut destitué de la charge de prieur du couvent de Constance. Quand, au siècle suivant, Nicolas de Cues fit siennes les idées d'Eckart, Jean Wenck de Herrenberg, *De ignota litteratura*, éd. E. Vansteenberghe, Munster, 1910, dénonça une résurrection de ce qu'il appelait le panthéisme d'Eckart. A quoi Nicolas répondit, *Apologia Doctae ignorantiae*, dans *Opera*, Bâle, 1565, p. 71, qu'il ne croyait pas à l'existence de ce panthéisme ; il estimait que les écrits d'Eckart n'étaient pas pour le vulgaire, mais que les « intelligents » y découvraient « des choses subtiles et utiles ».

Au XVIe siècle, à l'appui de son système, Luther allégua Tauler en même temps que la *Théologie germanique*. Jean Eck, dans la polémique contre Luther, sacrifia Tauler inconsidérément. Mais l'orthodoxie taulérienne fut défendue par le Vénérable Louis de Blois et par saint Pierre Canisius.

Au XVIe siècle encore, en Espagne, lors de la poussée d'illuminisme des Alumbrados, l'Inquisition réagit avec vigueur contre tous les livres de mystique et même contre toute la littérature spirituelle à l'usage du peuple : elle condamne, en premier lieu, les mystiques allemands et ceux des Pays-Bas. En 1575, le général des Jésuites, Everard Mercurian, expulse des bibliothèques de son ordre, non pas comme mauvais, mais comme « ne s'ajustant pas bien à notre institut »,

Tauler, Suso, les saintes Gertrude et Mechtilde, et, parmi les mystiques des Pays-Bas, Ruysbroeck, Harphius, Mombaer avec son *Rosetum*, ainsi que Raymond Lull et Alphonse de Madrid, avec son *Art de servir Dieu*, parmi les Espagnols. Un peu plus tard (1598), les supérieurs des capucins belges interdisent Tauler, Suso et la *Théologie germanique*, Ruysbroeck et Harphius : *qui, licet sint valde pii et catholici et perfectum modum perveniendi ad unionem veram cum Deo doceant, nihilominus, cum in illis sint multa difficilia et subtilia intellectu, quae per omnia non omnibus, maxime idiotis et simplicibus, conveniunt, et quae vix sine declaratione, etiam a sapientibus et expertis, possunt intelligi...* Cf. G. Théry, dans *Sermons de Tauler*, trad., t. I, p. 43-54.

Le XVIIe siècle continue ces méfiances. L'ami de saint François de Sales, J.-P. Camus, dans sa *Théologie mystique* (1640), part en guerre contre les « passivetés » et l'embrouillamini de Tauler, de Ruysbroeck et d'Harphius. Faisant écho à Gerson, qui s'en était pris à Ruysbroeck, Bossuet, *Instruction sur les états d'oraison*, l. I, n. I-VIII, *Œuvres*, édit. F. Lachat, Paris, 1864, t. XVIII, p. 383-389, relève les « exagérations » de Ruysbroeck et d'Harphius, de Suso et de Tauler, lequel est pourtant, à son avis, « un des plus solides et des plus corrects des mystiques » ; tout ce qu'on peut dire de plus favorable pour eux, pense-t-il, « c'est que ce sont des auteurs qu'il faut interpréter bénignement », et qu' « il ne faut pas pousser à toute rigueur des gens dont les intentions ont été meilleures que leurs expressions n'ont été exactes ».

Au XIXe siècle, le panthéisme d'Eckart et, dans une mesure moindre, de ses disciples, a été admis par nombre d'historiens, catholiques et non-catholiques, de la philosophie et du dogme. Cf. DTC., t. IV, col. 2066-2069. Un moment, il parut que la découverte par le P. Denifle, de fragments latins d'Eckart et le mémoire dans lequel il les étudia (1886) détruiraient l'accusation. Il n'en fut rien. Si l'opinion catholique, mieux informée, est devenue plus favorable à « l'école allemande », elle reste parfois hostile ou, du moins, inquiète, indécise. Dans le livre sur *Les mystiques des Pays-Bas*, où il justifie ces mystiques du reproche d'avoir apporté en Espagne, à travers des rêveries nébuleuses, les germes du panthéisme, du quiétisme, de l'illuminisme, P. Groult, p. 150, sépare leur cause de celle de « l'école allemande » ; il est d'avis que « la mystique d'Eckart et de Tauler renferme des germes malsains », que « leurs spéculations, leur mystique abstraite et comme une sorte de mépris pour l'activité et les œuvres extérieures » ne rendent pas Tauler et Suso « absolument sûrs ». Quant aux non-catholiques, la plupart continuent de parler du panthéisme d'Eckart et de son école.

En résumé, trois questions se posent : les mystiques de « l'école allemande » ont-ils été des luthériens avant la lettre ? Sont-ils panthéistes ou quiétistes ? Leur lecture est-elle profitable ?

Les mystiques de « l'école allemande » ont-ils été les précurseurs du protestantisme ? Non. C'est abusivement que Luther se réclama d'eux, en particulier de Tauler et de la *Théologie germanique*, pour légitimer sa théorie contre les œuvres et établir une religion individuelle. Cf. J. Paquier, DTC., t. IX, col. 1257-1274.

Les mystiques de « l'école allemande » ont-ils été panthéistes ou quiétistes ? Remarquons, d'abord, que traiter de l'union avec Dieu, de l'abandon à Dieu et de la liberté d'esprit, c'est inévitablement employer des expressions qui, mal entendues, peuvent paraître contenir le panthéisme, le quiétisme. C'est pourquoi peu de mystiques, parmi les plus autorisés, ont échappé à l'accusation injuste de quiétisme ou de panthéisme, que ce soient saint Bernard, Guillaume de Saint-Thierry, Mechtilde de Magdebourg, Angèle de Foligno, Julienne de Norwich et l'auteur de l'*Imitation*, au moyen âge, ou, dans les temps modernes, sainte Thérèse et saint Jean de la Croix. « Il y a dans le thomisme même, dit É. Gilson, *La philosophie au moyen âge*, t. II, p. 144, une sorte de panthéisme virtuel auquel un simple relâchement de la doctrine permettrait de se dégager ; mais elle cesserait alors d'être le thomisme. » Pour comprendre un écrivain, on ne doit jamais isoler une de ses phrases du contexte ni l'interpréter indépendamment de l'ensemble de son œuvre, sinon c'en serait fait de l'orthodoxie des plus grands docteurs et de l'Écriture elle-même. En matière de mysticisme, il importe de tenir un compte spécial de la difficulté d'exprimer des choses si hautes : comment les pauvres mots humains approcheraient-ils des réalités divines ? Puis, les mystiques de « l'école allemande » ont le tour d'esprit allemand dépourvu de la belle clarté latine, et la langue qu'ils écrivent est une langue inexpérimentée, en formation et qui se forme, pour une bonne part, grâce à eux. Autant de raisons pour les lire avec soin, pour ne pas les condamner trop vite si l'on rencontre un terme imprécis, une formule maladroite. Ce sont des auteurs parfois obscurs ; prenons, pour les saisir, la peine qu'ils demandent et que, au surplus, ils méritent.

Cela dit, reconnaissons qu'il est impossible de justifier pleinement Eckart, comme O. Karrer a tenté de le faire au cours de ces dernières années. Orthodoxe d'intention, Eckart semble l'avoir été par le fond même de son système ; mais, en maint détail, sa pensée dévia. Il apparut, selon l'heureuse formule de G. Théry, VS., 1926, t. XV, p. [65], « traditionnel et aventureux, contemplatif et imprudent ».

Tauler et Suso laissèrent tomber la lie qui fermentait dans la doctrine d'Eckart, pour n'en retenir que les éléments généreux et purs ; leur orthodoxie est maintenant hors de cause. Intacte est également celle des dominicaines. Parmi les écrits de ces « amis de Dieu » qui eurent tant de points de contact avec les mystiques de « l'école allemande », la *Théologie germanique* ou *Livre de la vie parfaite*, quoi qu'on en ait dit, est exempte de panthéisme et de préluthéranisme. Cf. J. Paquier, *L'orthodoxie de la Théologie germanique*, Paris, 1922. Rulman Merswin, ce laïque de plus de bonne volonté que de lumières, serait plus sujet à caution pour des écarts de langage. Et peut-être estimera-t-on que les notes de la traduction anonyme (sous le titre : *Imitation de la vie pauvre de N.-S. Jésus-Christ*, Paris, 1914), du *Buch von geistlichen Armuth*, par lesquelles le P. Noël a voulu montrer qu'on peut bien entendre certains passages qui rendent un son quiétiste, n'entraînent pas toujours une entière conviction. Bref, sauf les réserves qui concernent Eckart, et un peu le *Buch von geistlichen Armuth* du pseudo-Tauler et Merswin, « l'école allemande » est orthodoxe.

La lecture des mystiques de « l'école allemande » est-elle profitable indistinctement pour tous ? Non, pas plus que celle de tous les livres de spiritualité en général, de tous les mystiques, d'une Gertrude, d'une

Angèle de Foligno, d'une Thérèse ou d'un Jean de la Croix, par exemple. Les supérieurs des capucins et des jésuites ne la prohibèrent pas, au XVIe siècle, comme mauvaise mais comme ne cadrant pas avec le genre de vie des capucins et des jésuites. C'est une question de prudence. « Aux âmes portées à l'illuminisme et au quiétisme, dit J. Paquier, *Le livre de la vie parfaite,* trad., p. 18, surtout lorsque le milieu vient encore favoriser ces tendances, Tauler, Suso, la *Théologie germanique* peuvent être d'un commerce dangereux. » A ceux, au contraire, qui ont l'esprit lucide, la volonté droite, un sens juste de leurs limites et la clarté du regard des « yeux illuminés du cœur », les mystiques de « l'école allemande » — et, avec eux, Ruysbroeck et Harphius qui encoururent les mêmes suspicions — peuvent être fort utiles.

Tauler et Suso, concurremment avec Ruysbroeck et Harphius, furent en faveur auprès de nombreux auteurs spirituels et exercèrent sur eux une influence. Nommons, parmi les Français, le dominicain Chardon, le carme Jean de Saint-Samson, le jésuite Surin; le capucin Benoît de Canfeld, d'origine anglaise; en Italie, le Bienheureux Venturin de Bergame dominicain, et saint Paul de la Croix; en Espagne, le franciscain Jean des Anges et le carme Jean de la Croix; dans les Pays-Bas, le Vénérable Louis de Blois, bénédictin, et le chartreux Denis de Rijckel; le chartreux Ludolphe de Saxe, le bénédictin Jean de Castel, le cardinal Nicolas de Cues, en Allemagne. Ajoutons, parmi les luthériens allemands les plus pieux, Jean Gerhard, *Meditationes sacrae,* Leyde, 1627, et Jean Arndt, *Von wahren Christenthum*, Magdebourg, 1610, 4 vol.

« L'école allemande » est une grande école de mysticisme. Elle a, d'une manière saisissante, mis en relief la nécessité de l'abnégation, du détachement de soi et des créatures, pour « suivre le Christ » et s'unir avec Dieu. Elle a frayé la route à saint Jean de la Croix et à sainte Thérèse. Elle a, par ses spéculations, préparé, conjointement avec Ruysbroeck, une métaphysique du mysticisme, sans abandonner le domaine de l'observation psychologique. Suso est tour à tour spéculatif, pratique, polémiste. Les cloîtres des dominicaines furent, pour la vie mystique, une terre d'élection. Suso, Tauler aussi, probablement, et combien d'autres! en traitant de mysticisme, parlaient d'après leur expérience.

Suso et Tauler sont — avec Eckart, plus puissant mais moins sûr — les grands noms de « l'école allemande du XIVe siècle », deux des grands noms de la spiritualité du moyen âge : Tauler plus personnel, plus profond, même dans le texte de sermons recueillis vaille que vaille par des auditeurs ou des auditrices; Suso, connu par des œuvres au texte de tout repos, plus émouvant, plus poète. Il est, a dit joliment Mme J. Ancelet-Hustache, *La vie mystique d'un monastère de dominicaines* [Toess] *au moyen âge*, Paris, 1928, p. 18, « le Povellero de l'ordre dominicain, un Poverello dont les circonstances ont fait un théologien » mystique. Il est, ainsi que l'appela l'éternelle Sagesse dont il se proclamait le serviteur, *frater Amandus,* « le frère qu'on doit aimer ».

V. — **DU COMMENCEMENT DU XVe SIÈCLE AU PROTESTANTISME.** — Le mouvement ascétique et mystique du XIVe siècle se ralentit au XVe, surtout dans l'ordre de saint Dominique. Il y a, cependant, une renaissance de la vie et de la spiritualité bénédictines : elle est due aux monastères de Kastl dans le Palatinat, de Melk en Autriche, de Tegernsee en Bavière, de Saint-Matthias de Trèves et de Bursfeld dans l'Allemagne du nord et de l'ouest. Les chartreux écrivent d'innombrables ouvrages, édités en partie seulement; Henri de Kalkar, quand il sera mieux connu, apparaîtra sans doute comme un des principaux auteurs spirituels du moyen âge. Thomas a Kempis, pour autant qu'il appartient à l'Allemagne, est l'une de ses pures gloires. Le cardinal Nicolas de Cues, quelques réserves que ses écrits appellent, a de l'élévation et de la piété. Un peu partout, à Cologne, à Strasbourg, à Nuremberg, à Augsbourg, etc., l'imprimerie naissante multiplie les éditions des livres de spiritualité en latin et en langue vulgaire. « En 1500, la traduction de la Bible d'après la Vulgate avait déjà été imprimée près de cent fois... Pour le peuple, on publiait un nombre considérable de livres... de prières, catéchismes, examens de conscience, paroissiens avec explications abrégées des épîtres et des évangiles, livres d'édification, recueils de chants sacrés... De 1470 à 1518, on connaît plus de trente recueils imprimés (de cantiques) en langue vulgaire, abstraction faite de beaucoup d'autres, sans indication précise de date et de lieu ; ils contiennent la traduction des chants liturgiques, des offices, des hymnes de l'Église, des psaumes de la pénitence, ou bien ce sont de pieux traités accompagnés de cantiques », J. Janssen, *Gesch. d. deutschen Volkes seit dem Ausgang d. Mitt.*, trad. E. Paris, Paris, 1887, t. I, p. 15, 16, 221-222.

Bénédictins. — François de Kastl (Castel) écrivit, v. 1405, *Libellus quaestionum regularium de vita sanctimonialium virginum*, et *De monacho ad exemplum Christi crucifixo*, inédits. Jean de Kastl († ap. 1410) semble avoir été l'auteur du *De adhaerendo Deo*, de la partie publiée parmi les *Opera* d'Albert le Grand, Lyon, 1651, t. XXI, et de 7 autres chapitres, éd. J. Huijben, abbaye de Praglia, 1927, trad. intégrale par les bénédictins de Saint-Paul de Wisques, Saint-Maximin, 1923; il est, en outre, l'auteur de plusieurs traités inédits : *De lumine increato* (un traité de profonde mystique), *Spiritualis philosophia de suiipsius vera et humili cognitione*, un important commentaire de la règle de saint Benoît, etc. Jean de Rode, abbé de Saint-Matthias de Trèves et initiateur de la congrégation de Bursfeld († 1439), a laissé un opuscule inédit sur la Passion suivie à travers les exercices de la vie journalière, un *De bono regimine abbatis*, éd. Pez, *Bibl. ascet.*, t. I. Jean Wischler, prieur de Melk († 1456), *De studio lectionis regularis spiritualis ejusque impedimentis*, éd. Pez, *Bibl. ascet.*, t. IV. Martin, abbé des Écossais à Vienne, hongrois de naissance († v. 1470), *Senatorium*, éd. J. Pez, *Script. rer. austriac.*, 1725, t. II; Dom Huijben, VS., t. IX, p. 606, le considère comme l'auteur probable d'un *Alphabetarium divini amoris*, inédit. Bernard de Waging, prieur de Tegernsee († 1472), *Remediarius pusillanimium et scrupulosorum*, et *De spiritualibus sentimentis et de perfectione spirituali*, éd. Pez, *Bibl. ascet.*, t. VII, V; en outre, *Laudarium Doctae ignorantiae* où il défend Nicolas de Cues, *Defensorium Laudatorii*, *De cognoscendo Deo*, éd. E. Vansteenberghe, *Autour de la Docte ignorance*, Munster, 1915. Jérôme de Werdea (Donauwerth), prieur du monastère de Mondsee, en Autriche († 1475), *De profectu religiosorum*, éd. Pez, *Bibl. ascet.*, t. II, et une lettre remarquable, éd. G. Dreves, *Zeitschr. für k. Theologie*, 1896, t. XX, p. 179-186. Jean Schlittpacher,

prieur de Melk († 1482), plusieurs écrits inédits dans le sens de Nicolas de Cues, cf. E. Vansteenberghe, p. 22-24; sa Vie par deux de ses compagnons, éd. Pez, *Bibl. ascet.*, t. VIII. Martin de Senging, prieur de Melk († v. 1485), *Tuitiones observantiae regulae s. Benedicti*, et *De statu monasterii Bursfeldensis*, éd. Pez, *Bibl. ascet.*, t. VIII. Adam Mayer (*Villicus*), abbé de Saint-Martin de Cologne († 1499), *Tractatus asceticus de 7 gradibus spiritualis ascensionis in Deum*, Augsbourg, 1753. Ulric de Landau, moine à Tegernsee († 1505), nombreux écrits restés inédits, sauf un opuscule sur la Sainte Vierge, éd. E. Niggl, *Mariani congr. bened.*, Salzbourg, 1623. Jean de Heidenberg, appelé Trithème de son lieu de naissance (Tritenheim), prieur de Sponheim, puis de Wurzbourg († 1516), polygraphe fécond, *De vanitate et miseriis humanae vitae, De vitae sacerdotalis institutione, Commentarius in regulam s. Benedicti seu Tractatus de regimine claustralium, De tentationibus religiosorum*, etc., éd. Busaeus avec le titre collectif : *Opera pia et spiritualia*, Mayence, 1604.

Cistercien. — Nicolas de Saliceto, de Strasbourg, abbé de Bomgart, *Liber meditationum ac orationum devotarum qui Antidotarius animae dicitur*, très répandu, Strasbourg, 1484.

Chartreux. — Michel Steger de Prague, prieur de Gyrio en Autriche († 1401), *De custodia virginitatis*, et *Remediarium abjecti prioris et cujuscumque loco moti officialis religiosi*, éd. Pez, *Bibl. ascet.*, t. II. Henri Eger de Kalkar († 1408, à la chartreuse de Cologne), *De holocausto quotidiano spiritualis exercitii*, petit et lucide manuel d'ascétique, attribué à divers auteurs et répandu sous divers titres : *Exercitium* ou *Exercitatorium carthusianum* ou *monachale, Speculum peccatorum, Quidam utilis tractatus proficere volentibus, De via purgativa*, éd., sous ce dernier titre, dans les *Opera minora* de Denys le Chartreux, Cologne, 1532, et dans l'édition de Montreuil-Tournai, t. XLII; en outre, de nombreux inédits. Henri Kemenadius, de Coesfeld dans la Westphalie, prieur du Mont-Sainte-Gertrude en Hollande († 1410), *De tribus custodiis monasticis* et autres inédits. Henri de Hesse le Jeune, surnommé ainsi pour le distinguer de ses homonymes († 1427), divers inédits, cf. DTC., t. VI, col. 2194-2195; le *De discretione spirituum*, Anvers, 1652, l'*Expositio super oratione dominica, Ave Maria et symbolo*, Cologne, 1475, etc., sont peut-être d'un homonyme ou de l'augustin Henri de Friemar. Adolphe d'Essen († 1439) composa plusieurs opuscules restés inédits : *De commendatione rosarii, Exercitium de triplici meditatione*, etc., et une Vie de la Bienheureuse Marguerite de Bavière, duchesse de Lorraine († 1434), dont il avait été le directeur spirituel, éd. partielle M. Rader, *Bavaria sancta*, 1624, t. III. Jean Kremer, dit Institor, chartreux à Buxheim († v. 1440), *Breviloquium animi cujuslibet religiosi reformativum*, et *De evitanda mala ira*, éd. Pez, *Bibl. ascet.*, t. VII. Vincent d'Aggsbach (v. 1459), divers écrits contre Gerson, Bernard de Waging et Marquard Sprenger au cours du débat sur le mysticisme de Nicolas de Cues, éd. E. Vansteenberghe, *Autour de la Docte ignorance*, Munster, 1915. Jacques de Jüterbogk, d'abord cistercien, puis chartreux à Erfurt († 1475), a écrit de très nombreux ouvrages ascétiques dont quelques-uns seulement ont été publiés : *De arte bene moriendi*, Leipzig, 1490; *Tractatus multarum passionum, praecipue iracundiae, et remediis earumdem*, éd. Pez, *Bibl. ascet.*, t. VII; *Speculum clericorum*, et *De erroribus et moribus christianorum*, éd. E. Jacob, *Johannes von Capistrano*, Breslau, 1905. Jean Hagen (*de Indagine*, † v. 1475) aurait composé près de 500 écrits ; parmi les imprimés, le *De perfectione et exercitiis sacri carthusiensis ordinis*, Cologne, 1608. D'Henri Arnold, prieur de la chartreuse de Bâle († 1487), on n'a publié que le *De modo perveniendi ad perfectam Dei et proximi dilectionem*, éd. Pez, *Bibl. ascet.*, t. VI. Nicolas Kempf de Strasbourg († 1497), *Dialogus de recto studiorum fine ac ordine et fugiendis vitae saecularis vanitatibus, De discretione, In Cantica canticorum expositiones mysticae*, éd. Pez, *Bibl. ascet.*, t. IV, IX, XI-XII; il est probablement l'auteur d'un *Büchlein von der Liebe Gottes*, qui eut 5 éd. au XV^e siècle, cf. N. Paulus, ZAM., t. III, p. 69-72, et de l'*Alphabetum divini amoris de elevatione mentis in Deum* attribué au dominicain Nider ou à Gerson, éd. Dupin dans les *Opera* de Gerson, Anvers, 1706, t. III. Werner Rolewinck, chartreux à Cologne († 1502), connu surtout par son *Fasciculus temporum*, est aussi l'auteur du *Paradisus conscientiae*, Cologne, 1470; du *De regimine rusticorum*, Louvain, 1480; de la *Formula vivendi canonicorum*, s. l. n. d.

Augustin. — Jean de Staupitz († 1524), bien connu par ses rapports trop confiants avec l'augustin Martin Luther, *De amore Dei*, Francfort, 1524; *Opera*, éd. F. Knaake, Postdam, 1867, I, le seul volume paru, contenant les œuvres allemandes, parmi lesquelles *Von dem h. rechten, christlichen Glauben*, et *Büchlein von der Nachfolgung des willigen Sterbens Christi; Tübinger Predigten*, éd. G. Buchwald et E. Wolf, Leipzig, 1927.

Chanoines réguliers. — Thomas Hemmerken (*Malleolus*) a Kempis († 1471), appelé ainsi de son pays natal Kempen, diocèse de Cologne, cf. sa *Chron. Montis S. Agnetis*, cap. VIII, X (non Kampen, en Hollande, comme l'a cru J. Busch, *Chron. Windesemense*, éd. K. Grube, Halle, 1887, p. 58), *Opera omnia*, éd. M.-J. Pohl, Fribourg-en-Brisgau, 7 vol., 1902-1912 : surtout le *De imitatione Christi*, qui est très probablement son œuvre, mais aussi des traités qui ne sont pas, quoi qu'on en ait dit, trop au-dessous de l'*Imitation*, parmi lesquels *Soliloquium animae, De tribus tabernaculis, De vera compunctione, De disciplina claustralium, De fideli dispensatore, Exercitia spiritualia, De solitudine et silentio, De recognitione propriae fragilitatis*; en outre, *Meditatio de incarnatione Christi, Sermones de vita et Passione Domini, Orationes et meditationes de vita Christi*, une Vie de sainte Lydwine de Schiedam, des Vies des principaux représentants de la « Dévotion moderne », etc. Mais, d'origine allemande, Kempis appartient aux Pays-Bas par sa formation et sa vie entière, et c'est à la « Dévotion moderne » que le rattache sa spiritualité. Étienne de Lantzkrana, prévôt de Sainte-Dorothée de Vienne († 1477), *De 4 novissimis*, éd. Pez, *Bibl. ascet.*, t. I; *Die Himmelstrasse*, Augsbourg, 1484; *Von drei wesentlichen Stukhen geistliches Stands*, cf. M. Kropf, *Bibliotheca Mellicensis*, Vienne, 1737, p. 362. Jérôme de Rebdorf (*de Villavitis*), *Panis quotidianus*, et *Dieta honestae vitae*, Haguenau, 1509. Jean Busch, né à Zwolle, mais dont l'activité s'est exercée surtout en Allemagne († après 1479), *Chronicon Windesemense* et *Liber de reformatione monasteriorum*, éd. Grube, Halle, 1876. Tilman Stuerman de Dulmen, *De spirituali vinea sive religionis profectu; De perfectiore novitiorum institutione*, imprimés à Cologne avant 1500.

Franciscains. — Jean Brugmann, lui aussi de Kempen († 1473), le principal historien de sainte Lydwine, dans une Vie dont il écrivit deux rédactions, Cologne, 1483, et Schiedam, 1498; *Vita Jesu,* éd. Moll, *J. Brugmann und das religiöse Leben unserer Väter in 15. Jahrh.*, Amsterdam, t. I; *Speculum imperfectionis fr. minorum,* éd. J. Goyens, *Archiv. franc. hist.*, 1909, t. II. Étienne Fridolin, prédicateur à Nuremberg, un des plus remarquables dévots du Sacré-Cœur avant le XVIe siècle († 1498), *Schatzbehälter oder Schrein der wahren Reichthümer des Heils und der ewigen Seligkeit,* Nuremberg, 1481; *Der geistliche Herbst,* Dillingen, 1575; *Der gestliche Mai,* Landshut, 1533. Thierry Kölde, d'Osnabruck († 1515), *Christenspiegel,* s. l., 1470, nombreuses éditions, au moins 34. La Vie de la Bienheureuse Élisabeth de Reute, tertiaire franciscaine († 1420), fut écrite par son directeur, l'augustin Conrad Kügelin de Waldsee.

Dominicains. — Jean Hérolt († 1418) a laissé, sous le titre *Discipulus,* plusieurs séries de sermons où sont utilisés les Pères et les récents auteurs ascétiques, plus de 40 éd. avant 1500. Jean Nider († 1438), *Vier und zwanzig guldin Harfen halten den nächsten Weg zum Himmel,* plusieurs éditions avant 1500; *Myrmecia bonorum sive Formicarius,* un livre qui part de l'exemple des fourmis pour former à la vie chrétienne, Strasbourg, 1517; *De reformatione religiosorum,* son meilleur ouvrage, Paris, 1512; *Consolatorium timoratae conscientiae,* Paris, 1487; *Dispositorium moriendi,* s. l. n. d., v. 1465; *De modo bene vivendi,* Paris, 1494, publié parmi les *Opera* de saint Bernard, PL., 184.

Séculiers. — Jean de Marienwerder, directeur de la Bienheureuse Dorothée de Montau († 1417), écrivit une Vie en latin de Dorothée, éd. AS., octobris XIII; une Vie en allemand, 1492; une autre Vie, le *Liber de festis,* distribuée selon les jours et les mystères de l'année liturgique, inédite; le *Septililium,* sept traités de la vie spirituelle d'après les communications de Dorothée, éd. F. Hipler, *Anal. bolland.*, 1883-1885, t. III-V; les cap. VII-XX du tr. VII contiennent les confessions de Dorothée en langue allemande, éd. F. Hipler, Braunsberg, 1877. Dans l'œuvre si considérable de Nicolas de Dinkelsbuehl († 1433), une des gloires de l'Université de Vienne au début du XVe siècle, il y a quelques écrits qui intéressent la spiritualité : *De fructu et attentione orationis, Meditationes...* Le chanoine Jean Geuss, professeur à l'Université de Vienne († 1440), *De vitiis linguae,* Nuremberg, 1479. Jean Moirs Sultz, de Cologne (1445), *Seelentrost,* 14 éditions de 1447 à 1523. Le cardinal Nicolas Krebs, dit *Cusanus,* de Cusa, de Cues, du nom de Cues son village natal († 1461), *Opera,* Strasbourg, av. 1490; parmi les œuvres qui se rapportent à la spiritualité, *De visione Dei,* trad. E. Vansteenberghe, Louvain, 1925; *De docta ignorantia,* trad. L. Moulinier, Paris, 1930; *Apologia Doctae ignorantiae, De venatione Sapientiae, De dato Patris luminum, De quaerendo Deum.* Nous avons déjà rencontré, dans le débat suscité par la *Docta ignorantia,* les bénédictins Bernard de Waging et Jean Schlittpacher, qui furent pour, et le chartreux Vincent d'Aggsbach, qui fut contre Nicolas de Cues; signalons encore, contre la *Docta ignorantia,* Jean Wenck de Herrenberg, professeur de théologie à Heidelberg, *De ignota litteratura,* éd. E. Vansteenberghe, Munster, 1910; pour la *Docta ignorantia,* le laïque Marquard Sprenger, de Munich, *Elucidatorium mysticae theologiae,* éd. E. Vansteenberghe, *Autour de la Docte ignorance,* Munster, 1915. Albert d'Eyb, archidiacre de Wurzbourg († 1475), *Spiegel der Sitten,* Augsbourg, 1511. Jacques Philippi, curé et professeur de l'Université à Bâle († ap. 1510), *Praecordiale devotorum,* Strasbourg, 1489; *Reformatorium vitae morumque honestatis clericorum,* Bâle, 1494. Ulrich Krafft, jurisconsulte, curé d'Ulm († 1516), *Der geistlich Streit,* Strasbourg, 1513; *Die Arch Noe,* Strasbourg, 1513. Ulric Pender, médecin († v. 1516), *Speculum Passionis J. Christi,* Nuremberg, 1507. Sébastien Brant de Strasbourg, jurisconsulte († 1521), *Das Narrenschiff,* Bâle, 1494, ouvrage qui eut une diffusion extraordinaire et que le grand prédicateur et moraliste Jean Geiler de Kaisersberg († 1510), qui le commenta, dans une série de sermons, *Navicula poenitentiae,* Augsbourg, 1511, ou *Navicula seu Speculum fatuorum,* Strasbourg, 1520, appelle « le miroir du salut ». De Geiler il existe de nombreux écrits, surtout des sermons, en latin et en allemand, éd. partielle P. de Lorenzi, Trèves, 1881-1883, 4 vol., contenant : *Das Buch vom guten Tode, Die 12 Früchte des h. Geistes,* etc.

VI. — DU PROTESTANTISME AU XIXe SIÈCLE. — Dans quelle mesure, selon le mot d'A. Harnack, *Dogmengeschichte,* 3e éd., Fribourg-en-Brisgau, 1897, t. III, p. 393, « un mystique qui n'est pas catholique est un dilettante », ce que fut et ce que ne fut pas le mysticisme de Luther et des protestants « mystiques », c'est ce que nous n'avons pas à examiner ici.

Le protestantisme, en désorganisant l'Allemagne catholique, en détruisant les monastères, porta une rude atteinte à la spiritualité traditionnelle. Par ailleurs, les nécessités de la controverse et de l'exposition du dogme amoindrirent la part faite par les écrivains à la littérature ascétique et mystique.

En revanche, grâce à l'imprimerie, les livres de spiritualité anciens et nouveaux eurent une diffusion grandissante. L'initiative vint principalement des chartreux de Cologne, au XVIe siècle. « Rien que de 1530 à 1560, ils lancèrent dans le public une soixantaine de volumes de Denys le Chartreux, Ruysbroeck, Tauler, Suso, Harphius, Lansperge, Eschius, sainte Gertrude, sainte Catherine de Sienne, etc. Ce sont ces publications qui, indéfiniment réimprimées ou traduites, ont alimenté pendant plus d'un siècle la piété de l'Europe chrétienne », dit Dom J. Huijben, VS., t. XXVI, p. [76].

Un autre fait, dont on ne saurait exagérer l'influence, fut, au XVIe siècle, l'arrivée en Allemagne des trois jésuites Pierre Lefèvre, Claude Le Jay et Nicolas Bobadilla, apportant les *Exercices* de saint Ignace. « Ce petit livre, dit J. Janssen, *Gesch. d. deutschen Volkes,* trad. E. Paris, 1895, t. IV, p. 402-403, a été pour le peuple allemand, pour l'histoire de sa foi et de sa civilisation, l'un des écrits les plus importants des temps modernes. » Non seulement les gens d'Église mais aussi les gens du monde profitèrent de cette « mise en œuvre psychologique de tout ce qu'avait conseillé jusque-là l'ascétisme chrétien de tous les siècles ». C'est très probablement sous l'influence des *Exercices* de saint Ignace qu'en Allemagne comme ailleurs, à partir du XVIIe siècle, se multiplient les livres de retraites et de méditations.

Aux XVIIe et XVIIIe siècles, deux des anciens ordres religieux eurent un renouveau de ferveur religieuse : celui de saint François et celui de saint Benoît. Les capucins enrichirent la spiritualité franciscaine. Les monastères bénédictins revinrent, en même temps

qu'à la vie intérieure, à la culture littéraire : le témoignage le plus heureux de leur activité fut la publication par Pez, aidé de nombreux collaborateurs, de la *Bibliotheca ascetica antiquo-nova,* en 12 volumes.

Pourquoi faut-il que les princes catholiques trop souvent aient défendu mal ou entravé la cause qu'ils avaient le devoir de servir? Le malfaisant Joseph II (1765-1790) ne voyait dans le christianisme qu'un agent de moralisation pour le peuple. Il n'y avait place, dès lors, dans son établissement ecclésiastique, « ni pour l'ascétisme ni pour la vie contemplative : c'étaient là jeux de fanatiques, spéculations d'oisifs; l'État, pour son profit personnel, comme pour le renom de la religion, devait y couper court ». G. Goyau, *L'Allemagne religieuse. Le catholicisme,* Paris, 1905, t. I, p. 45.

1. *XVIe siècle.* — *Bénédictin.* — Wolfgang Seidl, à Tegernsee († 1562), *De templo Salomonis mystico,* Mayence, 1548; *Trostbüchlein,* Ingolstadt, 1551; *Geistlicher Layenspiegel,* Dillingen, 1559.

Chartreux. — La chartreuse de Cologne fut un foyer intense de mysticisme. Éditeurs et auteurs de livres spirituels, nombre de ses membres lui étaient venus des Pays-Bas : le prieur Pierre Blommeveen († 1536), les deux frères Loher, Thierry († 1554) et Bruno († 1557), etc. Lansperge et Surius se distinguèrent entre ceux qui étaient d'origine allemande. Jean Gerecht, en latin *Justus,* né à Landsberg (Bavière) d'où le nom de Lansperge († 1539), *Opera omnia,* Cologne, 1630, 5 vol. : *Speculum christianae perfectionis, Alloquia Jesu Christi ad animam fidelem, Soliloquium animae fidelis et amantis, Enchiridion christianae militiae, Pharetra divini amoris,* etc. Laurent Surius, grand éditeur et traducteur de textes († 1578), connu surtout par le *De probatis vitis sanctorum,* Cologne, 1570-1575, 6 vol. ; une édition perfectionnée qu'il avait entreprise fut achevée et augmentée d'un volume par son confrère Jacques Mosander, d'origine flamande († 1589).

Prémontré. — Guillaume Eiselin, à Roth († 1588), *Aureum thuribulum simplicis devotionis,* éd. Merz, Dillingen, 1630.

Franciscains. — Gaspard Schatzger ou Schatzgeyer († 1525), *Formula vitae christianae,* Anvers, 1532. Augustin d'Alfeld († 1530), *Assertio in canticum Salve Regina,* Leipzig, 1527, et, en allemand, sous le titre : *Erklärung des Salve Regina,* 1527.

Jésuite. — J. Janssen, *op. cit.,* t. IV, p. 407, qualifie saint Pierre de Hund, appelé de ce nom latinisé Canis, et plus tard Canisius, de « premier jésuite allemand », bien qu'il soit né à Nimègue; en fait cette ville était alors tout allemande et à l'Allemagne appartint la vie de Canisius († 1597). Sous le nom de Pierre de Nimègue, il publia Tauler, Cologne, 1543; c'est le premier ouvrage imprimé de la Compagnie de Jésus. Après son œuvre catéchistique, citons le *De consolandis aegrotis,* Vienne, 1554, et une série d'ouvrages d'édification, cf. DTC., t. II, col. 1529-1539; en outre, les *Confessiones,* dans *Epistulae et acta,* éd. O. Braunsberger, Fribourg-en-Brisgau, 1896, t. I.

Séculiers. — Conrad Cocus (Koch) de Wimpina, professeur de théologie à Francfort-sur-l'Oder († 1531), *De laudibus Christi,* dans *Farrago miscellaneorum,* éd. J. Romberth, Cologne, 1531. Jean Maier Eck, professeur de théologie à Ingolstadt († 1543), *Commentarii in Mysticam theologiam d. Dionysii Areopagitae,* Augsbourg, 1519. Jean Dobenek, dit Cochlaeus, chanoine de Mayence († 1552), *Speculum antiquae devotionis circa missam et omnem alium cultum,* Mayence, 1549. Adam Walasser († 1581), écrivain populaire extraordinairement fécond, *Kunst wol zu sterben,* Dillingen, 1569; *Trostbüchlein für die Kranken und sterbenden Menschen,* Dillingen, 1569; *Geistlicher und wetlicher Zuchtspiegel,* Ingolstadt, 1572; *Der himmlisch Fussteig,* Tegernsee, 1581.

2. *XVIIe siècle.* — *Bénédictins.* — Sébastien Roer, à Ottobeuron († 1650), *Opuscula ascetica,* éd. A. Krez, Altdorf, 1696. Placide Spies, à Ochsenhausen († 1659), *Sacrarum meditationum alvear,* Kempten, 1663. Charles Stengel († 1663), abbé d'Anhausen, *Optica praelatorum et pastorum,* Augsbourg, 1650. Bernard Hertfelder, abbé de Saint-Ulrich à Augsbourg († 1664), *Scala coeli gradibus piarum meditationum,* Augsbourg, 1662. Un anonyme d'Eisiendeln, *Animae devotae requies,* éd. G. Mueller, Einsiedeln, 1669. Wolfgang Weishaupt, du monastère d'Einsiedeln († 1676), *Angela solitaria,* Einsiedeln, 1680. Simon Hübmann, à Admont († 1676), six opuscules, éd. J. Wichner, *Kloster Admont und seine Beziehungen zur Wissenschaft,* Graz, 1892 : il avait publié lui-même *Philosophia coelestis,* Salzbourg, 1672. Anselme Bisling, à Einsiedeln († 1681), *Mons Thabor,* Einsiedeln, 1664. Gabriel Bucelin, le très savant prieur de Weingarten († 1681), a publié sous un nom d'emprunt ses propres œuvres spirituelles : *Gerardi Belgae, benedictini, mancipatus Deiparae,* Augsbourg, 1632; *Opuscula pia Gerardi cuiusdam Belgae monachi ord. s. p. n. Benedicti,* 4 parties, Augsbourg, 1632, et Saint-Gall, 1641. Cf. D. U. Berlière, *Gerardus Belga. Une supercherie littéraire du XVIIe siècle,* dans les *Mélanges Camille de Borman,* Liége, 1919, p. 517-527. Laurent de Dript, à Gladbach († 1686), *Examen libri cui titulus Monita salutaria B. Virginis ad suos cultores indiscretos,* Cologne, 1675. Joachim Sailer, abbé de Fischingen († 1688), *Deus absconditus,* Constance, 1676; *Geistliches wohlklingendes Cymbalein,* Einsiedeln, 1701. Basile de Finkeneis, à Saint-Lambert en Styrie († 1693), *Theologia polemico-mystico-atheo-controversistica,* Vienne, 1693. Conrad Wanner, à Zwiefalten († 1697), *Apiculae solitudinis melligo doctrinae spiritualis,* Constance, 1695.

Chartreux. — Gilles Guetmair, *De moribus et vita veri monachi,* Augsbourg, 1607. René Hensaeus, prieur de Brünn, *Tyrocinium militiae sacrae et religiosae,* Cologne, 1609; *Introductio ad meditandum,* Cologne, 1610. Josse Lorich († 1613), d'abord professeur à Fribourg, *Loci communes,* Munich, 1589; *Büchlein von der Liebe Gottes,* Fribourg, 1603; *Geistlicher Streit,* Fribourg, 1605. Matthias Mittner († 1632) dont une partie des œuvres a été publiée, éd. Guérin, 4 vol., La Correrie, 1897-1900. Antoine Wolmar, prieur d'Astheim († 1633), *De spirituali perfectione,* éd. Pez, *Bibl. ascet.,* t. V. Matthias Thanner († 1648), *Vallis humilitatis,* Fribourg, 1631. Nicolas Kessler, *Gemitus compeditorum sive tentationes quae frequentius adoriuntur religiosos et a perfectione impediunt,* Cologne, 1673.

Servite. — Ignace-Marie Erdlin, *Oratio mentalis,* Innsbruck, 1643.

Prémontrés. — Gall Klessel († 1655), *Oliva sacrarum meditationum speciosa,* Ravensburg, 1665. Jérôme de Hirnheim, abbé de Strahow († 1679), *Rectae vitae via,* Prague, 1678.

Chanoines réguliers. — Jean-Eusèbe Kendlmayr, *Canonica reformatio hominis veteris,* Vienne, 1671. Nebridius de Mündelheim, à Klosterneubourg, *Antiquarium monasticum,* Vienne, 1650.

Ordre de saint François. — Saint Fidèle de Sigma-

ringen, capucin († 1622), *Exercitia seraphicae devotionis,* publiés par le postulateur du procès de canonisation Maximilien de Wangen, Rome, 1756. Jean-Chrysostome d'Oberbüren († 1635), *Exercitia spiritualia pro tironibus ff. minorum s. Fr. capuccinorum,* Zug, 1545; *Alimenta pietatis seraphicae,* Salzbourg, 1755. Victor Gelen, capucin de Trèves († 1669), *Summa practica theologiae mysticae,* Cologne, 1646, et en allemand sous le titre : *Himmel Craiss, Das ist Des in Gott beschaulichen Lebens kurzer Inhalt,* Cologne, 1651. Maximilien de Deggendorf († 1670), *Flores rosarum et lilia convallium selectorum exercitiorum, meditationum et affectuum piorum,* Salzbourg, 1661; *Seraphischer Paradeyss-Garten oder Lebens-Beschreibungen derer in Tugenden und Wunderwerken vortrefflicher Männer des Ordens der Mindern Brüder, die Capuciner genant samt andern denkwürdigen Geschichten,* Salzbourg, 1664. Matthias Hauzeur, récollet († 1676), *Anatomia totius doctrinae s. Augustini,* Liége, 1643-1645, 2 vol.; un *Index anagogicus seu contemplativus,* à la fin du t. II, renvoie aux nombreux passages qui se rapportent à la théologie mystique. Jean Scheffler, protestant converti, connu sous le nom d'Ange de Silésie qu'il prit en devenant capucin († 1677), *Gründtliche Ursacher und Motiven warumb er von der Lutherthumb abgetreten hat,* Ingolstadt, 1653; *Cherubinischer Wandersmann oder geistreiche Sinn-und Schlussreime zur göttlichen Beschauung anleitend,* Glatz, 1675; *Heilige Seelenlust oder geistliche Hirtenlieder der in ihren Jesum verliebten Psyche,* éd. G. Ellinger, Halle, 1901. Amand Hermann († 1700), *Pium vademecum continens pientissima exercitia ad omnes actiones,* Cologne, 1678. Juvénal Ruffini de Nonsberg (*Annaniensis,* † 1714), *Manuductio neophyti seu clara et simplex instructio novelli religiosi,* Augsbourg, 1680; *Solis intelligentiae cui non succedit nox lumen indeficiens ac inextinguibile seu immediatum Christi crucifixi internum magisterium quo veritas immutabilis omnes intus docet sine strepitu verborum,* Augsbourg, 1688. Louis Keller, *Solitudo spiritualis,* Cologne, 1682. François Sébastien d'Altdorff, capucin, *Einsamkeit,* Zug, 1686; *Himmels-Fackel,* 2 vol., Zug, 1701. Eugène de Soleure, capucin, *Instructio perutilis ad omnes qui amant religiosam perfectionem,* Linz, 1688. Reinhard de Linz, capucin, *Die hochheilige deutsche Theologie,* Linz, 1692-1693. 2 vol.

Jésuites. — Jean Pelecyus († 1623), *De humanorum affectuum morborumque cura,* Munich, 1617; *De officio hominis religiosi,* Munich, 1622. Le grand ouvrage de Jacques Gretser († 1625), *De sancta cruce,* Ingolstadt, 1598, a tout un livre sur la croix spirituelle et l'utilisation de la souffrance. Christian Mayer († 1634), *Enchiridion industriarum,* Cologne, 1634; *Diarium meditationum,* Cologne, 1635. Frédéric Spée († 1635), *Guldines Tugendbuch,* Cologne, 1649. Nicolas Cusanus († 1636), écrivain populaire dont le livre *Christliche Zuchtschale* a eu de nombreuses éditions et plusieurs traductions françaises. Hugues Roth († 1636), *Via regia virtutis et vitae spiritualis,* Munich, 1639. Jérémie Drechsel, en latin Drexelius († 1638), *Opera omnia,* Anvers, 1643, 2 in-fol. : *De aeternitate, Æternitatis prodromus mortis nuntius, Deliciae gentis humanae Christus Jesus nascens, Zodiacus christianus, Trismegistus christianus, Recta intentio Heliotropium seu conformatio humanae voluntatis cum divina, Palaestra christiana, Joseph, Jobus,* etc., traités pieux et solides, très appréciés des contemporains de l'auteur, sacrifiant à leur goût pour les emblèmes et pour les développements d'une érudition intempérante; trad. de *L'avant-coureur de l'éternité messager de la mort,* par le P. M., Lyon, 1660; de *L'éternité malheureuse,* par P. Colombe, Paris, 1788; du *Christ naissant,* par T. Perrin, Paris, 1837, 2 vol., etc. Jean Isfording († 1639), *Elementa christianae perfectionis a Thoma de Kempis 4 libris De imitatione Christi olim comprehensa nunc novo ordine digesta* (anonyme), Dillingen, 1625. Georges Stengel († 1651), *Vis et virtus exemplorum,* Ingolstadt, 1634; *Ova paschalia,* Munich, 1634; *Strena piorum,* Munich, 1637. Jean-Eusèbe Nieremberg, né à Madrid d'une famille allemande († 1658), *De adoratione in spiritu et veritate libri quatuor in quibus totius spiritualis vitae, imitationis Christi et theologiae mysticae nucleus eruitur,* Anvers, 1631; *Del aprecio y estima de la divina gracia,* Saragosse, 1640; *Doctrinae asceticae sive institutionum spiritualium pandectae,* Lyon, 1643; ses œuvres ascétiques en espagnol, Séville, 1686, 3 vol. Georges Mentzius, *Favus distillans,* Bamberg, 1668; *De arte patiendi et compatiendi,* Fulda, 1670. Christophe Schorrer († 1678), *Theologia ascetica,* Rome, 1658; *Summa perfectionis christianae,* Prague, 1666. Jacques Masen († 1681), *Dux viae ad vitam puram, piam, perfectam,* Trèves, 1651; trad. Jourdain, Paris, 1892. Georges Heser († 1686), *Summa theologiae mysticae Thomae a Kempis ex 4 libris De imitatione Christi accommodata tribus viis vitae spiritualis,* éd. E. Amort, Augsbourg, 1726, trad. J. Brucker, Lille, 1880; *Vitae D. N. J. Christi monatesseron evangelicum pro ss. meditationum materia in singulos totius anni dies,* Munich, 1657. Tobie Lohner († 1696), *Institutiones quintuplicis theologiae, positivae videlicet, asceticae...,* Dillingen, 1679; *Institutiones theologiae mysticae,* Dillingen, 1680.

Séculiers. — Philippe Dobereiner, traducteur de Louis de Blois et de Louis de Grenade, *Geistlich Brunn der durftigen Leeben die vor allen Dinger nach Gott und was göttlich ist dürsten,* Munich, 1575; *Herzentrötzer,* Munich, 1605. David Moerlin († après 1608), *Gülden Feuerzug christlicher Liebe und Andacht,* Ingolstadt, 1589. Valentin Leucht, curé d'Erfurt, éditeur de nombreux livres de prières, *Geistliche Ritterschaft der Tugenden,* Cologne, 1597. Matthias Tympe, chanoine d'Osnabrück, écrivain populaire renommé, *Nachfolgung Mariae,* Munster, 1604; *Schiltlein der Keuschheit,* Munster, 1606; *Creutzfähnlein,* Munster, 1605; *Gülden-Tugendkrantz,* Munster, 1613. Jean-Jacques Graft, *Speculum theologiae mysticae,* Strasbourg, 1618. Dans l'œuvre si variée du polygraphe Gilles Albertinus († 1620), il y a quelques livres de spiritualité populaire : *Der geistliche Weltlauffer,* Munich, 1599; *Der Brunn des Lebens und Trosts,* Munich, 1600. Jean Polch, archidiacre de Cologne, *Thesaurus absconditus in agro evangelico Christi,* Cologne, 1644. Vénérable Barthélemy Holzhauser, propagateur de la vie commune dans le clergé († 1658), *De humilitate,* Mayence, 1663; *De amore Dei,* Mayence, 1663; *Opuscula ecclesiastica,* éd. Gaduel, Orléans, 1861. Adam Widenfeldt, jurisconsulte de Cologne († 1678), *Monita salutaria B. Mariae Virginis ad cultores suos indiscretos,* Gand, 1673; ce petit livre qui, sous le prétexte d'éviter les abus, tendait à détruire le culte de la Sainte Vierge, suscita une littérature considérable, cf. J.-B. Terrien, *La mère des hommes,* Paris, [1902], t. II, p. 478-483. Jean Oswald de Zimmern, professeur à l'Université d'Ingolstadt († 1680), *Compendiosa et facilis ad coelum via,* Ingolstadt, 1637; *Opusculum asceticum et pium de oratione,* Ingolstatdt, 1663. André Birnbeck, *Semina-*

rium virtutum, Wurzbourg, 1669; *Irriguum virtutum superius et inferius*, Wurzbourg, 1672.

3. *XVIIIe siècle*. — *Bénédictins*. — Ignace Clavenau, au monastère d'Admont (†1701), *Ascesis posthuma*, Salzbourg, 1720. Paul Mezger, à Saint-Pierre de Salzbourg († 1702), *Specula marianae devotionis*, Salzbourg, 1677. Simon Rettenbacher à Kremsmuenster († 1706), *Consilia sapientiae*, Augsbourg, 1682; *Sacrum connubium*, Wurzbourg, 1700; *Flamma divini amoris*, Vienne, 1703. Marian Schott, à Einsiedeln († 1707), *Zehn-tägige Erspieglung*, Constance, 1688. E. Rottner, à Mallersdorf († 1725), *Status religiosus ascetico-theologice expensus*, Augsbourg, 1719. Gaspard Ehrard, à Saint-Emmeran de Ratisbonne († 1729), *Dulcis memoria in s. Evangelia seu vita, doctrina et mysteria J. Christi*, Augsbourg, 1715; *Instructio et manuductio ad theologiam mysticam*, Augsbourg, 1727. Bernard Pez, à Melk († 1735), *Bibliotheca ascetica antiquo-nova*, Ratisbonne, 1723-1740, 12 vol., publication capitale faite avec de nombreuses collaborations, entre autres celle du bénédictin Jérôme Pez, frère de Bernard († 1762), des chartreux Léopold Wydemann († 1752) et Sébastien Treger († 1757). Robert Presinger à Salzbourg, († 1741), *Ascesis benedictina*, Augsbourg, 1757 (édition de Bède Seeauer). Alphonse Wenzl, à Mallersdorff († 1743), *Viridarium sacrarum meditationum*, Stadt am Hof, 1744. Magnoald Ziegelbauer, à Zwiefalten († 1750), si connu par son *Historia rei litterariae ordinis s. Benedicti*, éd. Legipont, 4 parties, Augsbourg, 1754, a édité quelques livres ascétiques : *Mancipatus illibatae Virginis Deiparae*, Constance, 1726; *Triumphale silentium*, Constance, 1727. Placide Wibner, à Benedikbeuron († 1752), *Geistliche Liebesflammen*, Vienne, 1717. Émilien Naisl, à Weihenstephan († 1753), *Speculum cleri*, Cologne, 1740, 4 vol.; *Lineae asceticae sive meditationes quotidianae*, Dillingen, 1715. Bède Groten, abbé de Brauweiler († 1756), *Speculum religiosorum*, Cologne, 1756. Veremond Eisvogl, à Wessobrunn († 1761), *Concordia animae benedictinae cum Deo*, Augsbourg, 1723; *Mane nobiscum*, Augsbourg, 1724; *Recipe medico-christianum...*, Augsbourg, 1724; *Consolator animae*, Augsbourg, 1727. J.-B. Barmann, à Weingarten († 1788), *Waffen der Andächtigen*, Augsbourg, 1768. Martin Gerbert de Hornau, abbé de Saint-Blaise dans la Forêt-Noire († 1793), *Principia theologiae mysticae*, Saint-Blaise, 1758; *Solitudo sacra*, Augsbourg, 1787. Philippe-Jacques Steyrer, abbé de Saint-Pierre dans la Forêt-Noire († 1795), *Medulla operum omnium s. Bernardi*, Fribourg-en-Brisgau, 1779. Dominique Schram, à Bamberg († 1797), *Institutiones theologiae mysticae*, Augsbourg, 1774, trad. fr., Paris, 1891, résume souvent la *Praxis theologiae mysticae*, Rome, 1740-1745, du jésuite Emmanuel de la Reguera. Romain Koegl († 1800), *Spiritus s. Chrysostomi*, Augsbourg, 1776.

Carmes. — Un anonyme, *Recipe salutare contra spinas spiritus et animae sive octo soliloquia Christi*, traité complet de théologie mystique, Augsbourg, 1754. Maximilien de Saint-Joseph, à Munich († 1757), *Mysticus florum fasciculus sive breves biographiae sanctorum ex ordine B. Mariae de Monte Carmelo*, Munich, 1746.

Augustin. — Abraham de Sainte-Claire, appelé dans le monde Ulric Megerle, prédicateur populaire, écrivain de plus de verve que de goût († 1709), *Nova et magna grammatica religiosa*, recueil ascétique et oratoire, Salzbourg, 1691; éd. de ses œuvres, Passau, 1835-1854, 21 vol.

Chanoines réguliers. — Jérôme Bozenhart, à Wettenhausen, *Solitudo sacra*, Ulm, 1717. Patrice Huchler, *Exercitia spiritualia*, Constance, 1728. Eusèbe Amort, à Pollingen, puis à Rome († 1775), *De revelationibus, visionibus et apparitionibus privatis regulae tutae*, Augsbourg, 1744, 2 vol.

Prémontrés. — Frédéric Herlet († 1718), *Speculum psychicum ad vitae spiritualis perfectionem*, Marchtall, 1699. Léonard Goffine, à Steinfeld († 1719), *Handpostill oder Christ-Katholische Unterrichtungen von allen Sonn-und Feyer-Tagen des ganzen Jahres*, livre qui eut un énorme succès, Mayence, 1690, trad. Dom P. Moura, Besançon, 1845. Jean-Martin Klee, à Marchtall († 1725), *Radius virtutis e vitis sanctorum in virtutis amantium corda reflexus*, Marchtall, 1708; *Breviarolum actuum sanctorum*, Marchtall, 1712. Benoît Mezler, à Schussenried († 1773), *Manuductio ad perfectionem*, Augsbourg, 1748. Sébastien Sailer, à Marchtall († 1777), publie le *Kempis Marianus* d'un de ses confrères. Guensbourg, 1764, édite son propre *Triduum sacrum*, Augsbourg, 1775. Georges Lienhardt, l'érudit abbé de Roggenbourg (1783), *Exhortator domesticus*, Augsbourg, 1754; *Iter trium dierum in solitudine*, 3 volumes, Memmingen, 1778.

Ordre de saint François. — Martin de Cochem, capucin († 1712), connu surtout par sa *Medulla missae super mel dulcis*, Cologne, 1700, et trad. en allemand, 1702, trad. fr. anonyme, Paris, 1891, est l'auteur de nombreux ouvrages d'ascétisme populaire : *Kinderlehrbüchlein*, Mayence, 1666; *Geistliches Baumgärtlein*, Mayence, 1675; *Hertziges Büchlein oder Hertzliche Anmuthungen, Gebetter und Betrachtungen*, Cologne, 1699; *Das Leben Christi*, Francfort, 1679, et *Das grosse Leben Christi*, Francfort, 1681, 2 vol. Guillaume Fesenmayr, *Betrachtung und Exerzitienbuch*, Augsbourg, 1710. Maurice Schrembgen, franciscain, *Tyrocinium seraphicum*, Cologne, 1717. Émilien Nieberle, *Octava seraphica seu Exercitia spiritualia*, qui a eu au moins cinq éditions, Augsbourg, 1715; *Calendarium seraphicum*, Augsbourg, 1717. André Möhr († 1718), *Exercitia spiritus octiduana cujuscumque status personis accommodata*, Bamberg, 1689. Sébastien d'Aix-la-Chapelle († 1718), *Tugend. Spiegel Jesu Christi*, Cologne, 1712. C'est la 3e partie de l'ouvrage d'Alphonse de Zussmerhausen, *Tugend. Spiegel des Lebens und Leydens Jesu Christi*, 2 vol., nouv. éd. A.-M. Ilg, 1873-1874. Barnabé Unterberger, *Perfectio vitae christianae religiosae*, Ingolstadt, 1720. Angélique de Winseler († 1730), *Praxis orationis angelicae*, Cologne, 1723, et en allemand sous le titre : *Englische Gebetts-Ubung*, 1723. Sigismond Neudecker († 1736), *Schola religiosa*, Munich, 1738, très estimé. Ladislas d'Egmating († 1740), auteur de divers ouvrages, restés manuscrits, à l'usage des capucins, parmi lesquels *Loquela manifestum faciens capucinum ut theologum et servum Dei et B. V. Mariae filiumque s. p. n. Francisci..., in quem finem inserviet haec theologia capucino-mystica* (à la bibliothèque d'Etat de Munich). Sabinien Fritsch († 1745), *Geistliches Berg-Werck*, Stadt am Hof près de Ratisbonne, 1745; *Geistliche Uhr über gute Anwendung der Zeit*, Munich, 1735; *Parvae scintillae ex theologia mystica*, Ingolstadt, 1735. Kilian Kazenberger, récollet († 1750), *Scientia salutis seu instructio practica de perfectione christiana*, Augsbourg, 1727. François Kick, franciscain, *Revelationum agredanarum justa defensio*, défense de Marie d'Agréda contre Eusèbe Amort, Ratisbonne, 1750; un autre franciscain, Landelin Mayr († 1755), avait publié *Valde probabilis et efficax prae-*

sumptio pro certitudine revelationum agredanarum, Munich, 1757. Jérôme Fortenbach, franciscain bavarois, *Fortalitium coeleste, Instructio assistendi infirmis, Libellus precatorius.* Colomban Beistel, récollet, *Schola disciplinae religiosae id est asceseologia,* Kempten, 1757. Saturnin Pöll, récollet, *Viator religiosus,* Augsbourg, 1760. Hartmann Arth, capucin, *Wissenschaft der Heiligen,* Kempten, 1787-1789, 3 vol. Hierothée de Coblentz, capucin, *Theatrum bipartitum,* Mayence, 1774. Ulrich de Gablingen, capucin († 1800), *Mirabilia fidei divinae quae Deus veluti tot miracula in quolibet christiano qui ex fide vivit quotidie operatur,* Verceil, 1771; *Vita aeterna in morte ad omnium mortalium immortale in vita et in morte solatium,* Verceil, 1779.

Dominicains. — Conrad Brockausen (commencement du XVIIIe siècle), *Idea novitii religiosi,* éd. dans la *Bibliotheca frat. praedicatorum ascetica antiqua,* Rome, 1898, t. I. Henri Preissig, *Recollectio spiritus,* Bamberg, 1761.

Jésuites. — Henri Weisweiler († 1714), *Geistlicher Gewinn,* Cologne, 1704; *Ruhiges gutes Gewissen,* Cologne, 1710; *Getroffener Fried,* Cologne, 1711. Jean Dirckinck († 1716), *Horologium sacerdotale,* Cologne, 1691; *Horologium spirituale scholasticorum S. J.,* Osnabruck, 1696; *Horologium triplex juventutis studiosae festivum, quotidianum, philosophicum,* Mayence, 1720. Jean Lambertz, *Bettschul s. Theresiae in qua deteguntur errores nonnulli pseudo-contemplantium,* Cologne, 1735. Pierre Waldner († 1747), *Dreyfager Weg zu der christlichen Vollkommenheit,* Ingolstadt, 1731. Un quasi-homonyme, Joseph Walner († 1753), qui a aussi écrit en français, *Buch des Lebens,* Strasbourg, 1723. Louis Bellecius († 1752), *Christianus pie moriens,* Augsbourg, 1750, trad. M.-L. Berthon, Poitiers, 1850; *Virtutis solidae praecipua impedimenta, subsidia et incitamenta,* Ratisbonne, 1755, trad. P. Charbonnier, Paris, 1854; *Medulla asceseos seu exercitia spiritualia s. p. Ignatii,* Augsbourg, 1757. François Neumayr († 1765), *Idea theologiae asceticae,* Augsbourg, 1781, trad. F. Remize, Mende, 1913; *Gratia vocationis sacerdotalis,* Munich, 1757. Joseph Pergmayr († 1765), *Sammtliche ascetische Schriften,* Ratisbonne, 1783, 1848-1852, 5 vol. Guillaume Hausen († 1782), *Sanctitas sacerdotalis,* Dillingen, 1764, et de nombreux ouvrages populaires. Le tchèque Charles Khun († 1829), *Kurzer Begriff der christlichen Vollkommenheit,* Prague, 1770.

Séculiers. — J. Haver, *Theologia mystica,* Paderborn, 1708. César-Marie Shguanin, né à Vinschgau (Tyrol), pénitencier à Saint-Pierre de Rome († 1769), *Wissenschaft der Heiligen,* Augsbourg, 1736; *Gemeines Bussgericht,* Ratisbonne, 1729. Charles d'Eckartshausen, archiviste de l'académie de Munich († 1803), *Sammlung der merkwürdigsten Visionen,* Munich, 1792.

VII. — **DU COMMENCEMENT DU XIXe SIÈCLE A NOS JOURS.** — 1. *XIXe siècle.* — Les débuts du XIXe siècle furent peu favorables à la spiritualité chrétienne. Quelques bons livres parurent : le *Scutum fidei* du bénédictin Conrad Boppert († 1811), recueil de méditations sacerdotales pour tous les jours de l'année tirées des écrits antérieurs au XVe siècle, Saint-Blaise, 1853-1855, t. I-V, et, pour l'édition complète, Fribourg-en-Brisgau, 1853-1855, 12 vol.; les nombreux opuscules ascétiques de deux autres bénédictins, Charles-Louis Nack († 1829) et Corbinien Riedhofer († 1839). Mais, dans l'ensemble, la vie spirituelle était appauvrie. Théologiens et prédicateurs semblaient avoir honte du mystère; l'enseignement catéchistique se restreignait presque à la religion naturelle, et le nom même de « grâce » paraissait suspect. Cf. F.-H. Talhofer, *Entwicklung des katholischen Katechismus in Deutschland,* Fribourg-en-Brisgau, 1899, p. 90-102.

A la faveur du romantisme, le catholicisme retrouva comme un surcroît de vitalité. On commença par admirer la poésie et l'art du moyen âge. On passa, de là, aux idées, au mysticisme.

En cela, le rôle des laïques fut considérable. Écrivains ou artistes, tous n'aboutirent pas à la foi catholique. A l'aube du romantisme, un Novalis, qui avait chanté d'un accent si ému des hymnes au Christ et à la Vierge, *Geistliche Lieder,* éd. dans le *Musen-almanach,* Tubingue, 1802, était mort protestant (1801). Mais Charles de Hardenberg, son frère, poète lui aussi, avait embrassé le catholicisme. Bien d'autres conversions se produisirent. Les plus éclatantes furent celles de Frédéric-Léopold de Stolberg, en 1800, et de Frédéric Schlegel, en 1808. Stolberg († 1819) écrivit la *Geschichte der Religion J. Christi,* Hambourg, 1807-1818, 15 vol., trad. Jager des volumes qui contiennent l'histoire du Christ et de son siècle, Paris, 1842, ouvrage qui témoigne d'une intimité de vie avec le Christ et qui aida plus d'une conversion; de la fin de sa vie est *Ein Büchlein von der Liebe,* Munster, 1820, trad. L. Boré, Paris, 1846. Un autre converti, autour duquel se groupa une « fraternité » d'artistes mystiques désignés sous le nom de « Nazaréens », Frédéric Overbeck († 1869), voyait dans l'art une élévation, une prière. A Jean-Joseph de Goerres († 1848), arrivé du pur jacobinisme au catholicisme, revint le mérite de remettre en honneur les études mystiques. Sa *Christliche Mystik,* Ratisbonne, 1836-1842, 4 vol., trad. C. Sainte-Foi, 1854-1855, 5 vol., apparaît aujourd'hui « gâtée par des thèses aventureuses et surtout obscures, sans parler d'une absence fréquente d'esprit critique », dit O. Leroy, *La lévitation,* [1928], p. 330, n. A son heure, elle produisit une impression profonde. Son fils, Guido († 1852), comprit notre Jeanne d'Arc, *Die Jungfrau von Orleans,* Ratisbonne, 1834, trad. L. Boré, Paris, 1843, écrivit un intéressant *Nikolaus von der Flüe,* Ratisbonne, 1831, trad. fr., Paris, 1840, et traduisit l'*Imitation.*

D'un autre laïque, François de Baader († 1841), esprit tumultueux, catholique insuffisant, notons seulement que, s'il eut un certain sens du mysticisme, il s'inspira trop de Jacob Boehme, à partir de ses *Fermenta cognitionis,* 1822-1825, 6 vol.

Pour déterminer Goerres à ses travaux sur la mystique il y avait eu les instances du poète Clément Brentano († 1842), et ce qu'il connut de plusieurs stigmatisées contemporaines : Apollonia Filsinger, Maria de Moerl, Domenica Lazari, Anne-Catherine Emmerich. Celle-ci est restée la plus célèbre († 1824). Ses visions nous sont connues par trois publications, *Das bittere Leiden unsers Herrn Jesu Christi, Leben der heil. Jungfrau Maria, Das Leben unsers Herrn und Heilandes Jesu Christi :* la première fut éditée par Brentano, 1833; la seconde, commencée par lui, fut terminée, après sa mort, par sa belle-sœur, 1852; la troisième fut éditée, d'après les manuscrits de Brentano, par le rédemptoriste Charles-Ehrard Schmoeger, 1858-1860. Schmoeger († 1883) réunit ensuite les trois publications dans une édition populaire en y ajoutant de nouvelles visions sur l'Ancien Testament, Ratisbonne, 1881. En outre, on lui doit *Das Leben der gotts. A.-C.*

Emmerich, Fribourg-en-Brisgau, 1867-1870, 3 vol. L'abbé de Cazalès traduisit les trois livres des visions de Catherine et sa Vie par Schmoeger. Il existe, de 1814 à nos jours, bien des livres relatifs à Catherine Emmerich. La conclusion des recherches effectuées semble être que les visions communiquées par Catherine à Brentano, quelle que soit leur origine — elle pourrait fort bien être surnaturelle —, « ont été par lui, dans une large mesure, altérées et entremêlées de morceaux complètement étrangers », comme s'exprime le P. Winfried Huempfner, RAM., t. V, p. 365; cf., du même auteur, *Clemens Brentanos Glaubwürdigkeit in seinen Emmerick-Aufzeichnungen* (Huempfner utilise le journal de Brentano), Wurzbourg, 1923.

En dehors des laïques, il y a lieu de citer, d'abord, saint Clément-Marie Hofbauer, rédemptoriste († 1820) : du groupe sur lequel il agit, à Vienne, sortirent quelques ouvrages ascétiques et de nombreuses feuilles volantes de littérature religieuse. Jean-Michel Sailer, évêque de Ratisbonne († 1832), appelé « le Fénelon », « le saint François de Sales de l'Allemagne », écrivit de nombreux ouvrages de pastorale, d'ascétisme, etc., Graz, 1818-1827, 28 vol., et Sulzbach, 1830-1846, 41 vol.; « avec Sailer, dit G. Goyau, *L'Allemagne religieuse. Le catholicisme*, t. I, p. 294, la religiosité allemande, tant protestante que catholique, réapprit à prier ». De tempérament irénique, Sailer parut parfois pousser trop loin la conciliation; il ne se méfia pas assez des *Aftermystiker* confiants en leur sens propre. Jean-Adam Moehler († 1838) montra le danger du séparatisme de ces faux mystiques, *Die Einheit der Kirche*, Tubingue, 1825, trad. P. Bernard, Bruxelles, 1839, reproduite par G. Goyau, *Moehler*, Paris, 1905. Du prince Alexandre de Hohenlohe, chanoine, puis évêque titulaire, à la réputation de thaumaturge († 1849), *Mémoires et expériences dans la vie sacerdotale et dans le commerce avec le monde*, Paris, 1836. Jean-Baptiste de Hirscher, professeur de théologie († 1865), rappela Sailer par ses mérites et quelques insuffisances, contribua au renouveau de la catéchistique et de la littérature pieuse : *Meditationes in Evangelia*, Tubingue, 1822; *Die Geschichte J. Christi*, Tubingue, 1839; *Das Leben der seligsten Jungfrau und Gottesmutter Maria*, Tubingue, 1853. Alban Stolz, son disciple, professeur de théologie à Fribourg-en-Brisgau († 1883), fut le créateur d'une littérature religieuse populaire par ses *Kalender für Zeit und Ewigkeit* presque annuels, de 1843 à 1884, Fribourg-en-Brisgau, 1851-1862, 4 vol.; *Legende oder christl. Sternenhimmel*, Fribourg-en-Brisgau, 1851-1862, 12 vol.

Conrad Tanner, l'illustre abbé d'Einsiedeln qui fut le restaurateur de la congrégation helvéto-bénédictine († 1825), est un écrivain spirituel fort estimé : il faut au moins citer ses *Sittliche Betrachtungen*, 7 vol., Augsbourg, 1804-1832; *Bildung des Geistlichen*, Augsbourg, 1807, 2 vol., traduit sous le titre *L'école du prêtre*, par Bénard, Lyon, 1845. Un autre grand moine bénédictin, Dom Maur Volter († 1890), fonda la congrégation de Beuron, qui essaima vite en Allemagne, en Autriche, en Belgique, et devait tant faire pour l'art chrétien, la liturgie, la littérature spirituelle; de lui *Psallite sapienter, die Erklaerung der Psalmen im Geiste des betrachtenden Gebetes und der Liturgie*, Fribourg-en-Brisgau, 1868-1890, 5 vol.; *Praecipua ordinis monastici elementa*, Bruges, 1880.

Parmi les auteurs moins en vue, Bède Weber, bénédictin, puis curé de Francfort († 1858), *Giovanna Maria della Croce und ihre Zeit*, Ratisbonne, 1846, trad. C. Sainte-Foi, Paris, 1856 (la Vénérable Jeanne-Marie, tertiaire franciscaine, mystique du Tyrol † 1673). Les franciscains Antoine-Nicolas Oberrauch, frère mineur plus connu sous son nom de religion Héraclien, adversaire des illuminés, célèbre comme moraliste, canoniste, directeur spirituel : *De eligendo vitae statu*, Innsbruck, 1800; *Anleitung zur christlichen Vollkommenheit*, Innsbruck, 1800; *De Passione Jesu Christi*, Innsbruck, 1800; *Der heilige Kreuzweg*, Innsbruck, 1800; Louis-Adalbert Waibel († 1852), *Die Mystik*, Augsbourg, 1834; Pierre Singer, *Geistliche Betrachtungs-Uhr*, Munich, 1843, un livre populaire qui répandit dans le peuple la méditation de la Passion de Notre-Seigneur; Benoît Tenbach, *Das innerliche Gebet*, 1876; Ignace Jeiler († 1904), l'un des deux principaux metteurs en œuvre de la belle édition de saint Bonaventure, Quaracchi, 1882-1902, 10 vol., l'auteur de *Das Leben der ehrw. Klosterfrau M.-Crescentia Hoess von Kaufbeuern*, Duelmen, 1874, traduction Rugemer, Tournai, 1896. Le dominicain Albert-Marie Weiss, *Apologie des Christenthums*, t. V, *Die Philosophie der Vollkommenheit*, Fribourg-en-Brisgau, 1898, trad. L. Colin, Paris, 1899. Les jésuites Joseph Schneider († 1884), *Manuale sacerdotum*, Cologne, 1862, *Manuale clericorum*, Ratisbonne, 1868; François Hattler († 1907), *Die Liebedienste des göttl. Herzens Jesu*, Ratisbonne, 1867, et autres ouvrages sur la dévotion au Sacré-Cœur. Le rédemptoriste Gérard Tillmann, *Das Gebet nach der Lehre der Heiligen*, Fribourg-en-Brisgau, 1887, 2 vol. Louis Schloer, directeur spirituel au séminaire de Graz († 1852), *Clericus orans*, Graz, 1841; *Die Mystik der göttl. Offenbarung und die mystiche Theologie*, dans *Neue theologische Zeitschrift*, 1831-1832. François de Besnard, de Munich († 1854), *Beitraege zur mystischen Theologie*, Augsbourg, 1847. Bernard Grundkoetter, curé de Munster († 1894), *Anleitung zur christlichen Vollkommenheit*, Munster, 1867. Louis Clarus, pseudonyme de Guillaume Volk († 1869), *Die Tiroler ecstatischen Jungfrauen*, Ratisbonne, 1843, 2 vol.; *Simeon, Wanderungen und Heimkehr eines christlichen Forschers* (récit de sa conversion du protestantisme au catholicisme), Schaffhouse, 1862, 3 vol.; *Aus dem Leben eines Konvertiten* (sa femme), Schaffhouse, 1859. Matthias-Joseph Scheeben († 1888), *Natur und Gnade*, Mayence, 1861; *Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade*, Fribourg-en-Brisgau, 1863, adaptation du livre de Nieremberg; *Mysterien des Christenthums*, Fribourg-en-Brisgau, 1865.

Un laïque, Jean-Pierre Silbert († 1844), lança un recueil des meilleurs opuscules ascétiques, *Leitsterne auf der Bahn des Heiles*, Vienne, 1825-1830, puis Ratisbonne, 1834-1849, 24 vol. On eut ensuite la *Bibliotheca mystica et ascetica continens praecipue auctorum medii aevi opuscula*, Cologne, 1849-1857, 11 vol. Deux traducteurs laborieux furent Jean-Michel Sintzel († 1889) et Magnus Jocham († 1891); celui-ci traduisit Rodriguez, sainte Thérèse, saint François de Sales, Louis de Blois, Louis du Pont, saint Jean de la Croix. Melchior de Diepenbrock, futur cardinal († 1853), publia, dans sa jeunesse, après *Geistlicher Blumenstrauss aus spanischen und deutschen Dichtergarten*, Sulzbach, 1826, la première édition soignée, bien que non parfaite encore, de Suso, Ratisbonne, 1829; Gall Morel, bénédictin d'Einsiedeln, la première édition de Mechtilde de Magdebourg. Charles-Jean Greith, chanoine puis évêque de Saint-Gall († 1882), inaugura l'histoire

savante de la spiritualité allemande par *Die deutsche Mystik im Predigerorden (1250-1350)*, Fribourg-en-Brisgau, 1861. La voie était ouverte où l'histoire spirituelle de l'Allemagne réaliserait ses progrès principaux. Celui qui, entre tous, s'y distingua fut Henri-Suso Denifle († 1908), dont R. Martin, *Rev. thomiste*, 1911, t. XIX, p. 803, a dit qu'il « a plus fait pour l'histoire de la mystique que quatre générations avant lui ». Ses études sur « l'ami de Dieu » de l'Oberland, *Hist.-polit. Blaetter*, 1875, t. LXXV, et *Zeit. f. d. Alterthum*, 1880-1881, t. XXIV-XXV; sur Eckart, *Zeit. f. d. Alt.*, 1885, t. XXIX, et *Archiv. f. Lit. und Kircheng. d. M.*, 1886, t. II; sur le *Buch von geistlicher Armuth* du pseudo-Tauler, Munich, 1877; sur Henri Suso, *Deutsche Schriften*, Munich, 1880, etc., ont été fécondes. De lui aussi *Das geitsliche Leben. Blumenlese aus den deutschen Mystikern und Gottesfreunde des 14. Jahrh.*, Graz, 1873, trad. Élie, Troyes, 1897, 2 vol.

La liturgie, en relations si étroites avec la spiritualité, prit, au XIXe siècle, un nouvel essor. Mentionnons au moins les travaux de Valentin Thalhofer († 1891), surtout l'*Handbuch der kath. Liturgik*, Fribourg-en-Brisgau, 1883, 2 vol., terminé par Schmid, 1890-1893, 2 vol.; ceux du bénédictin S. Baeumer († 1894) et de F. Probst († 1899); les recueils d'hymnes publiés par H. Daniel, Halle, 1841-1856, 5 vol.; F.-J. Mone, Fribourg-en-Brisgau, 1853-1855, 3 vol.; G. Morel, Einsiedeln, 1867-1868, 2 vol.; les travaux sur le lied liturgique de B. Hoelscher, Munster, 1848, et C.-S. Meister, Fribourg-en-Brisgau, 1862.

Les arts, à leur tour, servirent la cause de la spiritualité chrétienne. On a pu parler du mysticisme des « Nazaréens » et de l'école de Beuron; cf. J. Kreitmaier, *Beuroner Kunst, eine Ausdrucksform der christlichen Mystik*, Fribourg-en-Brisgau, 1904. Et du chef-d'œuvre de l'incroyant R. Wagner, *Parsifal*, dont le sous-titre allemand : *Bühnenweihfestspiel* laisse déjà entrevoir qu'il s'agit d'une pièce religieuse plus que d'un drame, on a noté que l'artiste « y atteint un degré de religiosité, de mysticisme, qui fait que cet ouvrage est, pour ainsi dire, liturgique ».

2. *XXe siècle.* — Les livres, collections et revues, qui se rapportent à la spiritualité, se sont multipliés au XXe siècle, surtout depuis la grande guerre. La piété liturgique est en progrès, et l'enseignement oral des Universités et des séminaires, celui des retraites, ouvertes ou fermées, mettent la doctrine spirituelle à la portée des clercs et des laïques.

Quelques livres. — F.-X. Mutz, *Christliche Aszetik*, Paderborn, 1907. J. Zahn, *Einführung in die christliche Mystik*, Paderborn, 1908. A. von Ruville, professeur de l'Université de Halle, converti du protestantisme, *Das Zeichen des echten Ringen* (l'humilité marque de la véritable Église), Berlin, 1910, trad. G. Lapeyre et P. Maury, Paris, 1912. J. Wilms, OFP., *Das Beten der Mystikerinnen dargestellt nach den Chroniken der Dominikanerinnenklöster* (les dominicaines du XIVe siècle), Fribourg-en-Brisgau, 1916; *Das Tugendstreben der Mysteikerinnen*, Vechta, 1927. M. Huber, SJ., *Die Nachahmung der Heiligen*, Fribourg-en-Brisgau, 1916, trad. P. Mazoyer, Paris, 1924. M. Meschler, SJ. († 1912), *Aszese und Mystik*, Fribourg-en-Brisgau, 1917; *Das Exerzitienbuch des hl. Ignatius von Loyola*, éd. W. Sierp, SJ., Fribourg-en-Brisgau, 1923, trad. P. Mazoyer, Paris, 1929, 3 vol. C. Hock, *Die Uebung der Vergegenwärtigung Gottes*, Wurzbourg, 1919. E. Dimmler, *Beschauung und Seele*, Kempten, 1918; *Wandel im Licht*, Kempten, 1920. W. Cathrein, SJ., *Die christliche Demut*, Fribourg-en-Brisgau, 1920. A. Mager, OSB., *Des Wandel in der Gegenwart Gottes*, Augsbourg, 1921. E. Krebs, *Grundfagen der kirchlichen Mystik*, Fribourg-en-Brisgau, 1921. F. Sawicki, *Die katholische Frömmigkeit*, Paderborn, 1921. M. Hammerschmidt, *Der Mönch*, Paderborn, 1921. M. Grabmann, *Wesen und Grundlagen der katholischen Mystik*, Munich, 1922; *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, Munich, 1926. H. Heim, *Die bamberger dominikan. Nonne Columba Schonat, die Kath. Emmerich des Frankenlandes*, Bamberg, 1922. Hilarin Felder de Lucerne, *Die Ideale der hl. Franziskus von Assisi*, Paderborn, 1923, trad. Eusèbe de Bar-le-Duc, Paris, 1924, 2 vol. W. Gerda, *Zur Phaenomenologie der Mystik*, Halle, 1923. A. von Zauchwitz, *Anleitung zur Nachfolge Christi*, Steyl, 1924. K. Richstaetter, SJ., *Eine moderne deutsche Mystikerin. Leben und Briefe der Schwester Emilie Schneider* († 1859), Fribourg-en-Brisgau, 1924, trad. V. Couty, SJ., Louvain, 1926-1927, 2 vol.; *Mystische Gebetsgnaden und ignatianische Exerzitien*, Innsbruck, 1924; *Die Herz-Jesu Verehrung des deutschen Mittelalters*, 2e éd. augmentée, Munich, 1924. W. Sierp, SJ., *Ein Apostel des inneren Lebens, Wilhelm Eberschweiler*, SJ. († 1921), Fribourg-en-Brisgau, 1926. J. Muelbauer, *Schwester Maria Fidelis Weiss aus dem Kloster der Franziskannerinnen zu Reutberg in Oberbayern* († 1923), Munich, 1926. Sœur Isidora, *Die sieben Gaben der hl. Geistes*, Fribourg-en-Brisgau, 1926. F. Molz, *Barbara Pfister, eine pfälzische stigmatisierte* († 1909), Spire, 1928. A. Kahr, *Auf dem Wege zum Heiligtum. Eine kleine Aszetik für Seminaristen*, Graz, 1928. F. Murawski, *Die aszetische Theologie*, Munich, 1928. O. Zimmermann, SJ., *Lehrbuch der Aszetik*, Fribourg-en-Brisgau, 1929. W. Berberich, *Die hl. Beschauung*, Paderborn, 1930. L. von Hertling, SJ., *Lehrbuch der aszetischen Theologie*, Innsbruck, 1930. S. Hilpisch, OSB., *Geschichte der benediktinischen Moenchtums*, Fribourg-en-Brisgau, 1931. Depuis 1927 parait une littérature considérable sur Thérèse Neumann, la « stigmatisée » de Konnersreuth; cf. déjà VS., 1929, t. XXI, p. [150-151].

Collections et revues. — Des collections non consacrées exclusivement ou principalement à la vie spirituelle ont accueilli des livres de spiritualité; par exemple les *Deutsche Texte des Mittelalters* de l'académie des sciences de Berlin ont donné *Die Predigten* de Tauler, éd. Vetter, 1910, et d'autres volumes qui ont rapport à la mystique. Parmi les collections proprement spirituelles commencées avant la guerre, *Bibliotheca ascetica*, Ratisbonne; *Deutsche Mystiker*, Kempten; *Bücher für Seelenkultur*, Fribourg-en-Brisgau; *Aszetische Bibliotek*, Fribourg-en-Brisgau. Depuis la guerre, *Der katholische Gedanke* et *Aus Gottes Reich*, organes de l'union universitaire des catholiques, Munich, 1922; *Leitfaden für d. aszet. Unterricht in Schwesterngenossenschaften*, Wurzbourg, 1924; *Das katholische Leben*, Innsbruck, 1924; *Religiöse Quellenschriften*, Dusseldorf; *Bücher der Wiedergeburt*, Habelschwerst; *Opuscula et textus historiam Ecclesiae ejusque vitam atque doctrinam illustrantia. Series scholastica et mystica*, Munster, 1925; *Studien zu den Exerzitien des hl. Ignatius*, Innsbruck, 1925; *Exerzitien-Bibliotek*, Fribourg-en-Brisgau, 1925; *Franziskanische Lebenswerte*, Mergentheim, 1925; *Deutscher Geist. Erschlossene Quellen seines Wissens*, Erfurt,

1927; *Dominikanisches Geistesleben*, Vechta, 1927; *Deutsche Mystikertexte des Mittelalters*, Bonn, 1929; *Mystiker des Abendlandes*, Munich, 1931. A signaler encore trois recueils chacun en un volume : A. Spamer, *Texte aus der deutschen Mystik*, Iéna, 1912; O. Karrer, *Die grosse Glut. Textgeschichte der Mystik im Mittelalter*, Munich, 1926; W. Oehl, *Deutsche Mystikerbriefe des Mittelalters (1100-1550)*, Munich, 1931 (c'est le t. I des *Mystiker des Abendlandes*).

Les revues font une place de plus en plus grande à la spiritualité chrétienne, et des périodiques ont surgi qui lui sont spécialement consacrés. Les bénédictins, qui avaient commencé de publier, en 1880, les *Studien und Mittheilungen aus dem benedictiner-und dem cistercienser-Orden*, éditent, depuis 1919, le *Benediktinische Monatschrift*, à Beuron. Les franciscains publient, depuis 1914, à Munster, les *Franziskanische Studien*. Aux *Stimmen der Zeit*, Fribourg-en-Brisgau, depuis 1871, dont le plan correspond à peu près à celui des *Études* françaises, et à la *Zeitschrift für katholische Theologie*, qui paraît à Innsbruck depuis 1877, les jésuites ont ajouté la *Zeitschrift für Aszese und Mystik*, Innsbruck, depuis 1926. Parmi les revues où s'expriment les aspirations spirituelles de l'Allemagne, se distinguent une revue au beau titre-programme, fondée à Ratisbonne, en 1919, *Seele, Monatschrift im Dienste christlicher Lebensgestaltung*; l'*Heliand*, « organe de culture de la vie religieuse »; le *Quickborn für die kath. Jugend* et le *Schildgenossen* publiés, depuis 1920, par le Quickborn, importante association de la jeunesse catholique.

Liturgie. — Plus que jamais la liturgie est en honneur. On a eu les savantes publications du curé G. Baeumker († 1905) et des jésuites N. Nilles († 1907) et G.-M. Dreves († 1909). Puis, sont venus les travaux des bénédictins de Beuron et de ses filiales : Maria-Laach, Saint-Joseph près Coesfeld et Seckau, auxquels prêtent main-forte des hommes remarquables, au premier rang Romano Guardini, né à Vérone (1885) mais fixé en Allemagne dès 1886 et, depuis 1922, professeur à l'Université de Berlin. Faut-il parler d'un « mouvement liturgique »? L'abbé de Maria-Laach, Dom Ildephonse Herwegen, l'animateur de ce renouveau, préfère le terme plus modeste d' « effort liturgique, *liturgische Bestrebungen* », évocateur de tranquille continuité. Point de hâte, point de fièvre. Laissons à notre effort, « comme à toutes les plantes issues des grandes profondeurs », le loisir « des germinations lentes, sûres, paisibles sous le soleil de la paix sainte », écrivait-il en 1919. Cf. R. D'Harcourt, introd. à la trad. de *L'esprit de la liturgie* de R. Guardini, Paris, 1930, p. 89. Pour aider ce retour à la spiritualité liturgique, pour empêcher les déviations, Dom Herwegen lança, aux fêtes de Pâques 1918, dans le grand public cultivé, la collection *Ecclesia orans*, qui s'ouvrit, à Fribourg-en-Brisgau, par le beau *Vom Geist der Liturgie* de R. Guardini, si bien traduit en français par R. d'Harcourt. Pour le public spécialisé, pour les savants, ont été créées d'autres collections : les *Liturgiegeschichtliche Forschungen*, les *Liturgiegeschichtliche Quellen*, le *Jahrbuch für Liturgiewischenschaft*, édités à Munster, les *Texte und Arbeiten* édités par l'abbaye-mère de Beuron.

Enseignement oral et retraites. — L'enseignement oral complète celui des livres. Des cours de théologie ascétique et mystique, facilités par les récents manuels, existent dans les séminaires; une chaire a été fondée à l'Université d'Innsbruck, un cours d'institutions monastiques au monastère bénédictin de Maria-Laach. Les courants pratiques de spiritualité vont s'élargissant. En 1923, il y avait, dans les divers diocèses d'Allemagne, jusqu'à 60 maisons de bénédictins, de jésuites, etc., pour les exercices spirituels, *Exerzitienhaüser*. Cf. H.-A. Krose, *Kirchliches Handbuch für das katholische Deutschland*, Fribourg-en-Brisgau, 1923, t. XI, p. 361-362; il y en a deux fois plus en 1932. Jeunesse catholique, membres des innombrables et vivantes associations catholiques, public d'hommes du monde, d'officiers, d'intellectuels, « public de curieux souvent, mais que travaille l'action mystérieuse et sourde de la grâce », trouvent là, surtout dans les retraites fermées, les uns l'initiation à la vie chrétienne, d'autres d'admirables enrichissements de la vie spirituelle. Cf. R. d'Harcourt, dans *Les Lettres*, septembre 1928, p. 63.

Le mysticisme allemand n'a pas été toujours sans reproche. Depuis la grande guerre, en particulier, on a fait un étrange abus du mot « mystique » comme adjectif et, plus encore, comme substantif, et l'on a vu apparaître toute une série de pseudo-mysticismes, qui ont commencé par éliminer tout sacrifice, toute ascèse, et qui ramènent tout à l'anthropocentrisme pur. Mais, en dépit de ces écarts, l'Allemagne est un des pays où la spitualité authentique s'est affirmée de façon éclatante dans la vie et dans des livres sans nombre. Puisse-t-elle rester fidèle à ses meilleures traditions!

C. Schmidt, *Études sur le mysticisme allemand au XIVe siècle* Paris, 1847, et W. Preger, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*, Leipzig, 1874-1893, 3 vol., n'ont pas échappé aux préjugés protestants; leurs œuvres vieillies restent pourtant utiles à consulter, surtout celle de Preger. Sur les lacunes de Preger cf. H. Denifle, *Histor.-pol. Blaetter*, Munich, 1875, t. LXXV, p. 679-706, 771-790, 903-928 Nous avons cité plus haut les travaux de Greith, Denifle, Wilms, Grabmann. — E. Fiebiger, *Ueber die Selbstverleugnung bei den Hauptvertretern der deutschen Mystik des Mittelalters*, Leipzig, 1890-1891, 2 fasc. — A. Pelzer, *Deutsche Mystik und deutsche Kunst*, Strasbourg, 1899. — H. Delacroix, *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIVe siècle*, Paris, 1899, traite d'Eckart et de ses précurseurs; le volume annoncé sur l'école d'Eckart n'est point paru. — E. Michael, *Geschichte des deutschen Volkes vom 13. Jahrhundert bis zum Ausgang des Mittelalters*, Fribourg-en-Brisgau, 1903, t. III, p. 139-211. — M. de Villermont, *Un groupe mystique allemand. Étude sur la vie religieuse au moyen âge* (le groupe des trois cousines Adélaïde Langmann, Christine et Marguerite Ebner, et de leurs amis spirituels), Bruxelles, 1906. — H. Boehmer, *Loyola und die deutsche Mystik*, Leipzig, 1921. — W. Weinhandl, *Deutsches Nonnenleben*, Munich, 1921. — J. Bühler, *Klosterleben im deutschen Mittelalter*, Leipzig, 1921. — E. Schellenberg, *Die deutsche Mystik*, Berlin, 1921. — X. de Hornstein, *Les grands mystiques allemands du XIVe siècle. Eckart, Tauler, Suso*, Lucerne, 1922. — M. Wieser, *Der sentimentale Mensch. Geschen aus der Welt hollandischer und deutscher Mystik im 18. Jahrh.*, Gotha, 1924. — U. Altmann, *Von heimlichen Leben der Seele. Eine Einführung in die Frömmigkeit der deutschen Mystik*, Breslau, 1925. — E. Bergmann, *Geschichte der deutschen Philosophie*, I, *Die deutsche Mystik*, Breslau, 1926. — F. Bünger, *Zur Mystik und Geschichte der maerkischen Dominikaner*, Berlin, 1926. — W. von Scholz, *Deutsche Mystiker*, Berlin, 1927. — R. Egenter, *Gottesfreundschaft. Die Lehre von der Gottesfreundschaft in der Scholastik und Mystik des 12. und 13. Jahrh.*, Augsbourg, 1928. — J. Ancelet-Hustache, *La vie mystique d'un monastère de dominicaines au moyen âge d'après la Chronique de Toess*, Paris, 1928. — R. d'Harcourt, *Valeurs spirituelles et mystiques dans l'Allemagne contemporaine*, dans *Les Lettres*, août-octobre 1928, p. 425-437, 51-68, 146-164; introd. à la trad. de R. Guardini, *L'esprit de la liturgie*, Paris,

1930, p. 3-94. — A. Heiler, *Mystik deutscher Frauen im Mittelalter,* Berlin, 1929. — G. Schnürer, *Kirche und Kultur im Mittelalter,* Paderborn, 1931, t. III, p. 170-184. — Stanislas Grünewald OMC., *Franziskanische Mystik, Versuch zu einer Darstellung mit besonderer Berücksichtigung des hl. Bonaventura,* Munich, 1932; en appendice, *Mystik im Schriftum der deutschsprachigen Kapuziner,* p. 127-136. — Les articles consacrés aux principaux auteurs spirituels de l'Allemagne donneront la bibliographie de chacun d'eux; le *Nomenclator* de Hurter fournit d'utiles renseignements.

Félix Vernet.

ALLIONE (François-Augustin). — Ermite de saint Augustin du xviii[e] siècle, de la congrégation insubrienne. Secrétaire de cette congrégation, il en fut en 1796 le procureur général. Il est mort au début du xix[e] siècle. Il avait écrit un livre de méditations : *L'anima religiosa ritirata in solitudine,* Lucca, 1792.

D. A. Perini, *Bibliographia Augustiniana,* t. I, p. 22.

M. Viller.

ALMADA (Antonius de). — Né à Lisbonne, vers le 18 septembre 1665, ermite de saint Augustin, maître en théologie, très expérimenté en mystique, et excellent directeur spirituel. Il mourut le 24 mars 1715. Il a laissé entre autres ouvrages : 1. *Despozorios do Espirito celebrados entre o Divino Amante e sua Esposa a Ven. Madre Soror Mariana do Rosario...* Lisbonne, 1694; 1776. — 2. *Sentimentos da alma pelos Mysterios da Paixao de Cristo,* ms.

Ossinger, *Bibliotheca Augustiniana,* p. 23, 24. — Santiago-Vela, N. 1, p. 94, 95. — Crusenius-López, t. III, p. 154.

F. Lang.

ALME (Saint). — Cistercien, premier abbé de Balmerino, en Ecosse, monastère qu'avait fait bâtir la reine Ermengarde, veuve de Guillaume I[er] († 1214). Alme, dont le vrai nom est Alain, avait fait sa profession monastique à Melrose; c'est de là qu'il vint à Balmerino en décembre 1229, à la tête d'un groupe de moines. Il mourut le 28 juin 1236, et fut inscrit au catalogue des bienheureux de l'ordre de Cîteaux. Au dire de Cupar, Alain était le plus grand savant de son époque. De sa science et de sa piété, il a laissé deux témoins : *De perfectione religiosa,* écrit pour l'avancement spirituel de ses moines; — *Acta reginae Emergardae,* rédigé pour honorer la mémoire de la fondatrice de Balmerino.

Ch. de Visch, *Bibliotheca Script. Ord. Cisterc.*, Cologne, 1656, p. 18. — Dempster, *Historia ecclesiastica gentis Scotorum.* Edimbourg, 1835, t. I, p. 54. — A. Taylor, article *Alme (Saint),* DHG.

J.-M. Canivez.

ALMEIDA (Théodoro de). — Oratorien portugais né à Lisbonne en 1722, mort en 1804. Savant naturaliste, orateur de renom, il fut en même temps un directeur d'âmes très en vogue. Ayant eu à souffrir de Pombal qui le bannit de la cour en 1760, il s'exila dix ans en France de 1768 à 1778. Parmi ses œuvres spirituelles il faut citer : *Estimulos do amor da virgem Maria, Mãe de Deus,* Lisbonne, 1759, traduit en français par l'abbé P. F. Jamet sous le titre *Esprit et pratique de la dévotion à la Sainte Vierge,* Paris, 1832; — *Gemidos da Mãe de Deus afflicta,* Porto, 1763, traduit par l'abbé Rampon, *Gémissements et consolations de la mère de Dieu,* Tours, 1854; — *O feliz independente do mundo et da fortuna,* Lisbonne, 1779 (5 éditions), traduit en français par l'abbé P. F. Jamet, *L'homme heureux dans toutes les situations de la vie...,* Paris, 1820; — *Thesauro de paciencia nas chagas de Jesu Christo,* Lisbonne, 1768 (plusieurs éditions), traduit en français par l'abbé P.-F. Jamet, Lyon, 1828 (souvent réédité); — *Espirito consolados, tratado ascetico,* Lisbonne, 1785; — *Meditações dos attributos divinos para todo o anno,* Lisbonne, 1786; — *Cartas espirituae sobre varios assumptos,* Lisbonne, 1804.

Fortunato de Almeida, art. *Theodoro de Almeida,* DHG. — Innocencio Francisco da Silva, *Diccionario bibliographico portuguez,* Lisbonne, 1862, t. VII, p. 301-308.

M. Viller.

ALOIS DE PRESINA. — Issu de la famille Marchi près de Padoue, il enseigna la littérature à Corcyre et se fit priser comme prédicateur et comme ascète. Il mourut en odeur de sainteté à Arupini le 26 juillet 1841.

Il publia entre autres ouvrages : *Il purgatorio aperto alla pieta de fedeli nel mese de Novembre,* o sia il Mese di Novembre tutto con atti di pietá consecrato a suffragio delle Anime del Purgatorio. Operetta novellemente composta da un Religioso devoto de quelle Anime benedette. Venezia, MDCCCV, presso Andrea Santini, in-12, pp. 144. *Idem.* Venise, 1828.

P. Antonius M. a Vicetia. *Scriptores ord. Minorum... Prov. S. Antonii Venetiarum.* Venetiis, Typogr. Aemiliana, 1877, p. 156-157.

J. Goyens O. F. M.

ALPHABETO CHRISTIANO. — L'Index de Trente et tous les catalogues de l'Index qui ont suivi (jusqu'en 1899 inclusivement), rangent parmi les livres condamnés *Alphabeto Christiano che insegna la vera via d'acquistare il lume dello Spirito Santo.* Il ne figure plus au catalogue de l'Index depuis 1900. C'est le titre d'un petit livre anonyme qui avait paru (aucune indication de lieu n'est portée sur l'ouvrage) à Venise en 1546, et dont l'auteur est Jean de Valdès, le célèbre réformateur espagnol († 1541) (*voir l'art.* Valdès). Le livre est dédié à Giulia Gonzaga. Il a été réédité, avec une traduction espagnole et une traduction anglaise, au tome XV des *Reformistas Antiguos Espanoles,* London, 1861.

E. Stern, art. *Valdès (Juan de),* dans *Encyclopédie des Sciences religieuses...* Paris, 1882, t. XII, p. 296-300. — E. Boehmer et Benrath, art. *Valdes,* RE., 3 éd., Leipzig, 1908, t. XII, p. 380-390.

M. Viller.

ALPHABETS. — A toute époque et sur tout sujet, on a, pour aider la mémoire, fait usage de la forme alphabétique, de telle sorte que les initiales des phrases d'un morceau mises à la suite reproduisent exactement la série des lettres de l'alphabet. Les auteurs spirituels ont eux aussi non seulement cultivé l'acrostiche (un exemple bien connu, c'est chez les grecs les quatre *Centuries* de Thalassios, l'ami de saint Maxime, PG., 91, 1427), mais ils ont encore usé de la forme alphabétique. Les Hébreux ont des psaumes alphabétiques (cf. art. *Alphabétiques (Psaumes),* DB., t. I, col. 416). Les Byzantins ont connu les alphabets spirituels. L'*Exhortation aux moines* d'Hyperechius (PG., 79, 1471 svv.) n'est qu'un alphabet redoublé :

plusieurs chapitres de suite commencent par la même lettre. Comme alphabets simples, on peut citer les iambes spirituels du diacre Ignace (PG., 117, 1175-1178) et de l'éparque Nil (PG., 117, 1177). Le mode alphabétique a continué à fleurir parmi les grecs modernes : L'édition de l'Ἀόρατος πόλεμος de Nicodème l'Hagiorite († 1809) publiée à Athènes en 1853 renferme à la suite du traité (adapté de Scupoli) des εὐχαὶ κατὰ ἀλφάβητον (p. 277-291).

Chez les Latins, les alphabets spirituels et les litanies alphabétiques ont été très abondants, surtout depuis le XVe siècle (C. OUDIN, *Commentarius de scriptoribus ecclesiasticis*, Lipsiae, 1722, t. III, col. 429). Un des plus célèbres est l'*Alphabetum divini amoris* d'abord attribué à Gerson, puis à Nider, mais qui est manifestement du chartreux Nicolas Kempf. C'est en réalité non un seul, mais toute une série (15) d'alphabets. Il faut en citer quelques autres : le *Parvum alphabetum monachi in schola Dei* de Thomas à Kempis (éd. Pohl, t. III, p. 317-322); le *Modus sese vilificandi juxta ordinem alphabeti a quibusdam collectus* que Mauburnus a reproduit dans la *Scala communionis* de son *Rosetum* (Douai, 1620, p. 246) en cédant, malgré lui, au goût de son temps; l'*Alphabetum religiosorum* « ama paupertatem, sis vilibus contentus... » souvent réédité parmi les opuscules de saint Bonaventure, mais qui ne semble point être de lui (*Prodromus ad opera omnia S. Bonaventurae...* Bassano, 1767, p. 659); l'*Alphabetum fidelium :* « Adhaereat anima tua post Deum consolatorem verum... » édité par Victor d'Anglars à Rouen en 1837 comme une œuvre de Thomas a Kempis, ce qui n'est point exact, mais qui appartient cependant à l'école de la « dévotion moderne » (réédition dans K. Kirsche, *Prolegomena zu einer neuen ausgabe der Imitatio Christi*, t. I, p. 413-425, Berlin, 1873); mais le XVe siècle n'a pas eu en Occident le monopole des alphabets ascétiques. Le chartreux Lansperg a reproduit dans son *Enchiridion christianae militiae*, cap. 69, un « alphabetum aureum eruditissimo juxta ac sanctissimo viro D. Joanni Thaulero a suo magistro traditum juxta quod se regeret in novitate ambulans vitae » en avertissant ses lecteurs qu'il le traduit de l'allemand en latin. Lansperg affectionnait la forme alphabétique; les vingt-deux chapitres de ses *Méditations* ont pour initiales les lettres successives de l'alphabet, procédé qu'on retrouve dans les *abécédaires spirituels* de François de Osuna. Ph. Kiselius S. J. termine sa *Corona stellarum duodecim*, Bamberg, 1672, p. 198-226, par un très long *Alphabetum encomiorum*, affectuum *amoris, laudis, gratulationis, propositorum, petitionum et obtestationum ad B. V.* Le *Triumphus B. Mariae*, Fribourg, 1610, de Lorichius (du cap. 9 au cap. 26) lui servait peut-être de modèle. L'*Alphabetum Christi* (20 vertus enseignées par le Christ) et l'*Alphabetum diaboli* (20 vices enseignés par le démon) du jésuite Jean Niess, Munich, 1619, sont une variation de la forme alphabétique.

La *Perle Évangélique* a comme dernier chapitre un alphabet qui se retrouve dans les traductions française et latine : *Alphabetum aureum omnibus ad Christianam perfectionem aspirantibus non modo utile, sed adeo necessarium ut spiritualis vitae fondamentum haberi possit.*

Le chartreux René Hensaeus recommandait la méthode alphabétique comme aide-mémoire dans la méditation (*Tyrocinium militiae sacrae et religiosae,* Cologne, 1609, cap. 22, 27-30). Le cistercien polonais Antoine-André de Krzesimowski (XVIIe siècle) dans son *Viator christianus in patriam tendens per motus anagogicos* qui a eu tant d'éditions, donne au ch. 4 un « Alphabetum amoris Dei per hebdomadam dispositum » (éd. d'Augsbourg, 1753, p. 192-219).

Il faut rapprocher des alphabets spirituels les litanies alphabétiques. Certains, dans la récitation du Rosaire, intercalaient entre deux *Ave Maria* une invocation à Notre-Seigneur, et les invocations se suivaient dans l'ordre de l'alphabet. Ainsi Jérôme de Rebdorf, *Dicta honestae vitae,* cap. 11, Haguenau, 1509. Les invocations qu'il suggère : « Ave amantissime... ave benignissime... ave clementissime... » rappellent celles de la *Via superlativa* de l'*Alphabetum divini amoris* (cap. 12). Le même Jérôme de Rebdorf dans son *Panis quotidianus* qui est un livre de méditations sur la vie des saints pour chaque jour de l'année a, au 2 février, une litanie alphabétique en l'honneur de la Sainte Vierge. La méthode d'Alain de la Roche est aussi une méthode alphabétique : les épithètes laudatives qui accompagnent le nom de Notre-Seigneur se suivent dans l'ordre de l'alphabet (COPPENSTEIN, *B. Alanus redivivus,* Coloniae, 1624, art. IV, cap. 23, Articuli meditandi ad psalterium, p. 413 et svv.).

Lansperg a dans sa *Pharetra divini amoris* une série alphabétique de 50 prières à la Sainte Vierge toutes différentes et dont chacune devait précéder un *Ave Maria* du chapelet : « Amabilissima Virgo Maria... beatissima... castissima... » (*Opera omnia,* Coloniae, 1553, XV, n° 8). Un des grands missionnaires capucins du XVIIe siècle, le P. Honoré de Cannes (1632-1694), employait un *Alphabet des âmes intérieures* qui est une litanie alphabétique : « Amour de Dieu, captivez mon cœur. Beauté de Dieu, attirez mon cœur. Charité de Dieu, embrasez mon cœur... » (Voir sa vie par le P. Henri de Grèzes, Paris, 1895, p. 105).

Dragutin N. Anastasijewic, *Die paränetischen Alphabete in der griechischen Literatur,* Munich, 1905. — M. Viller, *Alphabets spirituels et litanies alphabétiques,* RAM., 1923, t. IV, p. 378-381.

M. VILLER.

1. — **ALPHONSE D'ALFAMA.** — Carme (1355-1435). Né à Lisbonne, vers 1355, dans le quartier d'Alfama, d'où lui vint son surnom, Alphonse Leitao entra au couvent des Carmes de Moura. Envoyé dans la suite à Oxford pour y prendre ses grades, il en revint maître en théologie. Il exerça plus tard les fonctions de vicaire général de son Ordre pour le Portugal et mourut en 1435. Il a écrit sur les Conférences de Cassien un ouvrage intitulé *Doctrinale Patrum.*

Cosme de Villiers, *Bibliotheca Carmelitana,* t. I, col. 42. — R. P. Marie-Joseph du Sacré-Cœur, *Nouvelle Bibliothèque carmélitaine,* Paris, 1914, p. 85.

P. JEAN-MARIE DE L'ENFANT-JÉSUS, O. C. D.

2. — **ALPHONSE DE CARTHAGÈNE** (1384-1456), évêque de Burgos, un des prélats espagnols les plus importants du XVe siècle. Fils d'un rabbin converti, Paul de Santa Maria qui fut évêque de Carthagène puis de Burgos. Alphonse, qui avait joué un rôle politique à la cour de Jean II, succède à son père, démissionnaire en 1435. Il se distingua au concile de Bâle et contribua au rapprochement avec le pape Eugène IV. De son œuvre littéraire qui est considérable (histoire, poli-

tique, exégèse, morale, éloquence, poésie...), intéressent la spiritualité deux traités seulement : l'*Oracional*, traité sur l'oraison mentale, publié à Murcie en 1487 et un *Memorial de virtudes* qui est plus moral qu'ascétique, publié en 1635.

P. Sicart, art. *Alphonse de Carthagène*, DHG. — N. Antonio, *Bibliotheca hispana vetus*, t. I, p. 261-265.

M. Viller.

3. — **ALPHONSE DE CHARTRES**. — Frère mineur capucin de la province de Paris. Né en 1597, docteur en droit, avocat à Paris, entra dans l'ordre des capucins le 8 avril 1631, au couvent de la rue Saint-Jacques. Prédicateur et théologien estimé, le P. Alphonse fut gardien à Saint-Honoré, à Meudon et définiteur. Il mourut au couvent de la rue Saint-Honoré le 18 octobre 1687, après 55 ans de religion. On a de lui :

1. *Demonstrationes evangelicae, seu practicae veritates, ex quolibet evangelio, in Ecclesia catholica per annum recitari solito, eductae... auctore P. Alphonso Carnutoeo. F. F. Minorum Capucinorum Concionatore. Parisiis, apud Edmundum Couterot, via Jacoboea. MDCLXIII, in-4°, 8 ff., 857 pp., 19 n. n.*

Le second volume parut en 1666, 614 p.

Le P. Alphonse se propose de montrer dans l'Évangile la vraie source de la piété et de la pratique des vertus. Sa méthode, qu'il qualifie de nouvelle, tend à satisfaire le cœur avide à la fois de vérité et de vertu. Il destine plus spécialement son ouvrage aux prédicateurs.

2. *Les justes sentiments de la piété, exposés sous des emblèmes familiers... sur l'idée d'un livre latin, qui a pour titre, Pia desideria. Traduit en français par un missionnaire. Paris, Couterot, rue Saint-Jacques, MDCLXXXIV, vol. in-12°, 10 ff., 412 p.* C'est une adaptation libre de : *Pia desideria Emblematis Elegiis et affectibus S. S. Patrum illustrata.* Authore Hermanno Hugone, S. J., Antwerpiae, 1623, in-8°, 412 p., cum 48 figuris incisis a B. Bolswert (Sommervogel, IV, 512-518).

3. On lui attribue (Bernard. Bonon.) la traduction française d'un ouvrage italien : *La Fenice, de Ludovico Manzini*, ou *Exercises de l'âme crucifiée, résuscitée et inspirée.* Cette traduction fut publiée chez Denys Thierry, 1659, in-8°.

4. Le P. Alphonse a édité également (chez Langlois, 1680, 3 vol., in-fol.) une partie de l'œuvre abondante du P. Yves de Paris.

Bernardus Bononiensis, *Bibliotheca Scriptorum* F. M. Cap., 1747. — *Nécrologe*. Ms. Biblioth. Nat., 25046, p. 442. — P Emmanuel de Lamnodez, *Les Pères gardiens du couvent Saint-Honoré*, 1893, p. 22-23. — P. Ubald d'Alençon, *Notes historiques sur les travaux d'Ecriture Sainte des Capucins*, 1903, p. 4. — *Bibliographie Chartraine*, Orléans, 1882. — *Journal des Savants*, 1666, p. 502 (nouv. édit., p. 297). — Ellies du Pin, *Table des aut. ecclés.*, XVII^e siècle, col. 2562.

P. Jacques de Blois.

4. — **ALPHONSE DE LA CROIX**. — Cistercien portugais de la célèbre abbaye d'Alcobaça. Il avait fait profession en 1574; en 1600 (d'après Manrique, *Annales Cistercienses*, Lyon, 1642, t. II, Appendix, p. 13), il était élu abbé triennal de son monastère, et par là même général de la Congrégation de Saint-Bernard de Portugal. Il mourut dans le monastère de sa profession en 1626.

Les deux ouvrages qu'il a laissés montrent combien ses préoccupations avaient pour objet l'avancement spirituel de ses religieux. — *Espelho de perfeição colhido na doutrina de alguns santos padres e outros arões contemplativos*, 1615. — *Espelho de religiosos, em o qual vendo — se e compodo — se as pessoas religiosas, poderão com favor divino chegar com facilida de à perfeição*, Lisbonne, 1622.

Nicolas Antonio, *Bibliotheca Hispana nova*, Madrid, 1783, t. I, p. 20. — Veira Navidade, *O mosteiro d'Alcobaça* (*Notas historicas*), Coïmbre, 1885, p. 164. — R. Trilhe, article *Alphonse de la Croix*, DHG.

J.-M. Canivez.

5. — **ALPHONSE DE LA CROIX**, franciscain espagnol, né à Valdemoro et mort à Medina (24 janvier 1631). Comme œuvres spirituelles, il laisse, avec des sermons, un *Camino de la Salvacion*, Salamanque, Ramirez, 1625; le *Manual de Prelados* que Wadding déclare inédit, mais qui d'après Sbaralea a été publié à Lisbonne en 1622, un *Compendio de la Vida espiritual*, édité à Salamanque, 1625.

L. Wadding, *Scriptores minorum*, Rome, 1906, p. 12. — Sbaralea, *Supplementum ad scriptores minorum*, Rome, 1908, p. 26. — N. Antonio, *Bibliotheca Hispana nova*, Madrid, 1783, t. I, p. 20. — Antoine de Sérent, art. *Alphonse de la Croix*, DHG.

F. Wagemans, O. F. M.

6. — **ALPHONSE DE ISLA**, franciscain portugais du XVI^e siècle. Il a publié à Médina en 1543, *Tesoro de Virtudes*.

N. Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, t. I, p. 31. — Sbaralea, *Supplementum ad scriptores ord. Minorum*, t. I.

M. Viller.

7. — **ALPHONSE DE JÉSUS-MARIE**, carme déchaussé (1565-1638). — Né le 14 juillet 1565 à Villarejo de la Peñuela, en Castille, il abandonna, pour entrer au Carmel, les espérances que pouvaient lui donner la noblesse de sa naissance et ses brillantes études de droit. Il revêtit l'habit à Alcala de Hénarès, le 20 avril 1586, et fit profession l'année suivante à Pastrana. Ses rapides progrès dans la vertu et les sciences ecclésiastiques attirèrent de bonne heure l'attention de ses frères. Il exerça à plusieurs reprises la charge de prieur, notamment au saint désert de Bolarque, fut provincial pendant six ans, puis général de la congrégation d'Espagne pendant douze ans, de 1607 à 1613 et de 1619 à 1625. Toute sa vie durant, il se fit remarquer par son zèle pour l'observance régulière et son attrait pour la solitude. Devenu aveugle, près de deux ans avant sa mort, il sut se montrer à la hauteur de l'épreuve et ne cessa de bénir Dieu de ce qu'il regardait comme une faveur. Il mourut à Alcala, le 8 décembre 1638. Nous lui devons divers ouvrages de spiritualité :

Manual de prelados, Alcala, 1621. — *Doctrina de religiosos*, Madrid, 1613, 4 tomes in-4°. — *Peligros y reparos de la perfeción y paz religiosa*, 2 vol., in-4°, Alcala, 1625 et 1626; Barcelone, 1636 et 1638. Ce dernier ouvrage a connu deux traductions : l'une en italien (Naples, 1650), l'autre en français, par le P. Gaspard de la Mère de Dieu, parue en deux tomes : I. *Les maximes pernicieuses qui destruisent la perfection et paix religieuse* (Mons, 1645); II. *Les remèdes des maximes pernicieuses qui destruisent la perfection et*

paix religieuse (Mons, 1648). — *De la conformidad con la voluntad de Dios*, Ms. — *De la dirección de las obras*, Ms. — *Del hazimiento de gracias*, Ms.

Martial de Saint-Jean-Baptiste, *Bibliotheca script. Carm. Excalc.*, Bordeaux, 1730, p. 211-212. — Cosme de Villiers, *Bibliotheca Carmelitana*, Orléans, 1752 et Rome, 1927, t. I, col. 45-46; *Reforma de los Descalzos*, t. II (François de Sainte-Marie), Madrid, 1720, liv. VIII, ch. 59, n° 9, p. 608; t. V (Manuel de saint Jérôme), Madrid, 1706, liv. XXI, ch. 18-29, p. 631-690.

P. JEAN-MARIE DE L'ENFANT-JÉSUS, O. C. D.

8. — **ALPHONSE DE LÉON**, bénédictin espagnol de l'abbaye de Montserrat, né à Séville. Il a publié *Advertencias selectas de la Vida espiritual fundadas en la Regla de San Benito Maestro universal de santidad y discrecion*, Barcelone, 1637.

N. Antonio, *Bibliotheca Hispana nova*, t. I, p. 31.

M. VILLER.

9. — **ALPHONSE DE LIGUORI** (Saint) (1696-1787). — 1. *Biographie.* — 2. *Préparation.* — 3. *Analyse des œuvres.* — 4. *Doctrine.*

I. — **BIOGRAPHIE**. — Alphonse naît à Marianella, près de Naples, le 27 septembre 1696, l'aîné de sept enfants, de Don Joseph de Liguori, chevalier de la Porta Nuova, capitaine des galères royales, et de Donna Anna Cavalieri.

Un régime d'études serré, une éducation que tempère la douce piété de sa mère, le mènent, à seize ans, au doctorat en droit (1713). Mais les dangers du barreau l'effraient. Son journal intime nous révèle qu'à dix-huit ans Alphonse songe à entrer dans l'ordre des Théatins. Après trois ans de stage, le jeune avocat commence à plaider. Ses débuts brillants sont brusquement arrêtés par un premier et providentiel échec qui achève l'œuvre de la grâce. Déjà résolu au célibat, Alphonse quitte le barreau et embrasse l'état ecclésiastique (1723). Contraint par son père de renoncer à son projet d'entrer dans la Congrégation de l'Oratoire, il est admis dans la Société des Missionnaires diocésains de Naples, dite de la Propagande ou de l'Archevêché (1724); le 21 décembre 1726, il est prêtre. En 1729, Alphonse devient l'hôte du Collège des Chinois, récemment fondé par Don Mathieu Ripa, de la Congrégation de la Sainte-Famille, pour l'éducation d'un clergé indigène. Il brûle du désir de se vouer à l'apostolat des infidèles. C'est alors qu'une rencontre providentielle, celle du P. Thomas Falcoja, des Pieux-Ouvriers, vient fixer sa destinée. S'aidant des conseils de ce religieux expérimenté, devenu peu de temps après évêque de Castellamare, Alphonse inaugure à Scala, près d'Amalfi, sa rude tâche de fondateur. Une double famille religieuse vouée à l'imitation parfaite de la vie et des vertus du Sauveur y prend naissance : un Ordre de Moniales contemplatives, en 1731, et l'année suivante, une Congrégation de prêtres-missionnaires. En 1749-1750, le pape Benoît XIV approuve la double fondation sous le nom d'Institut du Très Saint Rédempteur.

Depuis plusieurs années, Alphonse a commencé d'écrire. Son zèle l'y pousse, et aussi les besoins particuliers des âmes de son temps. Benoît XIV est pape depuis 1740. Alphonse connaîtra encore les pontificats orageux de Clément XIII (1758), Clément XIV (1769), Pie VI (1775). Les rois Charles III (1755) et Ferdinand IV (1759), tous deux imbus des idées de Giannone et dominés par Tanucci (1698-1783), adoptent la politique bourbonnienne de l'époque. Les théories jansénistes leur viennent en aide. Tandis qu'en France, il est une arme contre le pouvoir, le jansénisme, en Italie, sert la politique royale contre l'autorité ecclésiastique. Moins doctrinal, plus disciplinaire et peu passionné pour les discussions sur la grâce (Cantù, *Histoire des Italiens*, t. X, p. 149), le jansénisme italien garde cependant les mêmes conclusions rigides. Détachant les âmes d'un idéal qu'on leur dit impossible à réaliser, il les conduit au relâchement. Le rigorisme moral de certains théologiens catholiques lui prête, sur ce point, son concours : « Quelle est la source du tutiorisme et de l'horreur avec laquelle on rejette toute opinion probable? écrit Alphonse, le 7 janvier 1766, c'est cette proposition : Aliqua Dei praecepta sunt impossibilia...; et le tutiorisme devient à son tour pour une foule de pauvres âmes, la source du relâchement le plus complet. » Déjà en 1754, au cardinal Sersale, nommé archevêque de Naples, il disait : « Vous vous trouvez en présence d'un clergé tristement déchu, et par conséquent de fidèles bien déchus aussi... » C'est sur des âmes ainsi débilitées que va souffler le philosophisme. Toutes les productions françaises et anglaises sont divulguées à Naples. L'Encyclopédie (1752) aura sa traduction italienne. L'on songe même à la publier sous le patronage d'un évêque et ornée de notes afin de rassurer les âmes timorées (Cantù, *o. c.*, p. 228).

Cette propagande n'échappe pas à Alphonse, ni les périls qui menacent la foi. « Du déisme à l'athéisme, écrit-il, la transition est très facile » (*Réflexions sur la vérité de la Révélation*, ch. 3). Il prend la plume. Ses œuvres dogmatiques et morales affermiront surtout la foi et l'espérance ; ses livres spirituels raviveront la charité. Quelques traits seulement pour esquisser une féconde carrière littéraire de plus d'un demi-siècle. Alphonse en 1728, publie les *Massime eterne*, court recueil de méditations destiné sans doute au public de l'œuvre des Chapelles. Puis il chante en vers son ardent amour pour Jésus et Marie. Les *Canzoncine spirituali* ou *Cantiques pieux* sont de 1732. Vers 1745-48 (?) paraissent les *Visites au Très Saint Sacrement et à la Très Sainte Vierge;* en 1746, la *Dissertation sur la malédiction des morts;* mais surtout, en 1748, c'est la première édition de la *Theologia Moralis* sous forme d'« annotationes » à la *Medulla theologiae moralis* de Busembaum, S. J. Les 9 éditions successives (de 1753 à 1785) transforment l'unique in-4° du début en 3 in-folio; elles portent le coup décisif au rigorisme moral dans les écoles catholiques, et tracent cette voie moyenne qui sera le principal titre de saint Alphonse au doctorat. En 1750 paraissent *Les Gloires de Marie* qui suscitent quelques polémiques avec les partisans de la *Dévotion réglée;* en 1751, l'*Amour des âmes;* en 1755, en italien, la *Pratique à suivre par le confesseur qui veut bien remplir son ministère*, ou *Praxis confessarii...* dans la traduction latine. En 1756, Alphonse publie une *Brève dissertation contre... les matérialistes et les déistes*. Puis jusqu'à son épiscopat, il est d'une activité littéraire débordante. En 1757 paraît en italien, l'*Instruction et pratique pour les confesseurs*, ou *Grande Pratique* (abrégé de la *Theologia Moralis*); en 1758, la *Préparation à la mort;* en 1759, l'*Homo apostolicus*, traduction latine de la *Pratica Grande;* en 1759, *le Grand moyen de la Prière;* en 1760, la *Véritable épouse de Jésus-Christ*, la *Selva*, et quantité d'autres opus-

cules ascétiques. Le 2 février 1762, sur précepte formel du pape et malgré de mortelles répugnances, Alphonse devient évêque de Sainte-Agathe des Goths. Episcopat laborieux : réforme du séminaire, guerre implacable à l'ignorance et au laisser-aller du clergé, renouvellement des mœurs chrétiennes dans le peuple, tout est mené de front et soutenu par une vie qui surabonde d'austérité pour soi, d'héroïque charité pour le prochain. Perclus et souvent retenu au lit, Alphonse consacre tous ses moments libres (il a fait le vœu de n'en pas perdre un seul) à l'étude et à la composition. Il lutte pour la cause de la morale catholique contre l'infatigable Patuzzi O. P. (*Dissertations sur l'usage de l'opinion probable*, 1762-1765; *Réponses apologétiques*, 1764-65-69). Effrayé de l'impiété grandissante, il multiplie les traités apologétiques : l'*Évidence de la foi* (1762), la *Vérité de la foi* (1767), *Vindiciae pro suprema Romani Pontificis potestate* (1768), *Ouvrage dogmatique contre les prétendus réformés* (1769), *Histoire des hérésies* (1772), *Conduite admirable de la Providence...* (1775). Enfin quelques ouvrages de pastorale ou de spiritualité : *Voie du Salut* (1766), *Pratique de l'Amour envers Jésus-Christ* (1768), *Des Cérémonies de la Messe* (1769), *Sermons abrégés* (1771), *Réflexions sur la Passion* (1773), *Traduction des Psaumes et des Cantiques* (1774), *Victoires des Martyrs* (1775), *Dissertations théologico-morales concernant la vie éternelle* (1776).

En 1775, Alphonse demande pour la seconde fois d'être déchargé de l'épiscopat; il est exaucé et se retire à Nocera dei Pagani, où il reprend en mains les affaires de sa congrégation qui se développe surtout dans les États Pontificaux. L'année 1780 conduit Alphonse au Calvaire. Deux de ses fils, à son insu, en vue d'obtenir le placet royal, confectionnent un règlement qui sacrifie aux exigences du régalisme des points essentiels de la règle approuvée par le Saint-Siège. Les maisons du royaume de Naples perdent l'institution canonique et leurs privilèges (22 septembre 1780 et 21 août 1781); seules les fondations des États Pontificaux sont reconnues par le Saint-Siège comme maisons de la Congrégation du Très Saint Rédempteur. L'âme brisée mais soumise, Alphonse se résigne : « Volonté du Pape, volonté de Dieu! » Cependant si les esprits sont divisés les cœurs restent unis dans l'amour et la vénération pour le père commun. Le 1er août 1787 Alphonse achève sa belle vie, entouré de ses fils des deux branches de l'institut. Il fut béatifié le 6 septembre 1816, canonisé le 26 mai 1839, enfin déclaré docteur de l'Église universelle le 23 mars 1871.

Biographies. — A.-M. Tannoja, CssR., *Vita ed Istituto di S. Alfonso Maria de Liguori*, Naples, 1798, Turin, 1857 (trad. franç., Paris, 1842). — Card. A. Capecelatro, *La Vita di S. Alfonso Maria di Liguori*, Roma-Tournai, 1893 (trad. franç., Bruges, 1895). — Dilgskron, CssR., *Leben des hl. Bischofs und Kirchenlehrers Alfonsus Maria von Liguori*, Regensburg, 1922. — Alois Pichler, CssR., *Der hl. Alfons von Liguori*, Regensburg, 1922. — Card. C. Villecourt, *Saint Alphonse et son Institut*, Tournai, 1863. — A. Berthe, CssR., *Vie de saint Alphonse de Liguori*, 3e éd , Paris, 1900. — Angot des Rotours, *Saint Alphonse de Liguori* (col. « Les Saints », Paris, 1903). — *Summarium super virtutibus*, Romae, 1806. — J. Favre, CSSR., *Une grande mystique du XVIIIe siècle : La Vénérable Marie-Céleste Crostarosa*, S.-Etienne 1931.

II. — **PRÉPARATION**. — Alphonse a plusieurs années d'expérience apostolique quand il commence d'écrire. Son âme est prête. Il donnera beaucoup, car il a reçu beaucoup. Tout sera mis en valeur : talents naturels, dons surnaturels. Les biographes rappellent ce que le saint doit à ses ancêtres et à sa race : une sensibilité exquise, un naturel vif, enjoué, affable, un cœur délicat et fier, un bel équilibre des facultés intellectuelles, des goûts d'artiste, une horreur instinctive du convenu et de la parade, une parole naturellement éloquente. Ils notent sa grande affinité d'âme avec saint Philippe Néri.

L'éducation qu'Alphonse reçoit dans sa famille préserve son innocence, mûrit sa piété précoce et le rend parfait gentilhomme. L'étude des beaux-arts : architecture, peinture, musique, affine son bon goût. D'une philosophie à tendance éclectique il retient l'horreur des subtilités vaines et des discussions stériles. L'étude du droit le forme au respect de l'autorité et de la tradition et développe une aptitude rare à débrouiller les cas embarrassants.

Le directeur de Donna Anna, le P. Thomas Pagano, de l'Oratoire, forme de bonne heure Alphonse aux dévotions et à l'esprit de S. Philippe.

Au début du XVIIIe siècle, les congrégations ou associations de clercs ou de laïcs fleurissent à Naples. Ces associations n'avaient pas qu'un but de piété. Elles offraient à leurs adhérents des relations choisies, les initiaient à la bienfaisance chrétienne et à l'apostolat, entretenaient leur amour de l'étude et le sens de leurs responsabilités professionnelles de prêtres, de gentilshommes, d'avocats, de médecins, etc. Alphonse qui recommandera plus tard instamment ces associations (*Gloires de Marie*, P. II, § 7, *Exercices de mission; Règles et Constitutions*), expérimenta lui-même leurs avantages. Il fréquentait assidûment celle des jeunes nobles, puis celle des magistrats dirigées par les prêtres de l'Oratoire.

Chaque année, durant la semaine sainte, il fait les exercices spirituels chez les Jésuites ou chez les Lazaristes. Vieillard, il parle encore avec émotion du profit qu'il en retirait dans sa jeunesse.

Devenu clerc, il suit les cours privés de théologie du chanoine Torni, ancien avocat, le plus grand théologien de Naples, au dire de G. Vico. Alphonse assiste, selon l'usage, aux discussions ou exercices pratiques de théologie qui se font à la Propagande, et aux leçons de liturgie chez les prêtres de la Mission. Adjoint en qualité de clerc auxiliaire au curé de S. Angelo a Segno, il enseigne, le dimanche, le catéchisme aux enfants. En 1725, il entre dans la Société des Missions Apostoliques et s'initie au ministère des missions. Il s'inscrit à l'association dite « des Blancs » pour l'assistance spirituelle des condamnés à mort.

Prêtre, il donne les prémices de son sacerdoce à l'apostolat des humbles. A l'exemple du P. Antoine Torrès, des Pieux-Ouvriers, il se met à prêcher dans la rue. Petits marchands, soldats et mendiants se convertissent et deviennent à leur tour des apôtres. L'œuvre dite *des chapelles* s'organise rapidement et avec grand succès. Quelques ecclésiastiques, ses amis, aident Alphonse dans cet apostolat populaire. Parmi eux se distingue Don Janvier-Marie Sarnelli, ancien avocat, fils du baron de Ciorani. Comme Alphonse, dont il devint un des premiers compagnons, il appartient à la Société Missionnaire de la Propagande. Son influence à Naples était considérable. Ses œuvres spirituelles, en partie seulement traduites en français, mériteraient d'être plus connues. Entre Alphonse et

Don Janvier, règne une étroite communauté de sentiments et de doctrine. Une lettre d'Alphonse (1741) témoigne de leur collaboration littéraire. Sarnelli mourut en 1744.

Alphonse eut plusieurs directeurs spirituels. Toujours il leur obéit avec une candeur et une docilité d'enfant. En 1732, dès la fondation de son institut, sur les instances du P. Pagano, il se confie à Mgr Falcoja. Ce dernier est tout pénétré de doctrine et d'onction salésiennes. En 1743, le P. Cafaro remplace Falcoja. Alphonse l'aime comme un père et le vénère comme un saint. Il se fait relire fréquemment, après la mort de ce directeur, la notice qu'il lui a consacrée (1766). Le P. Cafaro faisait ses délices du livre de M. Boudon sur *La Vie cachée...* (*Vie du P. Paul Cafaro*, par F. Dumortier, Paris, 1893). Oraison, mortification, renoncement total, bon plaisir de Dieu, tels furent sa vie et son programme. Le P. André Villani fut le dernier directeur de saint Alphonse. Homme de grande prudence, religieux mort à lui-même : ainsi le dépeignait notre saint docteur qui en fit son vicaire général et son conseiller dans le gouvernement de sa congrégation. Évêque, Alphonse recourait humblement aux conseils du P. Villani. (Tannoja, l. III, c. 41).

Alphonse a gardé jalousement pour Dieu et ses directeurs, les secrets de ses communications avec le ciel. S'il parle de soi, c'est toujours à la façon des saints, pour rappeler humblement les miséricordes de Dieu à son égard. Pourtant, comment ne pas reconnaître des confidences, des effusions de son âme séraphique dans ses poésies, ses chants, ses prières surtout et ses descriptions des visites du Bien-Aimé? Plus que nul autre, Alphonse a horreur des « paroles irréelles ». Sa doctrine spirituelle saisit profondément les âmes, parce que, on le sent, avant d'être écrite, elle a été intensément vécue. Mieux peut-être que l'activité apostolique, la souffrance, celle du corps, celle du cœur, celle de l'âme, a préparé saint Alphonse à sa mission de maître spirituel. Ses ouvrages, ses lettres, quelques-unes de ses poésies, les plus belles peut-être, portent l'empreinte d'une âme que la douleur a souvent visitée. La résignation totale à la volonté de Dieu, il l'a vécue avant de la décrire et de la chanter. Scrupules, désolations, dégoûts, abandons, mépris, contradictions, pauvreté, infirmités, tracasseries de la politique régaliste, jusqu'à la grande épreuve finale, la division de son Institut, rien ne lui fut épargné. On comprend son attrait pour le crucifix. L'ascension de son âme fut une montée au Calvaire, et, comme son Maître, il mourut sur la croix. Cette contemplation où la souffrance domine, le sanctifia par le détachement absolu et l'abandon complet au divin Bon plaisir. « Plaire à Dieu et mourir ! » ce fut sa devise.

Jusqu'à sa mort Alphonse fut grand ami des livres. Écriture Sainte, Pères de l'Église, théologiens, auteurs ascétiques et mystiques, il ne néglige rien; ses ouvrages et ses lettres en font foi. Citer les écrivains dont il recommande les œuvres, c'est indiquer ses préférences et ses sources d'inspiration. Outre les vies des saints qu'il appelle « l'Évangile vécu », il conseille : « saint François de Sales, sainte Thérèse, Louis de Grenade, Rodriguez, Saint-Jure, Nieremberg, les *Avis et réflexions sur l'état religieux* d'un bénédictin de Saint-Maur (Dom du Sault), le *Guide ascétique* de Scaramelli, Gerson, l'*Imitation* » (*Véritable épouse de J.-C.*, c. XVII). A maintes reprises, dans ses ouvrages et dans ses lettres, Alphonse recommande les œuvres de Rodriguez et de Saint-Jure : « Ouvrages tout à fait propres à sanctifier une âme » (24 juin 1772). « Efforcez-vous d'acheter peu à peu des Rodriguez, écrit-il en 1782 au P. Santorelli, c'est le livre le plus essentiel » (*Vie du P. Ant. Tannoja*, p. 39, Dumortier). Dans sa *Pratique abrégée de la perfection tirée des enseignements de sainte Thérèse* (1743), Alphonse conseille : « On doit toujours joindre à l'oraison la lecture spirituelle... soit dans Rodriguez, soit dans Saint-Jure, ou d'autres auteurs semblables... » Ailleurs il recommande : le *Guide spirituel* du P. du Pont, le *Monde sanctifié* du P. Sarnelli, les ouvrages des Pères Nepveu « qui traite divinement de l'amour de Jésus-Christ » (10 décembre 1753), Cattaneo, Rossignoli, Sanvitale, Croiset, Crasset, Auriemma, Segneri, etc.

Chez ces auteurs, Alphonse a beaucoup appris, non dans un esprit passif, mais de façon personnelle. Leur doctrine traditionnelle a pénétré son âme. Il l'a faite sienne et la rend, à la façon des sources, tout imprégnée de saveur apostolique. Une longue expérience du maniement des âmes lui a permis d'en discerner et d'en contrôler la valeur et le rendement. La doctrine spirituelle de saint Alphonse porte la forte empreinte du génie missionnaire. Alphonse écrit comme il prêche et ce qu'il prêche depuis plus de vingt ans. Composés selon les circonstances et les besoins des âmes, ses ouvrages de spiritualité forment un ensemble, un tout, auquel préside, il est aisé de le reconnaître, une idée puissante. Son œuvre est une mission qui dure, un cours d'exercices spirituels qui se prolonge. Dans cet ensemble, chaque ouvrage prend sa place, celle que lui assigne ce qu'on peut appeler la valeur dynamique ou le coefficient d'action du sujet traité. Ordre plus psychologique que logique, esquissé par saint Thomas quand il détaille les actes d'intelligence et de volonté qui intègrent un acte volontaire complet. Il s'agit de déclencher dans l'âme un mouvement vers Dieu : un détachement, une adhésion; une conversion ou un progrès. C'est la volonté, cette « tête de l'âme » (*Disc. pour la fête de la Visitation*), qu'il faut atteindre. Pour la frapper, Alphonse vise au cœur. Il émeut pour décider. Tour à tour, il fera vibrer la crainte, la tristesse, le désir, l'espérance, l'amour surtout, afin de décider la volonté à choisir et à employer les moyens proposés. Alphonse ne se dédouble pas. Le missionnaire, chez lui, inspire l'écrivain spirituel. Même technique, même programme, même façon. Qu'on en juge. Voici le schème de prédication apostolique qu'il propose dans sa *Lettre à un religieux sur la manière de prêcher...* : « I. Choisir les sujets qui poussent davantage à haïr le péché et à aimer Dieu : 1) *les fins dernières*, les vérités éternelles font le plus d'impression sur les cœurs et les déterminent à bien vivre... Donner souvent à entendre... la paix dont jouit celui qui est en état de grâce; 2) *l'amour de Jésus-Christ* pour nous et l'amour que nous lui devons... La crainte ne dure pas... Pas de spéculations sur l'excellence de l'amour divin; mais montrer *l'amour de Jésus-Christ dans sa vie, sa passion, l'Eucharistie*. Donner quelques saintes *maximes*, des *prières jaculatoires* pour entretenir l'amour; 3) *la dévotion à la Sainte Vierge*, notre médiatrice... pour inspirer la confiance. — II. Insinuer des choses pratiques, moyens de se maintenir dans la grâce de Dieu : 1) fuite des occasions, 2) les sacrements, *la messe;* 3) *l'oraison mentale;* 4) *la visite au Saint Sacrement et à la Sainte Vierge;* 5) *la conformité à la*

volonté de Dieu... 6) le recours à Jésus et Marie pour la persévérance surtout dans les tentations; 7) *le grand moyen de la prière.* — III. Disposer le tout selon les règles de la vraie éloquence populaire qui parle à l'âme tout entière, dans une langue simple et claire, pleine de vie et qui donne la vie à celui qui l'entend, jaillissant d'un cœur tout embrasé d'amour pour Dieu. »

Dans ce programme qu'il trace au prédicateur populaire, saint Alphonse livre son plan d'écrivain ascétique. On y trouve en effet : 1) la même source d'inspiration : le zèle; 2) les titres de ses principaux ouvrages spirituels; 3) les thèmes qu'il y développe; 4) le but qu'il poursuit : atteindre la volonté par le cœur; 5) l'ordre d'après lequel il faut ranger ses ouvrages dans son plan de spiritualité; 6) sa manière, l'ordonnance interne de ses compositions : un texte, une pensée, une réflexion, un exemple d'où jaillit une frondaison de pieux sentiments, de généreuses résolutions, de conseils pratiques et de prières; leur forme extérieure aussi : clarté, concision, simplicité, style populaire, direct, oral, éloquent de la vraie éloquence du cœur qui parle au cœur.

Quelques mots résument les jugements portés sur la valeur littéraire de la langue de saint Alphonse : «... lingua buona, écrit le professeur Pio Pascucci dans l'Album publié à l'occasion du 2e centenaire de saint Alphonse, se si eccettuano pochi provincialismi. Anzi, riguardo a questo va data gran lode al nostro santo che in tutte le sue opere seppe preservarsi dalla pedanteria e dalla barbarie di un secolo uso a sgrammaticare ed abbia insegnato... come un nuovo stile per ottenere una letteratura facile e popolare. » (*Nel secondo centenario...* Roma, 1896).

III. — ANALYSE DES ŒUVRES. — Les Acta Doctoratus donnent une liste chronologique de 160 écrits ascétiques de saint Alphonse (*Acta*, p. 75 seq.). En réalité plusieurs de ces compositions, qui souvent ne remplissent que 3 ou 4 pages, sont de simples suppléments à des traités plus importants. On peut réduire à une cinquantaine le nombre des livres et opuscules ascétiques de saint Alphonse.

Nous suivons l'ordre de l'édition française (Dujardin, Tournai, 1885, 18 vol.). Le P. Dujardin a distribué les écrits spirituels de saint Alphonse en 3 séries :

Première série : *Vie chrétienne*, t. I à IX.
Deuxième série : *Vie religieuse*, t. X à XII.
Troisième série : *Vie sacerdotale*, t. XIII à XVIII.

Cet ordre a sa logique, mais il a aussi ses inconvénients. En séparant des opuscules que l'auteur avait groupés sous le même titre (p. ex. *Voie du Salut*), et en les réunissant ensuite, soit sous des titres nouveaux (p. ex. *Peines intérieures*), soit, ce qui est plus grave, sous des titres donnés par saint Alphonse à un seul de ses écrits (p. ex. *Amour des âmes*), le P. Dujardin a rendu les recherches plus difficiles et occasionné des confusions et des inexactitudes dans les références. Nous donnons toujours les titres d'après saint Alphonse. Un paragraphe spécial signale les passages des œuvres dogmatiques, morales, et de la correspondance qui se rapportent à la spiritualité. Les œuvres dogmatiques sont citées d'après l'édition latine de A. Walter, CssR. (*S. Alphonsi Opera Dogmatica*, Romae, 1903), les œuvres morales, d'après l'édition Gaudé, 1912; les lettres, d'après la date. Le chiffre entre parenthèses indique le volume de l'édition italienne de Turin (1887).

Œuvres ascétiques. — T. I (II). — *Préparation a la mort* (1758). — L'ouvrage renferme 36 considérations ou méditations sur les vérités éternelles, dont les 30 premières ont pour objet les fins dernières; les 6 dernières les grands moyens de salut : prière, confiance en Marie, amour de Dieu, eucharistie, conformité à la volonté de Dieu. Le but de cet ouvrage, l'auteur le marque dans l'avertissement préliminaire : « On désirait que j'écrive des considérations sur les vérités éternelles en faveur des âmes qui ont à cœur de s'affermir et de s'avancer davantage dans la vie spirituelle. D'autre part on me demandait un recueil de matières propres à la prédication dans les missions et les exercices spirituels. J'ai rempli ces considérations de textes de l'Écriture et de passages des saints Pères, courts mais substantiels, précisément tels qu'ils doivent être pour les sermons. » Le P. Tannoja dit de cet ouvrage : « Il produisit dans le royaume l'effet d'une mission générale. »

(III). — *Maximes éternelles ou méditations pour chaque jour de la semaine.* (1728).

(II). — *Règlement de vie pour un chrétien* (1766). — Trois chapitres : 1° Moyens de conserver la grâce de Dieu : fuite des occasions et oraison mentale ; 2° actes et pratiques de piété : fréquentation des sacrements, messe, visite au Saint Sacrement et à la Sainte Vierge, prière; 3° vertus principales du chrétien : humilité, mortification, charité, patience, conformité à la volonté de Dieu, pureté d'intention, fuite de la tiédeur, dévotion à Marie, amour de Jésus-Christ.

T. II (II). — *Voie du salut* (1766). — Méditations (97) groupées non au hasard; mais par série de 7 ou 8 sujets où l'on reconnaît sans peine la progression des Exercices : vérité fondamentale, péché, mort ou enfer, pénitence, amour de Jésus-Christ, prière, etc. Ouvrage que saint Alphonse destinait aux ecclésiastiques de son diocèse, et dont il disait : « C'est un livre fort utile pour toutes les classes, pour les prêtres, les religieuses, les gens du monde, j'en fais continuellement usage et je l'ai toujours sous la main » (14 sept. 1767).

(II). — *Réflexions pieuses sur divers points de spiritualité pour guider les âmes qui désirent avancer dans l'amour de Dieu* (1773). — Saint Alphonse voulait d'abord intituler cet opuscule : *Pensées d'éternité.* L'éternité est de fait le sujet de la « Réflexion » qui semble commander toutes les autres. A son éditeur, le saint écrit : « C'est un choix de pieuses pensées qui ressemble pour le fond et la forme au livre de Th. a Kempis » (31 janvier 1773). Pas de meilleur éloge, et il est juste. Ces pages pleines de doctrine et d'onction renferment toute la moelle de la spiritualité alphonsienne. La forme plus libre semble mettre plus à l'aise l'âme du saint. Maintes réflexions trahissent les expériences et les secrets de sa vie intérieure.

(I). — *Conformité à la volonté de Dieu* (1755). — Dans une lettre du 10 août 1758, saint Alphonse le recommande comme « fort beau, fort utile, et très applaudi ». Le saint y montre l'excellence, les exigences, les avantages et les motifs de cette vertu. C'est un précis de la doctrine traditionnelle sur ce sujet.

(I). — *Manière de converser continuellement et familièrement avec Dieu, tirée d'un ouvrage français*

et augmentée de saintes pensées, d'affections et de pratiques par l'auteur (1755). — Cet ouvrage français est, d'après les uns, celui du P. Vaubert, S. J., *Le saint exercice de la présence de Dieu*, d'après d'autres, la *Méthode pour converser avec Dieu*, du P. M. Boutauld (Keusch, *o. c.*, p. 65). L'opuscule explique comment Dieu veut qu'on lui parle avec confiance et familiarité ; qu'il est facile et agréable de s'entretenir avec Dieu ; de quoi, quand et comment, nous devons parler à Dieu.

Le tome II contient en outre plusieurs traités spirituels : *a*) *Le Repos des âmes scrupuleuses est dans l'obéissance à leur Directeur* (I) (1745) ; *b*) *Avis propres à consoler et à fortifier une âme désolée* (I) (1775). — *Signes certains* (les œuvres et la patience) *auxquels on peut reconnaître en soi le saint amour de Dieu* (I) (1763), un *Règlement de vie abrégé* (I), (1759).

T. III (II). — *Le Grand Moyen de la prière* (1759). — Deux parties. La première, plus ascétique, traite de la nécessité, de l'efficacité, des qualités de la prière ; la seconde, plus dogmatique, démontre que « la grâce de la prière est donnée à tous les hommes et traite de la manière selon laquelle la grâce opère ordinairement ». « J'estime, dit l'auteur dans l'Introduction, n'avoir rien fait de plus utile que le présent opuscule... Je voudrais qu'il me fût possible de faire imprimer autant d'exemplaires qu'il y a de chrétiens sur la terre et de leur distribuer à tous, afin qu'il n'y en eût aucun qui ne fût instruit de la nécessité où nous sommes tous de prier pour être sauvés. » L'ouvrage traite de la prière dans le sens spécial de « recours à Dieu » (*Introd.*). Dans la IIe partie, saint Alphonse déclare qu'il n'a pas voulu étudier ici les différents systèmes théologiques sur le mode d'efficacité de la grâce (il expose ses opinions sur cette question dans son *Ouvrage dogmatique contre les Hérésies*) ; il ne vise ici « qu'à rendre hommage à la bonté et à la Providence de Dieu qui veut le salut de tous les hommes, à encourager les pauvres pécheurs en les assurant qu'ils ne sont point privés de la grâce nécessaire, et à les convaincre que leur perte sera sans excuse puisque Dieu ne refuse à personne le don de la prière au moyen de laquelle on obtient les secours dont on a besoin... » (*Conclusion finale*).

(IV). — *Lettre sur l'utilité des exercices spirituels à un jeune étudiant qui délibère sur le choix d'un état de vie* (1771). — Nécessité, avantages de la retraite pour tous, en particulier pour ceux qui ont à choisir un état de vie, saint Alphonse professe une extrême affection pour les exercices faits dans la solitude, « c'est à cette sainte pratique, dit-il, que je reconnais devoir ma conversion et la résolution que j'ai prise de quitter le monde ».

(II). — *Méditations pour huit jours d'exercices spirituels en particulier* (1761). — Quatre méditations par jour. « Ce n'est, dit l'auteur, qu'une suite de maximes éternelles entremêlées de pensées et d'affections pieuses. »

(IV). — *Avis sur la vocation religieuse* (1750). — Les oppositions que rencontraient dans leurs familles les aspirants à sa Congrégation fournissent à saint Alphonse l'occasion de publier cet opuscule. Il y traite du devoir de suivre sa vocation, en particulier la vocation religieuse, son importance, les moyens de la conserver, les conditions ou dispositions d'âme pour entrer en religion.

(IV). — *Considérations pour les personnes appelées à l'état religieux* (1750). — Quinze méditations destinées à faire connaître les avantages spirituels de la vie religieuse pour y attacher ceux qui y sont appelés.

(IV). — *Réponse à un jeune homme qui demande conseil sur l'état de vie qu'il doit choisir* (1775). — Publiée avec les *Victoires des Martyrs*.

(IV). — *Discours pour la neuvaine et la fête de Noël et du nom de Jésus*. (II). — *Méditations pour l'Avent, Méditations pour le temps de Noël et de l'Épiphanie*, publiés en 1758 sous le titre général de *Neuvaine de Noël;* ébauche d'un grand ouvrage que projetait saint Alphonse sur l'amour de Jésus-Christ (*Réflexions et affections sur la Passion, Avis au lecteur*) : « Ces opuscules sont courts, c'est vrai, écrit saint Alphonse, mais ils sont tous travaillés et pleins de choses car je n'aime pas la phrase, et pour composer ces petits ouvrages j'ai lu des centaines de livres » (2 juin 1757). Le traducteur les fait suivre de méditations sur les mêmes sujets et des *Traits de feu ou preuves que Jésus-Christ nous a données de son amour dans l'œuvre de la Rédemption* (I), tirées de la *Voie du Salut* (1766), ainsi que d'une *Neuvaine du saint Nom de Jésus* (1758) inédite jusqu'en 1866.

T. V (I). — *L'Amour des âmes ou Réflexions et affections sur la Passion de Jésus-Christ* (1751). — « J'y ai déposé, dit l'auteur, la fleur de ce que j'avais recueilli sur mon sujet. J'espère que ce petit travail sera agréable surtout en ce qu'il vous mettra sous les yeux, avec ordre, les passages des divines Écritures touchant l'amour que Jésus-Christ nous a témoigné dans sa mort, car il n'y a rien de plus propre à porter un chrétien à l'amour de Dieu que la parole de Dieu même tirée des Livres Saints » (*Avis au lecteur*). « Dans ces sortes de méditations, on doit plus exercer la volonté que l'entendement, et ce que demandent les personnes dévotes, ce sont plutôt des affections que des pensées. Voyez le livre intitulé *Souffrances de Jésus* (de Thomas de Jésus O. S. A., 1578), on y trouve de bien belles aspirations et les exercices après les réflexions » (*Lettre au P. Sarnelli*, 1741).

Considérations et affections sur la Passion de Jésus-Christ exposée simplement comme la décrivent les Évangélistes (I) (1760). *Réflexions sur la Passion de Jésus-Christ* (I) (1773), imprimé avec les *Réflexions pieuses*, opuscule que saint Alphonse compose à 77 ans, « plus pour son propre avantage que pour celui des fidèles, en vue de se préparer à bien mourir » (*Introduction*). — L'édition française ajoute ici *Quinze méditations sur la Passion de Jésus-Christ pour les quinze derniers jours du Carême* (I), et *trois méditations sur le Paradis pour la fête de Pâques* (I), tirées de la *Voie du Salut* (1766). Par contre deux opuscules de 1773 : *Force qu'a la Passion de Jésus-Christ pour enflammer les cœurs du feu de l'amour divin; Réflexions d'une âme qui aime Dieu aux pieds de Jésus crucifié*, ont été insérés dans le IIe volume.

T. VI (III). — *Du Sacrifice de Jésus-Christ* (1775). — Dans l'Introduction, saint Alphonse reconnaît avoir tiré ce petit traité d'un ouvrage d'un savant auteur français. « J'ai trouvé bon d'en former cet abrégé et de l'offrir au public. » Ce n'est pas toujours, observe l'éditeur, un simple abrégé : suivant sa coutume, il s'approprie le sujet et le traite à sa manière, se bornant à citer l'opinion de l'auteur français, probablement le P. de Condren : *L'Idée du Sacerdoce et du Sacrifice de Jésus-Christ* par un prêtre de l'Oratoire (1677), publiée par P. Q. (Pasquier Quesnel). « L'auteur fran-

çais est savant, écrit saint Alphonse, mais il s'embarrasse dans une foule de mots et de choses presque incompréhensibles qui le rendent très ennuyeux à lire; pour moi j'ai exprimé avec clarté tout ce qu'il dit » (5 janv. 1775). Deux parties : 1° Notions sur les sacrifices de l'ancienne loi et l'accomplissement des prophéties; 2° Courte explication des prières de la messe.

(I) *Visites au Très Saint Sacrement et à la Très Sainte Vierge* (1745-48?) ou : *Pensées et affections dévotes pour les visites au Très Saint Sacrement et à la Très Sainte Vierge toujours immaculée, pour chaque jour du mois.* (Titre primitif jusqu'en 1750.) — « Opuscule que j'ai écrit, dit saint Alphonse, de la manière la plus simple, croyant le rendre par là plus utile à la dévotion de toute sorte de personnes » (*Avis au lecteur*). « Quelques-unes des réflexions et affections qu'on va lire avaient été réunies par moi pour aider les jeunes gens de notre Congrégation dans la visite quotidienne qu'ils font au Très Saint Sacrement et à la Très Sainte Vierge, mais un pieux séculier en retraite dans notre maison les ayant entendu lire, voulut les imprimer à ses frais. Il m'obligea par suite à en augmenter le nombre pour que les personnes pieuses puissent s'en servir chaque jour du mois » (*Introduction*). Succès extraordinaire : on compte, à Naples, du vivant de l'auteur, vingt-quatre éditions. Très rapidement, l'opuscule se répandit en Allemagne, en Belgique, en Pologne. Les premiers traducteurs français furent des Jésuites. La traduction du P. Pierre Doré (1733-1816) a été très souvent réimprimée avec ou sans quelques additions du P. Baudrand (Cf. *Œuvres complètes*, II, Migne, 1855). De 1812 à 1832, plus de quatre-vingt-quinze réimpressions. D'après la *Biographie de la Moselle*, la première édition parut vers 1774. La diffusion rapide et la popularité extraordinaire de ce petit livre en font le plus bel éloge. Vrai manuel de conversation avec Jésus-Christ, tout y est simple et sublime, divin et humain. C'est « de l'exquis d'au delà des monts », mais, les connaisseurs s'en apercevront aisément, qui ne nous est pas entièrement étranger. « Depuis saint François de Sales, écrit M^gr^ Dupanloup, nul peut-être n'a plus fait dans l'Église pour la piété chrétienne que saint Liguori, nul peut-être n'a écrit avec plus de solidité et de suavité sur les deux plus grandes et plus autorisées dévotions du christianisme, le Saint Sacrement et la Sainte Vierge : c'est là surtout qu'il a mis le trésor de son incomparable piété... » (*Histoire de saint Alphonse de Liguori*. Lettre-préface, Paris, 1877).

(II) *Méditations pour l'Octave du Saint Sacrement* (1766, *Voie du Salut*).

(II) *Neuvaine du Cœur de Jésus* (1758), neuf méditations précédées d'une courte notice, sur « la dévotion envers le Cœur adorable de Jésus ». « L'objet spirituel de cette dévotion est l'amour du Cœur de Jésus pour les hommes; l'objet matériel : le Cœur, non point pris isolément, mais comme uni à la Sainte Humanité, et, par conséquent, à la divine Personne ». Cet opuscule ne contribua pas seulement à répandre la dévotion au Sacré-Cœur, il en constitue une habile et courageuse défense auprès des théologiens de la Cour de Rome. En mettant nettement la question à son point de vue et en s'attaquant respectueusement mais fortement à la grande autorité liturgique de Benoît XIV, saint Alphonse a ouvert la voie par laquelle cette cause est arrivée au succès. Dès 1765, il obtint de pouvoir célébrer solennellement dans sa cathédrale la nouvelle fête qui comblait ses vœux.

(I) *Pratique de l'amour envers Jésus-Christ* (1768). — « La plus dévote, la plus utile de mes œuvres, écrit saint Alphonse, ce sera mon dernier ouvrage ascétique. » Quatre chapitres d'introduction montrent combien Jésus-Christ mérite notre amour et notre confiance, particulièrement à cause de son amour dans sa Passion et dans l'Eucharistie. Utilisant ensuite le texte de saint Paul: *Charitas patiens est*, etc., etc., l'auteur explique en treize chapitres « les principales vertus à pratiquer, et les défauts à éviter pour conserver et augmenter en nous le saint amour : patience, douceur, humilité, ferveur, foi, espérance, conformité à la volonté divine, etc... »

(II) *Neuvaine du Saint-Esprit* (1766, *Voie du Salut*). — Dix méditations sur les caractères ou propriétés de l'amour divin, suivies d'*Exercices pieux pour obtenir les 7 dons du Saint-Esprit*.

T. VII (I). — *Gloires de Marie* (1750). — La première moitié du XVIII^e^ siècle vit surgir une pléiade d'écrivains propagateurs et défenseurs de la dévotion à Marie : la revanche de Dieu contre le jansénisme (1739). Alphonse ne se laisse pas dépasser. Dès 1734, il met au service de Marie son cœur de fils et d'apôtre. Le P. Pepe, S. J., l'encourage dans son entreprise (13 juin 1734, *Candido Romano, o. c.*, p. 44, n° 1). M^gr^ Falcoja la bénit. Après seize ans de travail, en 1750, paraissent *Les Gloires de Marie. L'Avis au lecteur* fournit « des éclaircissements » sur une proposition qui revient fréquemment sous la plume de l'auteur : « Dieu veut que toutes les grâces nous parviennent par les mains de Marie. » *L'Introduction* indique : *a*) le *but* de l'ouvrage : « exposer brièvement ce qu'il y a de plus exquis et de plus substantiel dans les sentiments des Pères et des théologiens, pour procurer à peu de frais aux personnes pieuses des lectures propres à les enflammer d'amour envers Marie, aux prêtres spécialement des matériaux pour étendre par le ministère de la parole la dévotion envers cette divine Mère; *b*) la *manière* de l'auteur : mettre en lumière, de préférence aux autres prérogatives de Marie, sa miséricorde et sa puissance parce que « s'il est indubitable... que toutes les grâces nous sont dispensées uniquement par les mains de Marie... le salut de tous les hommes dépend de la prédication des grandeurs de Marie et de la confiance qu'on doit avoir en son intercession »; *c*) *le plan* du livre : explication (10 chapitres) du *Salve Regina*, « prière où cette miséricorde et cette puissance de la bienheureuse Vierge se trouvent merveilleusement caractérisées ». — *Discours* (ou lectures), *sur les 7 principales fêtes de Marie* et réflexions sur *ses Douleurs*. — *Vertus de Marie*. — *Pratiques de dévotion envers la divine Mère*. Plus tard il ajoute deux courtes réponses aux critiques : *Réponse à un anonyme* (Lamindus Pritanius redivivus) *qui a censuré un passage des Gloires de Marie* à savoir : « Que toutes les grâces passent par les mains de Marie » (*Gloires de Marie*, Naples, 1756). — *Courte réponse à la réforme extravagante tentée par l'abbé Rolli contre la Mère de Dieu* (publiée en 1775 avec la *Conduite admirable*).

La doctrine des « Gloires de Marie » est l'écho de la tradition catholique. Marie est de tous les hommes la reine, la mère, la vie, l'espérance, le secours, la médiatrice, l'avocate, la gardienne, le salut. Dieu la veut perpétuelle associée de son Fils dans l'œuvre de la rédemption des hommes. Médiatrice *de grâce*, non *de justice;* mais médiatrice *nécessaire* et *univer-*

selle. Dieu veut que nous recevions tout par Marie. Proposition indubitable, dit saint Alphonse, sentiment commun de l'Église (*Gloires de Marie*, introduction). Elle fonde sa doctrine sur la nécessité de la dévotion à la Sainte Vierge. Plus que les autres, saint Alphonse a insisté sur ce point. Si toutes les grâces sont données par l'entremise de Marie, il faut, pour les obtenir, s'adresser à elle. En l'invoquant, on est sûr d'être exaucé; Marie est toute-puissante sur le cœur de Dieu et toute miséricordieuse pour ses enfants. « Un vrai serviteur de Marie ne peut se perdre. » Désir de conversion, prière, surtout recours fréquent, pieux hommages, imitation de ses vertus, zèle pour la faire connaître et aimer des autres, telles sont les marques d'une vraie dévotion à Marie.

Nota. — Sur les faits merveilleux fréquemment cités pour servir d'exemples, l'auteur nous livre sa pensée dans *l'Addition aux exemples* qui termine l'ouvrage : « Il y a moins de danger (disait le P. Canisius) à croire et à admettre ce qui est rapporté avec quelque probabilité par des personnes vertueuses, sans être contesté par les savants, et sert d'ailleurs à édifier le prochain, qu'à le rejeter, avec un esprit dédaigneux et téméraire. » Il ne faut pas donner à ces exemples une importance qu'Alphonse ne leur octroie pas. Un biographe dit justement : « ... (Ces histoires), sont moins données comme des preuves que comme des exemples concrets, des illustrations expressives; et d'ailleurs, note saint Alphonse dans la préface des *Victoires des Martyrs*, il faut bien se persuader que la puissance divine dépasse de beaucoup ce que nous pouvons comprendre avec les faibles lumières de notre intelligence » (Angot des Rotours, *op. cit.*).

Au t. II des *Gloires de Marie* le P. Dujardin a annexé : (II) *Méditations pour la fête de saint Michel* (1766, *Voie du salut*). *Neuvaine de saint Michel* (posthume). — (II) *Méditations pour la fête des Saints Anges Gardiens* (1766). — (II) *Sept méditations en l'honneur de saint Joseph* (1758). — *Méditations pour la fête de saint Joseph* (1766). — *Sermon*... (1771). — (II) *Neuvaine en l'honneur de sainte Thérèse sur les principales vertus et les grâces les plus extraordinaires dont la sainte fut douée*. (Imprimatur de 1742, édit. 1743.) Une *méditation* pour sa fête (1766).

(II) *Pratique abrégée de la perfection tirée des enseignements de sainte Thérèse* (1743). — Vrai précis de spiritualité alphonsienne. La perfection implique : le détachement des créatures et l'union avec Dieu. 1) *Détachement*, donc, mortification intérieure et extérieure, pauvreté, humilité. 2) *Union avec Dieu*, donc, amour de Dieu, oraison mentale et recueillement, communion, prière, présence de Dieu, exercices spirituels, pieuses neuvaines, charité envers le prochain. Dix-sept ans plus tard, en 1760, Alphonse édifiera sur ce plan, un vrai chef-d'œuvre : *la Véritable épouse de Jésus-Christ*. — (II) *Méditation pour la fête de saint François de Sales*. (*Voie du Salut*, 1766.) (II) *Neuvaine des Trépassés* ou exercices de piété pour les neuf jours qui précèdent la commémoration des morts. Considérations et prières faites pour être lues au peuple. Un des derniers ouvrages du Saint, composé en 1775, à la demande du P. Tannoja.

T. IX(IV). — *Victoires des Martyrs* (1775). — L'auteur ne prétend pas faire une histoire générale des martyrs, mais seulement décrire les actes héroïques de quelques-uns des plus remarquables... « J'ai pris soin de n'exposer que les faits les mieux établis, tirés d'auteurs irréprochables, négligeant quelques histoires particulières dont je n'affirme point la fausseté, mais qui m'ont paru douteuses » (*Préface*). Son but apostolique en écrivant ce livre est bien marqué par le choix des martyres « qui abondent le plus en traits généreux et en enseignements utiles; ceux, en un mot, qui sont les plus propres à nous édifier ».

L'Introduction rappelle les vertus des martyrs, les fruits de sanctification à retirer du récit de leur passion, et donne des détails sur les différents supplices. La seconde partie est consacrée aux *Martyrs du Japon*. L'auteur a puisé le fond de ses récits dans l'*Histoire de l'Église du Japon*, du P. Crasset.

T. X et XI (IV). — *La Véritable épouse de Jésus-Christ, ou la religieuse sanctifiée par la pratique des vertus propres à son état* (1760). —L'auteur avertit : « Cet ouvrage est spécialement adressé aux religieuses mais..... il convient également aux religieux..... et même aux gens du monde pour ce qui concerne la pratique des vertus chrétiennes. C'est, pour ainsi dire, l'abrégé de tout ce qu'ont écrit les autres auteurs sur la sanctification des religieuses... » (24 juill. 1760). L'ouvrage est, selon le mot de l'auteur, une suite d'*instructions*. On y découvre sans peine l'ordre classique des trois voies. En guise de fondement, des considérations sur le mérite, les avantages, l'obligation essentielle de l'état religieux. Puis, le détail des moyens : désir renouvelé de la perfection, fuite du péché et de la tiédeur, mortification intérieure (passions, amour-propre, volonté propre); mortification extérieure (tous les sens : détachement des biens et des personnes). Quelques vertus à pratiquer à l'exemple de Jésus-Christ : l'humilité, la charité envers le prochain, la patience, la résignation à la volonté de Dieu. Enfin, l'union à Dieu, par l'oraison, le silence, la solitude, le souvenir de la présence de Dieu, la lecture spirituelle, la pureté d'intention, la prière, la dévotion à la Sainte Vierge, l'amour de Jésus-Christ.

Dans cet ouvrage surtout, l'influence exercée par Rodriguez et Saint-Jure sur la spiritualité d'Alphonse apparaît plus sensible. La confrontation est intéressante. Sur la doctrine traditionnelle que leur offrent ces maîtres, Alphonse met son empreinte personnelle, la marque de son génie et de son âme de feu. Il simplifie, il abrège. Il retranche les citations d'auteurs profanes, les exemples bizarres, les termes scolastiques. Il ajoute des réflexions, des conseils que lui dicte son expérience, des paroles ou des exemples qu'il a trouvés chez ses auteurs favoris : sainte Thérèse, saint François de Sales, ou dans les vies des saints.

Les éditeurs ont ajouté ici d'autres opuscules destinés aux religieuses :

(IV) *Exhortation à une religieuse pour la porter à aimer Jésus-Christ* (1776). — (IV) *Avis aux rédemptoristines de Sainte-Agathe et de Scala* (1778). Deux *Sermons de vêture*, le premier, édité avec les sermons abrégés (1771). *Règles pour un monastère de franciscaines du diocèse de Sainte-Agathe* (Nouvelle rédaction, 1764). — (IV) *Notice sur la sœur Thérèse Marie de Liguori*, carmélite à Naples (1761), parente de saint Alphonse (cf. Tannoja, l. I, c. 4); *les Pères Cafaro* (1766) *et Sarnelli et le F. Vito Curzio* (1752). — T. XII (IV). — *Avis aux novices pour les encourager à persévérer dans leur vocation* (1751). Tentations des novices; moyens de les surmonter.

T. XIII (III). — *Selva* ou *recueil de matériaux pour les*

sermons et les instructions des retraites ecclésiastiques (1760). — C'est la division de l'ouvrage. Dans chacune de ses missions ou dans les maisons de son institut, saint Alphonse faisait prêcher des exercices particuliers pour le clergé. Vers 1756, il adresse à ses missionnaires une circulaire sur la manière de prêcher avec fruit les retraites ecclésiastiques : « Des sermons qui excitent la crainte, la confiance, l'amour, puis toujours un quart d'heure d'instruction ou d'avis pratiques en guise de préambule avant le sermon, si l'instruction ne se fait pas à part..... Ces instructions sont peut-être plus utiles que les sermons ;.... manière de bien confesser et de bien célébrer la messe, oraison mentale, règlement de vie, pureté d'intention, manière de dire l'office, dévotion à la Très Sainte Vierge, détachement, mortification intérieure et extérieure..... Toutes ces choses, dites ainsi d'une manière pratique sont beaucoup plus utiles que les grands sermons faits en termes généraux. » *Selva* n'est que le développement de ce programme : matériaux pour les sermons, matériaux pour les instructions.

Ce livre eut un très grand succès; il y eut une trentaine d'éditions des cinq traductions françaises. « Ce n'est point ici, écrit Mgr Gaume, la pensée d'un homme qui vous est donnée pour règle de la vôtre, c'est la pensée des siècles..... C'est là le mérite propre et le caractère providentiel du *Selva :* Plus qu'à toute autre époque, le monde et le clergé qui doit sauver le monde avaient besoin de la pensée catholique, et le saint la donne pure et tout entière. » « Parmi ses livres ascétiques, écrit le Card. Dechamps, il en est un que saint Alphonse s'est modestement contenté d'intituler *Recueil de textes.* Au premier abord on pourrait croire que ce livre n'est que cela ; mais si on le parcourt attentivement, on voit que la pensée de l'auteur en forme la seule trame et l'harmonie et que tout ce que la tradition a de plus fort et de plus suave y est mis par sa science au service de sa plume. Nous ne connaissons rien de plus difficile à faire qu'une œuvre semblable, où les textes ne sont pas juxtaposés, mais enchaînés par une pensée vivante et qui les fait revivre. Si saint Alphonse est un écho c'est donc à la façon de saint Bernard » (*L'infaillibilité et le Concile*, ch. VIII).

T. XIV (III). — *La messe et l'office à la hâte* (1760). — Saint Alphonse rappelle aux prêtres l'importance de ces deux grandes fonctions sacerdotales. Ces avis sont suivis de *Considérations et d'affections pour la préparation et l'action de grâces.* — *De l'honoraire des messes et des abus auxquels il donne lieu* (1769) : Réponse au livre anonyme intitulé *Dissertation sur l'honoraire des Messes*, ouvrage publié en France en 1748. Feller l'attribue à Dom Guiard, bénédictin de la Congrégation de Saint-Maur. — *Les Cérémonies de la messe* (1769).

T. XV (II). — *Traduction des Psaumes et des Cantiques renfermés dans l'Office divin* (1774). — « Un petit ouvrage qui pourra être très utile, écrit Alphonse en 1773,..... il est destiné à tous les prêtres, religieux et religieuses... » L'ouvrage parut l'année suivante avec une dédicace au pape Clément XIV. La diffusion en fut rapide. « On ne trouve plus d'exemplaire à Naples », mande l'auteur en 1776. Xavier Mattei auteur d'une traduction en vers du psautier, citée par saint Alphonse, lui adresse des félicitations : « Les travaux de Votre Paternité illustrissime, seront bénis de Dieu, car ils ont pour but d'éclairer les ignorants, lesquels souvent *petunt panem et non est qui frangat.* Je me réjouis surtout qu'elle ait suivi fidèlement le sens littéral, qui est le vrai, et qu'elle n'ait ajouté que les réflexions morales et spirituelles qui découlent immédiatement du sens littéral. Elle a bien fait de ne donner aucune place à toutes ces recherches subtiles, purement spéculatives, souvent fausses, dont n'a nul besoin la simplicité de cette divine parole..... »

T. XVI (III). — *Lettre à un religieux sur la manière de prêcher avec la simplicité apostolique, en évitant le style élevé et fleuri* (1761). — C'est une dissertation complète sur le fond et la forme qu'exige la chaire, soit pour les sermons de mission, soit pour ceux du Carême et des dimanches, soit pour les panégyriques, soit pour les instructions et les catéchismes. Saint Alphonse l'envoya aux évêques et aux supérieurs d'Ordres, les priant de la faire lire par leurs sujets appliqués à la prédication (10 mai 1761). « La bonne rhétorique, dit-il, avec L. Muratori, n'est autre chose que l'art d'imiter, autant qu'il se peut, cette manière naturelle et populaire dont nous usons habituellement quand nous voulons persuader quelqu'un, sans lui rien dire de superflu..... » Le prédicateur populaire évitera : les idées trop élevées et les expressions recherchées. — *Réfutation d'un livre français intitulé : « De la prédication, par l'auteur du dictionnaire philosophique. »* — Ces pages ont paru en 1767 avec la *Vérité de la Foi.* L'anonyme en question est un certain abbé Coyer, dont la personne et le livre ne jouissent en France d'aucune considération (Villecourt, l. 3, c. 38). A l'en croire, le prédicateur vraiment capable de réformer le monde, c'est un bon gouvernement...

(III) *Lettre à un nouvel évêque sur la grande utilité spirituelle que les peuples retirent des missions* (1771). — Les missions convertissent et sanctifient les âmes. Une longue expérience qui remonte aux premiers jours du christianisme le démontre. Les objections qu'on oppose trahissent « l'ignorance du grand bien que produisent les missions ». On en conserve le fruit en continuant les exercices recommandés par les missionnaires.

(III) *Des Exercices de mission* (3e partie de *Selva*) (1760). . — « On a déjà plusieurs livres qui en traitent au long, dit saint Alphonse dans l'introduction, spécialement le bel ouvrage du respectable prêtre Philippe de Muro, intitulé *Le Missionnaire instruit*, d'où j'avoue avoir tiré la meilleure partie du présent opuscule. C'est pour procurer plus de facilité aux jeunes membres de notre Congrégation que j'ai fait cet abrégé... ajoutant beaucoup de choses et de réflexions qu'une expérience de 34 ans m'a fait regarder comme très utiles au bien des âmes. J'espère que cet opuscule pourra profiter aussi aux autres prêtres... Le style plein et concis plaît à cette époque, où l'on veut bien lire peu et savoir beaucoup... » Les différents exercices de la mission — tels qu'ils se faisaient du temps de saint Alphonse dans le royaume de Naples — sont expliqués en détails : exhortations, allocutions, catéchisme aux enfants, sermons, cérémonies. De sages avis sont donnés aux missionnaires pour la direction de la mission et leur conduite personnelle ; aux prêtres, pour le maintien des résultats de la mission. — *Instruction au peuple sur les préceptes du décalogue, pour les bien observer, et sur les sacrements pour les bien recevoir, à l'usage des curés et des missionnaires et de tous les ecclésiastiques qui s'emploient à enseigner la doctrine chrétienne* (1767). Traduite en latin par l'auteur l'année

suivante. « L'opuscule est court, écrit Alphonse, mais substantiel. »

T. XVII (III). — *Sermons abrégés pour tous les dimanches de l'année* (1771). — Ces sermons ne sont pas tellement esquissés qu'on n'y puisse trouver toute la substance d'un discours. « Ces choses pratiques, dit Alphonse, je les ai empruntées soit à des livres composés par des serviteurs de Dieu, soit aux innombrables sermons que j'ai entendus, et dont les auteurs prêchaient Jésus-Christ crucifié ; rentré chez moi, je notais ces choses, et je les ai plus tard fait imprimer. Elles se trouvent toutes dans mes *Dominicales* et dans la *Préparation à la mort* (20 oct. 1776). L'ouvrage peut servir aussi pour la lecture spirituelle. » « Quiconque a travaillé sur ces canevas, dit le cardinal Villecourt, y a trouvé une mine féconde de solides pensées, et de sentences d'une richesse merveilleuse, qui sous la main d'un homme qui a l'Esprit de Dieu et qui ne craint pas la peine, se changent en traits de feu qui éclairent et embrasent les âmes » (*o. c.*, l. VI, a. 10). Newman reçut le livre des sermons de saint Alphonse de son ami le Dr Russel et le lut avant sa conversion. Ils firent sur lui une vive impression. (*Apolog. pro vita sua*, 6e partie.) Les *Notes de Sermons* de Newman traduites par le P. Folghera, O. P., en donnent la preuve.

T. XVIII. — 1° *Sermon pour le premier dimanche d'octobre sur le saint Rosaire* (addition à la 3e édition des sermons abrégés) (1774). — 2° *Sermon sur la passion de Jésus-Christ* (1771). — 3° *Réflexions utiles aux évêques pour le bon gouvernement de leurs églises* (1745). « Réflexions inspirées à l'auteur par vingt ans de missions ». — 4° (III) *Règlement pour les séminaires* (1757). — 5° (III) *Neuf discours pour le temps des calamités* (1758). En 1743, Naples est menacé de la peste. Le cardinal Spinelli ordonna une procession de pénitence. A cette occasion le P. J. Sarnelli traça le plan d'un ouvrage destiné à fournir au clergé les sermons convenables en temps de calamités publiques. La maladie ne permit point à l'auteur de réaliser son plan. Des fragments furent publiés sous le titre : *Le courroux de Dieu apaisé par la pénitence des peuples. Sermons sur les calamités publiques et leurs causes*. Douze ans plus tard — dit le biographe du Vénérable Sarnelli — saint Alphonse reprenait le même sujet, condensait en neuf sermons les matières que son disciple avait préparées, leur donnait un tour personnel en y ajoutant quelques-uns de ses sujets favoris, et les publiait avec son beau livre la *Préparation à la mort* (F. Dumortier, *Le Père J. M. Sarnelli*, Paris, 1884, p. 221). — (II) *La Fidélité des sujets envers Dieu les rend fidèles à leur prince* (1777). — Un court et substantiel opuscule *de regimine principum*. Alphonse en fait présenter des exemplaires aux princes catholiques et à leurs ministres. Une traduction française (1777, Naples) se répand de bonne heure en divers pays (Tannoja, l. IV, ch. 10).

Œuvres morales. — A la 2e édition de sa Théologie, morale (1755) et à la *Praxis confessarii...* parue la même année, Alphonse ajoute des *Avis aux confesseurs touchant la direction des âmes dévotes*. On les retrouve, sous forme d'appendice, dans l'*Homo apostolicus* (1758). Il y est question de l'oraison mentale (§ I et II), de la mortification (§ III), de la fréquentation des sacrements (§ IV). Suivent : un règlement de vie pour une religieuse (§ V) et des avis généraux sur la perfection. Au § II, pour ce qui concerne les degrés de la contemplation, Alphonse s'inspire du *Direttorio mistico* du P. Bernardo de Castelvetere (Romae, 1759). Pour la question de la passivité, il l'abandonne et suit l'opinion du P. Paul Ségneri (*Concordia tra la fatica e la quiete nell'orazione*, Venise, 1680). (Aucune dépendance du *Direttorio mistico* de Scaramelli ; le précis de théologie mystique d'Alphonse était achevé dès 1751 (Gaudé, t. IV, p. 598, n° 126) ; le *Direttorio mistico* de Scaramelli parut à Venise, en 1754). Pour l'exposé de la spiritualité alphonsienne, nous utiliserons surtout cet abrégé dans lequel il a condensé son enseignement. La *Praxis confessarii* (P. G.) sera citée d'après l'éd. du P. Gaudé (t. IV). Les principes d'Alphonse sur la communion fréquente et quotidienne, si proches des normes du décret *Sacra Tridentina Synodus* (T. M., lib. VI, n° 270 ; P. C., par. III) furent attaqués par les jansénistes ; Alphonse se défendit. A Rome, en 1762, puis à Naples, en 1764, il publie une *Risposta apologetica sulla materia della comunione frequente, contro d. Cipriano Aristasio*. Au livre plus important du même auteur : *La difesa della dottrina di S. Francesco di Sales*, Alphonse réplique par une : *Breve aggiunta sulla materia della com. freq...* (Naples, 1765) (Ed. Turin, *Op. Mor. Ital.*, vol. unic. ; Ed. franç. Vidal, 1842, t. 27).

Correspondance. — Poursuivie pendant l'espace d'un demi-siècle (1730-1785), elle forme dans l'édition italienne 3 vol. in-8° qui renferment environ 1.300 lettres. (*Lettere : Corrispondenza generale*, 2 vol. ; *Corrisp. speciale*, 1 vol., Roma, 1887.) Traduction française (augmentée de quelques lettres inédites) par F. Dumortier, CssR., Lille, 1888. Les lettres qui traitent d'études, de science, d'affaires, forment la correspondance spéciale ; la correspondance générale comprend toutes les autres, dont les lettres de direction. Quelques lettres se trouvent dans l'édition Dujardin, t. XI, XII, XVIII ; dans l'édition de Turin, au t. IV. La correspondance de saint Alphonse embrasse des sujets fort variés. Elle est pleine d'intérêt pour le psychologue, l'historien, le théologien, le littérateur. Alphonse y reproduit les phases de sa longue carrière. On y trouve son âme : sagesse, modération, « rien d'inutile, rien qui n'aille droit au fait ; s'il s'agit d'ascétisme, nulle théorie recherchée ; s'il s'agit de discussion, un merveilleux empire sur soi, qui montre l'homme uniquement préoccupé de rechercher la vérité » (*Préf. du traducteur*). Partout, le style simple et concis qu'Alphonse affectionne : « il mio stile conciso » (à Remondini, 8 avril 1770). L'amour de Dieu et des âmes perce à chaque page. Dans les lettres de direction, tout est traité brièvement ; mais avec clarté, précision, profondeur. « Peu d'hommes ont eu autant d'expérience que lui de la vie spirituelle », disait Faber (*Tout pour Jésus*, ch. 2). La correspondance d'Alphonse avec son éditeur est pleine de détails piquants sur sa méthode de travail, ses sources, ses préoccupations et ses déboires d'auteur, le succès et la diffusion de ses livres, etc...

Œuvres dogmatiques. — Elles sont un « témoignage admirable du zèle infatigable déployé par le saint docteur pour le bien des âmes. Saint Alphonse théologien, c'est toujours le saint et l'apôtre. On le voit dans ces pieuses dédicaces à Marie, dans ces belles prières finales, dans ces chaudes exhortations : on le voit partout » (J. Bainvel, *L'Œuvre dogmatique de saint Alphonse. Etudes*, t. XCVIII (1904), p. 402). L'as-

cèse d'Alphonse est fortement imprégnée de théologie (p. e. *Gloires de Marie, Grand Moyen de la prière...*). Il est de ceux qui « mettent au premier plan de leurs conseils l'union à l'Église, le sens de la hiérarchie et le souci de l'orthodoxie traditionnelle » (R. P. Léonce de Grandmaison, *Jésus Christ*, t. II, p. 656, Paris, 1928). Quelques passages de ses écrits dogmatiques se rapportent plus directement à la spiritualité. Dans l'*Evidence de la foi* (1762) les trois derniers chapitres forment un traité de la vie de foi, couronné par des *Considérations pratiques pour s'élever des choses visibles aux invisibles* (Walter, I, p. 79, sq.). *L'ouvrage dogmatique contre les hérétiques...* (1769) expose le système de l'auteur sur la grâce et la prière (*o. c.*, p. 528) et les fondements théologiques de la dévotion mariale (p. 683). Dans le *Triomphe de l'Église* (1772), à propos de Molinos, Alphonse expose brièvement ses idées sur la contemplation (*ibid.*, t. II, p. 471). L'opuscule de l'*Espérance chrétienne* (1765) réfute un traité de la confiance chrétienne, vraie théorie du désespoir, œuvre d'un janséniste français, traduit en italien par un anonyme, Aletofilo Pacifico (Venise, 1751). Alphonse y expose les raisons de l'espérance chrétienne (Walte , t. II, p. 727). *La Dissertion sur la Prédestination de J.-C.* (éditée en 1896 par le Cardinal van Rossum), démontre le bien-fondé de l'opinion thomiste sur le motif de l'Incarnation du Verbe ; thèse qui sert de base à la christologie alphonsienne (*o. c.*, p. 737).

Cantiques spirituels. — Les *Canzoncine spirituali* de S. Alphonse sont de 1732. On a justement signalé le lyrisme de ses premières œuvres en prose (A. Pichler, *o. c.*, ch. 24). Alphonse chante la douceur d'aimer Dieu, d'accomplir sa volonté, la vanité de ce qui passe. A Bethléem il chante sa joie ; au Calvaire, sa compassion ; devant le Tabernacle, sa dévotion et sa tendresse. Avec sainte Thérèse et saint Louis de Gonzague, il chante sa nostalgie de Dieu, et son délicieux martyre d'amour. A la Madone, il chante sa confiance toute filiale. Les connaisseurs ont relevé les caractères de ses poèmes : spontanéité, fraîcheur de sentiment, beauté naïve de l'expression, chefs-d'œuvre de poésie populaire que l'inspiration profonde rapproche parfois de la grande poésie classique. (*Nel secondo centenario..... di S. Alfonso*, Enrico Salvadori, *S. Alfonso poeta.*) Les cantiques de saint Alphonse sont toujours populaires en Italie. On les trouve épars dans l'édition Dujardin, au t. I de l'édition de Turin (Voir aussi *Gottesminne* de A. Pichler, CssR., Munster ; Reuss et Bogaerts, *o. c.*). Inutile d'ajouter que les vers d'Alphonse, tout comme sa prose, ont été souvent maltraités par les traducteurs.

Œuvres. — Principales éditions après la mort du Saint : Monza, 1822-1843 ; Turin, 1825-1828 ; 1845-1855, avec rééditions partielles jusqu'en 1887 ; Venise, 1831-1840 ; Naples, 1837, 1857-1859, 1870-71.

Traductions françaises : Vidal, Delalle et Bousquet, Paris, 1842 et 1876 ; L. Dujardin et Jules Jacques, Tournai, 1re édition, 1855. — Allemandes : Hugues et Haringer, Regensburg, 1840 ; Schmöger, CssR., Regensburg, 1901. — Anglaises : Coffin, CssR., Londres, 1862 ; Grimm, CssR., Baltimore, 1887. — Néerlandaises : Juten, CssR., Turnhout ; Looijaard, CssR., Utrecht, 1849-1855 ; Reuss, CssR., *Carmina sacra Sancti Alphonsi M. de Ligorio*, Roma, 1896.

IV. — **DOCTRINE SPIRITUELLE.** — Après l'analyse des œuvres, un aperçu synthétique de la doctrine ; ou, si l'on veut, les idées maîtresses de la spiritualité alphonsienne sur la sainteté et les moyens de sanctification.

A) **La Sainteté.** — 1° *Elle est à la portée de toutes les âmes.* — « Dieu veut que tous les hommes soient saints, chacun selon son état, le religieux comme religieux, le séculier comme séculier, le prêtre comme prêtre, le marié comme marié, le marchand comme marchand, le soldat comme soldat, et ainsi dans tous les états de vie » (*Pratique de l'amour*, ch. 4, § 2, 1°). « Celui qui ne conserve pas dans son cœur le désir de se sanctifier peut être un chrétien ; mais non un bon chrétien » (*Véritable épouse de Jésus-Christ*, ch. 4). « Le devoir du prêtre n'est pas seulement de déraciner les vices dans l'âme de ses pénitents ; mais encore d'y implanter les vertus ». «... S'il ne faut pas repousser les pécheurs, c'est faire œuvre très agréable à Dieu de cultiver les âmes spirituelles pour qu'elles se donnent totalement à Lui ; ...une seule âme parfaite est plus agréable à Dieu que mille imparfaites » (P. C., IX, 121). A ses missionnaires, Alphonse prescrit dans les Constitutions : « de montrer dans chacun de leurs sermons qu'ils ont à cœur de conduire à une haute sainteté leurs auditeurs, et même, si c'était possible, le genre humain ». Pour chaque âme en particulier, l'appel à la sainteté, saint Alphonse le reconnaît *dans le fait qu'elle se garde du péché mortel.* « Quand le confesseur voit que le pénitent vit exempt de péché mortel, il doit mettre tous ses soins à l'engager dans la voie de la perfection et de l'amour divin » (*l. c.*).

La sainteté n'est incompatible avec aucun état de vie. Missionnaire du peuple, Alphonse l'a prêchée dans les rues et les boutiques de Naples. C'est encore à l'âme populaire qu'il s'adresse dans ses écrits. Mais il a soin d'adapter à chaque catégorie d'âmes son idéal de vie chrétienne par *le règlement de vie.* Sur ce programme, ce régime spirituel, Alphonse revient dans la plupart de ses ouvrages ascétiques avec une insistance qui est un trait caractéristique de son génie pastoral.

Avant d'organiser sa vie pour la sainteté, le chrétien doit connaître et choisir sa voie. Élection capitale. Saint Alphonse ne partage pas l'avis de ceux qui prétendent qu'on peut se sauver indifféremment dans tout état (*Théol. mor.*, l. IV, n° 78). « Pour s'engager dans un état de vie, quel qu'il soit, il faut nécessairement y être appelé par Dieu ; car sans cette vocation, il est, sinon impossible, du moins très difficile de satisfaire aux obligations de cet état » ...La raison en est évidente : « c'est Dieu qui dans l'ordre de sa providence, assigne à chacun de nous son état de vie et nous prépare ensuite les grâces et les secours propres à cet état. Notre salut éternel dépend principalement de notre docilité à embrasser l'état auquel le Seigneur nous appelle ». (*Selva*, ch. 10 ; *Avis sur la vocation religieuse*, § 1.) Saint Alphonse ne traite point des vocations séculières, soumises pourtant, comme les autres, à cette loi. Voici son enseignement sur la vocation sacerdotale et la vocation religieuse : *La vocation sacerdotale :* « Si la vocation est nécessaire pour tous les états, elle est indispensable pour embrasser l'état ecclésiastique... Personne, quelque savant, quelque sage et quelque saint qu'il soit, ne peut entrer de soi-même dans le sanctuaire ; il faut qu'il y soit appelé et introduit par Dieu... Celui qui aspire aux ordres sacrés doit avant tout bien examiner si c'est Dieu qui l'appelle à cette haute dignité. » Il le reconnaîtra à ces « trois principaux » signes : *a*)

l'intention droite « de servir Dieu en travaillant pour sa gloire et pour le salut des âmes » ; — *b*) la science et les talents « nécessaires pour remplir convenablement les fonctions sacerdotales » ; — *c*) la bonté positive de la vie qui suppose non seulement l'exemption du péché, mais encore « quelque habitude de vertu » (*Selva, l. c.*) : « Ut quis bonus evadat sacerdos in saeculo... oportet ut prius egerit vitam valde exemplarem remotam a ludis... et deditam orationi... Alioquin se ponet in statu quasi certae damnationis... » (P. C., VII, 93; *Pratique l'amour*, ch. 7). (Sur les suites déplorables d'une entrée dans les ordres sans vocation, cf. *Selva*, l. c., *lettre au card. Sersale*, 1754.) — *La vocation religieuse* ne s'impose pas « de soi comme un précepte » sans doute ; mais... « lorsque Dieu appelle une âme à une vie plus parfaite, il lui fait assurément une grâce spéciale ;... il est donc bien juste qu'il s'indigne contre ceux qui font peu de cas d'un pareil bienfait ». L'infidèle « sera privé des secours abondants et efficaces qui l'auraient aidé à bien vivre... Et bien qu'absolument parlant ce malheureux puisse encore se sauver, il prendra difficilement les moyens de réussir » (*Avis sur la vocation religieuse*, § 2). Le directeur doit examiner soigneusement le candidat à la vie religieuse : *a*) aptitudes, santé, famille ; *b*) surtout le motif qui l'inspire (P. C. VII, 92), *c*) à ces deux signes doit s'adjoindre l'acceptation des supérieurs. (*Avis aux novices*, § 1, 6.) On ne doit entrer en religion que pour « suivre d'aussi près que possible les traces et les exemples de Jésus-Christ... souffrir et se renoncer soi-même en toutes choses » (*Avis sur la vocation religieuse*, § 4). Dernière observation : « que le confesseur (ou directeur) ne soit pas assez osé pour déterminer ou fixer à son pénitent l'état de vie à choisir. Qu'il tâche seulement, d'après les signes de vocation qu'il remarque, de lui conseiller l'état où on peut croire prudemment que Dieu l'appelle » (P. C., VII, 92).

2° *Toute la sainteté consiste à aimer Dieu.* — La voie de la perfection est la voie de la charité. Cette vertu joue, dans le développement de la vie spirituelle, le rôle de fin et de moyen. Elle opère et elle achève. Principe capital de la spiritualité alphonsienne : mettre au cœur, et dès les premiers pas, l'amour divin. « Que le confesseur engage l'âme dans la voie de la perfection et de l'amour divin en lui représentant les titres de Dieu à notre amour et la reconnaissance due à Jésus-Christ qui nous a aimés jusqu'à mourir pour nous... » (P. C., IX, 121). « Les âmes qui ne quittent le péché que par crainte des châtiments divins... retournent facilement à leurs anciens vices ; mais celles qui restent attachées à Dieu par l'amour persévèrent facilement » (*Exercices de mission*, ch. 7, § 6 et passim). Continuellement, l'amour divin sera l'objet de la prière, car... « il porte avec soi toutes les autres vertus... En effet, celui qui aime Dieu tâche d'éviter tout ce qui l'offense et ne cherche qu'à lui plaire en tout » (*Préparation à la mort ;* Avertissement).

3° *Pour aimer Dieu, s'attacher à Jésus-Christ, notre Rédempteur et notre Ami.* — On trouve dans tous ses ouvrages, des rappels incessants à l'amour qui lui est dû, des effusions de tendresse dans toutes ses prières. « Toute la sainteté, toute la perfection de notre âme consiste dans l'amour de Jésus-Christ notre Dieu, notre souverain bien et notre Sauveur. » Cette phrase qui ouvre la *Pratique de l'Amour,* nous livre la pensée d'Alphonse. De même cette autre : « La plus excellente de toutes les dévotions c'est d'aimer Jésus-Christ en pensant souvent à l'amour que nous a porté et que nous porte cet aimable Rédempteur » (*Neuvaine du Cœur de Jésus,* notice préliminaire)... « Beaucoup... s'adonnent à diverses dévotions et négligent celle-ci... Tant de prédicateurs et de confesseurs... parlent si peu de l'amour envers Jésus-Christ... la principale ou plutôt l'unique dévotion d'un chrétien. Cette négligence a des suites déplorables, car, si les âmes font peu de progrès dans la pratique des vertus et continuent de croupir dans les mêmes défauts, c'est qu'elles s'appliquent peu et sont peu exhortées à aimer Jésus-Christ (*ibid.*). De cette dévotion à Jésus-Christ, saint Alphonse donne les raisons simples et profondes : « Le Verbe éternel est venu dans le monde pour se faire aimer de nous ; c'est là tout son désir... Dieu le Père... l'a envoyé sur la terre afin de gagner notre amour en nous montrant combien il nous aime, et il déclare qu'il nous aime dans la mesure où nous aimons Jésus-Christ... Enfin il ne nous admet au bonheur éternel qu'autant que notre vie est conforme à celle de Jésus-Christ... Mais nous n'acquerrons jamais cette conformité, nous n'en aurons même pas le désir, si nous ne nous appliquons à considérer l'amour que nous a porté Jésus-Christ » (*ibid.*). On a dans ces quelques lignes toute la christologie de saint Alphonse, celle qu'il développe pour l'utilité des fidèles. Dans la question du motif de l'Incarnation, il embrasse l'opinion thomiste (cf. *Dissertation cit.*). Le Verbe ne s'est fait chair que pour racheter les hommes. Toujours Alphonse revient à la Passion dont l'Incarnation est le prélude et l'Eucharistie le mémorial : « Je vous engage à jeter chaque jour un coup d'œil sur la Passion ; car vous y trouverez tous les motifs que nous pouvons avoir d'espérer la vie éternelle et d'aimer Dieu » (*Réflexions et affections sur la Passion. Avis au lecteur*). « Lorsqu'une âme croit et pense à la Passion de Notre-Seigneur, il est impossible qu'elle l'offense et qu'elle ne l'aime pas, et même qu'elle ne devienne pas saintement folle d'amour » (*Méditations sur la Passion. Dimanche; Considérations et affections sur la Passion,* Introduction).

Dans ces considérations, rien de compliqué. Une analyse faite avec le cœur, des circonstances du mystère tel que le propose l'Évangile. « Une seule parole des Saintes Écritures fait plus d'impression sur un chrétien que toutes les découvertes soi-disant faites par quelques personnes dévotes dans des contemplations et des révélations particulières » (*ibid.*). L'accent est mis toujours sur ces trois points : c'est notre Dieu — il se donne, il souffre... par amour pour nous et pour obtenir notre amour — aimons-le donc, et, par amour, suivons-le. C'est simple, pratique et touchant. Vaincre l'insensibilité du cœur humain à l'égard de Dieu, c'est le but que poursuit Alphonse : « Nous sommes trop habitués à entendre sans émotion parler de la création, de l'incarnation, de la rédemption, de Jésus né dans une étable, de Jésus mort sur la Croix... Il semble que Dieu soit, pour ainsi dire, si malheureux avec les hommes qu'il ne puisse s'en faire aimer après avoir employé tous les moyens pour y parvenir. Bien loin d'être aimé, il se voit méprisé et rejeté. Tout cela provient de l'oubli... » (*Neuvaine du Cœur de Jésus,* VIII[e] méditation). Alphonse comprit tout de suite l'opportunité de la dévotion au Sacré-Cœur de Jésus alors combattue par le Jansénisme. Il la définit

après avoir rapporté les révélations faites à sainte Marguerite-Marie : « ... un exercice d'amour envers un si aimable Seigneur » (*ibid.*, notice).

4° *Le détachement des créatures et l'union à Dieu, toute la perfection consiste à pratiquer ces deux choses* (*Pratique abrégée...*). C'est sous cette forme qu'Alphonse conçoit et exprime l'exercice de la charité, et donc le travail de la perfection. Il n'ignore pas la division classique des trois voies purgative, illuminative, unitive. Il lui préfère sa formule plus simple et plus expressive : Détachement, union à Dieu.

a) Le détachement implique toutes les opérations de la voie purgative et illuminative, la pratique des vertus purifiantes, selon saint Thomas (Ia 2ae, q. 61, a. 5). L'effort vertueux qui tend à libérer la charité de toute entrave, se confond avec la lutte sans trêve contre les mouvements déréglés de la triple convoitise (*op. cit.*, § 1). Pour la sauvegarde de ce complet détachement, saint Alphonse déclare à la tiédeur une guerre sans merci. La tiédeur ou l'habitude volontaire du péché véniel, fût-ce d'un seul, ou encore « la paix avec ses défauts », c'est toujours un lien coupable qu'on ne veut pas briser. Alphonse insiste sur les dangers de cet état : « ... C'est avec justice que Dieu ferme sa main et garde ses grâces quand on se montre avare dans son service et son amour » (*Voie du salut*, cons. 85). Il veut que le directeur représente à l'âme qui se met en route vers la sainteté « le péril auquel s'exposent ceux qui, appelés par Dieu à une vie plus parfaite, lui résistent » (P. C., IX, 121). « Tant qu'une âme ne s'est pas donnée entièrement à Dieu — dit-il encore — elle est toujours en danger de le quitter et de se perdre... » (*Réflexions pieuses*, § 38).

b) L'union à Dieu, ou l'exercice de la charité parfaite. L'idée maîtresse de saint Alphonse est celle-ci : « ... toute la perfection de l'amour divin consiste dans l'union de notre volonté à celle de Dieu » (*Conformité à la volonté de Dieu*, § 1). L'union jusqu'à l'identification (*uniformarsi*), « tellement que nous ne voulions que ce que Dieu veut, ou que la volonté de Dieu reste seule et soit la nôtre ». C'est là le sommet de la perfection, « ce doit être le but de toutes nos œuvres, de tous nos désirs, de nos méditations, de nos prières ; c'est pour y tendre efficacement que nous devons implorer l'assistance de nos saints patrons, de nos anges gardiens, et principalement de la divine Mère Marie qui n'a été la plus parfaite entre tous les Saints que parce qu'elle a été toujours plus parfaitement unie à la volonté de Dieu » (*ibid.*).

A cette cime, Alphonse, comme ses maîtres, conduit les âmes par la voie de la sainte indifférence, de l'abandon de soi à Dieu, de l'obéissance d'amour. Cette conformité à la volonté de Dieu exige une disposition générale de l'âme : « *Je ne veux que ce qui peut vous plaire* », qui se particularise, et quant à la volonté de Dieu *signifiée* : « *Faites-moi connaître ce que vous attendez de moi* », et quant à la volonté de *bon plaisir* : « *Disposez de moi et de ce qui m'appartient comme il vous plaît.* » La disposition générale, c'est *l'indifférence* : « Nous ne devons vouloir ou ne pas vouloir que ce que Dieu veut ou ne veut pas, sans pencher d'un côté ni de l'autre, jusqu'à ce que nous connaissions le bon plaisir du Seigneur » (*Réflexions pieuses*, § 33). Ailleurs, Alphonse l'appelle *la liberté d'esprit*. « Prions le Seigneur de nous donner la sainte liberté d'esprit. La liberté d'esprit nous fait embrasser tout ce qui plaît à Jésus-Christ, nonobstant toute répugnance de l'amour-propre ou du respect humain. L'amour de Jésus-Christ nous met dans une indifférence totale : le doux, l'amer, tout devient égal ; on ne veut rien de ce qui plaît à soi-même, et on veut tout ce qui plaît à Dieu. On s'emploie avec la même satisfaction aux choses petites ou grandes, à ce qui est agréable et à ce qui ne l'est pas ; il suffit qu'on plaise à Dieu, tout est bon » (*Pratique de l'amour*, ch. 9, § 1).

Au retraitant qui cherche sa voie, il donne cet avertissement : « Celui qui prie Dieu de l'éclairer sur le choix d'un état de vie (ou sur tout autre point), sans être dans cette indifférence, et qui au lieu de se conformer à la volonté de Dieu, demande plutôt que Dieu se conforme à la sienne, ressemble à un pilote qui feint de vouloir, mais ne veut pas en réalité que son vaisseau avance ; il commence par lever l'ancre à la mer, et ensuite il tend les voiles. Le Seigneur ne communique point sa lumière aux personnes ainsi disposées... » (*Lettre... sur l'utilité des exercices spirituels.*)

Les préceptes et les conseils sont pour nous *la volonté de Dieu signifiée*. Le champ est vaste. « Tous les préceptes et les conseils divins se réduisent en substance à faire et à souffrir ce que Dieu veut et comme il le veut » (*Pratique de l'amour...*, ch. 9, § 1). Dieu a aussi ses représentants. « Le moyen le plus sûr pour connaître la volonté de Dieu... c'est d'obéir... » (*l. c.*, § 2). Obéir ; mais sans réserve : « Quand nous disons à Dieu : Seigneur, faites-moi connaître par le moyen de l'obéissance ce que vous voulez de moi, je suis prêt à vous satisfaire en tout ; il ne nous reste plus rien à offrir » (*ibid.*). En l'absence de l'autorité qui représente Dieu, « il faut se résoudre à choisir sans réserve ce qu'il y a de mieux, c'est-à-dire non seulement ce qui est agréable à Dieu ; mais encore ce qui lui est le plus agréable » (*Pratique de l'amour*, ch. 4, § 2). « ... In rebus dubiis, eligere id quod praesumitur quod jussisset obedientia ; et quando haec praesumptio non potest haberi, eligere quod magis nostris inclinationibus adversatur. Hoc est illud : *Vince teipsum* toties inculcatum a S. Fr. Xaverio et S. Ignatio » (P. C., IX, 167)... Où l'on se quitte soi-même, on est sûr de rencontrer Dieu. *Au bon plaisir de Dieu*, l'âme se soumet d'avance par l'abandon, la résignation, le don de soi. « Parmi les actes d'amour, ces offrandes de soi sont fort agréables à Dieu » (P. C., X, § 3). « Que notre exercice continuel soit de nous offrir à Dieu pour qu'il fasse de nous ce qu'il veut... » (*Règlement de vie*, ch. 3, § 5). « Disposez de moi selon votre volonté » ; c'est la prière favorite d'Alphonse. L'âme ainsi abandonnée découvrira sans peine dans les moindres événements un vouloir divin qu'elle embrassera comme un ordre en disant : *fiat voluntas tua*, « la maxime familière des saints » (*Réflexions pieuses*, § 19). Et cette offrande totale, « ... il faut la renouveler tous les jours et prier pour persévérer à ne vouloir que ce que Dieu veut » (*ibid.*). Telle est pour Alphonse l'idéale sainteté. « On se trompe en croyant que l'union avec Dieu consiste en extases, en ravissements, en consolations intérieures. Elle ne consiste qu'à soumettre notre volonté à celle de Dieu ; et cette soumission est parfaite lorsque notre volonté est détachée de tout et tellement unie à celle de Dieu qu'elle n'a plus d'autre mouvement que la volonté de Dieu... » (*Pratique de l'amour*, ch. 9, § 1). Plaire à Dieu, c'est la fin principale et la plus noble que nous puissions avoir en toutes nos œuvres... (*Réflexions pieuses*, § 5)... « L'intention d'agir pour

acquérir plus de gloire au ciel est bonne; mais la plus parfaite est celle-ci : agir pour plaire à Dieu » (*l. c.*, § 44).

Aimer, c'est d'abord affaire de cœur. Alphonse veut qu'on multiplie les actes d'amour *affectif*. Il en parsème ses œuvres. « Il faut continuellement s'appliquer à faire des actes d'amour envers Dieu. » (*Instr. catech.*, ch. 1, nº 3.) Mais, du cœur, l'amour doit passer dans la vie. Il doit être *effectif*. C'est le mot de saint Jean : *non diligamus verbo, sed opere*... « L'amour de Dieu ne consiste pas à éprouver de tendres sentiments; mais à le servir avec courage et humilité » (*Pratique abrégée...*, § 2)... Il faut joindre l'action aux désirs en déployant un grand courage quand l'occasion se présente... » (*l. c.*, nº 1). « Ne demandons pas tant au Seigneur l'amour *tendre* que l'amour *fort*... Habituez-vous donc à chercher en toutes choses ce qui plaît le plus à Dieu... » (*Véritable épouse de Jésus-Christ*, ch. 22, § 2) (Voir aussi la *Pratique de l'Amour* et l'opuscule : *Signes certains auxquels on peut reconnaître en soi le saint amour de Dieu*).

Ainsi, détachement et union à Dieu par l'exercice de la charité : deux éléments dont Alphonse compose la perfection spirituelle. La charité est à la fois le principe et le terme du détachement. De là ces deux formules qui lui sont familières : « Aimez Dieu et vous vous détacherez de tout; — Détachez-vous de tout pour aimer parfaitement. » Le cœur suit sa pente : « ... quand il est délivré de toute affection pour les choses créées, l'amour divin y pénètre à l'instant... car l'âme ne peut vivre sans aimer; ... si elle n'aime pas les créatures, elle aimera certainement le Créateur » (*Pratique de l'amour*, ch. 7). Le développement de la vie spirituelle est croissance de la charité, qui purifie, illumine, unit à Dieu. Son activité peut changer de forme, son influence s'exerce toujours. A tous les âges de la vie spirituelle, et dès l'enfance, il faut se mettre à l'école de l'amour en ayant soin d'appliquer cet amour aux œuvres dont il a besoin pour se défendre du péché, triompher des tendances vicieuses et régner sur l'âme entière (Saint Thomas, 2ª 2ªᵉ, q. 24, a. 9). Tel est le sens de la formule alphonsienne : « Aimez Dieu et vous vous détacherez de tout; détachez-vous de tout et vous aimerez Dieu. » Elle met l'ordre dans le travail de la perfection et préserve des illusions une certaine charité qui voudrait jouir de Dieu sans s'appliquer assez à purifier le cœur et à fortifier les vertus.

B) **Moyens de sanctification.** — 1º En mille endroits de ses œuvres spirituelles, saint Alphonse présente les moyens à prendre pour arriver à la perfection. Les énumérations varient. Certains moyens indiqués ne sont que des éléments constitutifs de la perfection ou la perfection en exercice, ainsi : « ne jamais commettre de péché véniel délibéré, se dépouiller de toute affection terrestre; se donner à Dieu sans réserve, c'est-à-dire (noter l'équivalence), être prêt à faire tout ce qui est agréable à Dieu. De même, le *désir* et la *résolution* d'arriver au parfait amour de Dieu; ils signifient *la bonne volonté* nécessaire à l'entreprise de la perfection. Parmi les moyens qui ne constituent pas la perfection, mais aident à l'acquérir, saint Alphonse signale surtout aux confesseurs et aux directeurs, dans la *Praxis* : *l'oraison, la mortification, la fréquentation des sacrements* (P. C., IX). Ailleurs, il ajoute : *la prière, la messe quotidienne, la visite au Saint Sacrement, les exercices spirituels, l'examen particulier*, etc. — 1º Par *mortification*, il entend ici la mortification corporelle et volontaire. On doit la pratiquer avec les permissions requises. Elle est nécessaire (*quodammodo necessaria*) quand elle est possible, pour la gouverne des sens. Le directeur doit user de prudence et de discrétion : « attendre qu'on demande, accorder plutôt moins que plus. A moins d'être fort désirées, ces pénitences corporelles servent de peu. Exhorter à la mortification du goût, ce dont certaines âmes spirituelles sont peu friandes. Etre avare pour la privation de sommeil. Prévenir l'orgueil que ces pratiques peuvent alimenter... Favoriser les mortifications « négatives » ou privations de mille satisfactions inutiles où les sens trouvent leur compte ». Saint Alphonse est le partisan résolu du « vince teipsum » et de l' « agere contra » (P. C., IX, 167; *Véritable épouse de Jésus-Christ*, ch. 8; *Réflexions pieuses*, § 13).

2º *La fréquentation des sacrements.* — D'abord la fréquente *confession*, tous les huit jours (*Vérit. épouse de Jésus-Christ*, ch. 18, § 1). A cette occasion, saint Alphonse traite deux points importants : la *direction spirituelle*, les *scrupules et inquiétudes d'esprit*. On ne peut se passer de directeur. Il faut « être guidé dans les exercices intérieurs et même dans les exercices extérieurs ». Cette règle vaut pour tous. Le confesseur ordinaire peut tenir lieu de directeur (*ibid.*). Quant aux scrupules saint Alphonse en indique les symptômes : troubles injustifiés au sujet des confessions passées, crainte non fondée de commettre en tout des péchés, angoisse dans les doutes, désobéissance au confesseur... Les causes peuvent être naturelles, saint Alphonse les néglige. L'obéissance qu'il recommande en aura raison. Pour lui, le vrai scrupuleux s'entête dans ses scrupules. Alphonse dénonce justement dans ce manque de docilité une influence du démon, toujours jaloux de contrarier les âmes dans leur essor vers Dieu. Suit le traitement de l'âme scrupuleuse : pour le confesseur, fermeté dans ses décisions et ses refus de prêter attention aux doléances du malade; exciter le scrupuleux à la confiance en Dieu et à la patience; pour l'âme scrupuleuse, l'obéissance aveugle est de précepte (cf. *ibid.* et opusc. cité).

Pour *la communion fréquente*, Alphonse, par réaction contre les rigueurs jansénistes, s'en fait le zélé promoteur. Conformément au décret d'Innocent XI (S. C. Conc., *Cum ad aures*, 12 febr. 1679) qui en règle alors la pratique, il la regarde comme un moyen très efficace de sanctification. Le Seigneur gagne par elle les âmes à son amour de façon merveilleuse, quoique pas toujours sensible. Les dispositions à apporter pour la communion fréquente et quotidienne sont : le vrai désir de se corriger et de progresser dans l'amour divin : *cum vero desiderio se emendandi et in divino amore proficiendi*. La communion n'est pas une récompense. Pour la recevoir, il faut des dispositions « convenables » c'est-à-dire les seules dispositions indispensables pour profiter d'un remède ou d'une nourriture fortifiante. La pratique de l'oraison et de la mortification révèle la présence de ces dispositions; elle n'est point une condition requise (P. C., IX, § 4; *Prat. de l'amour*, ch. 4, § 2).

3º *La prière* (*petitio*). — Le grand moyen de salut et de sanctification. Pas de sujet sur lequel saint Alphonse soit revenu plus souvent. Il parsème toutes ses œuvres de prières. On a exposé plus haut sa doctrine. Les principaux *objets* de la prière chrétienne sont : *l'amour de Dieu, la persévérance* (*Prép. à la mort*, introd.), *la grâce de toujours prier*. Ce détail est caractéristique.

La grâce vraiment et immédiatement suffisante pour prier est donnée à tous. Mais la prière peut parfois, en raison des circonstances, devenir chose difficile. Un secours spécial est nécessaire. Saint Alphonse fait demander la grâce de toujours prier, surtout dans les moments d'épreuve ou de tentation. Il faut prier Notre-Seigneur et tous les saints, mais surtout la Sainte Vierge (voir plus haut *Gloires de Marie*). L'invocation de la Mère de Dieu et des hommes est mise par saint Alphonse au premier rang des moyens de salut et de sanctification. Nous avons parlé de la prière privée. Les écrits, les actes d'Alphonse révèlent à quel point il comprit, il aima la *prière liturgique*. « Cent prières privées ne peuvent atteindre la valeur d'une seule prière faite dans l'office... » (*L'office à la hâte*, § 1). « La prière d'un fidèle est plus promptement exaucée quand elle est faite en présence d'un prêtre qui célèbre. » (*Selva, II inst. I.*) « Un sage religieux disait que quand le temps manque, il faut abréger même l'oraison mentale, et donner plus de temps à l'office pour le dire avec la dévotion convenable. » (*L'office à la hâte*, § 2.) Cette vie liturgique, Alphonse travaille à la développer dans les prêtres par ses ouvrages sur la messe et l'office divin, par son action pastorale comme évêque. On a dit ses efforts pour la réforme du chant sacré (Bogaerts, *o. c.*). Apôtre de l'Eucharistie, il recommande à tous les fidèles « l'assistance quotidienne à la messe » (*Règl. de vie*). « Ce sacrifice n'est pas seulement offert par le prêtre, mais par tous les assistants, puisque d'une certaine manière dans la célébration de la messe tous font l'office de prêtre. » (*Vérit. épouse de Jésus-Christ*, ch. 24, § 4, nº 1.) Autant que possible, s'unir au prêtre (*Règlem. de vie*, ch. 2, § 4) (cf. A. Van Biervliet, CssR., *o. c.* et M. De Meulemeester, CssR., *De liturgie in de Alphonsiaansche ascese*. Esschen, 1925).

4º *L'oraison mentale.* — Alphonse, comme tous les saints, en fait grand cas. Toutes les âmes doivent s'y adonner (P. C., IX, 22). Elle est moralement nécessaire : *a*) pour assurer la persévérance dans la grâce de Dieu ; *b*) pour favoriser les progrès dans la charité et l'union divine. Alphonse insiste sur le premier point. Oraison mentale et persévérance se tiennent : *a*) sans l'oraison on marche les yeux fermés, dans les ténèbres... Les vérités de la foi sont la lumière de l'esprit. Alphonse souligne l'importance de la réflexion ou exercice de l'intelligence sur les vérités surnaturelles. Dans l'oraison, dans la retraite, on réfléchit, 'on s'éclaire : « Les réflexions enfantent les saintes résolutions... Une maxime spirituelle bien méditée suffit pour faire un saint » (*Lettre... sur l'utilité des exercices spirituels*) ; *b*) dans l'oraison, le cœur se rend souple et docile aux impressions de la grâce qu'on reçoit plus abondante et plus forte ; *c*) les âmes qui ne font pas oraison ne prient pas, et ainsi elles périssent : *principale fundamentum*, raison qui fonde, d'après saint Alphonse, la nécessité de l'oraison mentale. Sans oraison « ... les vertus (restent) sans consistance, sans garantie de persévérance. La persévérance n'est donnée qu'à la prière et à la prière persévérante ». « Celui qui ne s'adonne pas à l'oraison, ayant l'esprit distrait par mille affaires, voit mal ses besoins, est peu touché des dangers qu'il court, fort tiède à prendre les moyens de les éviter, sans lumière suffisante sur la nécessité dans laquelle il se trouve de prier; il cessera donc de prier, et ainsi il se perdra » (P. C., IX, 122-X, 217). Ces raisons montrent que saint Alphonse estime l'oraison mentale : *a*) *nécessaire aux fidèles* aussi bien qu'aux prêtres et aux religieux (*Exercices de mission*, ch. 7, § 6 et P. C., X, 217). Il faut l'enseigner au peuple, aux enfants (*Lettre aux curés du dioc. de Sainte-Agathe*, 1762; et *Discours sur la nécessité de l'oraison mentale pour un prêtre...*); *b*) *plus importante que la prière vocale.* « Avec tous les autres exercices de piété, le péché peut faire bon ménage; mais oraison et péché ne peuvent vivre ensemble. On quitte ou l'oraison ou le péché (P. C., IX, 122-X, 217). D'où cette règle pour les prières vocales : « ... cum plures sunt, recitantur cum tenui fructu, caput aggravant, et inde orationem mentalem impediunt » (P. C., IX, § 5).

Sujets d'oraison. — Alphonse les rappelle en deux mots : « Debet (confessarius) disponere animam... ad meditationem *veritatum aeternarum et bonitatis divinae* » (P. C., IX, 122).

1º *Les vérités éternelles*, ou les fins dernières, et les vérités qui s'y rattachent : mort, jugement, éternité, enfer, paradis, péché, etc... Ces méditations sont plus utiles aux débutants (123), mais il faut y revenir à tous les âges de la vie spirituelle. Elles convertissent, détachent, assurent la persévérance et entretiennent l'humilité. La piété sérieuse ne s'en effraie pas. Il faut commencer l'édifice spirituel par le *quid prodest homini...* pour l'achever en disant : *Mihi adhaerere Deo bonum est.* Au reste, sévérité plus apparente que réelle. Alphonse mêle toujours aux vérités austères, celles qui relèvent et consolent : miséricorde divine, mérites de Jésus-Christ, intercession efficace de Marie, et surtout la prière toujours possible au pécheur. Il blâme souvent les prédicateurs qui n'inspirent que crainte et frayeur. Il répète que « la crainte dure peu ». « Toujours elle doit céder le pas à la confiance » (30 janv. 1747). Lui-même ne l'excite que pour la résoudre en actes de contrition, de supplications confiantes et d'amour, pour introduire la charité, *sicut seta introducit linum* (2ª 2ªᵉ, *q. 19, a. 8, ad 1*).

2º *La bonté divine*, ou vérités qui la mettent en évidence : les mystères du Christ, surtout sa passion... : « Meditatio passionis... debet esse nobis ordinaria... Ibi, melius quam in alio libro, peccati malitia et Dei erga homines amor percipitur » (P. C., IX, 220). Avant tout, conseille Alphonse, choisir « materiam illam in quâ anima maiorem experitur devotionem ». (P. C., IX, 123). Aucune méditation sur les vertus morales ; mais sur des vérités générales, des mystères ou des faits de la vie du Christ, tous sujets propres à la contemplation affective. Les vertus morales sont matière à lectures spirituelles. Dans l'oraison elles sont l'objet d'actes intérieurs de la volonté et de résolutions pratiques. Nous unir à Dieu par la charité, et à sa volonté par la pratique des vertus, c'est, répète Alphonse, le but de l'oraison.

Manière de faire oraison (P. C., X, 219). — L'oraison est « un entretien de l'âme avec Dieu; l'âme lui exprime ses sentiments, ses désirs, ses craintes, ses demandes ; et Dieu lui parle au cœur en lui faisant connaître sa bonté, son amour, et ce qu'elle doit faire pour lui être agréable » (*Réfl. pieuses*, § 15). La manière est toute dans cette description. Ailleurs, Alphonse la développe : « Qui veut méditer se met en la présence de Dieu, s'humilie devant lui et lui demande la lumière... (*préparation*)... ensuite... se met à lire... ou à considérer quelque point soit des fins dernières, soit de la passion ou quelque autre sujet semblable (*considération*), et puis fait des actes

de contrition, d'amour, de confiance, de demande et prend de bonnes résolutions (*affections*) (*Exercices de mission*, ch. 7, § 6). Enfin, la *conclusion* : un acte de reconnaissance, renouvellement des résolutions, quelques prières, un bouquet spirituel (P. C., X, 225). Rien que de simple, de naturel, de populaire. Pour la considération, aucun procédé. « Lire et s'arrêter aux endroits où l'on est le plus touché ». Alphonse laisse chacun à ses moyens et à sa grâce. « Le profit de l'oraison mentale, affirme-t-il, ne consiste pas tant à méditer qu'à produire *des affections, des prières et des résolutions.* » De tous les actes, le meilleur est l'acte de charité sous toutes ses formes. Il unit à Dieu, et c'est le but de l'oraison. Quant aux prières « il est surtout avantageux de multiplier dans l'oraison les actes de demande en toute confiance et humilité... ». Cet acte de demande est, non seulement très utile, mais « peut-être préférable à tout autre ». On prie mieux quand on fait oraison. Dans l'aridité spirituelle, c'est la grande ressource (*Vérit. épouse*, ch. 15, § 2, 3). La résolution suit les affections et les prières. Elle doit être non seulement générale; mais particulière et pratique : mieux combattre un défaut, etc... et cela au bénéfice de la charité. Dans cette manière de faire oraison, tout est parfaitement ordonné. Rien qui sente la méthode. Des opérations d'âme simples et naturelles. L'ordre indiqué n'est pas absolu. « Si avant la considération, le Saint-Esprit inspire quelque bon sentiment, qu'on s'abstienne de méditer et qu'on donne aux affections liberté de se produire... Quand le but est atteint, on ne prend plus les moyens » (P. C., X, 221). Toute l'activité spirituelle peut alors s'épanouir en prière. L'oraison s'adapte aux dispositions d'âme actuelles. Ce qu'on doit uniquement y chercher, c'est : « la lumière pour connaître et la force pour accomplir ce que Dieu veut » (*ibid.*). L'oraison qu'enseigne saint Alphonse est surtout affective. Les réflexions doivent amener des affections. C'est là même le fruit principal de l'oraison. Elles détachent du péché et font embrasser la volonté de Dieu. Prières et résolutions en sont des parties intégrantes. Le cœur ne vibre que pour mouvoir la volonté et soumettre à Dieu l'âme entière. Le sentimentalisme ne peut y trouver son compte.

L'oraison dont il s'agit est l'oraison *active.* Nul doute qu'Alphonse ne la regarde comme capable de mener les âmes à l'union à Dieu ou à la perfection. Dans aucun de ses ouvrages où il exhorte à l'oraison comme au grand moyen de perfection, il ne fait entendre qu'il y a une autre oraison : *passive ou infuse*, à laquelle on devrait aspirer pour réaliser ses désirs de sainteté. En deux endroits seulement (*Vérit. ép. de Jésus-Christ.*, ch. 15, et P. C., X, 227), il observe que si pendant « l'oraison ordinaire on se sent uni à Dieu par un recueillement surnaturel ou infus, on ne doit point s'efforcer de produire d'autres actes que ceux auxquels on se sent doucement attiré par Dieu. On ne doit alors que prêter une attention amoureuse à l'opération divine, sans la troubler par ses propres réflexions ». L'oraison active peut donc se transformer en oraison passive. Alphonse n'en dit pas davantage dans ses écrits destinés *à toutes les âmes.* Mais il sait que Dieu en élève plusieurs à cette forme d'oraison, qu'on en peut trouver dans toutes les conditions sociales (même chez les *lazzaroni* de Naples), que ces âmes favorisées ont besoin d'une direction sûre et éclairée. De là, son abrégé de théologie mystique (*Praxis conf.*, c. IX; *Homo apost., app. I*), destiné — non pas au public dévot — mais aux *novis confessariis* (125) pour les aider à diriger les âmes contemplatives.

En voici le résumé : Dans l'oraison infuse « l'âme n'a pas à travailler pour avoir la lumière et l'amour qui lui viennent de Dieu et la tiennent attentive à Dieu opérant en elle » (126). On passe de l'oraison active à l'oraison passive par le recueillement actif (P. C., IX, 127). « L'intelligence n'a pas besoin — si l'on peut ainsi dire — de sortir de l'âme, pour considérer un mystère ou une vérité éternelle. Détachée de toutes les choses extérieures et comme ramassée dans l'intérieur de l'âme, elle y est attentive, sans aucune fatigue, même avec une grande suavité, à une vérité, à un mystère quelconque... ». La description de ce recueillement est celle de la *contemplation acquise* (*ibid.*). A ce degré l'âme se trouve « in statu activo et beneficio gratiae ordinariae operatur » (133). Alphonse rejette ici la théorie qui interdit à l'âme dans cet état toute activité et qui prône une soi-disant vigilance d'amour, une attention toute oisive à Dieu (127). « Rêveries, dit-il, auxquelles il m'est impossible de souscrire. Pour la méditation, passe; il peut arriver qu'elle ne soit plus si nécessaire. Mais pour les actes de la volonté on ne doit jamais les suspendre totalement tant que Dieu, par son opération, n'invite l'âme à y renoncer. Qu'on produise seulement sans contrainte, les actes auxquels ont se sent doucement incliné » (*ibid.*). Le recueillement actif prépare l'âme aux deux premiers degrés de l'oraison infuse : *le recueillement surnaturel et l'oraison de quiétude. La purification surnaturelle des sens* les a généralement précédés. *La purification surnaturelle de l'esprit* vient ensuite et prépare l'oraison d'union qui suit la quiétude. Avant de décrire l'oraison d'union, saint Alphonse distingue deux sortes d'union (136) : l'union *active* et l'union *passive.* L'union active est « perfecta uniformitas divinae voluntati, in qua certe consistit tota perfectio divini amoris. Haec unio est necessaria, non vero passiva » et elle n'est pas incompatible avec les mouvements désordonnés, mais involontaires des passions. L'union passive : « ... anima in hoc statu constituta, habet claram et experimentalem cognitionem Dei praesentis, qui in animae centro eam sibi coniungit » (136), se divise en union *simple,* en union des *fiançailles* qui s'accompagne d'extase, de ravissement et d'envol de l'esprit, en union *consommée* ou *mariage spirituel.* Sur tous ces points, comme sur les visions, paroles, révélations, saint Alphonse résume la doctrine de sainte Thérèse. Il marque brièvement les caractères de ces opérations divines et formule les règles pour leur discernement et la conduite des âmes qui en font l'expérience.

Pour résoudre le doute : doit-on rejeter ou accepter ces différentes grâces et communications surnaturelles (143)? saint Alphonse adopte la distinction de Bernardo de Castelvetere et de saint Jean de la Croix. Les grâces qui font sortir du régime de la foi : connaissances distinctes, visions, paroles, révélations, il faut les rejeter *omni conatu;* les autres « ut sunt notitiae confusae et generales et tactus divini qui uniunt animam Deo » (tous les degrés d'oraison jusqu'au mariage spirituel), on ne doit pas les repousser. On peut même les désirer, et les demander avec humilité, en vue d'une union plus étroite et plus solide avec Dieu. Il est plus sûr pourtant (*tutior via*), si l'on ne goûte déjà ces faveurs, de ne désirer, de ne demander que l'union

active, l'union de la volonté avec la volonté divine (143). Alphonse ne regarde pas les oraisons passives comme nécessaires à la perfection. Est-ce réaction contre les faux mystiques, crainte des illusions? Peut-être; il vise certainement à prévenir les inconvénients, des désirs indiscrets, *tutior est via.....* Aux religieuses, à propos de la lecture spirituelle (*Vérit. ép. de Jésus-Christ*, ch. 17) il dit : « La lecture des livres de théologie mystique peut également être nuisible à quelques-unes qui voudraient prétendre à l'oraison surnaturelle. Pour y arriver, elles s'exposeraient à quitter l'oraison ordinaire qui consiste dans la méditation et les affections, et se trouveraient ainsi privées de l'une et de l'autre. Personne ne doit s'élever à la contemplation si Dieu ne l'y porte manifestement. » Les règles qu'il trace, au confesseur des âmes mystiques trahissent la même préoccupation d'éloigner le danger des illusions. Ce n'est pas cependant simple affaire de prudence. Alphonse a d'autres motifs qui lui font regarder comme seule vraie l'opinion qu'il embrasse.

Ces motifs se ramènent aux suivants : *a*) On peut obtenir par la prière et la correspondance aux grâces de Dieu, tous les bénéfices des oraisons infuses, sans ces oraisons (*Grand Moyen de la Prière*, ch. 3, § 2); *b*) les oraisons surnaturelles dépendent de la seule volonté de Dieu. Les désirer ou y prétendre, c'est, à moins d'en avoir déjà été gratifié, une présomption, voire une faute (*Conform. à la vol. de Dieu*, § 5, 7); *c*) enfin la perfection ne dépend point de l'union passive, mais de l'union active. Saint Alphonse est catégorique. « La vraie et unique voie qui mène à la perfection c'est la pratique des vertus et de l'amour divin. On y arrive au moyen de la prière, en tâchant de correspondre aux lumières et aux secours de Dieu qui ne veut autre chose que nous voir saints » (*Grand moyen...* l. c.). « Bien des saints sont parvenus à la perfection sans ces grâces extraordinaires. Les vertus seules portent les âmes à la sainteté, surtout la conformité à la volonté divine » (*Conformité à la vol. de Dieu, l. c.* et P. C., IX, 136). Alphonse, mystique lui même, ne fait pas peu de cas des grâces mystiques. Il demande qu'on accepte celles qui unissent à Dieu dans l'obscurité de la foi (143); il va jusqu'à dire, après sainte Thérèse, « que l'âme doit regarder comme une communication divine tout sentiment d'amour dont elle se sent doucement enflammée pour Dieu, quand même le démon y aurait sa part, pourvu évidemment qu'on ne s'abandonne à ce sentiment qu'avec humilité... » (P. C., IX, 143). La science de la mystique, il l'exige des confesseurs pour diriger les âmes et les préserver de toute illusion.

On a écrit : la doctrine spirituelle de saint Alphonse est orientée vers l'ascétisme (Pourrat, *o. c.*, t. IV, ch. 16); c'est vrai. Mais il faut pour être juste, ajouter : vers un ascétisme qui, fidèlement pratiqué, dispose excellemment à la mystique. Il est à base de détachement ou renoncement complet. Il tend à une activité de prière intense. Prière mille fois répétée qui soumet l'âme entière au bon plaisir divin et sollicite l'amour. Sujets de méditation toujours concrets et envisagés par le côté affectif. Importance donnée aux sentiments du cœur. Préoccupation constante d'unir la volonté humaine à la volonté divine par des actes parfaits (par exemple *10e Visite au Saint Sacrement*) qui donnent à l'Esprit Saint plus d'emprise sur l'âme. Enfin, manière simple, affectueuse, confiante de converser continuellement avec Dieu qui constitue la meilleure préparation aux grâces de l'union passive (*Manière de converser familièrement avec Dieu*). Les procédés de l'ascèse alphonsienne, fidèlement suivis, développent dans l'âme les conditions les plus favorables à l'éclosion de la grâce d'union que l'Esprit lui destine. Que sera cette union? Saint Alphonse ne s'en occupe pas. Le mode importe peu. Se détacher de tout, s'unir à Dieu et à sa volonté, c'est l'essentiel. Cela dit, il faut reconnaître qu'en maints endroits de ses œuvres où il trace le portrait des âmes parfaites, Alphonse semble décrire des états mystiques (*Pratique de l'amour*, ch. 7; *Manière de converser... avec Dieu*, § 4; *Réflexions pieuses*, passim). Les méditations pour *la Neuvaine du Saint-Esprit* exposent chacune un caractère, une opération de l'amour divin : feu qui embrase, lumière qui éclaire, eau qui désaltère, etc. Amour passif ou amour actif? L'un et l'autre sans doute. Toutes les âmes ferventes, mystiques ou non, s'y reconnaissent; la spiritualité alphonsienne s'adapte à toutes les âmes et satisfait les exigences les plus diverses. Elle conduit — quelles que soient les voies que Dieu trace — au terme unique de toute sainteté : l'accomplissement du vouloir divin, *fiat voluntas tua.* « En faisant sa volonté, nous parviendrons sûrement à la sainteté en quelque état que Dieu nous place » (*Conformité...*, § 4).

Conclusion. — La vaste érudition de saint Alphonse et le caractère de son génie qui vise à l'action directe sur les âmes, font de son œuvre ascétique une vraie somme, un cours pratique de spiritualité. Il a recueilli et comme repensé les idées traditionnelles; il les présente avec un art qu'on ne trouve chez aucun autre auteur, et qui donne à son œuvre une incontestable originalité. Ce n'est point la création ou la synthèse nouvelle des idées qui distingue la spiritualité alphonsienne. En pareille matière la nouveauté serait suspecte. Alphonse a toujours combattu les novateurs. Sa doctrine ascétique et mystique est foncièrement traditionnelle. Mais dans ce fonds, il a discerné et choisi. Son zèle le guide comme un instinct. Des vérités qu'il envisage, il retient l'aspect efficace ou salutaire, le met en valeur et l'offre à toute l'âme et à toutes les âmes. Qu'on ne l'accuse point à la légère d'insuffisance métaphysique. Ses traités dogmatiques établissent solidement les principes de la science dont il fait ici l'application à la vie. « Parmi les saints docteurs, écrit le P. Desurmont, il n'en est peut-être pas un qui ait eu, autant que saint Alphonse, l'esprit tourné du côté de ces vérités essentiellement utiles, et, par le fait, essentiellement populaires..... Comme un médecin particulièrement habile découvre parfois des remèdes et des moyens auxquels les autres ne songent pas, ainsi notre saint docteur a su démêler et extraire de l'immense trésor des vérités chrétiennes, certaines particularités tout spécialement nécessaires au salut » (*Œuvres*, t. III, p. 2). Dans ce choix et cette présentation de la doctrine classique éclate tout l'art et le génie de saint Alphonse. Ses œuvres spirituelles révèlent toutes la main d'un maître incomparable. Sa doctrine est une doctrine d'action, partant, revêche aux catégories ou aux formules toutes faites qui risquent de la fausser en exagérant l'importance de tel ou tel élément : la crainte, par exemple, ou l'espérance, l'amour ou la prière, au détriment de l'ensemble. En réalité, tout y a son rôle et sa place. Une métaphysique surnaturelle commande; mais sans ostentation. Pas de longues théories, de spéculations inutiles. Tout y est vibrant et suave,

comme l'âme de l'auteur. Des pensées frappantes, des exhortations, des prières : des paroles d'action, en un mot. Dans les livres de saint Alphonse on apprend, ou plutôt on s'exerce, on s'entraîne à prier, à vouloir, à aimer. Inutile d'ajouter qu'une œuvre pareille suppose une rare maîtrise de la doctrine, un sens exquis d'adaptation, une profonde connaissance du cœur humain. C'est le secret de son immense popularité. Signaler encore une fois sa parenté d'âme et de doctrine avec sainte Thérèse et saint François de Sales sera, après les travaux érudits de R. Hoornaert, G. Etchegoyen, F. Vincent, du P. Pottier, indiquer nettement quelle grande école de spiritualité peut revendiquer l'honneur de posséder en saint Alphonse un disciple éminent, devenu à son tour, par la grâce de l'Esprit et l'influence d'une doctrine qui pénétra son âme et sa vie, un modèle et un Docteur de Sainteté.

Études générales. — *Acta concessionis tituli Doctoris in honorem sancti Alphonsi M. de Ligorio*, Roma, 1870. — Desurmont, A., CssR., *Œuvres complètes* (préfaces), Paris, 1906. — J. Kannengiesser, art. *Alphonse de Liguori (saint)*, DTC., t. I, col. 901-921. — A. Palmieri, art. *Alphonse de Liguori (saint)*, DHG., t. II, col. 715-735. — Jansen, J. L., CssR., *Quelques notes sur saint Alphonse de Liguori et l'importance de sa doctrine et de son œuvre* (*Ami du Clergé*, 1908). — Jansen-Henze, *Der hl. Alfons Maria von Liguori und die Gesellschaft Jesu*, Freiburg, 1920. — Keusch, CssR., *Die Aszetik der hl. Alfons M. von Liguori*, Freiburg-Paris, 1924 (cf. VS., juin 1927 et *Cahiers Thomistes*, avril 1929, sous le titre : *La spiritualité de saint Alphonse de Liguori*). — Br. Lanteri, *Réflexions sur la sainteté et la doctrine du Bienheureux Liguori*, Malines, 1823. — Romano Candido, *Delle opere di S. Alfonso Maria de Liguori Saggio storico*, Roma, 1896. — P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, Paris, t. IV, ch. 16. — F. Jansen, S. J., *Saint Alphonse de Liguori, ascète*, dans la *Nouvelle Revue Théologique*, avril 1925. — Cardinal Dechamps, *Œuvres complètes*, t. X, p. 204, Malines, 1874. — P. Pérez de Gamarra, CssR., *El Discípulo más ilustre de la Escuela Ascética Española, S. A. de Ligorio*, 1924 (mémoire présenté à la Semaine Ascétique de Valladolid). — Hellbach, art. *Liguori*, KL., t. VII, col. 2023-2052. — O. Zockler, art. *Liguori*, RE., 3e éd., t. XI, p. 489-496. — Harold Castle, art. *Alphonsus Liguori (saint)*. CE., t. I, p. 334-341. — Fischer, art. *Alphonsus v. Liguori*, Kirchliches Handlexikon, Freiburg, 1932. — De Meulemeester CssR., *Bibliographie générale de S. Alphonse de Liguori et des écrivains rédemptoristes*, T. 1. Louvain, 1932.

Études spéciales. — Braeckman, CssR., *Étude sur l'éloquence apostolique de saint Alphonse de Liguori*, Roulers, 1912. — Card. Manning, *La confiance en Dieu et la mission de saint Alphonse*, Paris, 1868. — De Meulemeester, CssR., *Influences ascétiques de saint Alphonse en Belgique*, Esschen, 1923. — M. Palladino, *S. Alfonso poeta (studio critico)*, Roma et Caserta, 1917. — E. Theyskens, CssR., *Saint Alphonse et la médiation universelle de Marie*, Bruxelles, 1922. — C. Dillenschneider, CssR., *La Mariologie de S. Alphonse de Liguori*, Fribourg (Suisse), 1931. — Van Biervliet, CssR., *La liturgie dans la piété alphonsienne*, Esschen, 1925 — Bogaerts. CssR., *Saint Alphonse de Liguori musicien et la réforme du chant sacré*, Paris, 1899.

G. Liévin, CssR.

10. — **ALPHONSE DE MADRID**, franciscain espagnol de la province de Castille ou de Carthagène, qui a vécu dans la première moitié du xvie siècle. On ignore tout de sa vie, mais ses œuvres spirituelles sont très célèbres, en particulier l'*Arte para servir a Dios*, son chef-d'œuvre, publié pour la première fois à Séville en 1521 et remanié par l'auteur de façon définitive dans la 3e édition, Alcala, 1526 (celle que M. Mir a reproduite dans la *Nueva Biblioteca de autores espanoles. Escritores misticos Espanoles*, t. I, p. 588-649, Madrid, 1911). La maturité du livre fait penser que l'auteur ne pouvait avoir moins de trente ans quand il l'a composé et que, par conséquent, il était né dans le dernier quart du xve siècle.

Très court, l'*Arte para servir a Dios* s'ouvre par un prologue qui insiste sur la nécessité de l'exercice pour apppendre un art quelconque. L'ouvrage lui-même est divisé en trois parties, presque égales en étendue. La première énonce, en les expliquant, sept principes généraux suivant lesquels nous devons diriger toutes nos actions :

1. La sainteté parfaite à laquelle tous les chrétiens sont appelés, c'est « être avec Dieu d'un seul esprit et d'une seule volonté ».

2. Il importe avant tout de bien considérer la fin et le but que nous devons atteindre. Et c'est la volonté de Dieu.

3. Entre les deux façons de servir Dieu marquées dans l'Évangile, la première qui consiste à observer les préceptes, la seconde à laisser tout ce qui est dans le monde pour suivre le Christ de plus près, la seconde l'emporte de beaucoup. Cherchons la volonté et le bon plaisir de Dieu dans l'imitation constante de Notre-Seigneur Jésus-Christ faisant tout par l'amour, avec l'amour et pour l'amour de Notre-Seigneur.

4. Celui-là est le mieux disposé à servir Dieu qui a le mieux réparé en lui les désordres que le péché y a apportés.

5. Si la sainteté est le fait de tout l'homme, elle dépend spécialement des deux facultés de l'âme que Dieu seul peut mouvoir : l'intelligence et la volonté. Et pour commencer par l'intelligence, puisque c'est elle que guide la volonté, notre premier soin doit être de la libérer des erreurs qui troublent son action.

6. Avec la grâce de Dieu, il n'y a rien que la volonté ne puisse atteindre dans l'ordre de la sainteté.

7. Intelligence et volonté doivent travailler de concert pour implanter dans l'âme les vertus et la délivrer des vices.

La seconde partie, en neuf chapitres, applique les principes ci-dessus énoncés, de façon à réparer dans l'âme les multiples ravages que le péché y a causés et à l'orner ensuite de vertus. La contrition (ch. i) et la haine de soi-même (ch. ii) ont pour but spécial d'effacer le péché. Pour orner l'âme de vertus, trois choses sont requises : 1o demander l'appui d'un plus fort que soi ; 2o s'exercer ; 3o se servir habilement des quatre passions naturelles : joie et tristesse, espérance et crainte (ch. iii). Les chapitres suivants ne font que développer ce troisième chapitre et passent successivement en revue l'oraison (ch. iv) ; la source des vertus, la Passion de Notre-Seigneur (ch. v) ; la nécessité de l'humilité et la façon de l'acquérir (ch. vi) ; son contraire, la vaine gloire (ch. vii) ; la patience, comment on l'acquiert et comment on la conserve (ch. viii) ; comment diriger les quatre passions de l'âme (ch. ix).

La troisième partie expose en trois chapitres l'amour que nous devons à Dieu (ch. i), au prochain (ch. ii), à nous-mêmes (ch. iii).

L'*Arte*, on le voit, reste d'un bout à l'autre sur le terrain ascétique, sans la moindre allusion à la contemplation et aux grâces mystiques. Il renferme une doctrine nettement traditionnelle, mais sous une forme extraordinairement pénétrante. Il s'adresse à

tous dans une langue claire, agrémentée d'images et d'exemples pris à la vie ordinaire. L'auteur est un esprit lucide et qui va droit au but. C'est le caractère méthodique de son livre qui a surtout été la cause de son succès et de son influence. Dans plus d'un monastère il est devenu le manuel des novices : ainsi chez les Hiéronymites (Heutenius, dans la dédicace à Louis de Blois). Sainte Thérèse le recommande à ses filles qui s'occupent encore à l'oraison discursive (*Vie*, ch. XII) Elle-même en faisait ses délices (Morel-Fatio, *Les lectures de sainte Thérèse*, dans le *Bulletin Hispanique*, t. X (1908), p. 18). Il y a dans le second principe de l'*Arte* et la méditation fondamentale des *Exercices* de saint Ignace des rapports étroits (A. Watrigaut, *La méditation fondamentale avant saint Ignace*, Enghien, 1907, p. 80 et suiv.).

Saint François de Sales, s'il trouve que l'*Arte* « chemine par les montagnes » et lui préfère le *Combat spirituel*, en permet volontiers la lecture (lettre à la présidente Brûlart, vers le 2 nov. 1617) : l'ami du saint, Camus, louait très chaudement la *Méthode de servir Dieu*, dans *l'Esprit de saint François de Sales* (l. VIII, ch. VII).

L'*Arte* a eu dans sa forme originale une vingtaine d'éditions espagnoles et sept au moins dans le maladroit remaniement d'Ambroise de Moralés (à partir de 1591). La traduction latine de Jean Heuten ou Heutenius compte de même sept éditions : cette traduction, terminée en 1650, a paru pour la première fois à Louvain à une date qu'on ignore, mais qui est vraisemblablement antérieure à la mort de Louis de Blois (1565). Le général des Chartreux, Jean Michel, a fait un abrégé de la traduction d'Heutenius, Louvain, 1652. Deux traductions françaises : Toulouse, 1655; Douai, 1598 (plusieurs fois réimprimée). Deux traductions flamandes : celle du P. François Van den Broek, Louvain, 1607; et celle du P. Jacques Farzijn, Louvain, 1602 (quelques éditions). Une traduction, Venise, 1589 et 1597, et un abrégé en italien, Rome, 1603.

L'*Espejo de illustres personas* en seize chapitres, manuel de perfection à l'usage des nobles, publié à la demande d'une marquise, pénitente sans doute d'Alphonse, accompagne généralement les éditions de l'*Arte*, et a été de même traduit par Heutenius. Devoirs généraux, devoirs de chaque jour, pensées dont il faut s'occuper les jours de fête et les dimanches, voilà en gros le contenu du traité. Tout un chapitre est consacré à la nécessité d'étudier le livre de vie, qui est Jésus-Christ.

C'est pour aider à cette étude qu'Alphonse de Madrid composa sept méditations sous le titre de *Memorial de la Vida de J.-C.*

P. Guillaume, *Un précurseur de la Réforme, Alonso de Madrid* (dans la *Revue d'Histoire ecclésiastique*, t. XXV (1929), p. 260-274). — M. Lanws, *Collectanea franciscana neerlandica*, Bois-le-Duc, 1927, p. 228-231. — S. Dirks, *Histoire littéraire et bibliogr. des Frères-Mineurs aux Pays-Bas*, Anvers, 1885, p. 151 et 174. — *Archivo Ibero-Americano*, t. XXIX (1928), p. 128-132.

J. Goyens, O. F. M.

11. — **ALPHONSE DE LA MÈRE DE DIEU**, carme déchaussé (1570? -1631). — Né à Sabionetta, non loin de Crémone, en Lombardie, vers 1570, il étudia d'abord la médecine qu'il exerça avec grand succès pendant quelques années. Entré vers l'âge de trente ans au noviciat de Sainte-Marie de la Scala, à Rome, il y prononça ses vœux de religion le 14 juillet 1602. Il excella dans la pratique de l'obéissance, de la pauvreté, de la pénitence et de l'humilité, ainsi que dans l'exercice de la charité envers le prochain. Une tendre dévotion le portrait vers Jésus crucifié et la Vierge Marie. Il exerça tour à tour les fonctions de prieur, de définiteur et de provincial et prit part au chapitre général de 1611. Il mourut au couvent de Monte Compatri, près de Frascati, le 15 janvier 1631. On lui doit un ouvrage intitulé : *De oratione et contemplatione*, et quelques autres écrits sur divers sujets.

Martial de Saint-Jean-Baptiste, *Bibliotheca script. Carm. Excalc.*, Bordeaux, 1730, p. 212-213. — Cosme de Villiers, *Bibliotheca Carmelitana*, Orléans, 1752 et Rome, 1927, t. I, col. 47-48.

P. Jean-Marie de l'Enfant-Jésus, O. C. D.

12. — **ALPHONSE DE LA MÈRE DES DOULEURS**, carme déchaussé (1842-1927). — Né le 7 février, à Audenarde, en Flandre belge, Louis Pavy prononça ses vœux solennels à Ypres, le 17 septembre 1862. En 1869, il se rendit aux Indes, en qualité de missionnaire, et s'y consacra, de longues années durant, à l'évangélisation des infidèles, tant au vicariat apostolique de Mangalore qu'à celui de Vérapoly. De retour en Europe, le P. Alphonse se donna à l'apostolat de la vie intérieure et s'attacha à faciliter aux âmes les voies de l'oraison mentale. Il mourut à Bruges, le 18 mai 1927, laissant à ses frères le souvenir de vertus religieuses peu communes.

On lui doit plusieurs ouvrages intéressant la spiritualité : *Pratique de l'oraison mentale et de la perfection d'après sainte Thérèse et saint Jean de la Croix*, Bruges, 8 tomes. Considérations sur les trois voies traditionnelles : t. I et II, voie purgative; t. III, IV, V, VI, voie illuminative; t. VII et VIII, voie unitive. *Pratique journalière de l'oraison et de la contemplation divine, d'après la méthode de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix*, Bruges, 6 tomes : méditations pour tous les jours de l'année dont le texte est généralement emprunté aux deux Saints. *Méditations de sainte Thérèse appropriées aux commençants dans la vie intérieure*. Bruges, 1910, 1 volume.

P. Jean-Marie de l'Enfant-Jésus, O. C. D.

12. — **ALPHONSE DE MEDINA**. — Franciscain espagnol né à Carrion en Vieille-Castille, mort le 17 avril 1606 à Mealhada (Portugal). On a de lui un *Tratado de oration y contemplacion*, Lisbonne, 1611, réédité en 1674.

Annales minorum, ad ann. 1606, n° 89. — Sbaralea, *Supplementum... ad scriptores min.* 2e éd. Rome, 1908, t. I, p. 27.

F. Wagemans, O. F. M.

13. — **ALPHONSE DE OROZCO** (Bienheureux). — Il naquit le 17 octobre 1500 à Oropesa (province de Tolède). Il entra le 8 juin 1522 dans l'ordre des Ermites de saint Augustin et prononça ses vœux le 9 juin 1523 entre les mains de saint Thomas de Villeneuve. Le 13 mars 1554 Charles-Quint le nomma prédicateur de la cour, charge qu'il occupa jusqu'à sa mort le 19 septembre 1591. Il fut béatifié le 15 janvier 1882. Sa fête se célèbre le 19 septembre.

C'est sur l'ordre de la Mère de Dieu, ainsi qu'il le raconte lui-même (*Confesiones*, l. III, 9) qu'Alphonse

prit la plume et composa ses écrits si pieux sur la Sainte Vierge. Il appartient aux écrivains classiques de l'âge d'or de la littérature espagnole. Ses écrits sont courts et serrés, et se bornent à ce qui est nécessaire « parce que nous avons peur de lire en entier un livre considérable ». Ils se distinguent par un ordre très apparent, par leur clarté et leur simplicité ainsi que par leur art d'exposer d'une façon agréable et très facilement accessible les vérités les plus sublimes et les mystères les plus profonds. Il est d'avis qu'il faut traiter les vérités religieuses conformément à la manière de penser et de s'exprimer des diverses époques. Il interrompt fréquemment ses dissertations instructives par des exhortations très senties. Dans le domaine de la philosophie, de la théologie et de l'ascèse, il s'appuie davantage sur saint Thomas d'Aquin que sur saint Augustin. De plus il utilise particulièrement saint Isidore, saint Bernard et saint Bonaventure.

C'est un écrivain plus ascétique que mystique et il met en garde contre les voies extraordinaires, comme les révélations, les visions, etc. Pourtant il laissa des pensées lumineuses sur la vie contemplative. Comme fondement pour l'édification de la vie chrétienne il prend les enseignements de l'Ecriture Sainte; l'obéissance au Père spirituel est la voie la plus sûre; la modestie et le recueillement protègent la vie intérieure et la pureté de l'âme... Il recommande instamment la communion fréquente et même quotidienne (*Memorial de amor santo*). La piété, pour lui, consiste dans la disposition et la promptitude de l'âme à accomplir les commandements de Dieu et à faire vraiment le bien.

« La contemplation (contemplación) est une activité ou considération (consideración) de l'esprit libéré et éclairé, pour connaître la plus haute vérité qui est notre Dieu, en lui-même et en ses créatures » (*Monte de Contemplación,* cap. VI). A la base se trouve l'humilité, et elle est accompagnée de l'amour qui se donne. Au-dessus de la contemplation acquise (contemplatio acquisita), il y a la contemplation infuse (contemplatio infusa). Celle-ci est entièrement surnaturelle et vient uniquement de la grâce de Dieu qui veut ainsi mener jusqu'au mariage mystique quelques âmes privilégiées. Il estime qu'une contemplation durable est possible. Il admet cinq degrés dans la contemplation :

1) contemplation de la merveilleuse harmonie du corps humain et de l'âme image de Dieu ; de la misère qui résulte pour l'homme du péché originel; 2) contemplation de Dieu dans ses créatures, qui nous conduisent à la connaissance de sa puissance, de sa sagesse, de sa justice, et de sa miséricorde. Le fruit en est la reconnaissance pour les bienfaits que Dieu nous communique par les créatures; 3) contemplation des souffrances du Christ. Fruit : humilité, courage, confiance, paix; 4) contemplation de Dieu en lui-même, dans sa simplicité, sa trinité, ses infinies perfections. Fruit : amour fort; 5) le dépouillement de l'âme dans l'union d'amour par le mariage mystique.

Il est à noter que l'union avec Dieu, la présence continuelle de Jésus-Christ à l'âme, sur laquelle Alphonse insiste beaucoup, représente une faveur mystique, et non un exercice ascétique. La contemplation est favorisée et entretenue par la lecture spirituelle, la méditation constante et la prière fervente (oraison affective).

Quant à l'orthodoxie de sa doctrine, elle ressort du fait que malgré l'Index publié par le grand Inquisiteur d'Espagne (Catalogus librorum qui prohibentur mandato Illmi. ac Rdmi. D. Fernandi Valdés, Hispan. Archiepiscopi, Inquisitoris Generalis Hispaniae, 1559) il put continuer à écrire sur les questions mystiques, sans jamais être inquiété dans la suite. Le don du discernement des esprits le rendait tout à fait propre à la direction spirituelle. Sa vie sainte donnait à ses paroles et à ses écrits une onction et une force spéciales. Il faut tout particulièrement signaler sa douceur qui gagnait les cœurs.

Ouvrages écrits en espagnol. 1. *Regla de la vida cristiana*, avant 1544, Madrid, 1719. 2. *Vergel de Oración y Monte de Contemplación*, Sevilla, 1544, 1548. *Le Mont de la Contemplation*, Paris, 1604. 3. *Memorial de amor santo*, 1896. 4. *Soliloquio de la Passion de nuestro Redemptor Jesuchristo*, Madrid, 1585, 1620, 1624. Traductions : *Soliloquia Bti. Alphonsi ab Orozco*, Duaci, 1631. *Soliloquios* (en flamand), Anvers, 1633. 5. *Examen de la conciencia* (confesonario y preparación para la communión), Sevilla, 1551, Zaragoza, 1572. 6. *Desposorio espiritual*, 1551. 7. *Cronica del glorioso padre y doctor de la iglesia sant Augustin: Una muy provechosa instrución de religiosos; La declaración de la regla del bienaventurado sant Augustin*, Sevilla, 1551. L'Explication de la Règle fut souvent imprimée et traduite en beaucoup de langues. 8. *Regimiento del alma*, Valladolid, 1551, Salamanca, 1565. 9. *Las siete palabras de la Virgen sacratisima*, Valladolid, 1556, Medina del Campo, 1558, Lerida, 1892. 10. *Historia de la Reina de Sabá*, Salamanca, 1565, 1568, 1575, Manila, 1883. 11. *Victoria de mundo*, 1566. 12. *Arte de amar a Dios y al projimo*, 1568, Alcalá, 1585. 13. *Epistolario christiano para todos estados*, Alcalá, 1567. 14. *Catecismo provechoso*, Zaragoza, 1568, Salamanca, 1575. 15. *Libro de la suavidad de Dios*, Salamanca, 1576. 16. *Victoria de la muerte*, Burgos, 1583. 17. *Tratado de la corona de nuestra Señora*, Madrid, 1588, Lérida, 1892. 18. *Guarda de la lengua*, Madrid, 1590. 19. *Confesiones*, Valladolid, 1601, Madrid, 1610, 1620, 1730, Zaragoza, 1678, Manila, 1882. *Les confessions*, Anvers, 1643. *Le confessioni*, Genua, 1624, Roma, 1696. 20. *De nueve nombres de Cristo*, in *La Ciudad de Dios*, vol. XVI et XVII. Ce livre constitue le fond de l'ouvrage classique du Fr. Luis de Léon : *Los Nombres de Cristo*. 21. *Libro de las vidas y martyrios de los bienaventurados sant Juan Baptista y sant Juan Evangelista*, Madrid, 1580, Alcala, 1581. 22. *El Principe Cristiano*, in *La Ciudad de Dios*, vol. XX.

Œuvres écrites en latin : 1. *Bonum certamen*, Salamanca, 1562, 1645, Louvain, 1645, 1654, Munich, 1692, Guadalupe, 1887. 2. *Regalis institucio*, Alcala, 1565, Madrid, 1569. 3. *Commentaria in Cantica Canticorum*, Burgos, 1581, Madrid, 1640. Le couvent des Augustins conserve encore 4 forts recueils de sermons et d'écrits du Bienheureux pour la plupart inédits. Quelques fragments ont été insérés dans la *Revista Agustiniana*.

Editions des Œuvres complètes : *Recopilación de todas las obras*, Valladolid, 1554, 2e édit., 1555. *Recopilación de las obras*, Zaragoza, 1566, Alcala, 1570. *Segunda parte de las obras*, Alcala, 1570. La collection la plus importante est : *Obras del Ven. Servo de Dios Fr. Alonso de Orozco*, Madrid, 1736, 3 vol. (ouvrages espagnols) et *Opera venerabilis servi Dei Fr. Ildefonsi ab Orozco*, Madrid, 1736, 4 vol. (ouvrages latins).

Confesiones. — Hernando de Rojas, *Relación de la vida del Ven. P. Fr. Alonso de Orozco*, in *Revista Agustiniana* I. — Juan Márquez, *Vida del Ven. P. Fr. Alonso de Orozco*,

Madrid, 1648, traduit en italien par Aloysius Torelli, 1661. — Manuel de Quevedo, *Compendio breve de la dilatada vida del Ven. P. Fr. Alonso de Orozco*. Madrid, 1730, trad. italienne par Dionysius Ciappolini, 1752. — Thomas Cámara, *Vida y escritos del Bto. Alonso de Orozco*, Valladolid, 1882; tr. allemande : *Leben des sel. Alfons v. Orosko*, Würzburg, 1885.

Ossinger, 644-647. — Santiago Vela, VI, 96-169. — Monasterio, I, 142-166. — J. A. Fariña, *Doctrina de Oración del B. Alonso de Orozco*, Logroño, 1927. — L. Pfandl, *Geschichte der spanischen Nationalliteratur in ihrer Blütezeit*. Fribourg-en-Br., 1929, p. 172-176.

F. Lang.

15. — **ALPHONSE RODRIGUEZ** (Saint). — Frère coadjuteur de la Compagnie de Jésus. — 1. *Vie*. — 2. *Œuvres spirituelles*. — 3. *Doctrine*. — 4. *Influence*.

1. **Vie**. — Alphonse Rodriguez naquit à Ségovie (Espagne), le 25 juillet 1533. Les biographies manuscrites ou imprimées le font naître en 1530 (Colmenares, le P. Julian) ; en 1531 (le P. Morimon, le P. Janin, le P. Nieremberg, les Bollandistes, le P. Goldie) ; en 1532 (le P. Nonnell, dans son édition des *Obras espirituales*, bien que dans la *Vida*, qui est postérieure, il revienne à 1531). Les raisons de préférer 1533 sont énumérées dans les travaux mss. du P. Cros : Affirmation du P. Gil dans sa déposition sur le serviteur de Dieu; affirmation équivalente du saint lui-même, qui dans un mémoire personnel (*Obras*, p. 13) dit qu'il avait 71 ans en 1604; affirmation d'un catalogue de la province d'Aragon qui lui donne 37 ans au moment de son entrée dans la Compagnie en 1571. Dès 1619, les registres de baptême antérieurs à 1580 avaient disparu de la paroisse Santa Coloma de Ségovie. A défaut d'un constat authentique de baptême, les trois affirmations ci-dessus, qui sont concordantes, doivent, semble-t-il, prévaloir.

Diego Rodriguez et Maria Gomez, son père et sa mère, étaient de bons chrétiens. Les Rodriguez s'étaient enrichis dans cette fabrication et ce commerce des draps qui rendaient Ségovie célèbre. Alphonse étudia quelque temps au collège des jésuites ouvert à Alcalá par François de Villanueva (1544-1545?). Rappelé à Ségovie par la mort de son père, il s'occupa du commerce, se maria (vers 1560), perdit sa femme (vers 1567), ses enfants, sa fortune. En des circonstances que nous connaissons mal, il reprit ses études et suivit des cours d'humanités et de rhétorique à l'Université de Valence (1568-1570), puis, laissant le monde, il se présenta au noviciat des jésuites de la province d'Aragon, le 6 janvier 1571. Reçu comme Frère coadjuteur, il partit au mois d'août de la même année pour Majorque, où il resta jusqu'à sa mort. Il fit ses premiers vœux le 5 avril 1573, les derniers le 5 avril 1585. Au collège de Montesion de Palma, il remplit divers offices domestiques, et à partir de 1579, quasi jusqu'à sa dernière maladie, celui de portier. Il mourut au collège de Montesion le 31 octobre 1617, en odeur de sainteté.

Dès 1618, l'évêque de Palma permet d'exposer le portrait du saint Frère au-dessus de son tombeau; le P. Marimon, Recteur du Collège de Montesion, envoie à Rome le mss. de *Vida y virtutes del Hermano Alonso Rodriguez*; on fait une première information canonique à Ségovie. En 1619 commença un procès informatif à Majorque, un second en 1626. En 1633, le 25 octobre, les jurats de Majorque mettent Alphonse au nombre des patrons de l'île; en 1635, on élève une chapelle destinée à abriter ses reliques. En 1644, le P. Janin, assistant de France, publie en latin une vie du serviteur de Dieu que les Bollandistes ont reproduite; en 1652, le P. Francisco Colin imprime à Madrid en espagnol une autre biographie. En 1685, reprise du procès. Sur les écrits, dont l'examen est commencé en 1695, la Congrégation porte un jugement favorable en 1717. En 1760, décret sur l'héroïcité des vertus. La suppression de la Compagnie en Espagne, puis dans tout l'univers, retarda la cause. L'examen des miracles commencé en 1767, ne se termina qu'en 1824. Le 20 mai 1825, eut lieu la béatification du serviteur de Dieu. Le 1er novembre 1887, furent approuvés les miracles requis pour la canonisation; celle-ci fut solennellement prononcée à Saint-Pierre par Léon XIII, le 15 janvier 1888.

2. **Écrits spirituels**. — Tous les biographes, et avec eux les Bollandistes, mentionnent ces écrits. Qu'ils aient été *ab initio* recueillis, et même inventoriés, nous le savons de la façon la plus certaine et le procès informatif en vue de la béatification l'explique. Nous avons le texte de l'attestation signée le 18 juin 1627 à Saragosse par le P. Gabriel Alvarez, sur l'ordre donné par lui au Frère Alphonse d'écrire ses mémoires spirituels (Nonnell, *Obras*, p. 670). Nous avons le texte de l'inventaire dressé en 1641 par le P. Miguel Torbavi. délégué du provincial d'Aragon (Nonnell, *Obras*, I, 658). Nouvel inventaire en 1770, lors de la suppression de la Compagnie en Espagne. Ces opérations juridiques se reproduisent lors du rétablissement de la Compagnie à Majorque, en 1818 et en 1824; et finalement le 24 septembre 1825 après la béatification. L'*elenchus* des papiers examinés par la Congrégation des titres, soit en 1695 soit en 1717, est une contre-épreuve des inventaires majorquins rappelés plus haut. D'après l'inventaire de 1641, les treize cahiers réunis sont de la main du saint, excepté une partie du cahier A. Sur l'état du cahier A à cette date, le P. Nonnell donne toutes les explications historiques utiles (*Ibid.*, I, 669-674). Aucun doute n'est donc possible sur l'identité des papiers actuels avec ceux qu'inventoria le P. Torbavi en 1641.

D'après la préface mise en tête des *Obras*, le saint portier avait toujours gardé par devers lui un certain nombre de cahiers contenant ses confidences et réflexions spirituelles; à sa mort, les supérieurs de Montesion se préoccupèrent de recueillir tous les papiers que pouvaient détenir les Pères et Frères du collège. Au total, treize cahiers dont huit in-4 et cinq in-8 furent numérotés par des lettres majuscules de A à N. « A, dit le P. Nonnell, renferme la relation de la vie écrite par ordre des supérieurs; K et N sont des livrets où le Bienheureux notait ses lumières et ses résolutions; M forme un traité spécial de l'union de l'âme avec Dieu; I et L n'ont guère actuellement d'autre valeur que d'être écrits de la propre main du saint, car ils sont presque entièrement des copies d'autres livres spirituels. Les sept volumes qui restent (c'est-à-dire B, C, D, E, F, G, H) traitent indistinctement de toutes les vertus et très souvent un cahier répète ce qui est dit dans un autre. » (*Obras*, I, 9.) Le P. Nonnell estime enfin que le volume enfermé dans la châsse des reliques du saint, et qu'il a pu feuilleter à loisir, ne fait que redire à peu de chose près ce qui est déjà dit en d'autres papiers (*Obras*, IV, 791).

Nous aimerions une description plus rigoureuse et

plus complète de chaque cahier des écrits. Ce détail pourrait amener à découvrir peut-être de longues citations ou des traités que le P. Nonnell attribue intégralement à saint Alphonse. Louis de Grenade, Gerson, sainte Catherine de Sienne et le P. Arias ne doivent pas être les seuls écrivains ascétiques lus et transcrits par le saint portier. Le P. Nonnell, en publiant quelques pages sur l'humilité et la présence de Dieu (*Obras*, I, 552-582) confesse que le style, trop classique, dénonce là des emprunts à un écrivain espagnol, bien que la doctrine exposée coïncide avec ce que le saint expose de sa pratique personnelle dans son mémorial (*Ibid.*, I, 27-35).

Nous lisons, en outre, à la page 9 du *Prologue* de l'éditeur, cet aveu inquiétant : « La seconde partie — c'est celle qui regarde la doctrine sur les vertus — est celle où nous avons eu le plus de difficulté ; car il a fallu former un corps de doctrine avec divers fragments écrits presque toujours sans relation entre eux, et dans lesquels un certain nombre de pages ne sont que de pures redites. » La conséquence est parfaitement claire. C'est donc le seul éditeur qui est responsable de l'ordonnance doctrinale de presque tous les traités. Le saint portier ne procédait généralement que par morceaux détachés, au hasard des inspirations et des lectures. Nous avons un texte certain et suivi pour les mémoires autobiographiques, rédigés, sur l'ordre des supérieurs, à des dates diverses allant de 1604 à 1617 ; sauf le dernier mémoire, celui de 1817, qui est de la plume du P. Juan Torrens, confident du saint. De même, les pages où le saint précise ses résolutions et détermine ses pratiques sont intégralement de lui. Pour tout le reste des écrits, c'est-à-dire pour deux volumes sur trois de ceux qu'a publiés le P. Nonnel, nous sommes comme en face d'une édition arrangée des *Pensées* de Pascal : les morceaux, un par un, sont de l'auteur, la systématisation est de l'éditeur. Et ceci ne laisse point d'être un embarras pour l'étude de la doctrine du saint Frère.

Dans le premier volume des *Obras espirituales* figurent vingt-deux mémoires autobiographiques : le premier est le plus étendu, il porte sur toute la vie d'Alphonse jusqu'en 1604. A partir de 1606, il y a des comptes de conscience annuels ou bisannuels jusqu'en 1617. Tous ces fragments nous permettent de voir, non seulement la pratique des hautes vertus de l'héroïque serviteur de Dieu, mais encore les dons et faveurs mystiques, que le Seigneur lui prodigua. Le même premier volume comprend, sous le titre de *Prácticas y documentos espirituales*, les pièces suivantes : *Tratadito de la oración breve y devoto* (I, 295-313) : *Meditaciones de la pasión de Cristo* (I, 314-396) ; *Práctica de l'exámen* (I, 397-405) ; *Para la sagrada comunión* (I, 406-423) ; *Propósitos y resoluciones* (I, 424-444) ; *Avisos para mucho medrar* (I, 445-469) ; *Avisos para imitar a Cristo* (I, 464-840).

Dans le second volume, on trouve : *Declaración de las petiticiones del Pater noster* (II, 7-102) ; *De la union y transformación del almo en Cristo* (II, 103-211) ; *Ejercicios de Angales* (II, 212 216) ; *Del grancorrocimiento que los bugeles tienen* (II, 217-219) ; *Tratadito para sacerdotes* (II, 220-221) ; *Juegos de Dios conel alma* (II, 222-237) ; *Pláticas espirituales* (II, 233-271) ; *Cartas espirituales* (II, 272-233). Avant d'arriver au bout de ce second volume, nous rencontrons un immense ouvrage, dans lequel, sous le titre général de *Camino espiritual*, l'éditeur a réuni toute une série de traités. Sur la voie purgative deux traités : *De la limpieza del alma* (II, 337-420) ; *De la penitencia* (*ibid.*, 421-447). Sur la voie illuminative, trois traités : *De la perfección cristiana* (*ibid.*, 451-582) ; *De la virtud de la humildad* (*ibid.*, 583-705) ; *De la sujeción y resignación del alma en Dios* (*ibid.*, 706-761).

Au troisième volume, suit l'explication de la voie illuminative, en cinq autres traités : *De la mortificación* (III, 5-137) ; *De la oración* (*ibid.*, 138-194) ; *De la tribulación* (*ibid.*, 195-342) ; *Del estado religioso* (*ibid.*, 343-467) ; *De la comunicación de Dios con el alma* (*ibid.*, 418-492). Vient enfin la voie unitive, avec quatre traités : *De la presencia de Dios* (*ibid.*, 493-544) ; *De la caridad* (*ibid.*, 545-681) ; *De los varones perfectos* (*ibid.*, 682-744), *De los misterios de las virtudes perfectas* (*ibid.*, 745-791). Dans un appendice qui termine ce tome III, le P. Nonnell extrait du cahier renfermé dans la châsse des reliques du saint à Majorque, quelques passages (*ibid.*, 791-794) qui auraient leur vraie place, dit-il, dans le premier volume, au milieu des résolutions du saint. Le reste du cahier ne serait que la répétition souvent textuelle de réflexions déjà couchées ailleurs.

Il convient de signaler enfin douze lettres inédites découvertes par le P. Nonnell, après la publication des *Œuvres spirituelles*. Il les a insérées *in extenso* dans la biographie du saint. Celui-ci, en réponse à ses correspondants (dont la plupart lui ont posé des questions précises), développe ses thèmes favoris : le trésor providentiel des souffrances et la manière de s'y attacher, la présence de Dieu, la nécessité de la confiance en Dieu et de se donner à lui de tout cœur, la vanité du monde, l'utilité de quelques dévotions journalières, la prudence indispensable en face des révélations particulières, les remèdes aux scrupules (*Vida de san Alonso Rodriguez*, p. 281-290, 359-361, 403-416, 424-427, 427-430, 430-432, 445-451, 485-487, 490-494, 494-499, 499, 499-503).

3. **DOCTRINE.** — La doctrine de saint Alphonse Rodriguez est ignatienne et expérimentale. Il fallait s'y attendre. Entré dans la Compagnie en 1571, le Frère Alphonse appartient à cette génération qui vécut puissamment de l'esprit primitif ; et comme par ailleurs l'homme n'a point de lettres, ses réflexions sur la vie spirituelle procèdent surtout de son fonds, je veux dire de sa vie sainte telle que Dieu l'aide à la comprendre et à la réaliser.

On sait, par les *Exercices* et par les *Constitutions*, à quel prix Ignace de Loyola met la prière et le vigoureux gouvernement de soi-même, l'imitation du Christ humilié et souffrant, et le zèle des âmes. C'est à la lettre le programme qu'Alphonse Rodriguez s'impose à lui-même, et celui qu'il propose dans ses écrits spirituels.

Il ne peut consentir à ce que la prière soit séparée du *vince teipsum*, ni le *vince teipsum* de la prière. Celle-ci sans mortification lui paraît illusoire et paresseuse ; la mortification sans prière lui semble présomptueuse et inefficace pour la sainteté. D'autre part, l'exemple de Jésus-Christ en sa Passion est, de tous les motifs que peuvent toucher le cœur, le plus haut et le plus saisissant. Et comme cette Passion divine n'a pas eu d'autre fin que la gloire de Dieu procurée par le salut du monde, c'est ce même salut que doivent toujours avoir en vue les âmes chrétiennes. A inculquer ces quatre notions essentielles, le saint portier de Montesion met toute son énergie insistante : par des compa

raisons, des exhortations, des redites, il y revient à toute occasion. On les retrouve comme entrelacées dans tous ses traités : dans celui de la mortification (*Obras*, III, 5-137), comme en celui de l'oraison (*ibid.*, III, 138-194); dans celui de la tribulation (*ibid.*, III, 195-342), comme dans celui des communications de Dieu à l'âme (*ibid.*, III, 418-492) ou de la charité (*ibid.*, III, 545-681). Plus l'amour de Dieu est ardent, plus il enflamme le cœur à poursuivre la présence du Bien-aimé et à lui offrir de généreux sacrifices. Plus Dieu se communique à l'âme, plus il la rend amoureusement immolée. Le grand fruit des tribulations de la vie est de rapprocher l'âme de Dieu, qui châtie parce qu'il aime. La mortification et la prière sont les deux ailes indispensables pour élever l'âme vers les sommets de la sainteté. Le souvenir et la douleur des péchés commis (*ibid.*, II, 343-420), la pratique de la pénitence (*ibid.*, II, 421-447), les exercices de l'humilité (*ibid.*, II, 583-705), la soumission de l'âme à Dieu (*ibid.*, II, 706-761), l'union et la transformation de l'âme dans le Christ (*ibid.*, II, 103-205), la vie de l'âme sous la conduite du Saint-Esprit (*ibid.*, II, 206-211) : tous ces aspects divers de la vie chrétienne sont, pour le saint Frère, une occasion toujours nouvelle de rappeler l'esprit de sacrifice et de prière, le désir d'imiter Notre-Seigneur et d'établir le règne de Dieu en soi, sans lesquels nulle vie intérieure n'est possible. Les lettres qu'il écrit à ses proches ou à ses frères en religion (*ibid.*, II, 272-328), les conférences spirituelles que ses supérieurs lui demandèrent parfois de faire soit aux religieux soit aux congréganistes de Montesion (*ibid.*, II, 233-271), et enfin le mémorial que raconte sa vie (*ibid.*, I, 5-270), trahissent les mêmes tendances, expriment les mêmes pensées dominantes, inculquent les mêmes leçons.

Toutefois ce dominateur parfait de ses passions, cet orant si assidu à la prière vocale et mentale, cet imitateur de Jésus Crucifié, ce zélateur ardent du salut des âmes ne s'enferme pas dans le cercle de l'ascétisme. Ce simple qui invoque vingt-quatre saints tous les jours et dont le cœur s'émeut à la vue des images dévotes, est un mystique. Il a reçu de Dieu le don d'une oraison élevée, le don de prophétie, le don des miracles. Si, dans la série de ses comptes de conscience, il rapporte minutieusement ses dévotions journalières (*Ibid.*, I, 88-89, 249) ou occasionnelles (*Ibid.*, I, 151, 155, 159, 161, 164, 172, 182, 221, 243, 247) et les exercices habituels de sa vie intérieure (*Ibid.*, I, 254-256) il dit aussi les faveurs extraordinaires dont il a été l'objet : lumières vives, paroles intérieures, visions. Dans quelques-unes de ces brèves notations de son expérience, il y a comme une esquisse des enseignements mystiques exposés pour autrui.

Là-dessus, une remarque préliminaire. Saint Alphonse Rodriguez ne sépare point la vie mystique de la pratique des vertus. Sa conception de la sainteté est dans l'accomplissement parfait de tous les devoirs d'état, pour les fins les plus hautes, avec l'amour de Dieu le plus pur et le plus ardent. Dans la pratique des vertus chrétiennes et religieuses, il distingue le stade des commençants, des progressants, des parfaits. Il y a, pour lui, non seulement une oraison et une présence de Dieu, mais une connaissance de soi, une humilité, une patience, un silence, une mortification, une obéissance, un zèle des âmes, une remise de l'âme à Dieu, une confiance en Dieu, un amour de Dieu, propres des parfaits. Et c'est là, plus que dans les ravissements et les visions, qu'il met le mystère d'une vie spirituelle supérieure (*Obras*, III, 436, 539, 756, 294, 778, 123, 767, 622, 487, 772, 783). Le principe de cette vie, plus divine qu'humaine, est une lumière vive d'en haut, indispensable pour connaître notre néant et notre misère, et aussi l'infinie grandeur et bonté de Dieu (*Ibid.*, III, 183, 368, 614, 616, 626, 637); de ces clartés célestes procède un grand mépris et haine de soi, et un désir inapaisable d'aimer Dieu, de travailler et de souffrir pour lui (*Ibid.*, II, 637-648, 151, 370, 167-172); la récompense de cette humilité sincère, de ce pur et généreux amour, est une union ineffable, où l'âme en prière goûte Dieu, seule à seule avec lui, dans la suavité d'un cantique sans paroles; tandis que, parmi le train ordinaire de la vie, elle opère et souffre en lui, comme si elle n'avait ni être ni volonté propres (*Ibid.*, III, 172-180, 140, 287-307, 783-789).

Et dans cet itinéraire de l'âme vers Dieu, le Christ est le maître, le modèle (*Ibid.*, I, 461-533), et l'aliment (*Ibid.*, I, 406-423) : de lui, l'âme apprend l'humilité de cœur (*Ibid.*, 670-679), la victoire sur ses répugnances (*Ibid.*, II, 68-71), l'amour des croix (*Ibid.*, II, 486-487), par les leçons de la passion douloureuse du Sauveur (*Ibid.*, I, 314-396 et III, 143-149), jusqu'à ce qu'elle s'enivre de son amour et fasse du Cœur divin sa demeure (*Ibid.*, III, 149-150, 140-143).

Dans la description que fait le saint portier de Montesion, des degrés de l'union de l'âme divinisée, on ne retrouvera rien des analyses de sainte Thérèse soit dans son livre célèbre des *Demeures*, soit dans sa *Relation* de 1575 au P. Rodrigo Alvarez. Alphonse procède plus globalement; mais il parle des réalités de ce monde supra-terrestre, avec la sûreté de quelqu'un qui y a longtemps vécu. Bien que ses cantiques et colloques amoureux au Dieu de son cœur soient pénétrants d'ardeur et de joie, il semble en son vrai domaine quand il parle de l'humilité ou de l'amour des souffrances. Comme tous les saints, il sait mieux que tous les théologiens la primauté de la grâce prévenante et l'indispensable nécessité de la grâce en général pour l'action bonne. Mais, en vrai disciple et fils de saint Ignace, il insiste partout sur le constant et généreux effort, sous lequel Dieu n'est point servi comme le méritent un Roi et un Père tels que lui.

Dernière remarque. La Sainte Vierge tient dans la dévotion et dans la vie mystique d'Alphonse Rodriguez une très haute place; le rosaire ne quittait pour ainsi dire pas ses doigts; il récitait l'office de l'Immaculée Conception avec ferveur et il fut à Majorque le prédicateur passionné, et écouté, de ce glorieux privilège de Marie défendu par tant de théologiens de son Ordre; il fût favorisé de plusieurs apparitions de Notre-Dame. Malgré tout, dans ses écrits, la Vierge est pour ainsi parler absente; hors du mémorial où le saint narre sa vie intime, elle n'apparaît que dans un petit traité, fort dévot d'ailleurs, de quatre pages à peine (*Obras*, II, 212-216). Le Seigneur s'est contenté que ce modeste convers fût un docteur de l'humilité et de la souffrance, de la prière et de l'amour, de ce courageux et fidèle service dont l'Evangile et les *Exercices* sont le code.

S'il fallait, parmi tant de pages recueillies et groupées par les soins du P. Nonnell, marquer celles dont l'accent est le plus caractéristique, peut-être conviendrait-il de signaler celles sur l'humilité, le courage à se renoncer et à souffrir, la présence de Dieu, et enfin le traité intitulé « Jeux de Dieu avec l'âme » et celui qui parle du « mystère des vertus parfaites ».

4. **INFLUENCE.** — A la manière de tous les vrais serviteurs de Dieu, Alphonse Rodriguez agit autour de lui par l'exemple. Dans ce Collège de Montesion où s'écoula sa vie religieuse entière, il fut un ferment, son humble degré de Frère coadjuteur n'y mit pas obstacle : toute la communauté du collège subit cette heureuse influence, et toute la ville de Palma, et même l'Espagne entière. Dans la biographie du saint (*Vida*, 589-604), le P. Nonnell rapporte les lettres de nobles dames et de prélats espagnols qui se recommandaient aux prières de l'humble Frère dont le renom était venu jusqu'à eux.

Parmi les religieux de Montesion que cette édification impressionna le plus, il faut mentionner, en première ligne les Recteurs du collège qui regardaient la présence d'Alphonse comme une singulière bénédiction de Dieu sur leur maison. Beaucoup d'apôtres de l'Espagne et du Nouveau Monde prirent au contact du saint la flamme ardente dont leur cœur brûla jusqu'à la mort. Le plus illustre de ces sauveurs d'âmes, qui se faisaient gloire d'être les disciples du portier de Majorque, fut l'apôtre des nègres, saint Pierre Claver. Pendant les trois années qu'il suivit les cours de philosophie à Montesion, Claver bénéficia des prières et des conseils du saint Frère surnaturellement instruit par une vision de l'apostolat futur du jeune étudiant (Nonnell, *Vida*, 364-369). Les Archives de Loyola conservent encore le texte des trente-trois avis spirituels, qu'il reçut de son maître en sainteté.

Les écrits d'Alphonse, de son vivant, éclairèrent et échauffèrent les âmes. Avec la permission de ses supérieurs, il les rédigeait et les donnait à lire. Bien d'autres que Pierre Claver les lurent. Et la doctrine de ces écrits passait inévitablement par les lèvres du saint Frère dans les récréations communes, dans les conversations particulières qu'avaient avec lui, soit les religieux du Collège, soit les Majorquins qui venaient volontiers entendre parler de Dieu ce portier sans pareil.

Après la mort, il y eut comme une rémission dans cette action bienfaisante. Il semble que les cahiers du serviteur de Dieu restèrent enfermés à Montesion comme des reliques. De même les pages que gardèrent avec eux certains supérieurs qui avaient connu le saint Frère ; ils s'en servaient pour enflammer leur zèle au service de Dieu, ils les citaient par leurs exhortations ; peut-être en laissaient-ils prendre copie. Mais on a l'impression que l'action rayonnante du saint, de 1617 à 1885, s'est exercée surtout par les biographies qui ont été imprimées, et dans lesquelles les vertus héroïques ont plus de place que les écrits.

A partir de 1885, l'ouvrage du P. Nonnell fait connaître le trésor spirituel plus ou moins voilé depuis plus de deux siècles. Une traduction française partielle a été faite des *Œuvres spirituelles*. Il est probable que tous ces livres agissent principalement dans l'intérieur de la Compagnie de Jésus. Pour une diffusion et un rayonnement plus étendus, il faudrait une édition décantée, passée à l'alambic, qui tout en respectant le texte vénérable du saint, ne retiendrait de lui que le meilleur.

A) HISTOIRE. Louis Janin, S. J., *Vita Venerabilis Fratris Alphonsi Rodriguez*, Lyon, Borde et Arnaud, 1644 ; — Francisco Colin, *Vida, hechos y doctrina del Venerable Hermano Alonso Rodriguez*, Madrid, Garcia y Morras, 1652. — Antoine Boissieu, S. J., *La Vie du Vénérable Frère Alphonse Rodriguez*, Lyon, Mohn, 1688. — Jaime Nonnell, S. J., *Vida de san Alonso Rodriguez*, Barcelona, Subirana, 1888. — Francis Goldie, S. J., *The Life of saint Alfonso Rodriguez*, London, Burns and Oates, 1889 ; tr. fr. par l'abbé Cardon, Lille, Desclée, 1891. — Ignacio Casanovas, *San Alonso Rodriguez*, Barcelone, Subirana, 1917.

B) ŒUVRES. Dans son grand recueil *Obras anonimas y seudonimas* des jésuites espagnols, le P. Eugenio de Uriarte, S. J., n'a rapporté que les différentes éditions qu'il a rencontrées de l'Office de l'Immaculée Conception attribué à saint Alphonse et qui n'est pas de lui. Dans *Biblioteca de los escritores de la Compañia de Jesus* (œuvre commune du P. de Uriarte et du P. Mariano Lecina S. J.), les divers articles séparés, qui sont mentionnés, sont tirés des biographies de Colin et de Nonnell, sauf *Escalera de virtudes*, Madrid, Lopez del Horno, 1917, qui est une édition anonyme (préparée par le P. Federico Cervós) de je ne sais quel traité de saint Alphonse. Le P. Lecina n'indique que très incomplètement les traductions publiées sans nom d'auteur par le P. de Benazé. Sommervogel les indique toutes dans *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus* (VI, 1943-1946) ; où on trouvera aussi le catalogue des mss qui figure au procès de béatification.

Jaime Nonnell, S. J., *Obras espirituales del Beato Alonso Rodriguez*. Barcelona, Francisco Rosal, 1885-1887. 3 v. in-8, 784, 794, 806 p. — [P. de Benazé, S. J.], *La Vie admirable de S. Alphonse Rodriguez*. Paris, Retaux, 1890. In-18, XXXVI-375 p. C'est la trad. fr. du Memorial. — *Explication des demandes du* PATER. Lille, Desclée, 1893. In-32, 199 p. — *De l'union et de la transformation de l'âme dans le Christ*. Paris, Desclée, 1893. In-32, 330 p. Réédition de ces deux traités en un volume, Desclée, 1908.

Paul DUDON, S. J.

16. — **ALPHONSE-MARIE DE ROMANO.** — Né aux environs de Vicence, quoique d'origine toscane, il enseigna durant quelques années en Dalmatie et vint mourir à Vicence le 26 janvier 1867. Il est l'auteur d'un opuscule ascétique qui eut une double édition : *L'occupato che medita, cioè santi pensieri e pii affetti suprà le azioni quotidiane*. Vicenza, Staider, 1862, in-16. La seconde édition parut la même année chez le même imprimeur.

P. Antonius-Maria a Vicetia, *Scriptores ordinis FF. Minorum Prov. S. Antonii Venetiarum*. Venetiis. Typogr. Aemiliana. 1877, in-8°, p. 164.

J. GOYENS, O. F. M.

17. — **ALPHONSE DE SAINT-PIERRE.** — A. Tornero, né à Belmonte en 1673, entré chez les Trinitaires en 1689, mort à Alcala de Henares en 1730, professeur de théologie, supérieur et directeur d'âmes. A publié : *Discipulo instruido en la vida espiritual, desde su raiz y principio hasta su fin y mas sazonados frutos*, Valence, 1715 ; *Pater spiritualis sibi et aliis delineatus*... Alcala, 1728.

Antonino de la Asunción, *Diccionario de escritores Trinitarios*, Roma, 1899, II, 205.

J. DE GUIBERT.

18. — **ALPHONSE DE SPINA.** — Frère Mineur espagnol, maître en théologie de Salamanque, prédicateur célèbre, remarquable par la sainteté de sa vie, confesseur de Jean II, roi de Castille, archevêque de Thermopolis le 2 décembre 1491, et mort, semble-t-il, peu après. Son chef-d'œuvre est *Fortalitium fidei*, sorte d'exposé apologétique de la foi chrétienne, qui connut en peu de temps beaucoup d'éditions : Strasbourg, vers 1464-1471 ; Bâle, vers 1475 ; Nuremberg, 1485 ; Lyon, 1487 ; Nuremberg, 1494 ; Lyon, 1511 (deux

fois), 1525, 1529. D'autres ouvrages furent encore composés par lui mais restèrent inédits : *Sermones 22 de nomine Iesu; Sermones plures de excellentia nostrae fidei;* et probablement *Tractatus de fortuna dicatus Ioanni Castellae Regi.*

Wadding, *Scriptores ord. Minorum*, Rome, 1650, p. 14; 1806, p. 10; 1906, p. 14. — Id., *Annales Minorum*, t. XII, Rome, 1735, p. 144. — Sbaralea, *Supplem. et castigatio ad scriptores trium ord. S. Francisci*, Rome, 1806, p. 27 s.; 1908, t. I, p. 29 s. — P. Robinson, art. *Spina* (Alfonso de), CE.

J. Heerinckx, O. F. M.

19. — **ALPHONSE DE VASCONES.** — Franciscain espagnol, né à Aguilar de Campos, de la province franciscaine de Grenade. Il a publié toute une série d'œuvres ascétiques : *Estimulo del alma dormida*, Séville, 1619. *Antidoto del alma*, Madrid, 1624. *Para ayudar a bien morir*, Séville, 1620. Ses œuvres complètes ont paru à Madrid, 1667.

L. Wadding, *Scriptores min.*, Rome, 1906, p. 127, Sbaralea, *Supplementum... ad scriptores min.*, t. II, Rome, 1921, p. 4. — N. Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, Madrid, 1783, t. I, p. 51.

M. Viller.

ALULPHE. — Moine de Saint-Martin de Tournai où il fut préchantre et bibliothécaire († 1143 ou 1144). Il est l'auteur d'un ouvrage intitulé *Gregoriale*, qu'un catalogue de Saint-Martin de Tournai de la fin du XIIe siècle décrit ainsi : Exceptiones ex opusculis beati Gregorii pape quas ab eo appellamus Gregoriales, in quatuor voluminibus (ms. 116 de la bibliothèque de Boulogne, n° 74). Le premier volume commente le Pentateuque et les livres historiques de l'Ancien Testament, le deuxième les Psaumes et les Prophètes, le troisième le Nouveau Testament, le dernier comprend des sentences de saint Grégoire sur des sujets divers. L'auteur qui s'inspire surtout des *Morales* sur Job, de la *Règle pastorale* et des *Homélies* de Saint Grégoire, rapporte plutôt la pensée du saint Docteur que ses expressions. Jusqu'ici seule la troisième partie de l'ouvrage d'Alulphe, que l'on a longtemps attribuée à Paterius, a été éditée. L'édition des Mauristes reproduite par Migne, PL., 79, col. 1137-1424, la restitue à son véritable auteur. (Voir la *Préface* des éditeurs, § 5-7; — PL. 79, col. 679). On connaît plusieurs manuscrits de l'ouvrage complet (voir D. V. Berlière : *Alulphe*, dans DHG.). Mabillon en a publié la Préface (*Analecta vetera*, t. I, p. 131).

Hist. litt. de la France, t. XII, p. 244. — Foppens : *Bibliotheca belgica*, t. I, p. 46. — Ziegelbauer, *Hist. rei litt. O. S. B.*, t. II, p. 34. — *Fabricius*, t. I, p. 204. — D. A. Wilmart : *Le Recueil grégorien de Paterius*, R. B., 1927, p. 81-104.

M. Mähler.

ALUMBRADOS, voir Illuminés.

ALVARADO (Antoine de). — Remarquable écrivain ascétique de la Congrégation de saint Benoît de Valladolid; la lecture de ses œuvres fut rendue obligatoire dans les Noviciats de l'Ordre, en vertu d'une ordonnance du Chapitre général de 1610.

Notre Vénérable naquit en 1561, à Belorado dans la Province de Burgos, il était fils de Jean de Naveda et de Béatrice Alvarado. A l'âge de 20 ans, il prit l'habit monastique à Valladolid, le 1er février; passa quelque temps ensuite aux collèges de Ribas de Sil et Saint-Vincent de Salamanque pour y étudier les arts et la théologie. En 1598, il était secrétaire du Révérendissime P. Général, Jean de Arcos, fut élevé trois ans après à la dignité d'Abbé de Saint-Pierre d'Arlanza, passa ensuite à Valladolid comme Prédicateur et y devint grand Prieur entre 1607 et 1610. S'étant adonné ces années-là à la prédication et à la prière, il résolut de composer un large commentaire de l'*Exercitatorio espiritual* du P. Cisneros, dans lequel il exposerait « les trois voies d'oraison appelées : voie purgative, illuminative et unitive ». Comme préambule à la grande œuvre qu'il avait en vue, il publia en 1607, *Art de bien mourir et guide dans le passage de la mort* (Irache, in-12); il édita aussitôt après, à Valladolid, la première partie de son traité de spiritualité intitulé : *Art de bien vivre et guide dans les chemins du ciel par les exercices de la vie spirituelle.* Il obtint l'approbation du Révérendissime P. Antoine Pérez, le 18 juillet 1607. Nicolas Antoine, par erreur, dit que cet ouvrage fut imprimé en 1603, ce qui a amené quelques auteurs à affirmer qu'il lui avait été impossible d'utiliser les *Méditations* du P. du Pont (Valladolid, 1605), chose qui n'est pas exacte. De ce dernier, comme du Bienheureux Jean d'Avila, de Blosius, de Grenade du Père Alonso de Madrid, des ms. de Saint Jean de la Croix et d'autres écrivains illustres, Alvarado recueillit le meilleur de leurs travaux, mais avec un si grand art et une telle dextérité qu'il est bien difficile de distinguer ce qui lui est propre de ce qu'il a transcrit.

Le second volume de l'*Art de bien vivre* était terminé en décembre 1614, mais ne fut publié à Irache que deux ans plus tard. Entre temps, notre auteur édita plusieurs petits traités séparés, comme *Manuel pratique de vie chrétienne* (Valladolid, 1610); *Guide des Dévots et Esclaves* du Très Saint Sacrement et de la Vierge douloureuse (Valladolid, 1613); ce dernier ouvrage à l'intention des membres de l'Archiconfrérie érigée sous ce vocable à Valladolid, dès 1610; il obtint une Bulle qui instituait la fête de l'« Exil de Notre-Dame », en la fixant au 7 janvier.

De 1613 à 1617, il fut abbé de Sainte-Marie d'Irache; il fit réunir alors toutes ses œuvres en deux gros volumes qui parurent à Pampelune en 1617, dernière année de sa vie. En se rendant au Chapitre général de Valladolid, il fut contraint de s'arrêter dans son pays natal à Belorado, où la mort vint le surprendre. C'est là qu'on le vénéra comme un saint et que, dit-on, son corps reste sans corruption.

Lorsqu'arriva le premier centenaire de sa mort, la Congrégation de Saint-Benoît fit réimprimer à sa charge les *Œuvres* du Vénérable (Madrid, Louis-Antoine de Bedmar, 1717, in-4°, 2 vol.), dont le premier volume, reproduit de nouveau en 1903, par le libraire Saturnin Calleja (Madrid, in-12°, 3 vol.), sur les instances d'un P. Rédemptoriste, constitue les tomes 31, 32 et 33 de la *Biblioteca escojida del perfecto catolico.*

Greg. Argaiz, *Perla de Cataluña*, Madrid, 1677, p. 452. — Nicolas Antonio, *Bibliotheca hispana vetus et nova*, Madrid, 1783, t. III, p. 95. — B.-P. Gallardo, *Ensayo de una biblioteca española de libros raros y curiosos*, Madrid, 1863, t. I, p. 394. — Mariano Alcocer, *Catalogo razonado de las obras impresas en Valladolid*, Madrid, 1926, p. 235-6, sq. — Fausto Curiel, *Guia de los devotos y Esclavos del Santisimo Sacramento*, Barcelona, 1910, pp. 1-14. — Luc. Serrano, *Los Asceticos benedictinos espanoles...*, Valladolid, 1925. — *Enci-*

clopedia Espasa, v. Valladolid, Barcelona, 1929, t. 66, p. 960. — P. V. de Petralta, en *Estudios Franciscanos*, t. XXIII, p. 292-6 et t. XXIV, p. 285-6, Barcelona, 1919-20. — P. Gerardo, *Obras de San Juan de la Cruz*, t. III, p. 272 sv. Toledo, 1914.

M. Alamo.

1. — **ALVAREZ** (Balthasar). — Né en 1533 à Cervera del Rio Alharna (Logroño), il entra dans la Compagnie de Jésus en 1555, fut vice-recteur du collège d'Avila (1559), recteur et maître des novices à Medina del Campo (1566), recteur de Salamanque (1574), recteur, maître des novices et Instructeur des Pères du « 3e an » de noviciat à Villagarcia (1577); visiteur de la province d'Aragon (1578); nommé provincial de Tolède peu avant sa mort (1580).

Ses principaux écrits sont : *Exhortations et Exposition sur les Règles communes de la Compagnie de Jésus*, Madrid, 1910; *Méditations*, encore inédites; deux *Mémoires sur sa méthode d'oraison*, résumés par le P. Du Pont dans sa *Vie du P. B. Alvarez* (chap. 13 et suiv.; ch. 41; le second mémoire est reproduit textuellement en appendice dans l'édition de Madrid, 1880); un petit *Traité de la manière dont il faut parler des choses spirituelles* (*ibid.*, ch. 33), pour prémunir contre les erreurs des « Illuminés ».

Ces écrits, très estimés des spirituels, sont surtout remarquables par la connaissance expérimentale des voies d'oraison et les principes de direction qu'on y trouve. Le P. Alvarez y décrit en particulier l'oraison de « simple présence de Dieu » (ou de recueillement, de silence...), en tant qu'elle prépare immédiatement ou qu'elle accompagne la contemplation infuse jusqu'à ses degrés supérieurs. Son autorité a été souvent invoquée sur ce point, ou même sur la contemplation en général, par exemple dans la controverse entre Fénelon et Bossuet (cf. *Mystici in tuto*. P. 1, a. 1, c. 12, Lachat, t. 19, p. 594; *Instruction sur les états d'oraison*, t. 1, c. 7, n. 10, Lachat, t. 18, p. 524).

Il fut pendant 6 ans le confesseur de sainte Thérèse (1560-1566) et l'un de ses principaux directeurs, celui, dit-elle, « qui m'a fait le plus de bien » (*Vie écrite par elle-même*, c. 26).

Son influence spirituelle fut considérable parmi ses confrères, en particulier sur le P. Du Pont, son biographe, l'auteur des *Méditations* et de la *Guide;* elle donna pourtant lieu à des inquiétudes et à des décisions qu'il faut bien comprendre. L'Espagne venait d'être agitée par les erreurs et la condamnation des Illuminés (Alumbrados); dans ce pays également, les Supérieurs de la Compagnie de Jésus avaient eu à lutter contre un courant qui portait certains de leurs sujets vers la vie contemplative, au détriment du ministère apostolique, but principal de leur Institut. Parmi les disciples du P. Balthasar, quelques-uns manquaient de discrétion, et même de respect vis-à-vis de la spiritualité de leur Ordre, celle des Exercices de saint Ignace.

Le P. Alvarez eut à se justifier par deux fois devant ses Supérieurs en s'efforçant de montrer les avantages de sa méthode d'oraison et sa conformité avec l'esprit de l'Institut. Ses explications parurent finalement insuffisantes, et il lui fut enjoint d'abandonner cette méthode pour lui-même et d'en détourner ses disciples, pour revenir à celle des Exercices (1578).

Cette interdiction portait sur un genre particulier d'oraison, sorte de contemplation active, ou d'oraison volontairement simplifiée et entrecoupée de silences, qui devait disposer plus ou moins immédiatement à la contemplation infuse. Par cette décision, qui n'eut pas d'ailleurs de caractère général, les Supérieurs de la Compagnie prétendaient, non pas assurément interdire, mais diriger le mouvement vers la contemplation, en le maintenant dans la ligne de leur Institut. C'est ce qui ressort des termes mêmes du P. Visiteur Avellaneda, dont le « mémorial » fut pleinement approuvé par le P. Général Mercurian. Il demande au P. Alvarez de n'enseigner la contemplation que selon la doctrine des saints Docteurs, spécialement saint Augustin, saint Grégoire, saint Thomas, dont il cite des passages. Les Exercices de saint Ignace contiennent une méthode de contemplation (active), et conduisent à la « solide contemplation », même à la plus élevée; mais celle-ci requiert une plus longue préparation ascétique que ne semblait le supposer le P. Balthasar. Après être revenu sur ces idées il termine par cette ordonnance : « Finalement, la volonté de l'obéissance est que non seulement V. R. montre plus d'estime au genre d'oraison des Exercices, mais qu'elle le préfère à tout autre, et que sans l'ordre exprès de N. P. (Général), V. R. ni pour elle-même ni pour d'autres ne puisse se servir d'une méthode différente de celle qui est contenue dans notre Institut, méthode qui ne comprend pas seulement la méditation, mais enseigne aussi la manière d'exercer la contemplation pour la plus grande gloire de Dieu, et pour atteindre la fin de notre Compagnie et de notre vocation. » Astrain, *Historia de la Compañia de Jesús*... t. 3, p. 193)[1].

Le P. Alvarez, religieux de très haute vertu, se soumit parfaitement à cette décision. Celle-ci d'ailleurs n'eut pas pour l'Ordre une portée générale ni définitive. Le Directoire des Exercices, publié en 1599 par le P. Aquaviva, successeur de Mercurian, tout en recommandant l'usage des méthodes contenues dans les Exercices, laissait aux religieux de la Compagnie la liberté de suivre d'autres modes d'oraison « parmi ceux que le Saint-Esprit a coutume d'enseigner, et que les hommes exercés dans les choses spirituelles ont coutume de pratiquer à la lumière de l'expérience, de la raison et de la saine doctrine », sous le contrôle du supérieur ou du Père spirituel, surtout si ce mode sort quelque peu de l'ordinaire. Une lettre du même Général à toute la Compagnie (8 mai 1599) établissait avec la même largeur la place de la contemplation dans la spiritualité ignatienne.

En fait, telle qu'elle fut présentée par le P. Du Pont, son disciple, la doctrine du P. Alvarez recueillit l'estime parfois très vive de ses confrères comme des spirituels d'autres écoles; estime méritée, malgré quelques lacunes, certaines exagérations, et une allure un peu confuse, due sans doute à son caractère sur tout expérimental.

Uriarte-Lecina. — *Biblioteca de Escritores de la Compañía de Jesús*... t. I. — L. La Puente (du Pont), *Vida de V. P. Baltasar Alvarez;* trad. Couderc, Paris, 1912. — P. Dudon, *Les leçons d'oraison du P. Balthasar Alvarez*, RAM., 1921, p. 36-57. — H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux*... t. 8, p. 228-270.

E. Hernandez.

1. Cette ordonnance fut communiquée au théologien François Suarez, qui était parmi les disciples du P. Alvarez; il « l'embrassa comme une chose qui nous unit à tous dans notre saint Institut », jugeant le deuxième mémoire du P. Balthasar « mauvais et dangereux ». Le théologien Ripalda avait aussi rédigé une censure de ce même écrit (*ibid.*).

2. — **ALVAREZ** (Joseph). — Né en 1804 à San-Miguel-de-Banqueses (Espagne), devint Ermite de Saint-Augustin le 14 mai 1821 ; il vécut dans l'île Panay des Philippines, de 1833 à l'année de sa mort (5 janvier 1853). Il composa dans le dialecte du pays : *Camino del ciélo, y consuelo del alma*, Manila, 1847. — *Puente celestial*, 1848, 3e éd., 1883. — *Puerta del ciélo*, 1849 : considérations sur l'Évangile, sur les maladies de l'âme et leurs remèdes, la grâce divine, la connaissance de soi-même et les fins dernières. — *Escalero del cielo*, 1883. — *El cielo abierto*, 1852, 1883 : sur la vie des saints, les vertus chrétiennes. — *Tesoro celestial*, 1852 : sur les indulgences et l'imitation de Notre-Seigneur. — *Decenario de la Pasion para rogar á Dios... porl a benditas ánimas del Purgatorio*, Binondo, 1875..., et plusieurs autres ouvrages de dévotion.

Santiago-Vela, t. I, p. 110-113.

F. Lang.

3. — **ALVAREZ DE PAZ** (Jacques). — 1. **La vie et les œuvres.** — Jésuite espagnol, né à Tolède en 1560. Entré en religion en 1578, il est bientôt envoyé au Pérou (1584) où il remplit des charges importantes : professeur de philosophie, de théologie, d'Écriture Sainte au collège Saint-Paul de Lima, recteur de Quito, de Cuzco et de Lima, vice-provincial du Tucuman (1605-1607), provincial du Pérou (depuis 1617). Il mourut en grande réputation de sainteté le 17 janvier 1620, en faisant la visite du collège de Potosi. C'était en même temps qu'un homme de gouvernement, un très grand spirituel. Tout jeune prêtre encore en 1587, il avait songé à cause de son goût très prononcé pour l'oraison à entrer dans l'ordre des chartreux.

Il laisse trois œuvres capitales qui forment un traité complet de la vie spirituelle. La première : *De vita spirituali ejusque perfectione libri V*, a eu quatre éditions successives. Lyon, 1608, 1611 ; Mayence, 1614 ; Lyon, 1621. Les P.P. Pierre de Medrano, Jean Camacho, Jean de Gorcum, Philippe Bebius en ont publié des abrégés. Vient ensuite le *De exterminatione mali et promotione boni libri V* dont le titre est emprunté à Richard de Saint-Victor, Lyon, 1613, 1623, 1633 ; Mayence, 1614, et qui a eu de nombreuses éditions ou traductions partielles. (Le P. Jean du Jardin a publié le *Traité de l'amour et la suite de la Vertu et de son excellence*, Douai, 1627. Le P. Consalve Barnove, *Instructions pour bien chrestiennement et religieusement vivre*, Vienne, 1614.) Le P. Jean du Jardin a publié encore le *Traité de la haine et fuite des péchés*, Douay, 1626 ; le P. B. Willot, le *Traité de la mortification intérieure*, Douai, 1620. L'abbé C. J. Brouillon, le *Traité des Vertus et des moyens de les acquérir*, Bar-le-Duc, 1838.

Enfin *De inquisitione pacis sive studio orationis*, Lyon, Horace Cardon, 1617 (Mayence, 1619 ; Lyon, 1623), qui a eu lui aussi de nombreuses éditions et traductions partielles (*Exercice des enfants de Dieu pour se façonner à la béatitude*, trad. R. Chesneau, Douay, 1617 ; Rouen, 1618. *Méditations*, trad. J. du Jardin, Douay, 1626 ; trad. H. le Mulier, Besançon, 1848 et Bruxelles, 1851. *Vie de la Très Sainte Vierge méditée...*, trad. Henri le Mulier, Besançon, 1847 et Bruxelles, 1851. *Traité du combat et de la victoire contre les tentations*, trad. J. du Jardin, Douay, 1627, *La Journée du Prêtre et du Religieux*, adapt. de l'abbé Lejeune, Paris, 1900).

Une édition complète des œuvres d'Alvarez de Paz a paru à Paris, chez Vivès, en 6 in-4o, 1875-1876. Son départ pour l'Amérique a empêché l'auteur de prendre suffisamment contact avec les écrivains espagnols de la seconde partie du xvie siècle : il ne semble point par exemple qu'il ait lu Sainte Thérèse ou Jean des Anges ou Louis de Grenade.

Il connaît cependant une vie de sainte Thérèse (*De inquisitione pacis...*, l. V, p. 3, c. 9). L'influence des contemporains a été sur lui peu importante et il n'est point étonnant que pour les degrés de la vie mystique, il ait suivi les auteurs du moyen âge. D'une érudition étonnante, il cite surtout parmi les Pères, saint Augustin et saint Grégoire, mais bien davantage encore saint Bernard et les Victorins, les grands scolastiques, saint Thomas et saint Bonaventure, David d'Augsbourg (sous le nom de saint Bonaventure), mais il a lu aussi les auteurs plus récents : saint Vincent Ferrier, Gerson, saint Laurent Justinien. Les citations des auteurs néerlandais ne sont pas rares sous sa plume : Ruysbroeck, Henri Herp, Denys le Chartreux, Thomas a Kempis. Louis de Blois lui-même ne lui a point échappé.

2. — **La doctrine.** — La vie spirituelle, considérée dans son principe, se confond avec la grâce sanctifiante (*De vita spirit.*, l. II, p. 1, c. 1-4) ; considérée dans son exercice, « elle n'est pas autre chose que la pratique des œuvres bonnes par laquelle nous servons Dieu pour Dieu, nous progressons en vertu et en sainteté et nous méritons cette vie bienheureuse pour laquelle nous avons été créés » (*ibid.*, c. 5).

En utilisant la division commune : commençants, progressants, parfaits, il reconnaît de façon assez arbitraire quinze degrés dans la vie spirituelle (cinq dans chacune des trois étapes ci-dessus indiquées). Il suffit de noter les cinq degrés des parfaits. Dans le 1er l'âme entre dans la familiarité divine. Elle atteint le 2e « lorsque dans l'oraison ou le travail, elle ne cherche pas la consolation, ne désire pas le plaisir, l'honneur, l'intérêt, mais veut plaire uniquement à Dieu ». Elle est parvenue au 3e « quand avec une grande ferveur elle accomplit toutes les suggestions divines, qu'elles se réfèrent à l'action ou à la contemplation, et ne se laisse vaincre ni en diligence ni en ardeur par les mondains qui recherchent leurs plaisirs, leurs honneurs ou leurs richesses ». Le 4e degré, c'est « la parfaite résignation au bon plaisir divin et la très sincère conformité avec la volonté de Dieu en tout ». Le 5e degré enfin c'est l'union : « l'âme devient un seul esprit avec Dieu, l'a toujours présent en elle et adhère à lui sans relâche, par la pensée et par l'affection » (*ibid.*, c. 11).

Alvarez de Paz affectionne le chiffre 15 : il divisera de même la contemplation en quinze degrés (*de inquisitione pacis...*, l. V, p. 3). Classification, elle aussi, arbitraire, et qui a, dit le P. Poulain « les mêmes désavantages que celle de Scaramelli ». Il est le premier, semble-t-il, « qui ait employé le terme d'*oraison affective* pour désigner l'état d'oraison ordinaire qui est immédiatement au-dessus de la méditation (Poulain, art. *Alvarez de Paz*, DTC., col. 929, et *Les grâces d'oraison*, ch. 2, no 8).

Alvarez de Paz s'est arrêté longuement sur cet exercice (*De inquisitione pacis...*, l. IV, P. 3) et beaucoup de ceux qui en ont parlé après lui dépendent étroitement de lui, par exemple Courbon dans les *Etats d'oraison*. C'est à propos de l'oraison affective qu'il prend parti, au nom de l'expérience, pour ceux qui admettent la possibilité dans certains états d'un amour de Dieu très ardent, sans connaissance préalable ou concomitante. (*De inquisit. pacis...*, l. IV, P. 3, c. 8.)

On peut très bien ne pas être de son avis. Il donne saint Bonaventure et Gerson comme tenants de cette opinion; évidemment il admettait que la *Theologia mystica* de Hugues de Balma était de saint Bonaventure; pour Gerson, il se trompait.

On a souvent loué sa discrétion dans la réponse à la question s'il faut désirer les grâces mystiques : les dons extraordinaires comme les extases, les rapts, les apparitions, on n'a pas le droit de les demander; mais la contemplation parfaite, connaissance de Dieu simple et non discursive, qui procède du don de sagesse et enflamme l'âme d'un ardent amour, il est tout à fait légitime de la désirer et de la demander. Car elle est un moyen très efficace pour atteindre la perfection « instrumentum efficacissimum assequendae perfectionis » (*De inquisitione pacis...*, l. V, P. 2, c. 13). La contemplation, très désirable en elle-même « en tant qu'elle est un exercice éminent de la vertu de religion et qu'elle produit l'amour effectif, l'est plus encore en tant qu'elle nous conduit par l'amour effectif à toute sainteté » (*Ibid.*, l. V, P. 2, c. 6). Et c'est l'enseignement commun des maîtres.

Alvarez de Paz a été beaucoup lu. Le P. Surin le mettait au nombre des docteurs vraiment pieux (*Catéchisme spirituel,* t. I^er^, part. 3, ch. 4; t. II, part. 8, ch. 8).

Le P. Faber le range parmi « les trois grands écrivains ascétiques de l'ordre des Jésuites » avec Platus et Louis Dupont (*Progrès de l'âme dans la vie spirituelle,* ch. 9. De la patience).

Luc d'Achery le recommande, et déclare que de tous les auteurs spirituels qu'il connaît, c'est le plus étendu. (*Asceticorum... indiculus...*, Parisiis, 1671, p. 74).

Ces quelques jugements font bien ressortir ses principales qualités : l'érudition abondante, qui lui permet de traiter avec ampleur les questions les plus importantes de la spiritualité (cf. l'article AMOUR-PROPRE...), l'onction qui anime et réchauffe ces longues dissertations, et qui s'épanche en effusions fréquentes, suivant la tradition des anciens maîtres spirituels; à quoi il faut ajouter une saveur particulière et un tour concret, qui proviennent de l'expérience et de l'observation : il semble que l'une et l'autre aient beaucoup contribué à donner à ses ouvrages leur valeur toujours appréciée.

Uriarte-Lecina, *Biblioteca de escritores de la Compañia de Jesús pertenecientes a la antigua asistencia de España...*, Madrid, 1925, t. I. — E. Ugarte de Ercilla, *Tercer Centenario del Padre Diego Alvarez de Paz* (Razon y Fe, t. LVIII, p. 463-473). — A. Astrain, *A la memoria del gran asceta Diego Alvarez de Paz s. j. en el tercer centenario de su muerte* (*Gregorianum*, t. I, p. 394-424). — A. Poulain, DTC. : art. *Alvarez de Paz; Les grâces d'oraison*, passim.

E. HERNANDEZ.

1. — **ALVARO** (DOM JEAN), Cistercien espagnol; né à Torralba, en Aragon, il entra à l'abbaye de Veruela, où il émit sa profession religieuse le 13 avril 1565 (De Visch). Il fit ensuite ses études de théologie au collège d'Alcala. Durant vingt ans, il remplit les fonctions de confesseur des moniales cisterciennes de la Zaydia, à Valence. Ses vertus et sa science le firent élire pour abbé de Veruela en mars 1602, et l'abbé de Cîteaux le chargea alors de faire en son nom la visite canonique des monastères de Catalogne. En 1612, il devenait évêque de Bosa, en Sardaigne, d'où, l'année suivante, il fut appelé par Philippe III au siège de Solsona en Espagne. Il mourut en 1623, laissant partout le souvenir de sa sainteté. Les écrits ascétiques qu'il a publiés le furent en faveur des moniales de Valence qu'il dirigeait : *Vida, penitencia y milagros de nuestro gloriosissimo Padre Melifluo S. Bernardo*, Saragosse, 1595, Valence, 1597. — *Doctrina y regla breve como se ha de regir el religioso y religiosa que viven en el monasterio.* Ibid. — *Fundaciones y verdadera relacion de algunas cosas particulares de los monasterios de la orden de Cister...* Valence, 1597.

Nicolas Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, Madrid, 1783, t. I, 632. — Ch. de Visch, *Bibliotheca Script. Ord. Cister.*, Cologne, 1656, p. 174. — Robert Muñiz, *Biblioteca cisterciense española*, Burgos, 1793, p. 20. — R. Trilhe, article dans DHG., t. II, 890. — Domin. Willi, *Päpste, Kardinäle und Bischöfe aus dem Cister. Orden*, Bregenz, 1912, p. 65, n° 338.

J.-M. CANIVEZ.

2. — **ALVARO** (PAUL) de Cordoue. — Remarquable controversiste espagnol du IX^e^ siècle. Disciple de l'abbé Espérandieu, il fut, avec saint Euloge de Cordoue, le défenseur intrépide de la foi chrétienne à cette époque de persécution musulmane. Il était simple laïc, comme il nous l'apprend lui-même, en parlant de son ami Euloge : « Ille sacerdotii ornatus munere..., ego... terra tenus repens hactenus trahor. » Il mourut aux environs de 860.

Il nous reste de lui surtout des écrits apologétiques, dirigés contre les mahométans, les juifs et certains chrétiens relâchés qui condamnaient le martyre volontaire. Parmi ces œuvres, il faut signaler l'*Indiculus luminosus* pour la défense des saints martyrs, et la *Vie ou passion de saint Euloge.*

Il a laissé aussi des ouvrages spirituels, dont le plus intéressant est intitulé *Confessio Alvari.* On y admire, au jugement de Florez, sa piété et son humilité, ainsi que sa connaissance familière de la Sainte Écriture. Plus que la confession de ses fautes, il y proclame les attributs de Dieu et ses miséricordes. Nicolas Antonio voit dans ce livre une imitation de l'*Oratio pro correptione vitae* de saint Isidore ; il est indubitable qu'il s'y rencontre des analogies. Cette œuvre, composée vers la fin de sa vie, mériterait d'être rééditée et vulgarisée.

Enfin il a écrit un *Liber scintillarum...* qui a été publié parmi les œuvres de saint Bède le Vénérable (Bâle, 1565). C'est un recueil de sentences sur les vertus et les vices, tirées de l'Écriture et des Pères. On a encore de lui quelques poèmes religieux en l'honneur de saint Euloge et de saint Jérôme.

Florez, *España Sagrada,* t. 11, p. 10-299. — N. Antonio, *Bibl. Hisp. Vetus*, t. 1, 475-481. — PL. 121, c. 387-567.

C. GUTIÉRREZ.

3. — **ALVARO PELAYO,** voir PELAYO.

ALVRES (LOUIS). — Jésuite portugais, né à S. Roman en 1615; après avoir été professeur à Coïmbre, recteur de diverses maisons : Angra, Porto et Evora, et provincial de Portugal, il mourut supérieur de la maison professe de Lisbonne, le 13 janvier 1709. Il laissa un ouvrage de spiritualité : *Amor Sagrado,* Evora 1673, Lisbonne 1740. C'est une suite de considérations sur les raisons d'aimer Dieu, tirées surtout des attributs de Dieu (beauté, sagesse, bonté...) et des bienfaits qu'il nous a départis, que ceux-ci soient de

l'ordre naturel ou surnaturel (incarnation, rédemption, grâce et sacrements...). Il est écrit sous une forme très littéraire, voire même un peu précieuse.

C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, I, 250-251.

A. M. Gama.

ALZON (Emmanuel-Joseph-Marie-Maurice d') (1810-1880), fondateur des **Augustins de l'Assomption** ou **Assomptionistes.** — 1. *Notice biographique.* — 2. *Spiritualité.*

1. **notice biographique.** — Fils aîné du vicomte Daudé d'Alzon, Emmanuel d'Alzon naquit au Vigan (Gard) le 30 août 1810. Amené par ses parents à Paris en 1823, il fit ses études au collège Saint-Louis et au collège Stanislas. De 1828 à 1830, il étudia le droit, se préparant à servir Dieu et l'Église dans l'armée, la magistrature ou la diplomatie : l'idée du sacerdoce, éveillée dans son enfance, semblait alors sommeiller. Il fréquenta aussi soit la Société des Bonnes Études, présidée par M. Bailly, soit les conférences religieuses de l'abbé de Salinis. C'est de cette époque que datent ses premières relations avec Lamennais. Elles furent quelque temps assez intimes, tout en ne s'exerçant que par correspondance et sous forme de directives intellectuelles. Ce que le jeune homme avait, en effet, demandé à l'abbé Féli, c'était un plan d'études répondant au « plan général de vie » qu'il s'était déjà tracé. De ce plan général de vie nous trouvons la première confidence dans une lettre adressée le 21 janvier 1830 par Emmanuel à son ami d'Esgrigny. Dès ce moment d'Alzon avait formé, avec son ami Du Lac, le projet de se vouer à la défense de la religion dans l'état ecclésiastique.

Les événements politiques de mai 1830, prélude de la Révolution de juillet, en amenant le vicomte d'Alzon et les siens à échanger leur résidence parisienne pour leur château de Lavagnac (Hérault), valurent à Emmanuel deux années de retraite studieuse qui achevèrent d'affermir une décision déjà longuement mûrie. Le 14 mars 1832, il quitta sa famille et entra au Grand Séminaire de Montpellier. Il y resta jusqu'à fin juin 1833, y reçut la tonsure et les ordres mineurs. Il prit alors le parti d'aller terminer ses études ecclésiastiques à Rome, où il séjourna du 25 novembre 1833 au 18 mai 1835. Il y reçut les trois ordres majeurs les 14, 20 et 26 décembre 1834. Parmi les personnages romains qui l'honoraient de leur amitié, il faut signaler : le cardinal Micara, le P. Ventura, le P. Olivier et le futur cardinal Wiseman. Ce séjour à Rome, au plus fort de la crise menaisienne, devait avoir dans la vie du P. d'Alzon une importance sans égale.

Le diocèse de Montpellier (à cause du château familial de Lavagnac et à cause de son séjour au Séminaire) aurait désiré s'attacher le nouveau prêtre. Mgr Chaffoy réussit à l'attirer au diocèse de Nîmes, auquel il appartenait par sa naissance. Il y fut, dès 1835, vicaire général, honoraire d'abord sous Mgr Chaffoy (1835-1837), puis titulaire sous les évêques suivants, Mgr Cart, Mgr Plantier, Mgr Besson.

Les premières années sacerdotales de l'abbé d'Alzon furent fécondes en œuvres de toute sorte. Quand il arriva à Nîmes, le 14 nov. 1835, il avait en tête trois projets : se dévouer spécialement à la conversion des protestants, fonder un collège libre, établir un couvent de Carmélites. Son évêque n'ayant pas approuvé tout d'abord ces projets, il dut en différer la réalisation; mais ils résument d'avance tout son apostolat et celui de sa Congrégation. Le collège serait fondé, le couvent des Carmélites aussi; le travail pour la conversion des protestants, outre qu'il devait être basé sur la prière et les sacrifices des Carmélites, l'orienterait vers l'apostolat de l'unité de l'Eglise qui un jour occuperait bon nombre de ses fils en Angleterre, en Amérique et en Orient. En attendant, le jeune prêtre se dépensait sans compter. La direction des âmes était dès lors une de ses plus chères occupations. C'est en 1839 qu'il fut mis en relation avec Mlle Eugénie Milleret (Mère Marie-Eugénie de Jésus, 1817-1898), qui trouva en lui, depuis 1840, pour la fondation des Religieuses de l'Assomption, un auxiliaire plus sûr que l'abbé Combalot, premier promoteur de l'œuvre en 1839. Il travailla avec elle à la rédaction des Constitutions et mérita d'être appelé Père de la Congrégation naissante (1843).

En cette même année 1843, l'abbé d'Alzon s'occupa de l'établissement d'un Carmel, dont il fut la providence en même temps que le père spirituel. L'acquisition de la Pension Vermot, dite « de l'Assomption », d'abord achetée en vue d'y loger le Carmel, l'amena à la restauration de ce collège, qui végétait alors avec une vingtaine d'élèves, et dont il allait faire le berceau d'un Institut nouveau, les Augustins de l'Assomption.

L'idée de cette fondation, qui s'était déjà présentée à l'esprit du zélé vicaire général, se précisa spécialement après le vœu de renoncer à toute dignité ecclésiastique qu'il fit un jour de juin 1844 en célébrant la messe au sanctuaire de la Consolata à Turin. En juin ou juillet 1845, il émit à Notre-Dame des Victoires, à Paris, des vœux privés de religion et les inscrivit sur une feuille intime. A la rentrée de l'année scolaire 1845-1846, il vint s'établir au collège en qualité de directeur, dans l'intention de préparer la fondation projetée. Mgr Cart ayant autorisé un essai de Congrégation, l'abbé d'Alzon prêcha aux maîtres du collège, du 20 au 30 septembre 1845, une retraite à la suite de laquelle il institua l'Association de l'Assomption et un « Tiers-Ordre » laïque, d'où devait sortir la Congrégation nouvelle. Le jour de Noël 1845, il commença, avec 5 compagnons, un noviciat qui en fait devait se prolonger jusqu'à 1850. Directeur de son collège, en attendant d'en confier le soin immédiat à ses fils spirituels, l'abbé de Cabrières d'abord en 1856, puis le P. Vincent de Paul Bailly 1863-1867, et le P. Emmanuel Bailly 1867-1879, le P. d'Alzon en avait fait « un des plus beaux collèges du Midi » (Mourret, *Hist. génér., L'Egl. contemp.*, 1920, p. 378). En décembre 1848, deux ans avant la loi Falloux, il obtenait le plein exercice, c'est-à-dire l'affranchissement des cours du lycée officiel. Aussi, en 1850, fut-il nommé membre du Conseil supérieur de l'Instruction publique. Le 1er nov. 1851, il publia, de concert avec ses professeurs, le premier fascicule de la *Revue de l'enseignement chrétien* qui devait si vaillamment mener le bon combat pour la liberté de l'enseignement.

Pour sa Congrégation naissante, il avait obtenu du Saint-Siège, dès 1847, l'autorisation de suivre le calendrier du Propre romain : trait significatif à une époque où Dom Guéranger commençait à peine son mouvement liturgique. Le 1er mai 1857, il recevait le Bref laudatif, bientôt suivi du Bref d'approbation, 26 nov. 1864. Au chapitre général de septembre 1868, le fondateur fut amené à exposer avec plus d'ampleur la pensée qui l'avait dirigé : de ce chef, son allocution de

clôture prend une spéciale importance qui mérite d'être relevée en relation avec sa « spiritualité ». A signaler aussi, dans ce même document, l'insistance sur les œuvres sociales et « toutes les œuvres par lesquelles... la démocratie peut être rendue chrétienne ». Notons d'ailleurs qu'en 1865, un des premiers fils du P. d'Alzon, le P. Pernet, posait à Paris les fondements de l'Institut des Petites-Sœurs de l'Assomption, si éminemment social, tandis que lui-même fondait, au Vigan, la Congrégation des Oblates de l'Assomption, destinées à servir d'auxiliaires aux Pères spécialement dans les missions d'Orient. Celles-ci avaient été entreprises dès 1862-1863, sur un désir de Pie IX. Ajoutons que dès 1854 il avait institué « pour la propagation de la foi à l'intérieur » l'Association de Saint François de Sales, qu'il avait recommandée par circulaire à tous les évêques de France, et dont il fut heureux que Mgr de Ségur acceptât la direction en 1857. Contentons-nous de renvoyer à Granderath, *Hist. du conc. du Vat.*, III, 1re partie, p. 15 sq., pour rappeler l'action du P. d'Alzon, à côté de celle de Mgr Manning et de Mgr Senestrey, lors de l'intervention providentielle qui en avril 1870 décida de la discussion immédiate du projet sur l'infaillibilité et permit la définition du dogme par le concile. Il nous reste à mentionner : en 1871, l'établissement de l'Association de Notre-Dame des Vocations et de l'œuvre des Alumnats destinés à préparer pour le sacerdoce des enfants pauvres, libres d'adopter la vie religieuse dans tout Institut de leur choix, les sociétés missionnaires ou le clergé séculier; en 1877, les humbles débuts, avec le *Pèlerin* (bulletin des Pèlerinages fondé par le P. Vincent de Paul Bailly), de ce qui devait devenir la *Bonne Presse*. Le P. d'Alzon envoya longtemps au *Pèlerin* des articles d'édification ou de vulgarisation religieuse. Il y inaugura, en supplément, la collection populaire des *Vies des Saints* qui, répandues à profusion chaque semaine, ont beaucoup contribué à ramener le peuple aux idées surnaturelles. En 1880, il fonda la *Croix-Revue*, où jusqu'à sa mort il publia chaque mois un magistral article. Ces publications, a-t on dit, « sont les derniers éclairs de sa vaillante épée ». Le P. d'Alzon mourut saintement le 21 nov. 1880, dans son collège de Nimes où l'on s'attendait à chaque instant à voir la porte d'entrée tomber sous les coups des crocheteurs. Il fallut de hautes interventions, notamment celles de Mgr Besson et du sénateur Numa Baragnon, pour obtenir que l'on différât l'application des décrets et que l'on permit au fondateur de mourir en paix. Le procès d'information canonique en vue de la cause de béatification a été ouvert en 1930.

II. — SPIRITUALITÉ. — Cette esquisse biographique d'un apôtre que Léon XIII, Bref *Cum divini Pastoris* du 25 mai 1898, a appelé « un prêtre éminent par la piété, par la doctrine et par le zèle ardent du salut des âmes », était nécessaire pour servir de cadre aux éléments de spiritualité qu'il nous faut brièvement présenter. Car il est incontestable que l'activité apostolique du P. d'Alzon repose sur une doctrine et une pratique de vie spirituelle assez caractéristique. Dès 1868, Mgr Darboy, archevêque de Paris, disait au P. Picard, futur successeur du P. d'Alzon : « Mon Père, votre Institut a son esprit à lui; il représente une doctrine, il constitue une école. » Sans exagérer la portée de ces paroles prononcées du vivant du fondateur, il faut reconnaître qu'elles sont fort significatives.

1. Programme et esprit général. — Le P. Fulbert Cayré a résumé, pour le grand public, les traits essentiels de cette spiritualité assomptioniste en une brochure de 60 pages qu'il nous faut nous-mêmes résumer ici à l'aide de ses propres formules. Son étude est exclusivement faite d'après les écrits publiés du P. d'Alzon, et en particulier son magnifique *Directoire*, qui complète, au point de vue spirituel, la *Règle de saint Augustin* et les *Constitutions*. Elle a beaucoup utilisé les divers documents édités sous le titre de *Circulaires* du P. Emmanuel d'Alzon. « En ces pages soignées, méditées à loisir, le fondateur de l'Assomption a posé des principes et donné des directions générales. Elles devaient nous retenir plus encore que toutes les autres, si précieuses cependant, qu'il a consacrées à des méditations, conférences, instructions diverses, et qui sont, avec sa correspondance (en cours de publication), après les deux œuvres ci-dessus, le meilleur de l'héritage spirituel qu'il a laissé à ses fils. » Cayré, *La spiritualité des religieux de l'Assomption*, Paris, 1931, p. 9.

La note dominante de l'activité assomptioniste, Mgr Jourdan de la Passardière aimait à le répéter, c'est l'esprit de foi. « Son trait le plus caractéristique est sans doute sa préoccupation *d'affirmer* publiquement l'*ordre surnaturel* en un siècle où le surnaturel est tant voilé et même renié. A côté des œuvres d'éducation, qui forment les âmes dans ce sens et les préparent à cet apostolat, diverses initiatives nouvelles ont tendu à ce but avec éclat : les pèlerinages, la presse populaire, les groupements divers, les œuvres sociales. Les travaux pour l'unité de l'Église s'inspirent du même principe : le nationalisme étroit qui soutient les dissidences ecclésiastiques, en Orient surtout, est proche parent du rationalisme. » Cayré, p. 10. Pour réaliser son programme, le P. d'Alzon dut être un homme de doctrine. « Sa foi fut vraiment lumineuse en lui-même et rayonnante dans l'Église », a dit de lui un de ses fils, le P. Bouvy. « Tout en lui fut doctrinal : la piété de son cœur, les œuvres de son zèle, les luttes de sa vie. »

L'*Adveniat regnum tuum*, adopté pour devise, devait être pour le P. d'Alzon non seulement un mot d'ordre de vie intérieure, mais un programme d'apostolat. Ce n'est pas à une œuvre particulière et exclusive qu'il conviait ses fils; le *but* qu'il leur a proposé est universel par l'objet, quoique net et précis : mettre, dans tous les domaines, l'*ordre surnaturel* à sa vraie place, la première; affirmer hautement le *surnaturel* en face des oublis et des négations du laïcisme moderne; établir *l'ordre chrétien* partout, non seulement dans les individus, mais dans les sociétés; en un mot, faire triompher la *cité de Dieu* chère à saint Augustin ou, en définitive, propager le *règne social* du Christ. « Il ne s'agit en aucune façon de négliger l'emploi des moyens naturels ou l'usage des talents que Dieu met à la disposition des hommes, ce qui ne pourrait se faire sans témérité; mais il s'agit bien de les subordonner aux moyens surnaturels, en les pénétrant d'esprit chrétien, afin qu'ils puissent tous, selon leur valeur respective, contribuer à l'avènement du royaume divin. Le P. d'Alzon plus que personne fut de son temps. Ayant subi, jeune encore, l'influence de Lamennais, il eut, comme le maître, un sens très aigu des maux dont souffrait, au point de vue spirituel, la société contemporaine, et il s'appliqua à y porter remède. Telle était même, dans sa pensée, la raison d'être de

la famille religieuse qu'il fondait... Le P. d'Alzon n'hésitait pas, en dépit de traditions de famille, à accepter les institutions politiques et sociales issues de la Révolution, afin de les pénétrer d'esprit chrétien; mais c'est le *naturalisme* de celle-ci qu'il savait discerner dans les erreurs plus anciennes dont il dénonça les dangers. Comme des menaisiens illustres, Dom Guéranger, Lacordaire, il s'appliqua à renouveler le monachisme médiéval; il désirait pour ses religieux les vœux solennels, mais il répugnait, en dépit de son culte pour l'évêque d'Hippone, à entrer dans des rouages administratifs jugés par lui peu adaptés au large apostolat qu'il désirait. De la vieille souche augustinienne, toujours vigoureuse par l'esprit qui l'anime, une nouvelle branche avait surgi, les Augustins de l'Assomption... » Cayré, p. 12-16.

Le but est bien la primauté du surnaturel. Guerre au naturalisme, qui méconnaît l'existence du péché originel et le rôle prépondérant de la grâce; au rationalisme, qui met en doute les vérités éternelles et s'enferme dans la relativité des opinions humaines; au laïcisme, qui propage le respect humain et détruit l'ordre social chrétien; au nationalisme exagéré, qui entretient ou qui prépare les dissidences avec l'Église. Honneur aux Pères de l'Église qui proclament avec insistance les droits de Dieu; à saint Augustin qui, plus que les autres, a le sens aigu de ces droits, et nous montre par ailleurs comment l'homme déchu peut, avec la grâce, retrouver la sagesse et l'union intime avec Dieu; honneur à saint Thomas d'Aquin, qui a codifié la théologie des mystères; aux Ordres monastiques, dont les austérités condamnent le laisser-aller moderne; à la liturgie, qui extériorise la piété des âmes hors du sanctuaire de la conscience individuelle. L. Merklen, dans *Prêtre et Apôtre,* avril 1931, p. 94.

2. Dévotions fondamentales. — Chacun voit combien pareil programme suppose et exige une ferme spiritualité, dont il est l'épanouissement. Le P. d'Alzon revient sans cesse sur les trois amours qui doivent alimenter une vie surnaturelle intense : l'amour de Notre-Seigneur, de la Sainte Vierge, de l'Eglise. L'amour de Notre-Seigneur est tellement la dévotion centrale, qu'il en fait pour ses religieux l'objet d'une seconde devise : *Propter amorem Domini nostri Jesu Christi,* la première étant l'*Adveniat regnum tuum.* Il contemplait Jésus-Christ tour à tour au sein de la Trinité, dans les âmes où il habite comme en son temple, dans son humanité sainte, enfin dans son Eucharistie : quatre aspects divers, bien propres à affermir la vie surnaturelle et à soutenir la dévotion (*Directoire,* 1re P., c. 1-6).

Jésus-Christ est la source du surnaturel, mais Marie lui est intimement associée : d'abord comme notre modèle de sainteté et de vie intérieure; mais aussi comme notre Mère, qui nous a enfantés sur le Calvaire et dont l'amour doit être pour nous une source de zèle, spécialement pour multiplier les vierges en face du paganisme contemporain. *Ibid.*, c. 7-8. Enfin l'amour de l'Eglise « est le principe du vœu qu'étaient admis à faire, après un certain temps, les premiers religieux de l'Assomption, et qui consistait à se dévouer à l'extension du règne de Notre-Seigneur dans les âmes. Il a inspiré notre devise et il doit animer tous nos actes. » *Ibid.*, c. 9. Le P. d'Alzon avait une vue très nette des intimes relations du Christ avec l'Église; il a été sur ce point encore un vrai disciple de saint Augustin. En deux chapitres du *Directoire,* I, c. 9 et 10, il insiste soit sur les titres de l'Église à l'amour le plus pur, soit sur les conditions pratiques de cet amour, qu'il veut avant tout « surnaturel, hardi, désintéressé ». Cette dévotion tendre et forte envers l'Église trouve son complément dans ce que les contemporains du P. d'Alzon appelaient volontiers la « dévotion au Pape », c'est-à-dire un amour tout surnaturel, directement dérivé de l'amour du Christ lui-même.

3. Vertus et moyens de sanctification. — Commandées par ce programme et cet esprit général, les directions morales et ascétiques du P. d'Alzon peuvent être rattachées, selon le plan du *Directoire,* soit aux vertus, soit aux moyens de sanctification, soit enfin à l'oraison.

A) Vertus. — Les vertus recommandées par le P. d'Alzon sont les plus communes. Mais on y remarque la place prépondérante donnée aux vertus théologales et, plus encore, la préoccupation de subordonner directement à celles-ci toutes les autres vertus. « En cette méthode on reconnaîtra l'esprit de simplicité du P. d'Alzon et son sens catholique; on y verra surtout l'art de faire concourir toutes les énergies de l'âme à l'épanouissement des principes les plus élevés qui l'unissent à Dieu, principalement la charité. » Cayré, *op. cit.*, p. 38. A la *foi* il associait l'*humilité* (*Dir.*, II, ch. 2), dont il avait appris à l'école de saint Augustin l'importance fondamentale pour la vie spirituelle. Par l'humilité, la foi est encore le principe de l'*obéissance* religieuse, *ibid.*, ch. 3. L'*espérance* est le complément nécessaire de la foi; elle doit produire une invincible confiance en Dieu et dans les moyens surnaturels, ch. 4. Entre tous ces moyens, le P. d'Alzon insiste sur la *prière* sous ses diverses formes, en particulier l'*oraison,* dont il sera parlé plus loin, et la prière de demande, ch. 5-6. A l'espérance, qui tourne les regards de l'âme vers les biens éternels, se rattache la *pauvreté,* pour laquelle le P. d'Alzon a eu un culte très spécial, ch. 7. Mais c'est évidemment la *charité* qui joue le rôle essentiel, ch. 8. Le P. d'Alzon écrit : « Dieu est amour, et celui qui demeure dans l'amour demeure en Dieu et Dieu en lui. Voilà toute ma vie : demeurer en Dieu par la charité... Nous demanderons sans cesse à l'Esprit d'amour, qui procède éternellement du Père et du Fils, de nous unir d'un lien indissoluble à Dieu, à Jésus-Christ, à nos frères et à toutes les âmes qui nous sont confiées. » Il note les saintes exigences de l'amour véritable : lutte contre le péché véniel, docilité aux inspirations du Saint-Esprit, zèle pour progresser toujours : « L'amour de Dieu est une flamme qui s'éteint lorsqu'on ne la développe pas. » La *chasteté* est considérée comme un fruit de la charité, ch. 10 : le P. d'Alzon rappelle la nécessité de l'esprit de *sacrifice* et les lois de la *mortification,* ch. 9, 11 ; mais c'est de l'amour divin qu'il attend les secours indispensables pour la vertu de pureté. Fruit de la charité aussi, le *zèle pour le salut des âmes,* ch. 12, « qui constitue plus particulièrement l'esprit de l'Assomption et devait même, dans les premiers temps, faire l'objet d'un quatrième vœu ». Le vrai zèle sera désintéressé, humble et persévérant. « Par là achèvent de se préciser les grandes directions morales du P. d'Alzon, qui semblent être un commentaire de la formule paulinienne : *Fides, quae per caritatem operatur.* » Cayré, *op. cit.*, p. 44.

B) Oraison. — En vertu même de ces principes, l'*oraison* est spécialement indispensable. L'intense

apostolat ne peut être le rayonnement du surnaturel que si les vertus théologales par lesquelles il s'affirme dans l'âme et au dehors sont elles-mêmes entretenues et avivées par l'oraison. Ce ne sera peut-être pas sans surprise que certains esprits liront cette déclaration très nette, *Dir.*, II, ch. 5 : « La vie des religieux assomptionistes sera une vie d'oraison, de recueillement et de présence de Dieu. » C'est le *Contemplata aliis tradere* dont saint Thomas fait l'idéal de ce qu'il nomme la vie religieuse mixte, à la fois active et contemplative. Considérant l'oraison de très haut, spécialement sous son aspect actif, le P. d'Alzon la définit : « une lutte entre Dieu et l'âme, jusqu'à ce que l'âme, subjuguée par Dieu et purifiée par toutes les épreuves qu'il plaira à Dieu de lui envoyer, arrive à l'union parfaite, autant qu'elle peut subsister ici-bas entre notre néant et l'Être infini »; *ibid.*, III, ch. 5. Sur la *science de l'oraison*, le P. d'Alzon a laissé des notes précieuses (*Circulaire* du 27 juin 1874, reproduite en partie dans le *Dir.*, II, ch. 6), dont nous ne pouvons que signaler quelques traits caractéristiques. « Bien que l'Esprit-Saint reste libre de ses mouvements, il y a une méthode générale donnée par l'Ecriture et l'expérience des saints. Il y a même diverses méthodes particulières entre lesquelles un choix s'impose. Le Père laisse à chacun la liberté de ce choix, tout en indiquant ses préférences pour celle que décrit saint François de Sales dans l'*Introduction à la vie dévote*, dont on sait le caractère très affectif. A l'évêque de Genève il associe l'auteur de la *Montée du Carmel*, qui est un de ses maîtres préférés : il aimait la doctrine de saint Jean de la Croix sur les purifications de l'âme... Le mysticisme du saint Carme est loin de lui déplaire, son admiration pour sainte Thérèse le prouverait au besoin.

Mais en matière d'oraison il aimait surtout à consulter saint Augustin. « Saint Augustin est le meilleur des maîtres pour apprendre à prier », déclarait-il un jour. Il en parlait d'expérience. De fait, l'esprit d'oraison tel que le comprend et l'expose le P. d'Alzon est d'*inspiration tout augustinienne*... Il estime, en vrai disciple de l'évêque d'Hippone, que « notre application doit être d'aller à Dieu par la connaissance du Fils, dans l'amour du Saint-Esprit ». Par là le P. d'Alzon précise de la façon la plus nette quel est le but de l'oraison et fixe deux grands moyens de l'atteindre. Il faut aller à Dieu : tel est le *but*... C'est Dieu en général qui est ici nommé; mais l'auteur doit avoir spécialement en vue Dieu le Père, principe de tout être et de toute perfection, hors de Dieu et en Dieu même, car il rattache aux deux autres personnes les *moyens* d'aller à Dieu dans l'oraison : la connaissance et l'amour. C'est le Fils qui nous révèle le Père : par sa divinité, car « le Verbe éternel correspond en Dieu à l'intelligence divine »; et par son humanité, car « le Verbe s'est fait chair... pour nous faire connaître de Dieu tout ce que nous pouvons en connaître ici-bas ». Nous ne pouvons même, étant donnée notre faiblesse présente, nous passer de son secours dans l'oraison, et « la méditation sans Jésus-Christ est une méditation vaine ». Mais vaine aussi est la connaissance qui n'avive pas l'amour ou plutôt qui ne soumet pas l'âme à l'Esprit-Saint, seul principe de l'amour surnaturel qui unit à Dieu. Cette doctrine n'exclut pas l'effort humain pour provoquer les affections de l'âme, mais elle implique un recours confiant à l'Esprit par qui « la prière devient un acte d'amour et le prélude de la vie éternelle ». L'oraison enseignée par le P. d'Alzon est nettement *contemplative* de tendance, orientée qu'elle est vers une plus profonde connaissance affective des divines perfections. Elle l'est aussi par la part prépondérante qu'y peut avoir l'Esprit-Saint quand l'âme y cherche Dieu « dans la nudité de l'intelligence de la volonté ». Du reste, le but apostolique de la Congrégation impose à ses membres le devoir de se préparer dans l'oraison à prêcher *in ostensione spiritus et virtutis*. Aussi doivent-ils méditer, précise le fondateur (*Circulaires*, p. 111), « non seulement sur des points de piété, mais sur les vérités dogmatiques, source, après tout, des conséquences, sinon les plus sentimentales, au moins les plus fécondes pour la véritable perfection. » Cayré, *op. cit.*, p. 47-49.

C) Pratiques diverses. — Entre les diverses prescriptions pratiques, signalons les traits qui révèlent une tendance spirituelle originale. « Le P. d'Alzon n'a pas cru que les *cadres monastiques* fussent un obstacle à l'apostolat moderne qu'il avait en vue. Par une réaction hardie contre des tendances séculaires, il a voulu que ses fils, voués à l'activité la plus débordante et la plus à jour, restent fidèles à d'anciens usages, parfois jugés démodés ou propres à des contemplatifs, la récitation en commun de l'office par exemple; il l'adapte aux nécessités du ministère en n'imposant pas l'obligation *canonique* du chœur, mais il tient à cette psalmodie commune partout où elle est possible, dans un but de mortification et d'édification, et surtout par estime pour la grande prière de l'Eglise. Il entend, d'ailleurs, que tout dans l'homme, l'extérieur comme le dedans, honore Dieu, que tout soit une prédication, une affirmation franche du surnaturel. Le choix même d'un habit monastique complet part de la même inspiration, non moins que plusieurs exercices ou observances de la vie commune qu'il établit. Du monachisme le P. d'Alzon a encore gardé l'esprit d'austérité, tout en se refusant à imposer aux siens d'extraordinaires macérations... Diverses formes de l'ascétisme monastique, coucher sur la dure, jeûne hebdomadaire, disciplines, furent mis en honneur par le fondateur dès l'origine de la Congrégation... Mais c'est le travail, poussé jusqu'à « l'acharnement », qui devait, à son avis, constituer la principale matière à pénitence.

Le P. d'Alzon a inspiré à sa Congrégation l'amour de la *liturgie*, dans laquelle il voulait qu'on cherchât un des meilleurs moyens de s'élever à Dieu. Il tenait à la solennisation des fêtes, selon les méthodes les plus communes, les plus traditionnelles, en accord de pensée et de formule avec l'Eglise entière. Mais comme c'est un triomphe plus complet du Christ qu'il cherchait avant tout en cette glorification de Dieu extérieure, publique, officielle, il n'hésitait pas à promouvoir certaines formes nouvelles de dévotion adaptées à ce but. « Proclamer les droits de Dieu, les droits de Jésus-Christ au sein des anéantissements eucharistiques, relever le culte du Saint Sacrement, aimer la liturgie, développer les Quarante-Heures, les processions, en un mot tous les actes par lesquels l'homme affirme les droits et le triomphe du Christ dans son Eucharistie, telle est ma mission. » *Dir.*, I, ch. 6. Cette extériorisation de la piété est d'ailleurs une manière de réagir contre la tendance des chrétiens attiédis à cacher leur foi... L'une des gloires de l'Assomption, fidèle aux directions de son fondateur, est

d'avoir amené les catholiques en nombre toujours plus grand à manifester publiquement leur foi par des œuvres qui étaient une hardiesse courageuse en même temps qu'un acte public de religion. L'esprit surnaturel le plus pur dirigeait les initiateurs de ces mouvements de piété que sont les pèlerinages : ceux qui ne l'ont pas vu ont fait preuve d'une psychologie bien courte. — Une autre forme d'extériorisation de la vie chrétienne est celle qui tend à rapprocher les catholiques en vue de la défense ou de l'extension de la religion dans l'ordre social. Trop longtemps les chrétiens ont laissé à d'autres le bénéfice de ces *groupements* et beaucoup ont pris le parti de négliger cette forme de l'activité chrétienne qui exige une foi vive et entreprenante. A cette faiblesse le P. d'Alzon remédie en renforçant le surnaturel, en accusant même le côté public et extérieur des actes de piété qui l'entretiennent et l'avivent, afin de mieux marquer les obligations sociales qu'il impose. — La piété d'ailleurs la plus ardente, la plus manifeste, ne suffira pas d'ordinaire pour établir le règne de Dieu, si l'apôtre n'est armé d'une *science* appropriée. » (Cayré, p. 50-54.) Le P. d'Alzon invite donc ses religieux à l'étude méthodique et intense, mais réglée par la charité : « L'amour, se joignant à la science, en sera l'arome et l'excitateur; nous étudierons parce que nous aimerons; l'étude deviendra une forme de la prière, dont le fruit sera une plus grande gloire pour Dieu, et pour nous une plus grande aptitude à sauver les âmes. » *Dir.*, III, ch. 10. L'étude sera surnaturelle par le but que l'on s'y propose, la glorification de Dieu, et par l'esprit auquel on s'appliquera : Dieu, Jésus-Christ, tout l'ordre chrétien en un mot, que le P. d'Alzon considère à la manière de saint Augustin dans la Cité de Dieu. « Dieu, Jésus-Christ, les élus, voilà donc le dernier mot de l'Église, de l'histoire de l'humanité et de toutes les sciences historiques et sociales. » C'est en enfermant tout dans ce cadre immense qu'il se propose « de tout surnaturaliser, de tout ramener au royaume de Dieu », *ibid.*, ch. 9.

Résumé. — Le P. Cayré résume ainsi lui-même, p. 57-58, son exposé de la spiritualité assomptioniste : « ... Pour être foncièrement catholique dans tous ses éléments, la spiritualité de l'Assomption n'en a pas moins ses caractères bien tranchés, variés et complexes, comme tout ce qui a vie. L'influence de saint Augustin y est fort accusée, sans qu'on puisse prétendre évidemment qu'elle épuise l'augustinisme à ce point de vue. Disons d'abord qu'elle est une *spiritualité véritable*, c'est-à-dire une règle générale, complète de vie intérieure, fondement de l'activité apostolique. Elle est essentiellement *doctrinale*, ayant le culte de la vérité, non pas tant de la vérité abstraite, que de cette vérité surnaturelle dont le Christ est le révélateur, le centre et le soutien. Monacale par bien de ses traits et orientée vers la contemplation, elle est, par ailleurs, très *active*, réalisant le mot de saint Augustin : « Caritas ubi fuerit, necesse est ut operetur », alimentant un grand esprit de foi et d'initiative, source enfin d'énergie et d'optimisme, d'un optimisme chrétien qui, sans négliger la nature, compte avant tout sur la grâce. Telle est la spiritualité que le P. d'Alzon propose à ses disciples pour les aider à faire triompher, par le rayonnement de la vie intérieure, un ordre spirituel dans le monde, pour y établir pratiquement la *primauté du surnaturel.* »

Ajoutons que nombre d'écrits du P. d'Alzon encore inédits, sermons, conférences, retraites, méditations, et surtout son énorme correspondance de direction, dont maintes pièces ont une étendue considérable et touchent à la fois aux questions les plus hautes et les plus pratiques, fourniront, quand ils seront publiés, d'importants éléments pour préciser et expliciter davantage un bel ensemble de doctrine ascétique et mystique. Le court extrait sur le Crucifix, connu sous le titre *L'Ami de tous les jours* (tiré d'une lettre de 1857), en offre un heureux exemple. Voir le texte dans Cayré, p. 59-62.

Écrits publiés du P. d'Alzon ayant trait à la spiritualité. Du vivant du P. d'Alzon, de 1877 à 1880, le *Pèlerin* donna de lui 110 *prônes ou homélies* sur les Évangiles du dimanche et les principales fêtes liturgiques; les autres écrits que nous allons indiquer ont été imprimés après sa mort : *Méditations pour une retraite* (au nombre de 37), 1898; *Circulaires aux religieux de l'Assomption*, 1912; *Directoire*, 1884, réimprimé en 1908; *Méditations destinées aux Augustins de l'Assomption*, 1903, in-12 de 444 pages (ce recueil, rédigé par le fondateur au cours des deux années qui précédèrent sa mort, était regardé par lui comme de particulière importance, ainsi qu'en témoigne le court avant-propos écrit de sa main et la note suivante, dont on a reproduit le fac-similé en tête du volume : « En cas de mort, ce cahier, uniquement réservé aux novices et aux religieux, devra être revu par les Pères Picard et Emmanuel Bailly, de telle sorte qu'on n'y ajoute rien, mais que chacun puisse en retrancher ce qu'il jugera à propos. Que si, après examen commun, l'un croyait devoir conserver, l'autre retrancher, ce serait l'avis de la suppression qui devrait l'emporter »; *Méditations sur la perfection religieuse :* 1re partie : depuis la veille de Noël jusqu'à l'octave du Saint-Sacrement, 1925, in-12, XV-559 pages (on y trouvera dans la préface, p. XI-XII, quelques notes générales sur la spiritualité du P. d'Alzon); *Instructions aux Tertiaires de l'Assomption*, 1878-1879 (au nombre de 48), 1930, in-12 de 196 pages; *Les Instructions du samedi* (faites aux élèves du collège de Nîmes) : 13 sur la sainte Vierge, 10 sur l'éducation chrétienne, 17 sur les Actes des Apôtres, éditées en 1932, in-12, X-338 pages. Une série de *Méditations* a été publiée dans la revue *Prêtre et Apôtre*, 6e année, 1924, p. 168-257. La même revue a publié, au cours des années 1927-1930, une remarquable série de *Conférences du P. d'Alzon sur la vie religieuse*, données en 1870-1871 aux Dames de l'Assomption (voir la note critique mise en tête par l'éditeur au n° de novembre 1927, p. 328); dans la même revue, 2 Méditations sur Jésus-Christ, en 1930, p. 29 sq. ; au n° de décembre 1932, p. 350-352, 2 Méditations pour Noël. — **Étude** : F. Cayré, *La spiritualité des religieux de l'Assomption*, paru d'abord dans les *Cahiers thomistes* en novembre et décembre 1930, puis en brochure à part, Paris, Desclée, 1931, 62 pages, avec références à d'autres études partielles. — **Documents biographiques** : *Lettres d'Emmanuel d'Alzon* de 1822 à 1850, publiées par le P. Siméon Vailhé, Paris, 1923-1925. [E. Bailly], *Notes et documents pour servir à l'histoire du P. d'Alzon et de ses œuvres*, 5 volumes in-8°, Paris, 1894-1910; S. Vailhé, *Vie du P. Emmanuel d'Alzon*, tome Ier (1810-1851), Paris, 1926, in-8°, XVII-602 pages; tome II (1851-1880), Paris, 1933; au début de chacun de ces volumes on trouvera une excellente bibliographie; Mgr Besson, *La vie et la mort du P. d'Alzon*, Nîmes, 1880, réimprimé par la Bonne Presse en 1930, in-12, 67 pages; *Articles produits par le Postulateur en la cause du serviteur de Dieu Emmanuel-Joseph-Marie-Maurice d'Alzon*, brochure hors commerce imprimée en 1931, in-8°, 115 pages; art. *Alzon*, dans DHG., t. II, 1914, c. 908-913. On trouvera d'utiles indications, y compris d'intéressants extraits d'écrits du P. d'Alzon, dans le recueil *L'Assomption et ses œuvres*, 1893, réimprimé avec suppléments en 1914, in-16, 759 pages, au sujet duquel voir la revue les *Etudes*, 20 mai 1903, p. 564-566; de même dans S. M. Brandi, S. J., *Gli Agostiniani dell' Assunzione. Un po*

di storia, con appendice di documenti, extrait de la *Civiltà Cattolica* du 3 février 1900, in-8°, 62 pages.

S. SALAVILLE.

AMABLE DE SAINT-JOSEPH. — Carme déchaussé français, né à Vézelise, au diocèse de Toul, le 27 octobre 1657, il fit profession au couvent de Paris, le 25 février 1674, exerça plusieurs fois la charge de définiteur provincial et une fois celle de provincial. Il mourut à Paris le 10 mars 1727. Nous avons de lui *La Vie de saint Jean de la Croix*, in-12, Paris, 1727, traduite de l'italien à l'occasion de la canonisation du saint.

Catalogus Chronol. et Historia Carmel. Discalc. Provinciae Parisiensis, Bibl. de l'Arsenal, Paris, Ms. 1155, pp. 55 et 117. — Martial de S. Jean-Baptiste, *Bibliotheca Script. Carm. Excalc.*, Bordeaux, 1730, p. 9 et 10. — Cosme de Villiers, *Bibliotheca Carmelitana*, Orléans, 1752, t. I, col. 59.

P. ELISÉE DE LA NATIVITÉ.

1. — **AMAND DE SAINTE-ROSE.** — Carme déchaussé; il donna dès son enfance des signes manifestes de sa future perfection. Entré dans la province carme de Naples, il y donna l'exemple des plus solides vertus et spécialement de l'humilité, de la pauvreté et de l'esprit de pénitence. Il mourut en avril 1623. Ses œuvres spirituelles, *Opere spirituali*, furent éditées en trois tomes, à Naples, en 1615, 1616 et 1619.

Martial de Saint-Jean-Baptiste, *Bibliotheca script. Carm. Excalc.*, Bordeaux, 1730, p. 10. — Cosme de Villiers, *Bibliotheca Carmelitana*, Orléans, 1752 et Rome, 1927, t. I, col. 59.

P. JEAN-MARIE DE L'ENFANT-JÉSUS, O. C. D.

2. — **AMAND DE ZIERIKZEE.** — Franciscain néerlandais; il fut successivement gardien, provincial et lecteur d'Ecriture sainte au Studium S. Theologiæ des frères mineurs de Louvain (dès 1506); il mourut saintement en 1534. Très versé dans l'étude des langues orientales il écrivit surtout des ouvrages scripturaires restés inédits. Sur la vie spirituelle il laissa un « *libellus de 12 horis spiritualis militiae* in quo psalmum 118 pulchra divisione distinguens iuxta horas 12 ad varios status spiritualis militiae initium, progressum et consummationem accommodat » qui semble aujourd'hui perdu.

Sa vie a été écrite par François Titelmans O. F. M. dans la Préface de : *Chronica compendiosissima... per F. Amandum Zierixeensem. Antverpiae, 1534.* — Valerius Andreas, *Bibliotheca Belgica*, Lovanii, 1643, 45. — Dirks, *Histoire littéraire et bibliographique*. Anvers [1885], 37-39.

LUCIDIUS VERSCHUEREN, O. F. M.

1. — **AMAURY DE BARBEAUX** (AMAURICUS DE BARBELLO). — Moine cistercien de l'abbaye de Barbeaux, au diocèse de Sens. Le catalogue de la bibliothèque de Clairvaux fut communiqué à Charles de Visch quand il composait son *Auctarium ad Bibliothecam Scriptorum Ordinis Cisterciensis* (1665); il y lut et nota que Clairvaux conservait un manuscrit (XIIIe-XIVe s.) contenant quinze sermons « doctes et pieux », qu'avait composés Amaury, moine de Barbeaux. Ce manuscrit se trouve actuellement sous le N° 1540 à la Bibliothèque de la ville de Troyes. Rien n'y indique qu'il faille voir en cet Amaury un abbé de Barbeaux du même nom († entre 1312 et 1321); l'identification est simplement hypothétique.

Ch. de Visch, *Auctarium...* édité par J.-M. Canivez, Bregenz, 1927, p. 10. — B. Hauréau, *Histoire litt. de la France*, t. XXVII, p. 430. — G. Mollat, article dans *DHG.*, Paris, 1914, t. II, 1004.

J.-M. CANIVEZ.

2. — **AMAURY DE BÈNE ET LES AMAURICIENS.** — Amaury, né à Bène, près de Chartres, vers le milieu du XIIe siècle, étudia probablement aux écoles de Chartres, vint à Paris où il enseigna la dialectique, s'occupa de théologie, et, contredit pour une de ses opinions, se rendit auprès du pape Innocent III, qui le condamna. De retour à Paris, contraint par l'Université à rétracter cette opinion, il le fit, au moins de bouche; mais la peine et l'indignation qu'il en éprouva furent telles, à ce que raconte Guillaume le Breton, qu'il tomba malade et mourut bientôt après. Cette mort arriva en 1206, d'après Albéric des Trois-Fontaines († 1241) : il met quatre années entre elle et l'exhumation d'Amaury; or cette exhumation fut ordonnée par le concile de Paris de 1210. Les condamnations portées contre Amaury ne mentionnent aucun écrit dû à sa plume; plus tard Martin le Polonais († 1279) lui attribua un *Peri Phiseon*, par confusion avec le Περὶ φύσεως μερισμοῦ *id est De divisione naturae* de Jean Scot Eriugène dont Amaury s'inspira.

En 1210, on découvrit plusieurs prêtres, clercs, laïcs hommes et femmes, qui se réclamaient d'Amaury et professaient des doctrines hétérodoxes. Un concile tenu à Paris, sous la présidence de Pierre de Corbeil, archevêque de Sens, condamna huit de leurs propositions. Dix Amauriciens furent livrés au feu comme hérétiques; le corps d'Amaury fut retiré du cimetière et jeté en terre non bénite.

En 1215, le légat Pierre de Courçon, dans un règlement des études de l'Université de Paris, proscrivit de nouveau les doctrines condamnées. Le IVe concile du Latran réprouva *perversissimum dogma impii Almarici, cujus mentem sic pater mendacii excaecavit ut ejus doctrina non tam haeretica censenda sit quam insana.*

A une date inconnue fut brûlé Godin, d'Amiens, que l'anonyme de Laon, qui écrivait vers 1219, appelle « le dernier » des Amauriciens. C'est probablement contre un groupe auquel il appartenait que fut écrit le *Contra Amaurianos*, œuvre peut-être de Garnier de Rochefort, moine de Clairvaux, ancien évêque de Langres, ou de Rodolphe de Namur, qui avait éventé, en 1210, les secrets de la secte.

Pour connaître les doctrines d'Amaury de Bène et des Amauriciens, nous avons, outre le décret du concile de Paris de 1210 et le *Contra Amaurianos*, des textes contemporains : un fragment de sermon de Jean le Teutonique, abbé de Saint-Victor, qui le premier sut, par Rodolphe de Namur, l'existence de l'amauricianisme; Guillaume le Breton († 1227), dans ses *Gesta Philippi Augusti*; Césaire de Heisterbach († 1240), dans le *Dialogus miraculorum*. Les écrivains postérieurs reproduisent, pour la plupart, Guillaume le Breton; les quelques renseignements qu'ils ajoutent sont peu sûrs.

Sans prétendre qu'il soit possible de distinguer avec une entière certitude toutes les doctrines d'Amaury de celles des Amauriciens, il semble que le texte de Guillaume le Breton autorise à tracer une ligne de démarcation générale entre le maître et les disciples.

Guillaume nous apprend qu'Amaury « osa constamment soutenir que tout chrétien est tenu de croire qu'il est membre du Christ; qu'on ne peut pas plus

être sauvé sans le croire que sans croire la naissance et la Passion du Christ, ou les autres articles de foi; que c'est là un article de foi à ranger parmi les autres ». Amaury admettait donc les articles de foi, que ses disciples rejetèrent. Quant à l'incorporation du chrétien au Christ qu'il affirmait, ce n'était pas l'incorporation par la grâce, telle que l'entend l'Église après saint Paul. Si les maîtres de l'Université de Paris ont protesté contre la thèse d'Amaury, si le pape l'a condamnée, c'est qu'Amaury comprenait l'incorporation au Christ selon la signification matérielle du mot, dans un sens panthéiste. Jusqu'où Amaury poussa-t-il l'énoncé du panthéisme? La formule : *Omnia sunt Deus* ou *Deus esset omnia*, que lui prête Henri de Suse († 1271), est-elle vraiment de lui? Ce n'est pas incontestable, alors qu'il est certain que ses disciples l'employèrent. Elle se trouve dans le décret de 1210 : *Quidquid est est Deus;* dans le sermon de Jean le Teutonique : *nec erubescunt dicere se Deum esse;* dans le *Contra Amaurianos : Deus est omnia.* Cf. saint Thomas, *S. th.*, Iª, III, 8. Le panthéisme formel le plus absolu est propre peut-être à Amaury, sûrement à l'amauricianisme.

L'amauricianisme ne s'en tint pas à la doctrine abstraite du panthéisme. « Après la mort d'Amaury, dit Guillaume le Breton, surgirent des hommes infectés de sa doctrine vénéneuse *qui novos et inauditos errores et inventiones diabolicas confixerunt.* » Quelles furent ces « nouveautés »? Guillaume les ramène à des rêveries sur l'avènement du Saint-Esprit au troisième âge du monde et à des conséquences immorales. Les amauriciens disaient que le pouvoir du Père a duré autant que la loi mosaïque. Puis, le Christ est venu abolir les sacrements de la loi ancienne; et la loi nouvelle a duré jusqu'à présent. Maintenant a commencé le temps du Saint-Esprit; avec lui les sacrements du Nouveau Testament ont pris fin. Donc plus de confession, plus de baptême, plus d'eucharistie ni d'autres sacrements. Chacun peut être sauvé par la grâce intérieure du Saint-Esprit, sans aucun acte extérieur. Et, continue Guillaume, « ils amplifiaient à ce point la vertu de la charité que, disaient-ils, ce qui serait péché n'est plus péché, si on le fait en la vertu de la charité. *Unde et stupra et adulteria, et alias corporis voluptates in caritatis nomine committebant, mulieribus cum quibus peccabant, et simplicibus quos decipiebant, impunitatem peccati promittentes, Deum tantummodo bonum et non justum praedicantes* ».

Ainsi, à s'en tenir à Guillaume le Breton, Amaury de Bène s'est borné au panthéisme; ses disciples ont ajouté les « inventions diaboliques » de l'avènement du Saint-Esprit au troisième âge de l'humanité et de l'impunité morale.

Les autres textes contemporains ne parlent pas des doctrines d'Amaury, mais seulement de celles des Amauriciens.

Jean le Teutonique souligne, comme Guillaume, la *peccatorum impunitatem* qu'ils affirmaient.

Une des propositions condamnées par le décret de 1210 est la suivante : « Le Saint-Esprit incarné en eux, à ce qu'ils disaient, leur révélait toutes choses, et cette révélation c'était la résurrection des morts. En conséquence ils se proclamaient déjà ressuscités. Ils excluaient la foi et l'espérance, se déclarant soumis à la seule science. »

Sur ce point le *Contra Amaurianos* et Césaire sont plus explicites. Voici l'exposé de Césaire : « Ils niaient la résurrection des corps, disant du paradis et de l'enfer que ce sont là des lieux imaginaires, et que posséder comme eux la connaissance de Dieu c'est avoir en soi-même le paradis. » Mêmes formules dans le *Contra Amaurianos :* « L'enfer c'est l'ignorance. Le paradis c'est la connaissance de la vérité qu'ils se vantent d'avoir. Cette connaissance est la vraie résurrection, et il ne faut pas en attendre une autre. » L'amauricianisme professe donc une sorte de gnose. Le gnostique n'admet ni le culte des saints, ni la vénération des reliques et des images, ni les sacrements. La connaissance suffit à tout.

Quelle connaissance? La connaissance qu'on est Dieu. Ici le *Contra Amaurianos* reprend la formule qui, au dire de Guillaume le Breton, attira sur Amaury la condamnation d'Innocent III : *Nemo potest esse salvus nisi credat se esse membrum Christi*, et la complète par la formule plus ouvertement panthéiste : *Deus est omnia in omnibus.*

Mais, si Dieu est tout en tous, il n'y a que ceux qui savent que Dieu opère en eux qui ne peuvent pas pécher, *qui cognoscit Deum in se omnia operari peccare non potest.* Ceux-là sont ceux en qui le Saint-Esprit s'est incarné, les spirituels, *incarnatus fuit Spiritus sanctus in illis quos vocant spirituales.* Combien sont-ils pour le moment? C'est ce qui n'est pas précisé. Du moins Guillaume l'Orfèvre, le prophète de la secte, déclarait-il, au rapport de Césaire, que « la présence du Saint-Esprit allait se manifester clairement en ceux en qui il s'incarnerait, et qu'il parlerait principalement par sept hommes, au nombre desquels Guillaume se comptait. Il prophétisait aussi qu'au bout de cinq ans viendraient quatre fléaux », qui frapperaient le premier le peuple, le second les princes, le troisième les bourgeois, le quatrième les prélats de l'Église, « ces membres de l'Antechrist, car il disait que le pape était l'Antechrist et Rome Babylone ». Cette assimilation de Rome à Babylone et du pape à l'Antechrist, qui deviendra un des lieux communs de l'hétérodoxie médiévale et du protestantisme, n'apparaît pas dans les autres textes. Mais nous retrouvons, dans le *Contra Amaurianos*, l'échéance de cinq ans, donnée comme inaugurant l'universalité de l'incarnation du Saint-Esprit : *Usque ad quinque annos omnes homines erunt spirituales.*

Cela étant, on comprend que pour les spirituels il n'y ait pas de péché. « Dieu opère toutes choses en tous, donc tant ce qui est mal que ce qui est bien. Donc celui qui connaît que Dieu opère tout en lui ne peut pécher. Et de la sorte les Amauriciens attribuent leurs péchés à Dieu et non à eux-mêmes ». Ainsi s'exprime le *Contra Amaurianos*. Le langage de Césaire de Heisterbach n'est pas différent : « Ils blasphémaient principalement contre le Saint-Esprit, de qui nous vient toute pureté, toute chasteté. Si quelqu'un, disaient-ils, possédant le Saint-Esprit, commet quelque acte impudique, il ne pèche pas, car le Saint-Esprit qui est Dieu ne peut pécher, et l'homme ne peut pécher tant que le Saint-Esprit, qui est Dieu, habite en lui. C'est l'Esprit-Saint qui fait tout en tous. Aussi disaient-ils que chacun d'eux était le Christ et l'Esprit-Saint. »

Tels sont, autant qu'on peut les saisir à travers les textes des contemporains, les éléments constitutifs de l'amauricianisme : panthéisme, avènement du Saint-Esprit ou « spiritualisme », immoralisme.

Le panthéisme admis, sous sa forme rigoureuse, probablement par Amaury de Bène, certainement par son école, se rattache, mais en dénaturant le sens des

expressions du *De divisione naturae,* à Jean Scot Eriugène.

Le « spiritualisme » avait été soutenu par Joachim de Flore. Il est douteux que les Amauriciens aient été influencés par lui. Joachim était mort au loin, en Calabre, il y avait peu d'années (1202), et ses écrits, presque tous posthumes et d'abord peu connus, ne pouvaient guère, vers 1210, avoir été lus par les Amauriciens. Du reste, la théorie des trois âges du monde développée par les Amauriciens diffère de celle de Joachim qui, lui, n'est pas panthéiste. Les Amauriciens et Joachim, dit justement É. Jordan, *Revue d'histoire ecclésiastique,* Louvain, 1er janvier 1933, p. 148, « se sont inspirés non pas même d'une source précise, mais d'une tendance commune, alors dans l'air; l'habitude de considérer l'Ancien Testament comme une figure du Nouveau, rapprochée du dogme de la Trinité, devait, par un besoin de symétrie, en quelque sorte, suggérer l'idée d'une troisième étape de la révélation, correspondant à la manifestation de l'Esprit-Saint ».

Ce n'était pas la première fois que l'immoralisme s'appuyait sur le « spiritualisme ». Tanchelm d'Anvers († vers 1115) s'était dit animé du Saint-Esprit et en avait conclu qu'il était impeccable. D'autres devaient en faire autant. Les Amauriciens constituent l'un des groupes qu'on a englobés sous l'appellation de Frères du libre esprit et qu'on a voulu, mais à tort, relier ensemble par une filiation véritable. Voir l'article *Frères du libre esprit,* DTC., t. VI, col. 801-804. Ange Clareno († 1337) fut le premier à les appeler *nefanda spiritus libertatis haeresi, immundissimam sectam antichristiani spiritus libertatis.* Etrange liberté d'esprit, en effet, qui légitimait les pires excès de la chair!

SOURCES. — Les sources contemporaines et la plupart des sources du XIIIe et du XIVe siècle ont été publiées en appendice par G.-C. Capelle, *Amaury de Bène,* Paris, 1932, p. 89-111. Le *Contra Amaurianos* y est seulement analysé; publié pour la première fois par C. Baümker en 1893, il a été réédité par C. Baümker et M. Grabmann, dans les *Beitraege zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters,* Münster, 1926, t. XXIV, cahiers 5-6.

TRAVAUX : C.-U. Hahn, *Geschichte der Ketzer im Mittelalter,* Stuttgart, 1850, t. III, p. 176-189, 346-351. — W. Preger, *Geschichte der deutschen Mystik,* Leipzig, 1874, t. I, p. 173-184. — B. Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique,* Paris, 1880, t. II, I, p. 83-107. — H. Delacroix, *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIVe siècle,* Paris, 1899, p. 32-51. — A. Chollet, article *Amaury de Bène,* DTC., 1900, t. I, col. 936-940. — P. Alphandéry, *Les idées morales chez les hétérodoxes latins au début du XIIIe siècle,* Paris, 1903, p. 141-154. — M. Jacquin, article *Amaury de Bène,* DHG., 1913, t. I, col. 1004-1007. — G.-C. Capelle, *Autour du décret de 1210 : III. Amaury de Bène. Étude sur son panthéisme formel,* Paris, 1932. — Voir, en outre, U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques du moyen âge,* t. I, col. 181-182.

FÉLIX VERNET.

1. — **AMBROISE** (Saint). — Évêque de Milan de 374 à 397. Elevé sur le siège épiscopal de Milan alors qu'il n'était encore que simple catéchumène; puis, tout le long de son épiscopat, surchargé de besognes multiples et accablantes, saint Ambroise n'a jamais trouvé le temps de se faire une doctrine spirituelle originale, et moins encore celui d'exposer ses idées dans des ouvrages de longue haleine. Sur le seul problème de la virginité, il a eu l'occasion de revenir plusieurs fois, et il a largement contribué par son attitude et par ses écrits à répandre l'amour de cette vertu dans le monde occidental.

Il n'y avait pas trois ans qu'il était évêque lorsqu'il publia le premier de ses ouvrages sur la question, un *De virginibus* en trois livres, dédié à sa sœur Marcellina, et dans lequel il se bornait d'ailleurs à reproduire des sermons qu'il avait prononcés à Milan devant son peuple. Cet ouvrage connut un grand succès auprès des ascètes et des vierges, mais il souleva en même temps de nombreuses objections : n'était-ce pas un crime, disait-on, de détourner les jeunes filles du mariage, comme s'il était une mauvaise chose? avait-on pour but de détruire la race humaine? n'excitait-on pas les enfants à se révolter contre leurs parents? et n'abusait-on pas de leur inexpérience pour leur faire faire un vœu dont ils ignoraient la gravité? Saint Ambroise, attaqué de toutes parts, voulut se justifier : le *De virginitate,* constitué essentiellement par deux homélies de l'évêque, parut peu après le *De virginibus* et répondit aux difficultés que l'on avait ainsi accumulées. Un *De viduis,* qui date de la même époque, s'adresse aux veuves et leur conseille de ne pas rechercher un nouveau mariage.

Ce grand sujet de la virginité tenait profondément à cœur à Ambroise. L'évêque de Milan trouva, vers la fin de sa vie, de nouvelles occasions d'y revenir. Le livre *De institutione virginis* n'est guère autre chose qu'un discours prononcé par lui à l'occasion de la prise de voile d'une jeune fille nommée Ambrosia : l'auteur y consacre de longs développements à défendre contre Bonose de Sardique la virginité perpétuelle de Marie. C'est encore un discours que l'*Exhortatio virginitatis,* prononcée en 393 à Florence, lors de la consécration d'une église élevée en l'honneur des martyrs Vital et Agricola : la plus grande partie de ce sermon traite, ainsi que l'indique bien le titre, de la virginité.

Les enseignements d'Ambroise n'ont rien de très original, et ils n'avaient pas à l'être. Depuis trop longtemps il y avait, sur la chasteté et ses bienfaits, une doctrine traditionnellement reçue dans l'Église pour qu'il pût être question de la renouveler. Souvent il arrive même que les expressions de l'évêque de Milan reproduisent celles de saint Cyprien dans le *De habitu virginum,* et l'on sait que ce dernier ouvrage servait également de modèle à saint Jérôme. On ne peut pourtant pas s'empêcher de noter quelques traits qui caractérisent la manière du grand docteur.

De ces traits le plus remarquable est peut-être la modération. Certes Ambroise est très ferme pour placer, suivant la doctrine de saint Paul, la virginité au-dessus du mariage. Chose plus nouvelle, il insiste, comme on ne l'avait encore jamais fait avant lui, sur l'exemple de la Vierge Marie, qui prend dans ses écrits la place qu'elle conservera désormais dans l'histoire de l'ascétisme : « Qu'elle soit pour vous, ô vierges, comme le type parfait de la virginité, la vie de Marie, où, comme dans un miroir, resplendissent l'image de la chasteté et l'idéal de la vertu. C'est là qu'il faut chercher votre modèle » (*De virgin.,* II, 6; cf. *id.,* 15-16; *De instit. virg.,* 32; *De exhort. virgin.,* 70; PL. 16, 219 ss., 327, 372). Il trouve, comme ses devanciers, des paroles enthousiastes pour chanter l'éloge de la virginité : « Celles qui ne se marient pas et ceux qui ne prennent pas femme sont comme des anges sur la terre, ils ne sentent pas les tribulations de la chair, ils ignorent la servitude, ils sont préservés de la souillure des pensées mondaines, ils ont l'esprit tout entier aux choses divines. Comme dépouillés de la faiblesse corporelle, ils ne songent pas à ce qui est de l'homme, mais à ce qui est

de Dieu » (*Exhort. virgin.*, 19; PL. 16, 357). Mais il se garde bien des exagérations qui remplissent les écrits de Tertullien et même de saint Jérôme : ceux-ci multiplient, comme à plaisir, les expressions violentes, les peintures réalistes, pour détourner la femme du mariage et de ses charges. Rien de tel chez saint Ambroise : même lorsqu'il signale les épreuves qui accompagnent l'état du mariage, la tristesse des parents qui livrent leurs filles au lieu de les garder pour eux, les angoisses de la femme qui subit les contraintes de la maternité (*De virgin.*, I, 25 ss., *Exhort. virgin.*, 20), il reste dans la note juste et ne force aucun trait.

Soulignons de même le soin qu'il apporte à réfuter les objections soulevées contre ses discours ou contre ses écrits. Le *De virginitate* est fait tout entier pour répondre à ces attaques : loin de les mépriser, Ambroise s'en préoccupe et tient à ne laisser aucune difficulté sans réponse. On prétend qu'il entraîne des jeunes filles incapables de donner un consentement personnel : « Il faut, répond-il, qu'on tienne compte de l'âge, de la foi et de la pudeur » (*De virgin.*, 39; PL. 16, 289). On ajoute que la multiplication des vierges dans le monde nuira à la propagation et au développement de l'espèce humaine : « Je le demande, déclare-t-il, y a-t-il quelqu'un qui ait cherché femme sans réussir à en trouver une? où fait-on la guerre pour se disputer une vierge?... Dans les régions où il y a peu de vierges consacrées à Dieu la population décroît; elle est en progression là où le culte de la virginité est en honneur... Ce n'est pas la crainte des châtiments des hommes qui protège la chasteté, mais c'est la conscience qui la fait naître, et c'est la foi qui la conserve » (*De virgin.*, 35 s., PL. 16, 288).

Même prudence et même modération en ce qui concerne le mariage : saint Ambroise, bien loin de le condamner, l'approuve et le recommande; il y voit la règle habituelle de la vie, et il trouve d'admirables formules pour commenter le passage évangélique où est interdit le divorce (*Expos. Evang. sec. Luc.*, VIII, 4). Même, lorsqu'il s'agit des secondes noces, il se montre indulgent : « Nous n'interdisons pas les secondes noces, mais nous ne les conseillons pas. La considération de la faiblesse humaine est une chose, la grâce de la chasteté en est une autre. Je dirai davantage : nous n'interdisons pas les secondes noces, mais nous n'approuvons pas des mariages souvent répétés » (*De viduis*, 68, PL. 16, 267). Lorsque, après avoir lu ces passages, on relit les textes violents de Tertullien et même de saint Jérôme, on mesure mieux la distance qui les sépare de saint Ambroise et on apprécie davantage la sagesse de l'évêque de Milan.

Nous n'avons pas à insister ici sur les autres aspects de la doctrine spirituelle de saint Ambroise. Sans doute, on trouve chez lui des pages admirables sur le Christ, centre de toute vie chrétienne. « Nous avons donc tout dans le Christ... Le Christ est tout pour nous. Si tu désires guérir une blessure, il est un médecin; si tu es brûlé par les fièvres, il est une source; si tu es accablé par l'iniquité, il est la justice; si tu as besoin de secours, il est la force; si tu crains la mort, il est la vie; si tu désires le ciel, il est la voie; si tu fuis les ténèbres, il est la lumière; si tu veux une nourriture, il est le pain. Goûtez donc et voyez que le Seigneur est doux : bienheureux l'homme qui espère en lui » (*De virginit.*, 96). « Dans une lettre à l'évêque Félix qu'il a sacré, il décrit avec émotion les richesses du sanctuaire chrétien où se trouve, avec les Écritures qui contiennent la doctrine de la Sagesse, le tabernacle saint où réside le Christ qui nous parle et en qui nous avons tout (*Epist.*, 3, 4). Ambroise va plus loin : les dons spirituels ne viennent que de lui : la paix et la justice sont un signe que le Christ est présent (*Epist.*, 63, 4) » (F. Cayré, *Précis de patrologie*, t. I, p. 530). Il y a, dans les œuvres de l'évêque de Milan, de nombreux témoignages d'une vie religieuse très profondément aimante. Mais nulle part on ne rencontre même un essai de théorie.

C'est que l'activité de saint Ambroise a été avant tout celle d'un homme de gouvernement. Il a, le plus souvent, envisagé les problèmes du point de vue moral, c'est-à-dire qu'il s'est préoccupé de la conformité des actes humains à la règle des mœurs, bien plus que de leurs qualités surnaturelles. Le principal de ses traités est un *De officiis ministrorum* en trois livres, qui traitent successivement de l'honnête, de l'utile, des conflits de l'honnête et de l'utile; et cet ouvrage n'est guère qu'une adaptation du *De officiis* de Cicéron aux exigences de la vie chrétienne. On a, depuis longtemps, étudié les rapports entre l'écrit de l'évêque de Milan et son modèle païen : quelles que soient les différences très réelles de l'esprit des deux œuvres, il reste que la part de l'imitation est grande chez saint Ambroise.

Il faut faire la même remarque à propos de ceux de ses traités exégétiques qui ont directement rapport à la vie pratique et à l'ascèse, le *De Elia et jejunio*, le *De Nabuthae Iesraelita*, le *De Tobia*. Ces trois petits livres sont des plus intéressants et ont exercé une grande influence sur les âmes. Ils traitent l'un du jeûne et de ses avantages, l'autre des devoirs des riches envers les pauvres et de l'aumône, le troisième du prêt à intérêt et de l'usure. Mais, bien que saint Ambroise y ait mis la marque de son génie personnel et de son esprit pratique, on y reconnaît sans peine les sources auxquelles il a puisé : les homélies de saint Basile sur le jeûne et contre l'ébriété; celles du même évêque sur la parabole du mauvais riche et contre les riches; celle enfin d'un anonyme sur le psaume 14. Bien des pages de l'évêque de Milan ne sont guère que des traductions : disons, ce qui est exact, que sa doctrine est conforme à celle de ses modèles grecs et qu'il faut lui rendre grâces d'avoir fait connaître à l'Occident quelques-unes des plus belles pages des docteurs orientaux; mais ajoutons qu'en tout cela il n'a pas apporté d'éléments vraiment originaux à l'édification d'une doctrine spirituelle.

Peu d'ouvrages ou d'études ont été consacrés à l'enseignement ascétique et mystique de saint Ambroise. On trouvera, sur le sujet, quelques pages intéressantes dans P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne, des origines de l'Église au Moyen Age*, Paris, 1918, p. 229-235. — F. Cayré, *Précis de Patrologie*, t. I, Paris, 1927, p. 526-531. — J. Mausbach, *Altchristliche und moderne Gedanken über Frauenberuf*, M.-Gladbach, 1906, p. 7-52. On a beaucoup plus souvent étudié les rapports de la morale de saint Ambroise avec la morale païenne. On verra par exemple : R. Thamin, *Saint Ambroise et la morale chrétienne au IV^e siècle : étude comparée des traités des Devoirs de Cicéron et de saint Ambroise*, Paris, 1895. — Th. Schmidt, *Ambrosius, sein Werk de officiis libri III und die Stoa*, Augsbourg, 1897. — P. Cannata, *De S. Ambrosii libris qui inscribuntur De officiis ministrorum quaestiones*, Modica, 1909. — Voir aussi les éditions commentées du *De Nabuthae* par Martin Mc Guire, Washington, 1927 et du *De Helia et ieiunio* par Sœur Mary-Joseph Buck, Washington, 1929.

G. Bardy.

21. — **AMBROISE AUTPERT** (Bienheureux, abbé de Saint-Vincent du Vulturne). — Il naquit au début du VIIIe siècle dans les Gaules. Etant passé en Italie, peut-être à la suite du Pape Etienne II, en 754, il entra au monastère de Saint-Vincent, situé sur le Vulturne près de Bénévent, où il se fit remarquer par sa science et sa sainteté. A la mort de l'abbé Jean, il fut appelé à lui succéder par les moines francs, alors que les Lombards se prononçaient pour le moine Pothon. Pour résoudre la difficulté, Charlemagne, en tant que roi de Lombardie, envoya les deux compétiteurs à Rome, au pape Adrien Ier. Autpert mourut subitement en s'y rendant, le 19 juillet 778, d'après la chronique de saint Vincent.

Ambroise Autpert a laissé plusieurs *commentaires* sur la sainte Ecriture, notamment sur l'Apocalypse, quelques *homélies* dont une sur la cupidité où il montre ce vice comme source de tous les maux et prêche la nécessité de le réprimer, il appuie sur les dangers des richesses et les suites funestes de l'avarice. On a également de lui les *vies* des saints Paldon, Tason et Taton, fondateurs et abbés de Saint-Vincent, vies écrites avec exactitude et piété; ce ne sont pas tant des récits historiques qu'un exposé des vertus de ces saints, l'auteur se proposant en effet comme but de montrer des modèles accomplis de perfection évangélique. — On doit encore citer d'Autpert un traité, le « *Conflictus vitiorum atque virtutum* », réponse à une difficulté proposée : Quel est le sens de cette parole de saint Paul : « Omnes qui pié volunt vivere in Christo Jesu, persecutionem patientur » (2 Tim., 3, 12) puisque l'Église n'est plus persécutée? L'auteur montre que la lutte, en chacun, des vices contre les vertus est de tous les temps et il examine ce combat ainsi que la manière dont les vertus doivent se défendre. Dans l'épilogue de ce traité se trouve une allusion à la diversité de tendance des spiritualités bénédictine et celtique sur le point spécial de la possibilité de se sanctifier dans sa propre patrie, que le monachisme celtique niait. On trouve dans ce traité l'énoncé des grands principes de morale, basé sur l'Écriture, exposé dans un style précis et plein de piété. La piété d'ailleurs peut être considérée comme la note caractéristique d'Ambroise Autpert : il voulait que ceux qui ont à remplir la charge de parler au peuple eussent la méditation des Saintes Écritures pour occupation favorite et presque continuelle; il faisait passer les exercices de piété avant les études et demandait à Dieu d'être plutôt privé de la science que de la vertu.

PL., 89, 1265-1332. — Pour le « *Conflictus* » attribué au Moyen Age à saint Augustin, à saint Léon, à saint Ambroise et à saint Isidore, voir PL., 60, 1091-1106. — Mabillon A. S. B. (1672), 3, 2, p. 259-261; 266-267. — *Hist. littér. de la France* (1738), 4, p. 141-161. — AS. Jul., t. IV, p. 646-651. — Cellier, *Hist. des auteurs sacrés*, 2e éd., t. XII, p. 120-126. — U. Berlière, art. *Ambroise Autpert*, DHG. — G. Morin, *Rev. bén.*, 1910, t. XXVII, p. 204-212. — MGH., Script. rer. Longob. et Ital., Hanovre, 1878, cf. 546-555.

L. BERGERON.

3. — **AMBROISE DE CORA.** — A. Massari, né à Cora dans le Latium, entré chez les Ermites de Saint-Augustin avant 1452, général de l'Ordre en 1476; emprisonné, en 1485, au Château Saint-Ange par ordre d'Innocent VIII pour des causes qui restent obscures, il en sort au bout d'un mois et meurt peu après au couvent romain de Saint-Augustin qui lui avait été assigné comme demeure. Parmi ses nombreux ouvrages il faut signaler ici le volume publié à Rome en 1481 contenant une *Vita S. Agustini*, des *Commentarii super regula divi Augustini* et des *Commentarii in secundam regulam S. Augustini* (traduits en français : *Explication de la Règle de Saint-Augustin.* Abbeville, 1861-63). Il prit en outre part aux controverses avec les chanoines de Saint-Augustin par son *Defensorium fratrum eremitarum S. Augustini*, dédié à Sixte IV, Rome, 1481.

Perini, *Bibliographia Augustiniana*, t. 2, 194-197; DHG., t. 2, 1116-1119; Ossinger, *Bibliotheca Augustin.*, 260-264.

J. DE GUIBERT.

4. — **AMBROISE DE LOMBEZ.** — I. — VIE. — Jean, de la noble maison de Lapeyrie, de Daussion, né à Lombez en 1708, entra chez les Capucins en 1724, et prit le nom de Frère Ambroise. Il fut un éminent directeur de conscience. A cause de la sainteté de sa vie, son Supérieur Général l'envoya en 1765, réformer le couvent de Paris. En 1769, il obtint, contre la Commisssion des Réguliers, le maintien des Constitutions de son Ordre. Le 25 octobre 1778, il mourut, en odeur de sainteté, à Saint-Sauveur, près de Luz (Hautes-Pyr.), où son corps repose sur le plateau de Solférino, depuis 1863, au pied du mausolée élevé à sa mémoire par Napoléon III. Pour la reconnaissance future de ses restes, spécifions qu'ils ne sont pas au centre du mausolée (où un ermite fut d'abord enseveli par erreur), mais sous le premier degré de ce monument, du côté de la chapelle de Saint-Pierre, vers la montagne.

II. — DOCTRINE SPIRITUELLE. — Personnellement très expérimenté dans les voies mystiques, le Père Ambroise ramène toute sa Doctrine Spirituelle à la *Paix Intérieure*. Elle est le but à atteindre, car elle s'identifie au royaume de Dieu en nous, aussi bien que le flambeau, dont la clarté guide le chrétien dans les sentiers de la perfection. La paix intérieure, quel infaillible et lumineux principe d'ascèse et de mystique! Tout cela est bon et surnaturel qui nous procure la paix. Tout cela est mauvais qui nous trouble. Donc trouver la paix, et l'affermir en soi-même, c'est devenir un saint. « Car une âme encore vivement agitée n'est pas, pour l'ordinaire, solidement établie dans la justice.... Dieu veut qu'on lui bâtisse une demeure fixe et permanente, peu satisfait d'habiter dans des pavillons qui.... flottent à tout vent, vrais symboles d'une âme troublée (*Paix Intérieure*, chap. 1).

Pour qualifier, à la mode antique, sa Doctrine Spirituelle, volontiers nous appellerions le Père Ambroise le *Doctor consolatorius*, n'était que ce titre fut jadis, pour d'autres raisons, l'apanage du pieux Gerson. Disons qu'il a simplement mérité et mérite d'être surnommé le « Saint François de Sales du XVIIIe siècle ».

Doctrine de tous les temps que la sienne, mais pour l'époque, remède bien providentiel. C'était l'heure où, désolation des cœurs, un rigide Jansénisme divisait les âmes (aussi bien que les écoles théologiques) en Rigoristes et en Laxistes. Aux premières, il fallait montrer et faire goûter les douceurs du service de Dieu; aux secondes, rappeler sans faiblesse, les fortes leçons du sacrifice et de la souffrance. Le Père Ambroise le fit, dans ses ouvrages, par l'exposé clair et précis de la vraie doctrine, austère et suave à la fois, de la *Paix et de la Joie divines de l'âme.*

Le Père Ambroise donna à ses écrits une forme littéraire très soignée, au point qu'on ne savait qu'admirer davantage, la solidité de la doctrine ou la pureté de la diction.

III. — **SES ÉCRITS**. — Il composa des ouvrages nombreux et remarquables aujourd'hui perdus, dont plusieurs furent présentés à l'Assemblée du Clergé de 1765, même au Pape. Sont parvenus jusqu'à nous :

1. Traité de la Paix Intérieure. — 2. Lettres spirituelles. — 3 Traité de la Joie de l'âme chrétienne. — 4. Trois méditations sur le *Salve Regina*. — 5. Une exhortation sur le renouvellement des vœux. — 6. Réflexion sur l'irréligion du temps. — 7. Une lettre à une dame protestante sur l'autorité de l'Église Romaine (ces deux derniers sont des écrits de dogme et de controverse composés de main de maître). — 8. Paraphrase du Psaume CII (sur la miséricorde de Dieu à une personne tourmentée). — 9. De son *Manuel* (journal spirituel intime), il ne reste que les longs extraits donnés par le Père Léonard d'Auch, premier historien du Père Ambroise. — 10. Un recueil de prières. — De toutes ces œuvres les principales sont :

a) *Traité de la Paix Intérieure*, dédié à la Reine Marie Leczinska. Pour que nul ne se leurre d'illusions sur la vraie paix de l'âme, l'auteur a soin : *Ire Partie*, d'en définir la nature, en montrant son excellence. — *IIe Partie*, d'en dénoncer les obstacles. — *IIIe Partie*, d'en indiquer les moyens. — *IVe Partie*, d'en enseigner la pratique dans les divers états de conscience. — L'ouvrage eut cinq édit., du vivant du Père Ambroise; la 1re en 1757 (Paris, Hérissant, in-12, 515 pp.), la 5e et dernière en 1776 (Paris, et non en 1777, comme il est dit par erreur dans l'édition de 1922 (Paris, Libr. St-François, in-12°, 344 pp.). Il a eu plus de 60 éditions en France, et des traductions et éditions fort nombreuses dans toutes les langues d'Europe, sauf l'anglaise.

b) *Lettres spirituelles*, au nombre de 90, sur les sujets les plus divers de la vie intérieure. — Le Père Ambroise en publia lui-même trois édit. en 1766, 1774, 1776 (Paris, Hérissant, in-12, 416 pp.) — de 1823 à 1861, six édit. En 1881, édition des *Œuvres Complètes* (Paris, Poussielgue; Toulouse, *Voix Franciscaines*, in-12, 428 pp.). Traductions italienne (1882), espagnole (1908).

c) *Traité de la joie de l'âme*. — « Complément de la *Paix Intérieure*. » (Faber, *Le Saint Sacrement*, Liv. II, n° 7.) Il fut édité par le Père Léonard d'Auch, l'année qui suivit la mort du Père Ambroise (Paris, G. P. Simon, 1779, in-12, 305 pp.). L'édition de 1777, signalée parfois, n'a jamais existé. Il y a eu 14 édit. séparées, et 10 à la suite de la *Paix Intérieure*. Dernières éditions (Paris, Lib. St-François, 1922, in-12, 176 pp. — Toulouse, *Voix Franciscaines*, 306 pp.). Traductions et éditions dans toutes les langues d'Europe, sauf l'anglaise.

d) Les autres *Opuscules* du Père Ambroise publiés par le Père Léonard d'Auch, dans son *Hist. de la Vie du P. Ambroise de Lombez* (Toulouse, 1782) furent réédités (Paris, Poussielgue, 1881. — Toulouse, *Voix Franciscaines*), à la suite de la *Joie de l'âme*.

Bénac (Chanoine, Vicaire-Général d'Auch), *Vie du Père Ambroise de Lombez*, Paris, Poussielgue, 1908, in-12, 228 pages. — Toulouse, Voix Franciscaines. — Bénéjac (P. Fr. de), *Œuvres complètes du P. Ambroise*, Paris, Poussielgue, 1881, 3 vol. in-16 avec étude sur l'ascétisme du P. A.), DTC., Art. *Ambroise de Lombez*, par Edouard d'Alençon (Père). — Irénée d'Aulon (Père), *Histoire des Frères-Mineurs Capucins de la Province d'Aquitaine de 1766 à 1792*, Rome, 1906, in-4°. — Le même, *Bibliographie des Frères-Mineurs Capucins de la Province de Toulouse* (1582-1928), publiée par ordre du T. R. P. Aloys de Moulins, Min. Prov. Toulouse, Voix Franciscaines, 1928, in-8°, 100 pages. — Léonard d'Auch, capucin (Père), *Histoire de la Vie du Père Ambroise de Lombez* (Toulouse, Desclassan, 1782, in-12, XXVI-340-VI pp.). Un exemplaire se trouve à la Biblioth. des Capucins de Toulouse; un autre chez F. Pifteau, 8 *bis*, rue de la Trinité, Toulouse.

Philippe de Madiran (Frère Laïc Capucin), *Esquisse des Vertus du Vén. P. Ambroise de Lombez*, ms. in-4°, 22 p. — L'original se trouve à Madiran, Arch. Daries. Les Capucins de la Province de Toulouse en ont une copie authentique.

P. SIGISMOND, O. M. C.

5. — **AMBROISE DE MILAN**, O. M. C. — Il naquit à Milan en 1535, fut élevé par les Pères Augustins et, âgé de quinze ans, il entra chez les Capucins. Il fut un remarquable Lecteur de théologie dans les Etudes générales de la Marche, de Bologne et de la Toscane et deux fois provincial de Milan. En homme d'une très grande austérité, il jouit de la complète confiance du Cardinal Frédéric Borromée et obtint aussi la direction spirituelle du gouverneur de Milan, le comte de Fuentes, lequel assurait, qu'il avait trouvé dans le Père Ambroise un personnage habile et naïf en même temps, un rare exemple de savoir-faire, qui trouvait moyen de dire la vérité même à la cour. Il mourut le 14 mars 1615 âgé de quatre-vingts ans.

Il a composé : *Il mistero dell' Ecce Homo*, resté inédit, quoique, comme il résulte d'une lettre du Cardinal Frédéric Borromée, il eût grand désir de le publier. Lui-même il publia : *I Commentari eruditi ed utili sopra l'orazione domenicale* et plusieurs autres œuvres spirituelles, desquelles il ne reste pas même le titre.

P. Bernardus a Bononia, *Bibl. Script. Cap.*, pag. 9. — P. Silvestro da Milano, *Annali Cappuccini*, Appendice, p. 81, n. 39. — P. Valdemiro da Bergamo, *I Cappuccini della Provincia Milanese*, p. 92-94.

EMIDIO D'ASCOLI.

6. — **AMBROISE DE SAINT-ANDRÉ**. — Benoît Salvi, né en Ligurie (1590), mort à Rome, 1680. Apôtre de l'oraison jaculatoire : « Gesù e Maria, vi dono il cuore e l'anima mia » sur laquelle il composa : *La divotissima orazione giaculatoria G. e M.....* Rome, 1652; *Esposizione della divotissima orazione giac...*, Rome, 1656; *Breve raccolta delle grazie... ottenute per mezzo della divotissima...* Rome, 1655, et d'autres écrits restés inédits (cf. Giustiniani, *Gli scrittori liguri*, Rome, 1667, I, 45-46).

H. Marracius, Appendix ad Bibliothecam Marianam, p. 10 (post *Polyantheam Marianam*, Coloniae, 1683); DHG., 2, 1124.

J. DE GUIBERT.

7. — **AMBROISE DE SAINT-CHARLES**. — A. de Nobili, prédicateur Augustin, milanais, mort en 1715 : *Oscula caelestia seu explanatio in Cantica canticorum*, Milan, 1677.

Perini, *Bibliogr. Augustiniana*, 2, 24-25; DHG., 2, 1124.

J. DE GUIBERT.

8. — **AMBROISE-MARIE DE SAINTE-BARBE.** — Carme déchaussé ; né à Milan, le 8 novembre 1645, Jean-Dominique Solari, fit profession au couvent de sa ville natale, le 15 avril 1664. Il se fit remarquer par un zèle extrême pour l'observance monastique et montra un dévoûment inlassable au service du prochain, dans l'exercice du saint ministère. Il mourut à Bologne, le 31 octobre 1720, après avoir édifié ses frères par l'admirable patience avec laquelle il supporta de longs mois de souffrance. Parmi ses écrits, il faut citer :

La monaca ritirata, ou exercices spirituels de dix jours à l'usage des religieuses, Bologne, 1706 et 1714. *Il mistico ritratto di santa Teresa,* ou dix jours de préparation à la fête de la Sainte, Bologne.

Martial de Saint-Jean-Baptiste, *Bibliotheca script. Carm. Excalc.*, Bordeaux, 1730, p. 10. — Cosme de Villiers, *Bibliotheca Carmelitana,* Orléans, 1752, et Rome, 1927, t. I, col. 61. — Barthélemy de Saint-Ange, *Collectio script. Carm. Excalc.*, Savone, 1884, t. I, p. 31.

P. Jean-Marie de l'Enfant-Jésus, O. C. D.

AMBROSIANI (Vincent) né le 9 février 1839 à Monacilione, diocèse de Bénévent, entra chez les Lazaristes de Naples le 21 novembre 1855 et y fut ordonné prêtre le 22 juin 1862. Il professa aux grands séminaires d'Albi (1862-1868), La Rochelle (1869), Carcassonne (1870), puis d'Aquin. Il devint supérieur du grand séminaire de Larino (Italie méridionale) et mourut archiprêtre de son pays natal.

Il a publié entre autres dans le *Règne de Jésus-Christ* (Paray-le-Monial, janvier-avril 1866) et traduit plus tard en italien (Mondovi, 1886, in-folio, 42 p.) une *Explication* d'un *Etendard eucharistique* composé par Mgr Thomas Ghilardi, O. P., évêque de Mondovi (1842-1873) : *Stendardo degli adoratori perpetui del SS. Sacramento.* Il avait donné dans la *Semaine catholique de Carcassonne*, 1866, *Les qualités de l'hostie et leur symbolisme;* et avant le Concile du Vatican, un Mémoire sur l'organisation et la direction des Séminaires : *I Seminari clericali ed il prossimo Concilio vaticano...* Naples, 1869, VIII-190 p. Il a édité en français (« Les auteurs de livres ascétiques et religieux sont peu encouragés dans ma patrie ») *La Communion par excellence, ou les Mystères de l'union de Dieu et de l'homme par la sainte Eucharistie.* Cinq conférences : 1. Mystères d'union extérieure et sociale par la sainte Eucharistie. 2. Mystères d'union entre les hommes et Dieu par la sainte Eucharistie. 3 Mystères d'union eucharistique comparés aux autres mystères d'union divine. 4. Mystères d'union entre les personnes divines et la sainte Vierge, et entre la sainte Vierge et nous par la sainte Eucharistie. 5. Mystères d'union béatifique ou le paradis sur terre par la sainte Eucharistie. Tours, Impr. Mazereau, 1887, XII-228 p.

Archives de la Mission.

F. Combaluzier.

AME (son fond, ses puissances et sa structure d'après les mystiques).

1. *Aperçu historique.* — 2. *Vues récentes.*

Si la mystique dite pratique, et surtout la mystique à thème nuptial, se contentent plutôt de dénommer, de décrire et de graduer les faveurs divines d'après leur répercussion psychologique, et de nous donner de celles-ci des analyses parfois admirables, la mystique plus spéculative, et tout particulièrement la mystique à base plus prononcée d'introversion, devait être amenée à se poser de façon plus consciente le problème ontologique du point d'insertion des grâces mystiques, et, par suite, à ébaucher une théorie appropriée de la structure de l'âme. Ce sont donc avant tout les contemplatifs intellectuellement formés ou influencés par la scolastique qu'il nous faudra interroger, et, parmi eux, vers la fin du moyen âge, ceux du Nord devront particulièrement attirer notre attention. Mais leur doctrine à tous, sinon leur vocabulaire, se trouve préformée chez celui que nous pourrions appeler dans la mystique occidentale le père de l'introversion et le grand théoricien de l'image divine dans l'âme, saint Augustin. Sans doute, l'âge scolastique apportera plus d'une précision à la psychologie concrète de l'auteur des *Confessions* et du *De Trinitate*, et au cours des siècles la mystique spéculative profitera de mouvements d'idées et de vocabulaires différents du sien. Il n'en reste pas moins que sur l'âme et ses facultés vis-à-vis des faveurs divines elle ne nous apprendra presque rien qui ne se trouve en germe chez Augustin. C'est qu'à raison de ses analyses vécues, et du mouvement anagogique de sa pensée, la lecture de ses ouvrages garda jusqu'au bas moyen âge un rôle prépondérant chez les mystiques. Il est vrai, qu'à partir de leur traduction, les œuvres du Pseudo-Aréopagite n'exercèrent pas une influence moindre. Mais les doctrines néoplatoniciennes qu'elles introduisaient à nouveau, Augustin le premier ne s'était-il pas enthousiasmé pour elles? Et tout en les corrigeant et les complétant d'après les exigences chrétiennes, à l'exemple des Pères Grecs, ne s'en était-il pas assimilé la meilleure synthèse en lisant Plotin dans la traduction de Victorinus?

Les temps ne sont pas mûrs pour donner un aperçu définitif du développement historique qu'ont eu le vocabulaire et la théorie qui nous occupent. Les monographies qui dressent scientifiquement la terminologique spéciale des auteurs mystiques sont encore fort rares, et supposent un labeur lent et extrêmement délicat. La tâche n'est pas moins rude de démêler les influences subies, et par suite, de fixer toujours sûrement le sens de plus d'un terme. Tout spécialement le rapport entre la première terminologie mystique des Pères Grecs et le milieu néoplatonicien où ils vécurent, avec l'influence de cette terminologie sur celle de l'occident mystique, et, pour commencer, sur Augustin, a été jusqu'ici fort peu examinée dans le détail. Mais à partir de l'évêque d'Hippone, mieux étudié déjà, avec l'aide d'une compilation comme le *De Spiritu et Anima* où l'on peut voir lesquelles des vues antérieures sur l'âme et ses puissances ont intéressé de fait les mystiques, enfin en consultant les études existantes sur les grands contemplatifs médiévaux, nous sommes suffisamment renseignés sur les courants d'idées qui précédèrent et influencèrent en occident la mystique d'introversion proprement dite. Pour le sujet que nous traitons, celle-ci nous présente, à la fin du moyen âge, une théorie si poussée, que les grands contemplatifs des époques suivantes, qui presque tous en retiennent ou en accentuent quelque aspect, n'y ajoutent guère d'éléments nouveaux. Après avoir exposé cette théorie dans sa pleine efflorescence et sa longue survivance, nous pourrons juger de la valeur qu'elle garde en face de solutions postérieures et aussi toutes récentes.

Bibliographie générale. — Maximilianus Sandaeus, S. J., *Pro Theologia mystica Clavis, Elucidarium, Onomasticon vocabulorum et loquutionum obscurarum, quibus Doctores Mystici, tum veteres tum recentiores, utuntur ad proprium suae Disciplinae sensum paucis manifestum*, etc. Coloniae Agrippinae. Ex officina Gualteriana, 1640. Passim, et surtout à l'article *Anima*, p. 79. — Honoré de Sainte-Marie, Carme Deschaussé, *Tradition des Pères et des auteurs ecclésiastiques sur la contemplation*, etc., 3 vol. Paris, Jean de Nully, 1708 et 1714. Surtout au tome I, 2e Part., Dissert. 1, art. 8, p. 311. L'article est intitulé : *Fond ou centre; pointe, cime ou sommet de l'âme.* — Pierre de Poitiers, Capucin, *Le Jour Mystique, ou Eclaircissement de l'Oraison, et Théologie Mystique*, Paris, Denis Thiery, 1671. Nous n'avons pu voir que la traduction italienne, intitulée : *Il Giorno Mistico, overo dilucidatione dell'oratione e Theologia Mistica.* Composto in lingua Francesa dal M. R. P. Pietro da Poitiers, Predicatore e Diffinitore Generale de Frati Capucini. Traduction de Séraphin de Bourgogne, Rome, aux frais de Nicolà Angelo Tinassi, 1675. Voir surtout au t. II, lib. 3, tratt. 6, intitulé : *Del Sogetto prossimo dell' Oratione Mistica, ouero del fondo dell' anima*, p. 58 ss. — Tout en pouvant rendre de précieux services, aucun de ces anciens ouvrages ne satisfait à nos exigences critiques.

I. — APERÇU HISTORIQUE.

A) Avant saint Augustin. — 1. Saint Paul. — Malgré sa terminologie psychologique peu arrêtée, saint Paul, dans certains textes souvent commentés par les mystiques, a contribué à attirer leur attention sur les divisions de l'âme. Non seulement il distingue la ψυχή, le principe vital, du πνεῦμα, ou principe pensant (1 *Thess.*, 5, 23), mais ce dernier terme désigne aussi, dans d'autres passages, l'esprit de l'homme en tant qu'il est sous l'action de l'Esprit Saint, et comme tel se distingue du simple intellect, νοῦς, *mens* (1 *Cor.*, 14, 14-16). En rapport avec cette acception de πνεῦμα, est la distinction entre l'homme ψυχικός, qui n'a que la vie naturelle, et l'homme πνευματικός, qui est surnaturel, en rapport avec l'Esprit Saint. Un passage de l'Épître aux Hébreux a surtout attiré l'attention des mystiques. Il s'agit de cette *divisio animae et spiritus* dont parle le verset 12 du ch. 4. A son tour, le *renovamini autem spiritu mentis vestrae*, *Eph.*, 4, 23, avec sa distinction entre le νοῦς et le πνεῦμα, est mis en rapport avec la gratification mystique. Mais ce texte est bien moins fréquemment rappelé que le précédent, qui, dans la mystique occidentale, devint classique.

2. Plotin. — Hormis l'unité substantielle du composé humain qu'elles intègrent, et l'élément primordial de la grâce qui change tout le caractère de leur dynamisme et le sens de son aboutissement, la philosophie religieuse de Plotin a fourni sur les parties de l'âme et leur ascension vers l'Un, des données dont nous reconnaîtrons nettement l'assimilation par la mystique chrétienne. A la division de l'homme en trois parties : σῶμα, ψυχή, νοῦς, qui paraît remonter à Possidonius, correspondent chez Plotin 3 hommes : l'homme sensible, ὁ αἰσθητικὸς ἄνθρωπος, l'homme intelligible, ὁ εν νῷ ἄνθρωπος, et, entre les deux, ἐν μέσῳ τούτων, l'homme raisonnable. En fait chacun de nous est l'homme selon lequel il vit. La purification consiste à n'agir plus selon l'homme sensible; une purification plus avancée à n'agir plus selon l'âme, c'est-à-dire selon la faculté de raisonner, et à ne plus vivre que de ce qui dans l'âme n'est pas âme, c'est-à-dire du νοῦς. Or vivre du νοῦς, c'est regarder l'Un, et en le regardant par l'organe du νοῦς καθαρός, c'est-à-dire par ce qui dans le νοῦς n'est pas νοῦς mais saisie intellectuelle en dehors de la pensée ordinaire, ἄλλως βλέπειν, le dépasser en laissant la place entière à la trace de l'Un, l'ὁμοίωμα, que le νοῦς porte en soi, qui en constitue la partie la plus intime et la plus élevée, si partie il y a, et qui en se fusionnant avec l'Un, coïncide avec lui, comme l'image avec le modèle. On le voit, l'ascension chez Plotin se fait par le chemin de l'introversion, ἡ εἴσω πρὸς νοῦν στροφή, parce que l'Un est tout intérieur au νοῦς : ὁ ἔνδον νοῦς, et parce que la connaissance de l'Un s'opère par l'intermédiaire de ce qu'il y a de plus élevé et de plus semblable à l'Un dans le νοῦς, d'après le principe : τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον.

3. La première terminologie mystique chrétienne chez les Grecs. — Elle est en dépendance plus ou moins directe de celle de Plotin ou de celle du milieu néoplatonicien. Ainsi le rôle de l'introversion est formulé de la façon suivante par Clément d'Alexandrie : « ἑαυτὸν γάρ τις ἐὰν γνώῃ, θεόν εἴσεται » (*Pedag.*, III, 1). Chez Origène on retrouve l'âme qui devient νοῦς : « ψυχὴ κατορθωθεῖσα γίνεται νοῦς » (Περὶ Ἀρχῶν, II, ch. 8, n. 3); mais c'est en se mettant à la suite du Saint-Esprit qu'elle dépose τὸ εἶναι ψυχή et devient πνευματική (*De Oratione*, 10); et s'il y a moyen pour nous d'arriver à la ressemblance parfaite avec Dieu, c'est qu'Il nous a créés à son image « possibilitate perfectionis initiis data per imaginis dignitatem » (*De principiis*, ch. 6, n. 1). Pour saint Athanase aussi c'est par le νοῦς que l'âme purifiée peut contempler en elle-même comme en un miroir le Logos, image du Père, et le Père dans le Logos : « ἱκανὴ δὲ ἡ τῆς ψυχῆς καθαρότης ἐστὶ τὸν θεὸν δι' ἑαυτῆς κατοπτρίζεσθαι » (*Oratio contra gentes*, n. 34). Ces indications si incomplètes soient-elles suffisent à faire voir la transposition que subirent les données plotiniennes et néoplatoniciennes de l'introversion et de l'ὁμοίωμα par les données chrétiennes de la grâce adjuvante et de la création à l'image et à la ressemblance de Dieu. Cette transposition nous apparaîtra plus complètement chez saint Augustin.

F. Prat, S. J., *La théologie de saint Paul*[6], Paris, Beauchesne, 1923, tome II, Note O, p. 486 ss. *Langue psychologique de saint Paul.* — René Arnou, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Paris, Alcan, s. d. L'introversion est traitée au ch. 5, p. 191 ss.; la pointe de l'âme, le νοῦς καθαρός à la page 218 ss.; l'influence exercée par Plotin sur les Pères Grecs et sur Augustin est ébauchée dans la Conclusion, p. 289 ss.

B) Saint Augustin[1]. — Un texte des *Enarrationes in Psalmos* résume bien ses vues sur l'immanence transcendante de Dieu en l'âme, et sur les conditions pour celle-ci de l'atteindre : « Nisi ipsa anima super se se effundat, non pervenit ad visionem Dei et ad cognitionem substantiae illius incommutabilis. Nam modo, cum adhuc in carne est, dicitur ei : Ubi est Deus tuus? Sed intus est Deus ejus, et spiritualiter intus est, et spiritualiter excelsus est : nec pervenit anima ut contingat eum, nisi transierit se » (*In Psal. 130*, n. 12). Quel est ce fond intérieur sur lequel il faut se replier, et que domine la hauteur divine; et par quelle cime l'âme se dépasse-t-elle pour l'atteindre? L'ensemble de ses ouvrages, et surtout les *Confessions* et le *De Trinitate* nous montrent, que, pour Augustin, ce que les mystiques appelleront le fond de l'âme

1. Nous citons d'après l'édition des Mauristes : *Sancti Aurelii Augustini Hipponensis episcopi Opera*, Parisiis, Muguet, 8 vol., 1679-1700.

gît dans l'*abstrusior memoriae profunditas* (*a*), tandis que la cime par où l'âme atteint Celui qui la dépasse est le *principale mentis humanae quae novit Deum vel potest nosse* (*De Trin.*, 14, c. 7, n. 11) (*b*).

a) Quand dans les chapitres 7-27 du 10e livre des *Confessions*, il entreprend de chercher Dieu à travers les régions de l'âme, c'est le chemin de la « mémoire » qu'il parcourt; et nous le comprenons facilement, puisque ce terme, chez lui, ne désigne pas seulement la faculté du souvenir, mais dénomme aussi, soit la conscience psychologique, soit l'organisation subconsciente dont elle émerge. A travers le souvenir sensible et la mémoire des affections spirituelles, il descend jusqu'au siège de l'autoconscience : « intravi in ipsius animi mei sedem, quae illi est in memoria mea, quoniam sui quoque meminit animus » (*De Trin.*, 10, c. 25, n. 36). Mais, même par son contenu intime, cette mémoire ne peut donner à Augustin l'idée du Dieu qu'il cherche, puisque Celui-ci, en « Dominus animi », ne peut être égalé par le principe spirituel : « Non quidem videri Deus nisi animo potest, nec tamen ita ut animus videri potest » (*Enarr. in Ps.*, 41, n. 8). Tout en résidant dans la « mémoire », Dieu la dépasse (*Conf.*, 10, c. 17, n. 26 et n. 36-38). Sans achever de donner une solution au problème de cette immanence transcendante, Augustin conclut qu'il n'a pu trouver Dieu qu'en Lui-même : « Ubi ergo inveni te ut discerem te, nisi in te supra me? » (*Conf.*, 10, c. 26, n. 37). Et la venue de Dieu dans la « mémoire » — entendez la première idée consciente de Dieu — et le premier contact, du moins indirect, avec Lui, s'est opéré dans la saisie de la vérité : « Ubi enim inveni veritatem, ibi inveni Deum meum ipsam veritatem » (*Ibid.*, c. 24, n. 35). En effet la vérité est pour Augustin la lumière que le Soleil de l'âme, Dieu, projette (*De Gen. ad litt.*, 12, c. 31, n. 59), par laquelle naturellement Il la touche, et naturellement lui reste présent, même quand la volonté se détourne de Lui (*De Trin.*, 14, c. 15, n. 21). Mais si Dieu est présent à l'âme comme principe de l'illumination naturelle, c'est que, par sa présence d'immensité (*De Trin.*, 14, c. 12, n. 16), il lui est tout intérieur, « interior intimo meo » (*Conf.*, 3, c. 6, n. 11), et, par l'illumination même, imprime son image dans l'*abstrusior memoriae profunditas*, le subconscient spirituel, la *sedes mentis in memoria*, comme il dit ailleurs (*Conf.*, 10, c. 25, n. 36). Car virtuellement cette « mémoire » a en elle et porte cachée, *insitam* (*De Trin.*, c. 4, n. 6), l'image de Dieu qui s'épanouit par la *cogitatio* dans l'autoconscience actuelle du *mens* : « Nam si nos referamus ad interiorem mentis memoriam qua sui meminit, et interiorem intelligentiam qua se intelligit, et interiorem voluntatem qua se diligit, ubi haec tria semper fuerunt ex quo esse coeperunt, sive cogitarentur sive non cogitarentur, videbitur quidem imago illius trinitatis et ad solam memoriam pertinere » (*De Trin.*, 14, c. 7, n. 19). Ce passage, qui nous découvre l'organisation du fond subconscient de l'esprit, le *mentis abditum* (*De Trin.*, 14, c. 7, n. 9), nous amène à considérer le sommet de l'âme dans les manifestations conscientes de la *cogitatio*, dont le *mens* est le principe, et où se déploie au grand jour une image de Dieu plus parfaite. C'est que, à partir du fond même de l'âme, se dresse le sommet par où elle se dépasse pour atteindre Dieu.

b) En effet, si l'homme est « spiritus et caro » (*Enarr. in Ps.*, 145, n. 5), c'est par l'élément spirituel qu'il se distingue de tout le reste en dessous de lui, et n'a au-dessus de lui que Dieu (*De Trin.*, 15, c. 27, n. 49). Cet élément spirituel chez l'homme, à côté de *spiritus* (p. e. *Enarr. in Ps.*, 3, n. 19) qui le désigne sous son vocable générique, ou *animus* qui en insinue plutôt le côté volontaire, Augustin l'appelle *mens* dès qu'il le désigne, de près ou de loin, comme le principe des opérations spirituelles. En ce sens le *mens*, aussi bien que l'*animus* est appelé tour à tour : *quod excellit in homine et non est in pecore* (*De Trin.*, 15, c. 1, n. 1); *melius ceteris partibus in anima; quod excellit in anima* (*Ibid.*, c. 7, n. 11); *qua non est superior cui subdita regenda est, nisi Deus* (*De Trin.*, 15, c. 27, n. 49); *caput, facies, oculus animae* (*De Trin.*, 15, c. 7, n. 11). Employé dans un sens plus absolu, *mens ad seipsam dicta* (*De Trin.*, 9, c. 5, n. 8), le vocable désigne plus d'une fois, par sa meilleure virtualité, la substance de l'âme elle-même (p. e. *De Trin.*, 12, c. 3, n. 3 : *rationalis mentis substantia*); car Augustin est trop préoccupé de trouver en elle l'image de la Trinité pour que son attention aille à la distinction réelle entre l'essence et les puissances. La tournure dynamique de sa pensée s'accommode bien davantage, elle aussi, d'une distinction virtuelle [1]. *Relative dicta*, comme puissance proprement dite, le *mens* désigne le principe actif des opérations spirituelles, la puissance spirituelle générale qui comprend sous elle la puissance volontaire, *voluntas*, aussi bien que les puissances intelligentes proprement dites, *memoria, intellectus* (p. e. *De Trin.*, 10, c. 11, n. 18). En ce sens les opérations spirituelles du *mens* s'exercent sur deux domaines, le temporel et l'éternel. Relativement au premier, le *mens* est le *mens rationalis* (*Enarr. in Ps.*, 63, n. 11), le juge *loco superiori atque interiore praesidens* (*De Trin.*, 15, c. 27, n. 49). Dans l'exercice de ses fonctions il est appelé *potentia rationalis* (*De Gen. ad Manich.*, c. 1, n. 49) ou *ratio ordinans* (*Conf.*, 7, c. 17, n. 23), ou encore *ratio, consilium* (*Serm.* 43, n. 23). C'est, d'après les Platoniciens, une citadelle qu'il habite : « velut in *arce* quadam ad istas (vitiosas animi partes, iram et libidinem) regendas perhibent collocatam » (*De Civ. Dei*, 14, c. 19), conception qui a peut-être influé sur l'appellation, sinon sur le sens du *bürgelin* d'Eckehart, et que nous retrouvons plus littéralement dans le *donjon* de Camus.

Quant au second domaine où s'exercent les opérations spirituelles, c'est celui des vérités immuables et éternelles : « ex qua parte mens hominis aeternis rationibus conspiciendis vel consulendis inhaerescit » (*De Trin.*, 12, c. 8, n. 12). Par rapport à ce domaine le *mens* n'est plus le *mens-ratio* discursif, mais c'est l'œil « cui quidam rerum invisibilium tributus est visus » (*De Trin.*, 15, c. 27, n. 49). Cet œil, l'ὄμμα τῆς ψυχῆς néoplatonicien, a toute son acuité, *acies mentis*,

2. Gardeil (*Structure de l'âme*, t. 1, p. 34) voit dans la formule *essentia simul cum tali potentia*, qu'emploie saint Thomas, l'expression de l'idée d'Augustin sur le *mens*; et dans la formule *essentia in quantum ab ea nata est progredi talis potentia*, l'idée plus analysée de saint Thomas lui-même. Mais je ne vois pas dans la concrétion qui semble désignée par la première formule, l'expression exacte de la tension virtuelle qu'Augustin met certainement dans sa conception de l'essence concrète. Cette virtualité est au contraire parfaitement rendue par l'autre formule, et semble l'avoir amenée chez saint Thomas; sauf la distinction réelle qu'il y sous-entend lui-même. Augustin n'était pas amené à la voir, par sa préoccupation de trouver dans le *mens* l'image de la Trinité, dont les Personnes ne sont pas réellement distinctes de l'Essence.

quand, dans un suprême effort, ou par suprême grâce, il fixe un instant un donné spirituel pur : le *mens* lui-même (*De Trin.*, 12, c. 14, n. 23; 15, c. 27, n. 49), et surtout Dieu, la Vérité immuable (*Conf.*, 7, c. 17, n. 23; *De Trin.*, 4, c. 15, n. 20; *Serm.* 52, n. 16. *Enarr. in Ps. 41*, n. 10).

Mais si dans l'âme rien n'est supérieur au *mens* et à son regard, Dieu le dépasse; et de même qu'au plus intérieur de lui-même Augustin trouve Dieu plus intérieur encore, de même, dans l'ascension des régions les plus élevées de l'âme, celles du *mens*, il le découvre dominant les sommets : « Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo » (*Conf.*, 3, c. 6, n. 11). Pour atteindre Celui qui la dépasse, l'âme devra donc se dépasser elle-même : « nec pervenit anima ut contingat eum nisi transierit se » (*Enarr. in Ps. 41*, n. 7; *130*, n. 12). Mais comment le *mens* se dépassera-t-il si ce n'est par là où il commence à se transformer en Celui qui le dépasse et à participer à son excellence? Ce n'est qu'en tant qu'image de Dieu qu'elle en est capable : « Eo quippe ipso imago ejus est, quo ejus capax est, ejusque particeps esse potest; quod tam magnum bonum nisi per hoc quod imago ejus est non potest » (*De Trin.*, 14, c. 8, n. 11; cfr. c. 14, n. 20). Le *mens-imago-Dei*, voilà donc la véritable cime de l'âme, le correspondant chrétien de l'ὁμοίωμα chez Plotin, le *principale mentis humanae quo novit Deum vel potest nosse* (*De Trin.*, 14, c. 7, n. 11). Dans la mesure où cette connaissance, procédant du souvenir et se couronnant d'amour, est réelle et actuelle, l'image est plus parfaite; elle ne sera achevée que dans la vision béatifique (*De Trin.*, 14, c. 15, n. 23). C'est le *mens-imago-videns*. En attendant, l'image n'obtient la restauration de son éclat primitif, perdu depuis la chute, et elle ne s'achemine vers sa perfection, que par la sagesse surnaturelle (*Ibid.*, n. 25). C'est là le *mens-imago-sapiens* d'une sagesse qui est une véritable participation de Dieu : « non sua luce, sed summae illius lucis participatione sapiens erit » (*De Trin.*, 15, c. 15). Et cette sagesse Dieu la communique du fond de l'âme. comme de là il projetait l'illumination naturelle (*In Joh.*, c. 5, tr. 29, n. 12). C'est ainsi que le *mens-imago-sapiens* devient le principe de ce qu'Augustin appelle l'*inchoata contemplatio* (*In Joh.*, c. 21, tr. 124, n. 5), qui n'exclut pas, à son sommet, une intuition réelle de l'essence divine (Voyez l'article INTUITION DE DIEU).

Voilà, avec la terminologie correspondante et le dynamisme qu'ils comportent, les deux grands aspects, celui du fond et celui de la cime, qu'Augustin découvre à l'âme dans son ascension vers Dieu. Le schème suivant fera voir plus clairement la structure organique sous-jacente à ces aspects. Elle servira de base aux conceptions des âges suivants, mais donnera lieu à des accentuations toutes différentes, et parfois à la fusion plus ou moins heureuse avec des théories complètement étrangères à l'évêque d'Hippone.

I. MENS AD SE DICTA (*De Trin.*, 9, c. 5, n. 8).
Una essentia, una substantia, quoniam una mens, una vita (*De Trin.*, 10, c. 11, n. 18).

Memoria *ad se* dicta, quae vita, mens et substantia dicitur (*De Trin.*, 10, c. 11, n. 18).	Intelligentia *ad se* dicta quae vita, mens et substantia dicitur (*Ibid.*).	Voluntas *ad se* dicta, quae vita, mens et substantia dicitur (*Ibid.*).

II. MENS RELATIVE DICTA (*De Trin.*, 9, c. 5, n. 8).

Memoria *ad aliquid* dicta (*De Trin.*, 10, c. 11, n. 18).	Intelligentia *ad aliquid* dicta (*Ibid.*).	Voluntas *ad aliquid* dicta (*Ibid.*).

A. HAEC TRIA INVOLUTA (*De Trin.*, 9, c. 4, n. 5), *seu abditum mentis* (*De Trin.*, 14, c. 7, n. 9).

Memoria *interior*, qua mens sibi praesto est ut a cogitatione possit intelligi (*De Trin.*, 14, c. 10, n. 14).	Intelligentia *interior* (*De Trin.*, 14, c. 7, n. 10), seu : latens in memoria (15, c. 21, n. 40), seu : visio in memoria constituta (15, c. 21, n. 41).	Voluntas *interior* (*De Trin.*, 14, c. 7, n. 10), seu : dilectio quae inest memoriae principali (*De Trin.*, c. 21, n. 41).

Locus animae " ubi haec tria sunt simul " = *memoria* (*De Trin.*, 14, c. 7, n. 10); seu *memoria principalis*, in qua invenimus paratum et reconditum ad quod cogitando possumus pervenire (*De Trin.*, 15, c. 21, n. 40); *sedes mentis in memoria* (*Conf.*, 10, c. 25, n. 36); *abstrusior memoriae profunditas* (*De Trin.*, 15, c. 21, n. 40).

B. HAEC TRIA EVOLUTA, UT SENTIANTUR (*De Trin.*, 9, c. 4, n. 5) seu *mens* " *cogitans* ".

Memoria qua *cogitatione* memor est (*De Trin.*, 15, c. 21, n. 41).	Intelligentia qua, *cogitando* invenimus nos intelligere (*De Trin.*, 15, c. 21, n. 41), seu visio *cogitationis* formata a visione in memoria constituta (*Ibid.*).	Voluntas qua, *cogitando* invenimus nos amare (*De Trin.*, 15, c. 21, n. 41), seu voluntas fruendum aliquid appetens vel tenens (*De Trin.*, 14, c. 6, n. 8).

A consulter surtout : A. Gardeil, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, Paris, Gabalda, 1927, t. I, l. 1, q. 2, p. 21 ss.; l. 2, qq. 1, 2, 3, pp. 47 ss.; l. 3, qq. 1, 2, pp. 155 ss., et Michael Schmaus, *Die Psychologische Trinitätslehre des Hl. Augustinus*, Münster i. W., Aschendorff, 1927, 2. Abschnitt, pp. 195 ss. Tandis que Gardeil se rallie à l'interprétation de saint Augustin par saint Thomas, une étude consciencieuse des textes amène Schmaus à des résultats parfois différents. Ainsi quant à l'interprétation de la première par rapport à la seconde trinité, pp. 250 ss.

E. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, Vrin, 1929, p. 287, préfère ne pas admettre chez saint Augustin une variation de conception du livre 9 au livre 14 du *De Trinitate*, variation que Schmaus doit supposer, que Gilson ne croit pas impossible, et que nous n'aurions pas tant de peine à admettre. Mais la question reste ouverte. L'étage « habituel » de l'autoconscience reste affirmé dans tous les cas chez Augustin. Précieuses sont chez Schmaus les analyses du concept *memoria* et de ses significations spéciales (pp. 264 ss., 313 ss.). A retenir aussi, pour une interprétation exacte de certains passages, la souplesse du terme *substantia*, qui est loin de désigner toujours la substance au sens scolastique (p. 256). Dans l'ouvrage précité, Gilson résume la terminologie d'Augustin au sujet de l'âme et de ses puissances à la page 23, note 1.

C) Le Moyen âge jusqu'aux mystiques de l'introversion. — 1. Tout dominé par lui, le haut moyen âge n'apporte guère de modifications aux vues profondes d'Augustin sur l'âme et sa saisie mystique de Dieu. GRÉGOIRE LE GRAND ne s'occupe guère de spéculation en mystique [3], et le PSEUDO-DENYS, tout en acceptant l'introversion avec le reste de l'héritage néoplatonicien [4], est, par l'accent qu'il met sur la rencontre avec Dieu au-dessus de toute connaissance, bien plutôt un représentant de la mystique ascendante, celle qui s'échappe de l'âme pour rencontrer Dieu dans l'extase, que de la mystique d'introversion qui descend dans le fond propre pour y étreindre son Objet immanent [5]. Moins préoccupée aussi de la structure de l'âme, et toute dirigée vers le Verbum-Sponsus par les stades d'une affection de plus en plus spirituelle, la mystique de BERNARD [6]. Quoique le mouvement vers le Bien suprême emporte toute l'œuvre d'Augustin, son départ néoplatonicien, sa passion pour la vérité et sa théorie de l'illumination avaient accentué davantage chez lui le caractère intellectuel de la saisie de Dieu proprement dite. L'importance donnée par Bernard à l'amour spirituel dans le processus de l'union au Verbe contribuera largement à ouvrir la voie à cette lignée de mystiques qui préférera chercher le contact avec Dieu au bout de la série volontaire [7]. Chez Bernard nous rencontrons aussi, mais sans qu'il désigne déjà nettement quelque partie éminente de l'âme, le nom de *scintilla*, qui désormais, dans des sens divers, intellectuel ou volontaire, attirera l'attention des mystiques spéculatifs : « Per speculum et in enigmate, non autem facie ad faciem, interim intuetur. Tamen sic non tam spectati quam conjectati, idque raptim, et quasi sub quodam coruscamine scintillulae transeuntis, tenuiter vix attacti (Dei), inardescit amore » (*Cant.* 18, 6. PL., 183, c. 862. Cf. 41, 3. PL., 183, c. 986).

2. Chez GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, qui parsème ses exposés pratiques de vues plus théoriques, nous trouvons réunis les deux aspects, l'aspect volontaire et l'aspect intellectuel de la saisie mystique de Dieu; avec cette différence sur ses prédécesseurs, que le rôle de la grâce, partout supposé mais peu dégagé chez Augustin, mieux indiqué par Bernard, est nettement marqué chez Guillaume (par exemple *De nat. et dign. amoris*, c. 10, n. 28. PL., 184, c. 397). Il reproduit la théorie augustinienne de l'image de l'âme qui sous l'attirance mystique de Dieu, la « forma formatrix cui intendere formari est » (*De nat. corp. et animae*, l. 2. PL., 180, 722, B-C) s'élève à une similitude toujours plus grande. Cette similitude conditionne une connaissance plus parfaite, mais dans sa perfection elle est conditionnée par la vision de Dieu. Il distingue non seulement la double saisie naturelle, celle de la raison et celle du *mens*, mais aussi une *intellectus sibi relictus*, et un *intellectus gratia illuminatus*, d'où naît la piété qui unit à Dieu (*Epist. ad Frat. de monte Dei*, 2, c. 2, n. 12. PL., 184, c. 346). Réciproquement cet amour, d'abord simple volonté surnaturelle, à travers la dilection, ou la volonté sensiblement nourrie par la grâce, *lactatus gratia*, se fait *amor illuminatus* et *sapientia* dans la charité, et par là même devient œil et vue, l'*oculus* et le *visus* augustiniens qui perçoivent Dieu. Cette aide mutuelle que se prêtent l'intelligence et la volonté, traversées toutes deux par la grâce pour monter vers l'expérience savoureuse et la vision de Dieu, et s'y compénétrer de façon que leurs attributs en deviennent en quelque sorte interchangeables, est caractéristique pour la mystique de Guillaume. Elle se traduit dans la conception de l'intelligence comme *sensus animae interior* vis-à-vis du *sensus exterior corporis*, où déjà un certain amour se mêle à la perception, et surtout dans la conception de l'amour divin comme *maior et dignior sensus eius* qui est en même temps *purior intellectus* (*Speculum Fidei*. PL., 180, 390, D).

3. Les VICTORINS sont généralement trop orientés vers le symbolisme et l'extase intellectuelle pour qu'on attende d'eux une attention particulière à la structure de l'âme mystique. Ils n'en sont pas moins les grands continuateurs de la tradition et du vocabulaire d'Augustin, et présentent des textes isolés fort intéressants. Ainsi ce passage de Hugues, où il monte des parties inférieures aux parties supérieures de

3. Dom Butler, *Westerns mysticism* [2], London, Constable et Comp., p. 92-93, dessine sa physionomie mystique en ces termes : « It will be found that in his teaching on contemplation St Gregory stands where we should expect the Roman to stand, midway between St Augustine and St Bernard — less intellectual than St Augustine, less emotional than St Bernard. But if he falls short of the elevation of the former and of the unction of the latter, he has a value all his own for his Roman actuality and practicality; nor will he be found devoid either of eloquence or of devotion. »

4. C'est la κίνησις κυκλική, c'est-à-dire : « ἡ εἰς ἑαυτὴν εἴσοδος ἀπὸ τῶν ἔξω, καὶ τῶν νοερῶν αὐτῆς δυνάμεων ἡ ἑνοειδὴς συνέλιξις, ὥσπερ ἔν τινι κύκλῳ τὸ απλανὲς αὐτῇ δωρουμένη, καὶ ἀπὸ τῶν πολλῶν τῶν ἔξωθεν αὐτὴν ἐπιστρέφουσα καὶ συνάγουσα, πρῶτον εἰς ἑαυτὴν, εἶτα ὡς ἑνοειδῆ γενομένην, ἑνοῦσα ταῖς ἑνιαίως ἡνωμέναις δυνάμεσι, καὶ οὕτως ἐπὶ τὸ καλὸν καὶ ἀγαθὸν χειραγωγοῦσα, τὸ ὑπὲρ πάντα τὰ ὄντα, καὶ ἓν καὶ ταὐτὸν, καὶ ἄναρχον καὶ ἀτελεύτητον (*De div. nom.*, c. 4, § 9. PG., 3, c. 705 A-B).

5. Sur l'influence possible du disciple du Pseudo-Aréopagite, Maxime le Confesseur, chez les mystiques d'occident, nous n'avons pas rencontré de données. Nous ne savons pas non plus, si le βυθὸς τῆς ψυχῆς signalé en passant par Diadoque de Photikè, au ch. 26 de ses *Cent chapitres sur la perfection*, PG., 65, c. 1175, texte grec, éd. de Florence, 1572, a contribué, comme plus tard la littérature de Proclus, à la vogue de l'appellation *fond de l'âme*.

6. Dom Butler, *op. cit.*, p. 138, dit fort bien : « in what he says on contemplation and mysticism there is no trace of the new methods of scholasticism which his great contemporaries, Hugh and Richard of St Victor, were already applying to a systematic presentation of a doctrine on the subject; his doctrine has to be extracted from numerous stray passages, wherein he discourses on what is patently his own personal experience ».

7. Notons pourtant que la connaissance par connaturalité, et les yeux du désir sont pleinement connus de Plotin. Voyez Arnou, *op. cit.*, p. 94, 143.

l'âme, pour conclure : « Quando ab anima sursum itur ad Deum, prima est intelligentia, quae est ratio ab interiori formata, quia rationi concurrens conjungitur praesentia divina, quae sursum informans rationem, scientiam facit » (*De unione corp. et spir.* PL., 177, c. 289, A). Il y a là en germe toute la théorie de la passivité mystique sous l'action divine[8] et de cette « information » par Dieu que contenait la pensée d'Augustin[9]. Egalement d'Augustin sa conception de l'introversion : « In spiritualibus ergo et invisibilibus, cum aliquid supremum dicitur, non quasi localiter supra culmen aut verticem coeli constitutum, sed intimum omnium significatur. Ascendere ergo ad Deum hoc est intrare ad semetipsum, et non solum ad se intrare, sed ineffabili quodam modo in intimis etiam seipsum transire. Qui ergo seipsum, ut ita dicam interius intrans et intrinsecus penetrans transcendit, ille veraciter ad Deum ascendit ... Quia vero mundum hoc extra nos, Deum autem intra nos esse cognoscimus, ob hoc, a mundo ad Deum revertentes, et quasi ab imo ad sursum excedentes, per nosmetipsos transire debemus » (*De van. mundi*, 2. PL. 176, c. 715, B-C).

La conception de l'âme comme miroir, connue déjà des Pères Grecs, et que suggère à Augustin (*De Trin.*, 15, c. 23, n. 44), le *in speculo et aenigmate* de saint Paul mis en rapport avec la théorie de l'image divine en l'âme, est davantage mise en lumière par Hugues (*De Sacram.*, I, p. 3, c. 6, 7). L'*acies mentis* d'Augustin, qui correspond à l'ακρότης τοῦ νοῦ des Grecs, et qui deviendra *die scherpfe des geistes* d'Eckehart (Pfeiff., 2, 660, 30) et la *fine pointe* des mystiques français, est aussi appelé par Hugues *acumen mentis* (*De arca mor.*, c. 10. PL. 176, c. 655, D). Richard à son tour place plutôt l'accent sur la sortie de soi pour atteindre Dieu : « Aliud est cum ipso (Dilecto) introire, atque aliud est ad ipsum exire. Ibi anima ad seipsam revertitur ut cum dilecto suo usque ad intima cordis sui penetralia ingreditur. Hic extra semetipsam ducitur, et ab sublimia contemplanda sublevatur » (*Benj. Maj.*, 4, c. 6. PL., 196, c. 154, B; cf. 5, c. 12. PL., 196, c. 182). L'introversion, on le voit, n'en est pas moins, chez lui aussi, la condition de l'extase (cf. *Benj. Min.*, c. 83. PL., 196, c. 59) et il sait également que le sommet de l'âme, le *sensus intellectualis* (opposé au *sensus rationalis*) par où l'extase se fait, est le fond de l'âme : « In humano procul dubio animo, idem summum quod intimum, et intimum quod summum. » Par suite on peut dire de l'extase, et non seulement de l'introversion, qu'elle porte au dedans de l'âme : « Per mentis excessum supra sive intra nosmetipsos in divinorum contemplationem rapimur » (*Benj. Maj.*, 4, c. 23. PL., 196, c. 167). Chez Richard comme chez Hugues se rencontre aussi la conception du *mens*, image de Dieu, comme miroir (*Benj. Min.*, c. 72. PL., 196, c. 51, D), conception dont les mystiques rhénans et surtout Ruusbroec s'inspireront pour leurs vues et leurs expressions parfois paradoxales, au sujet de notre « unité » avec Dieu.

4. L'identité de l'âme avec ses parties potentielles que les textes d'Augustin insinuaient, nous la trouvons précisée dans le *De anima* du Cistercien Isaac, abbé de l'Etoile : « Habet (anima) vires sive potentias naturales, secundum quas virtuales seu potentiales dicitur habere partes, sicut sunt ingenium, ratio, memoria ... Cum igitur animae sint partes, et connaturales quidem ..., nec sint quantitativae, necesse est cum ea sint idem quod ipsa : eadem videlicet natura, eadem essentia, eadem omnino anima » (PL., 194, c. 1876, C et 1877, A). « Habet igitur anima naturalia, et ipsa omnia est ... Suae igitur vires est » (*ibid.*). « Ratio, memoria, ingenium, secundum exercitium tria, secundum essentiam unum sunt in anima, et quod ipse. Sed sicut propter tempus sunt varia exercitia sensus qui in ipsa anima est unus quod ipsa, ita et propter ea quae cognoscenda exeritur et intendit multiplex dicitur et multipliciter nominatur » (*Ibid.*, c. 1879). C'est la formule définitive du rapport de l'essence aux puissances de l'âme qui, hormis des variantes, comme saint chez Bonaventure, sera acceptée pratiquement dans la suite par presque tous les mystiques spéculatifs, le courant augustinien restant chez eux bien plus fort que le courant thomiste. Au déclin de l'âge scolastique la formule prendra nettement la signification nominaliste à laquelle elle prête[10].

Dans le progrès vers la sagesse, Isaac distingue dans l'âme, outre les 4 parties que connaît Boèce (*Cons. Phil.*, l. 5, prosa 4. PL., 63, c. 849), une cinquième : « Animae in mundo sui corporis peregrinanti quinque sunt ad sapientiam progressus : sensus, imaginatio, ratio, intellectus, intelligentia » (*Ibid.*, c. 1880, C). Ce sont des objets différents de connaissance qui amènent cette distinction entre *intellectus* et *intelligentia*. Tandis que le premier regarde les choses spirituelles qui sont en dehors du lieu mais non du temps (rerum incorporearum formas), la seconde, le *supremum animae sive mens* (c. 1881, D) regarde, de la façon qui lui est possible, « utcunque et quantum naturae fas est », l'Esprit pur, *pure incorporeum*, qui est en dehors non seulement du lieu, mais aussi du temps (c. 1380, C). C'est en image de Dieu que cette intelligence est capable de recevoir la grâce et l'illumination mystique. Dans le passage suivant Isaac considère cette dernière, comme Augustin, dans le prolongement de l'illumination naturelle : « sunt igitur in anima, et sunt id quod anima, naturalis sensus cognoscens omnia, et dijudicans inter omnia, et naturalis affectus per quem suo ordine et gradu diligat omnia. Verumtamen facultates, et quasi instrumenta cognoscendi ac diligendi, habet ex natura;

8. Dans le haut moyen âge, et à plus forte raison chez les Pères Grecs, la théorie de la contemplation est encore fortement sous l'influence des anciens, et le caractère passif, quoique supposé là où il le faut, est bien moins mis en lumière que son côté actif. C'est au point que chez Augustin, on peut souvent se demander si oui ou non on a affaire à une contemplation proprement infuse. Cette influence de la conception ancienne se poursuit, mais affaiblie, jusque chez les Victorins et saint Thomas lui-même. Gerson la subira encore. D'autre part, la passivité mystique se trouve déjà nettement décrite chez saint Augustin (par exemple *De Gen. ad litt.*, 12, c. 26, n. 54). Elle a sa place entière chez saint Bernard et son école, et est de plus en plus mise à l'avant-plan à mesure que les écrits du Pseudo-Denys divulguent le *divina pati*.

9. Cf. Gardeil, *La structure de l'âme*, t. I, l. 3, 1, 1, pp. 155 ss. : « La nature rationnelle informe » et sa capacité de vie divine.

10. Sandaeus dans sa *Pro theologia mystica Clavis*, Coloniae, ex off. Gualteriana, 1640, p. 81, b, remarque fort bien : « Animae Diuisio apud mysticos instituitur fere secundum normam Nominalium, qui, reali ablegata, rationis adsectantur, vel nominalem secundum connotata : et ita ferme differunt. »

cognitionem tamen veritatis, ac dilectionis ordinem nequaquam habet, nisi ex gratia. Facta enim a Deo mens rationalis, sicut prima ac sola ejus suscipit imaginem, ita potest cognitionem et amorem. Vasa ergo, quae creatrix gratia format ut sint, adjutrix gratia replet ne vacua sint. Nempe sicut oculus carnis cum ex natura habeat facultatem videndi, et auris audiendi, nunquam consequitur per se visionem oculus, vel auditum auris, nisi beneficio exterioris lucis et soni ; sic et spiritus rationalis ex dono creationis habilis ad cognoscendum verum ac diligendum bonum, nisi radio lucis interioris perfusus et calore succensus, nunquam consequitur sapientiam seu charitatis effectum. Sicut enim solem non videt oculus, nisi in lumine solis, sic verum ac divinum lumen videre non poterit intelligentia, nisi in ipsius lumine : in lumine, inquit prophetes, tuo videbimus lumen (Ps. 35). Quare, sicut de sole exit, unde videri possit, nec tamen solem deserit, sed in illo manet, quod de illo exiens illum ostendit; ita manens in Deo lux quae exit ab eo, mentem irradiat, ut primum ipsam coruscationem lucis, sine qua nihil videtur, videat, et in ipsa caetera videat : hincque ad ipsum lucis fontem intelligentiam ascendens, ipsam per ipsius lucem inveniat et cernat » (*Epist. de anima.* PL., 194, c. 1887, C-1888, B).

5. Comme nous le dit la préface (PL., 40, c. 779-781), c'est pour un motif religieux qu'ALCHER DE CLAIRVAUX a compilé dans le *De Spiritu et Anima*, tout ce qu'il a pu rencontrer de mieux sur cette âme qui nous permet de scruter le ciel et la terre, et par où nous désirons connaître le Créateur lui-même des choses sublimes : « videbo quid sit animus, et quae patria ejus ». Outre son correspondant, Isaac, l'abbé de l'Étoile, ce sont saint Augustin, saint Bernard et Hugues de Saint-Victor qui furent consultés avant tout [11]. A côté d'eux : Gennade, Boèce, Cassiodore, saint Isidore, Alcuin. Saint Thomas ne relate qu'en passant cette compilation, mais elle nous montre le chemin parcouru en mystique par les idées maîtresses de saint Augustin : l'introversion et la théorie de l'image, et elle constitue une mine précieuse pour la connaissance de la terminologie déjà acquise. Pratiquement écrite à leur intention, elle est en fait connue des mystiques, et ne semble pas avoir peu contribué à maintenir chez eux plus d'une vue préthomiste, entre autres celle sur la distinction virtuelle entre l'âme et ses puissances, distinction prise à Isaac; et cette conception encore flottante de l'image divine en l'âme qui laissera place à des théories originales sinon toujours vraies. Le principe et le processus de l'introversion sont rappelés dans les termes d'Augustin [12]. Quant au reste du vocabulaire, Alcher énumère, surtout aux chapitres 13 et 34, les noms divers de l'âme, non seulement d'après ses fonctions diverses, ou la diversité de ses objets intellectuels (qui, d'après Hugues de Saint-Victor, sont *secundum, praeter*, ou *supra rationem*), mais aussi selon qu'elle est affectée par la grâce mystique « secundum beneplacitum Creatoris » (ch. 13). En ce sens l'âme est dite *animus*, « dum Deum vult » (ch. 2, ch. 34); *spiritus*, « dum contemplatur » (ch. 34), et « a seipsa scissa, Deo adhaeret » (ch. 34).

Cette dernière scission est la fameuse *divisio spiritus ab anima* (*anima* au sens de principe de la vie corporelle et extérieure) que nous avons signalée à propos de saint Paul et que connaissaient déjà les Victorins. Elle deviendra de plus en plus classique et signifie la libération du côté spirituel pour la saisie mystique de Dieu. Alcher connaît la distinction de ses prédécesseurs entre *intellectus* et *intelligentia*, mais il fait observer que les deux termes sont souvent employés l'un pour l'autre, comme c'est le fait chez Augustin le premier (p. e. *Enarr. in Ps.* 31, n. 9). L'*intelligentia* est l'œil de l'âme et la *visio interior* d'Augustin (*Enarr. in Ps.*, 32, n. 21), opposée à l'*aspectus* de la raison (ch. 11); c'est la *simplex et pura intelligentia* de Richard de Saint-Victor (PL., 196, c. 74, C), *quae immediate supponitur Deo* (ch. 11); *quae cernit Deum et quae in ipso sunt* (ch. 5). Elle procède du *mens* (ch. 34) et est son étincelle, *scintilla* (ch. 10). Apparenté à ces expressions, mais avec une saveur plus volontaire, est le *sensus mentis* (opposé à *sensus carnis*) *qui vidit Deum per contemplationem* (ch. 9). Il est inspiré peut-être par Guillaume de Saint-Thierry. Richard de Saint-Victor l'avait opposé au *sensus rationis* (PL., 196, c. 167, B). Nous omettons les différents emplois, moins importants, de *animus* et *spiritus*, en retenant seulement que *animus* a le plus souvent une teinte plus volontaire, et trouvera plus tard son équivalent dans le *gemüte* des Rhénans et le *gemoed* des Néerlandais. Nous laissons aussi les termes qui reflètent simplement la répercussion psychologique des grâces mystiques, comme l'*ascensus in Deum per dilatationem, sublevationem et alienationem* (ch. 52), pris à Richard de Saint-Victor.

6. Pour SAINT BONAVENTURE aussi le fond et le sommet de l'âme ne sont que deux aspects de la même réalité : « In anima humana idem est intimum et supremum, et hoc patet quia secundum supremum suum (c.-à-d. in quantum dat esse spirituale, comme *mens* (*1 Sent.*, dist. 3, éd. Quar., I, 94 a), anima animae approximat Deo, similiter secundum intimum; unde quanto magis redit ad interiora, tanto magis ascendit et unitur aeternis. Et quia solus Deus superior est mente humana, secundum sui supremum solus Deus potest mente esse intimus, et ideo illabi spiritui rationali est divinae substantiae proprium » (*2 Sent.*, dist. 8, t. II, 226, b). Outre les degrés d'élévation que nous avons trouvés chez l'abbé Isaac : *sensus, imaginatio, ratio, intellectus, intelligentia*, Bonaventure distingue dans l'ascension de l'âme vers Dieu un sixième degré, l'*apex mentis, seu synderesis scintilla* (*Itin.*, 1, 6, t. V, 297 b, 6). Par là il affirme, avec saint Bernard, le primat de la volonté sur l'intelligence dans l'union directe avec Dieu telle qu'il la croit possible sur terre, au delà de la contuition de l'*Objectum fontanum* (*In Hexaem.*, 5, 33, t. V, p. 359), qui se fait par le don d'intelligence, et en deçà de l'*intuitio* qui a lieu exceptionnellement dans le rapt (*In Hexaem.*, 3, 30, t. V, p. 348). En effet l'*apex mentis* n'est autre chose pour lui que l'*apex affectus*

11. Au début des chapitres on trouve dans MIGNE des références aux sources d'Alcher. Pour l'histoire des doctrines mystiques, une édition, ou tout au moins une étude critique du *De Spiritu et anima* et de ses sources rendrait de bons services.

12. « Interior est (Deus) omni re (« implens substantiam animae », est-il dit au ch. 27), quia in ipso sunt omnia : exterior est omni re quia ipse est super omnia. Ab hoc ergo mundo ad Deum revertentes, et quasi ab imo sursum ascendentes, per nosmetipsos transire debemus. Ascendere enim ad Deum est intrare ad seipsum, et non solum ad se intrare, sed ineffabili quodam modo in intimis seipsum transire. Qui enim interius intrans et intrinsecus penetrans se ipsum transcendit, ille veraciter ad Deum ascendit » (ch. 14).

translati et transformati (*Itin.*, c. 7, n. 4, t. V, 312, b), et la syndérèse avec son étincelle n'est pas, comme chez saint Thomas, un *habitus* de l'intelligence, c'est la volonté avec son inclination naturelle, son « poids » vers le bien (*2 Sent.*, dist. 39, a. 1, q. 2, t. II, 908). Aussi le don de sagesse par où l'extase (distincte du rapt) s'opère, et la béatitude et la paix par où elle s'achève (*Itin.*, Prol., n. 3, t. V, 296), sont-ils moins pour lui connaissance savoureuse que saveur de Dieu directement expérimentée dans la « docte ignorance » (*Coll. in Hexaem.*, 2, n. 32, t. V, 342; 20, n. 11, t. V, 427). Le passage du sommet de l'esprit à Dieu directement senti, par le don de sagesse, Bonaventure l'appelle le *transitus* (*Itin.*, c. 7, n. 1, t. V, 312), qui deviendra l'*übervart* des Rhénans. Tout en distinguant les puissances de l'âme de son essence plus nettement que ne l'avait fait Augustin, et surtout Isidore (*Etym.*, 9, c.1, n. 12, 13) reproduit par Alcher (*De Spir. et An.*, c. 34. PL. 40, c. 893), Bonaventure ne se résigne pas à en faire, comme saint Thomas, des accidents. Ils appartiennent au genre de la substance par réduction : « istae potentiae sunt animae consubstantiales et sunt in eodem genere per reductionem » (*1 Sent.*, 3, 2, 1, 3, Concl., t. I, 86. Cf. Gilson, *La phil. de S. Bon.*, p. 328 ss.). Dans l'âme raisonnable Bonaventure ne distingue que deux facultés, l'intellect et la volonté, mais en revanche lui connaît vis-à-vis des objets qu'elle poursuit les attitudes fondamentales de la *ratio inferior* et *superior;* et à la même faculté intellectuelle animée de la même disposition, celle de la *ratio superior*, différents aspects, suivant les actes par lesquels elle examine, d'après leur signification la plus haute, les objets des degrés les plus différents. Gilson en a dressé le schème (*op. cit.*, p. 366, note 1). Mais pour la tradition mystique ces particularités de Bonaventure ont moins d'importance.

7. Ce n'est qu'avec Saint Thomas que l'organisme surnaturel tel qu'il se greffe sur la structure naturelle de l'âme, est nettement dessiné, et par suite, les conditions générales de la saisie mystique de Dieu nettement indiquées. En y ajoutant les dons qui découlent des vertus théologales pour les perfectionner, on peut résumer le dessin dans le texte suivant : « Sicut ab essentia animae effluunt ejus potentiae (realiter ab ea et inter se distinctae) quae sunt operum principia, ita etiam ab ipsa gratia (affectant l'essence) effluunt virtutes in potentias animae, per quas potentiae moventur ad actum » (*Sum. theol.*, 1ª 2ªᵉ, q. 110, a. 4, ad 1). Pour saint Thomas aussi la contemplation infuse se fait avant tout par le don de sagesse : « In contemplatione Deus videtur per medium quod est lumen sapientiae » (*De Ver.*, 18, ad 4). Mais comme la foi qu'il perfectionne, il a son siège dans l'intelligence (2ª 2ªᵉ, q. 180, a. 3, ad 1, avec texte de Richard de Saint-Victor), bien qu'il ait pour principe la charité et se termine en elle dans la jouissance (*Ibid.*, C.). La vue intellectuelle de Dieu qu'il procure, en dehors du rapt exceptionnel (*Sum. theol.*, 2, 2, q. 175, a. 3 ss.; q. 130, a. 5; *De Ver.*, q. 10, a. 11; q. 13, a. 2, 3, 4), est plutôt vision de ce que l'essence divine n'est pas, que saisie de ce qu'elle est (*De Ver.*, c. 10, a. 11, ad 14, avec texte de saint Grégoire. Cfr. *In Boet. De Trin.*, c. 1, a. 2). Aussi l'expérience de Dieu qui, par connaturalité de charité accompagne cette vue dans l'exercice du don de sagesse, saint Thomas ne l'appelle-t-il pas, comme saint Bonaventure, une expérience directe, mais une quasi-expérience (I dist., 14, q. 2, a. 2, ad 3), une saveur de Dieu dans un effet créé. Le sommet de l'âme mystique, la *ratio superior* (*Sum. theol.*, 1, q. 79, a. 9) est donc pour saint Thomas l'intelligence illuminée par le don de sagesse, et fixant ainsi l'obscurité de Dieu : « Per id quod est supremum intellectus, homo Deo conjungitur sicut omnino ignoto » (*Sum. theol.*, 1ª 2ªᵉ, q. 3, a. 3, avec texte emprunté au Pseudo-Aréopagite).

Mais c'est davantage en métaphysicien et en théologien qu'avec des préoccupations de synthèse mystique personnelle que saint Thomas s'occupe de la structure de l'âme. Ceci explique qu'il néglige ou supprime (p. e. *Sum. theol.*, 1, c. 79, a. 10, C) ces nombreux degrés ou états de l'âme que nous avons signalés chez ses devanciers, et détermine plus nettement qu'eux les conditions fondamentales du dynamisme mystique. De ses exposés il faudra conclure, que la saisie mystique de Dieu ne peut se faire que par le *mens* conçu comme puissance spirituelle générale, réellement distincte de l'essence même de l'âme. Mais si le *mens* peut ainsi saisir Dieu, c'est que par sa présence d'immensité Celui-ci est immanent à la substance de l'âme, et que par la grâce, dont il comble son essence, il fonde le droit de saisie complète dont le *mens* était foncièrement capable comme faculté de l'être. A cette saisie possible il meut réellement au moyen des vertus et des dons par lesquels la grâce sanctifiante émane dans les puissances.

Si précieuse que soit la synthèse théologique de saint Thomas pour la théorie définitive de la structure de l'âme mystique, le courant augustinien était trop fort, et répondait trop à la psychologie vécue des mystiques pour que les précisions nouvelles fussent immédiatement et universellement reçues. Elles ne supprimaient pas d'ailleurs toutes les difficultés du problème, et sur le terrain proprement mystique n'achevaient pas la synthèse.

8. Pour Hugues de Balma, partisan convaincu du primat de la volonté (cf. la *Quaestio unica* à la fin de sa *Mystica Theologia*, parmi les œuvres de saint Bonaventure, édit. de Mayence, t. VII, 1609, p. 683) le point d'insertion des grâces mystiques est non l'*apex mentis* dans le sens intellectuel, mais l'*apex spiritus* (659, aB) dans le sens de *supremus affectivae apex* (669, aC). Cette cime est plus élevée que celle de l'intelligence (680, aC) ; « unde illa potentia quae est affectus, et supremum in spiritu hominis, Spiritu sancto immediate amoris vinculo est unibilis » (685, bD-E). Quand celui-ci la touche « immediate est multo maior de Deo cognitio quam per omnem intellectum vel rationem investigando ». Car : « primum tangitur supremus apex affectus, secundum quem movetur per ardorem in Deum, et ex isto contactu relinquitur in mente verissima cognitio intellectus; nam id solum quod sentit de divinis, verissime apprehendit intellectus (685, bE-686), selon le principe général en théologie mystique : « ex affectu amoris relinquitur in mente cognitio, non e converso » (684, aD). Dans sa théorie, Hugues de Balma s'inspire du Pseudo-Aréopagite à travers Thomas de Verceil, dont il cite, entre autres, le texte suivant : « Putavit (gentilis Prophetia) summam vim cognitivam inesse intellectui, cum sit alia, quae non minus excedit intellectum quam intellectus rationem, vel ratio imaginationem, scilicet *principalis affectio :* et ipsa est *scintilla synderesis*, quae sola unibilis est Spiritui sancto, id est, divino » (680, aD). Et cet autre : « Istud sapientiae negotium, sensus, imaginationis, rationis, intellectus, tam prac-

tici quam theorici, usus et officia suspendit ; et excludit omne intellectum, et omne intelligibile, et ens, et unum, et verum, et transcendit speculum et aenigma, et ipsi divino spiritui *apicem affectionis principalis* divina dignatione unit » (684, a3).

9. La divulgation croissante des idées Pseudo-Dionysiennes depuis Thomas de Verceil, et de l'ἕνωσις et de la θέωσις néoplatoniciennes depuis les traductions de la Στοιχείωσις θεολογική par le disciple de Proclus, et du *Liber de Causis*, devait attirer de plus en plus l'attention sur la passivité mystique et la transformation de l'âme sous l'empreinte divine. D'autre part, la lutte des écoles au sujet de l'intellect agent, avec les essais partiels d'adaptation des théories nouvelles à l'illumination augustinienne, mettent la saisie plus ou moins directe de Dieu, comme la vision béatifique elle-même, au centre des préoccupations chez les mystiques spéculatifs. C'est sous l'influence de ce double courant d'idées que la mystique d'introversion par excellence, la mystique du Nord, continuera, à sa façon, la tradition augustinienne [13]. Cette mystique met tout l'accent sur la *trinitas involuta* d'Augustin, et sur cette espèce d'unité avec le Prototype reflété, que comporte pour l'âme sa qualité d'image, d'impression subsistante, mais qui ne quitte jamais le Sceau qui la constitue et la maintient.

Hormis quelques ouvrages de fond, où l'auteur est amené à examiner plus spécialement le point que nous traitons, il existe peu de travaux sur la structure de l'âme chez les mystiques de l'époque qui nous occupe. Pour saint Bonaventure voir surtout E. Gilson, *La Philosophie de saint Bonaventure*, Paris, Vrin, 1924, ch. 11 ss. Pour saint Thomas, surtout Gardeil, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, Paris, Gabalda, 1927, t. I, l. 1, 1, 2, pp. 21 ss. ; l. 2, q. 4, pp. 131 ss. ; l. 3, q. 3, pp. 268 ss. ; et Grabmann, *Die Lehre des hl. Thomas von der scintilla animae in ihrer Bedeutung für die deutschen Mystik im Predigerorden*. Jahrb. Phil. u. spek. Theol., 24 (1900), pp. 413-427. Dans une étude pénétrante L. Malevez, S. J., s'attache spécialement à *La doctrine de l'image et de la connaissance mystique chez Guillaume de Saint-Thierry*. Recherches de science religieuse, 1932, p. 178 ss., et p. 257 ss. Dans la conception du *sensus interior* et du *purior et dignior animae sensus*, il voit une transposition originale de la philosophie augustinienne de la sensation. Transposition qui aboutit à une synthèse profonde, au moins latente, de la connaissance mystique.

D) La mystique de l'introversion à son apogée. — 1. L'étincelle de l'âme, que le *De Spiritu et Anima* avait identifiée avec l'*intelligentia* ou vue intuitive de Dieu, Pierre Lombard et Bonaventure avec la syndérèse placée dans la volonté, saint Thomas l'avait définie comme un *habitus* de la raison supérieure (*2 Sent.*, dist. 39, q. 3, a. 1), mais ne l'avait guère mise en rapport avec la saisie mystique de Dieu. A ce point de vue, ECKEHART, dans ses sermons, lui donne une importance toute spéciale. La conception qu'il s'en est faite semble avoir varié et reste quelque peu flottante. Pour la bien suivre, une chronologie des sermons, une édition critique de son œuvre complète et une étude plus avancée des influences font défaut ; sans compter les difficultés créées par le mélange continuel des perspectives, celle du domaine créé et celle de son prototype dans le Verbe ; celle de la nature et celle de la grâce. Les textes latins édités jusqu'ici fournissent peu d'éléments à notre enquête. Nous nous bornons à un sermon en langue vulgaire, dont l'authenticité est des mieux attestées, et qui eut une grande vogue. Il présente l'avantage d'un exposé un peu suivi. C'est le sermon 8, sur le châtelet de l'âme (éd. Pfeiffer, t. II, p. 42-47. Corrections de Quint : *Die Ueberlieferung der Deutschen Predigten Meister Eckeharts*, Bonn, Röhrscheid, 1932, p. 160). L'étincelle, appelée aussi un abri (*eine huote, custodia*), une lumière (*ein lieht*) et qu'il ne désire plus nommer d'aucun nom, vu sa simplicité, est ici, pour autant qu'il continue à la tenir pour telle, une puissance de l'âme (p. 44, 23 et p. 46, 3 et 24), et, d'après tout le contexte, une puissance intelligente, une et simple, comme Dieu l'est lui-même. Il faut conclure que c'est le *mens* dans sa réceptivité mystique. Quand Dieu l'actue et « y vit vraiment » (p. 44, 28 ; 46, 17, cf. 44, 19), c'est dans cette puissance qu'a lieu la naissance mystique du Verbe, et l'union suprême aux opérations trinitaires. Une vitalité suprême et une joie ineffable accompagnent cette union : « In dirre kraft ist got alzemale grüenende unde blüende in aller der fröide und in aller der ere daz er in im selber ist » (44, 25 ss.).

Mais le sermon insinue, à côté de cette union mystique consciente, une union habituelle de la puissance en question (cf. 44, 35 ss., et la façon dont il est parlé de la seconde puissance comme unie à Dieu). Sans qu'il le dise explicitement, il faut conclure que cette union habituelle est basée sur la grâce sanctifiante, qui affecte le *bürgelein* comme nous verrons. Parallèlement à ce qu'il a identifié avec l'étincelle, Eckehart nomme une autre puissance, également spirituelle, toute incandescente et brûlante « glimmende unde brinnende » (45, 13) du Dieu qui est en elle, de façon habituelle semble-t-il ; mais, vu le contexte, aussi de façon mystique, comme c'était le cas pour la première puissance, et comme le souhait à la fin du sermon le rappelle indirectement (47, 5). Par cette seconde puissance, qui n'est pas précisée davantage, il faut bien entendre la puissance volontaire, dans l'inclination habituelle qu'elle a par la grâce ; ou cette même puissance sous l'influence de la gratification mystique suprême.

Mais bien plus simple encore que la puissance spirituelle radicale, dédoublée ainsi en puissance intelligente et puissance volontaire, est le châtelet de l'âme, le *bürgelin* (46, 22-30). Dans le texte de Pfeiffer comme dans la défense d'Eckehart (Théry, *Ed. crit. des pièces relatives au procès d'Eck., Archives d'hist., doctr. et litt. du M. A.*, 1926-1927, p. 258 ; Quint, *Die Ueberlieferung*, etc., p. 164), de même dans le commentaire sur la Sagesse (Archives citées, 1929-1930, 359, 17), le *bürgelin* est nettement l'essence même de l'âme, et nullement identique à l'étincelle comme dans les articles de la première et de la seconde liste des accusateurs (Théry, *ibid.*, p. 183 et p. 253 ; Quint, *op. cit. ibid.*) [14]. Dans cette essence nulle puissance ne

13. Nous avons eu l'occasion de voir que l'introversion néoplatonicienne et augustinienne est de tradition tout le long du moyen âge. Mais la mystique du Nord seule en a fait un centre de perspective.

14. Par contre, au sermon 80, *Adolescens tibi dico surge* (Pfeiffer, II, p. 256, 18 ; Quint, *Ueberlieferung*, p. 701), il parle d'une puissance dont le caractère rappelle celui de l'étincelle dans le sermon du châtelet, et dont il finit par dire exactement ce qu'il attribue au *bürgelin* dans le même sermon du châtelet : aucun nom, ni celui de puissance, ni celui d'être, n'en donne une idée exacte : « Ez ist ein kraft in der sêle, und niht alleine ein kraft

peut jeter le regard ; et Dieu ne l'habite et ne l'affecte qu'en tant qu'il est Unité et Essence pure, non en tant qu'il est Trinité dans les Personnes. Car sous ce rapport il entre dans les puissances, *sub ratione boni et veri,* dit la défense (Théry, *ibid.*, p. 258). Ce n'est que dans l'essence que l'âme est à la ressemblance de Dieu, par la grâce sanctifiante comme le contexte le suggère, et par opposition, semble-t-il, à l'image qu'elle est dans les puissances[15]. Nous avons ici, poussée à l'extrême, et non peut-être sans éléments étrangers[16], la conception augustinienne de l'âme sur le modèle de la Trinité, avec une apparence de transposition, sur le plan actué, du *nosse* habituel de la « mémoire », et de la *visio* habituelle de l'*intelligentia;* apparence qu'un texte du Commentaire sur l'Ecclésiaste, où Eckehart invoque à tort saint Augustin, fait réalité : « Augustinus docet, quod in abdito mentis potentiae animae semper sunt in actibus suis » (Denifle-Ehrle, *Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters,* II, 575, 19). A une distinction outrée entre l'essence simple de Dieu et son essence *cum relatione,* répond, dans l'âme, une saisie dédoublée, celle de l'activité divine dans les Personnes, et celle de la nudité de l'essence. Chacune de ces deux saisies peut être une saisie mystique, parce que chacune est une saisie quasi-ontologique, objective ; au degré naturel de façon lointaine et impropre ; au degré surnaturel de façon plus véritable. Quant au caractère divin qu'Eckehart aurait attribué à l'étincelle dans certains textes, nous ne croyons pas qu'il ait tenu ou enseigné quelque chose qu'il crût incompatible avec le dogme, ni même avec les grandes lignes de l'enseignement scolastique[17]. Elles étaient assez souples pour permettre des théories comme celle de Thierry de Fribourg. Aucun des textes incriminés ne force à l'interprétation qui semble s'imposer à première vue ; sans compter que la question du reportage plus ou moins exact reste toujours ouverte, nous l'avons vu dans un exemple (cf. note 14).

2. Au témoignage de TAULER (*Predigten,* éd. Vetter, 347, 9), la noblesse intérieure de l'âme (*adel*) par où elle est apparentée à Dieu, Albert le Grand l'a appelée *bild* (image) où se reflète la Trinité ; Thierry de Fribourg et Eckehart l'ont appelée l'étincelle (*funke der seelen*), le fond (*boden*) ou le sommet (*tolden,* cime d'arbre), principe (*ierstiche it*). Tauler lui-même, s'il connaît l'étincelle (*funken, fünkelin, Pred.* 80, 13 ; 322, 14), a une préférence marquée pour le terme *grunt* (fond), appelé aussi *boden, dolten* (= *tolden*) et que nous trouvons déjà chez Eckehart. Plus particulier à Tauler est encore le fréquent usage du vocable *gemüt* (animus). Quand il ne les emploie pas l'un pour l'autre (comme 137, 1, où le *grunt* = l'étincelle, et 262 où le *gemüt* équivaut au fond des puissances) le fond semble identique à l'*istekeit* (= l'essence) où il place l'étincelle (80, 13) et représente la tendance

mêr ; wesen ; und niht allein wesen, mêr : ez loeset wesen, unt diu ist sô lûter und sô hoch und sô edel in ir selber, daz dar în niht mac kein crêatûre, sunder got alleine der wonet dar inne. Jâ bî guoter wârheit : got der mac alleine dar în mit sîner blôzer götliche nâtûre » (Pfeiff., 2, 258, 19-26). C'est là un exemple des difficultés qu'on rencontre pour fixer la doctrine d'Eckehart. Elle s'accroît du fait que le maître récuse comme mal reproduit le sermon du *bürgelin* dont on pourrait par ailleurs se croire bien sûr : « in sermone illo multa inveni que nunquam dixi. Multa etiam ibidem scripta sunt absque intellectu, obscura et confusa, et quasi sompnia, propter quod illa penitus reprobavi » (Théry, *loc. cit.*, p. 258). Et en effet, il y a des indices d'un reportage ou de transcriptions inexactes, d'abord dans le fait de la teneur différente de l'article incriminé dans la première et la seconde liste des accusateurs, différence signalée par Théry ; en second lieu, dans la même leçon de Pfeiffer, une caractérisation absolument insuffisante de la seconde puissance que signale le sermon vis-à-vis de la première, insuffisance qui, semble-t-il, ne peut être due qu'à un reportage inintelligent.

15. Ainsi dans le sermon 52, Pfeiff., 2, p. 170, 25 ss. ; Quint, *Ueberlieferung,* p. 498.

16. Il n'est pas impossible que la curieuse théorie de Thierry de Fribourg sur l'intellect agent, dont Krebs (*Meister Dietrich,* Münster, Aschendorff, 1906, B. 5, H. 5-6 des Beiträge z. Gesch. d. Phil. d. Mittelalters, 142 ss.) voit des traces chez Tauler et Suso, ait aussi influencé la conception qu'Eckehart s'est faite successivement de l'étincelle. Plusieurs textes chez lui supposent une saisie habituelle des relations trinitaires. Supposée la grâce, on peut l'interpréter d'une saisie habituelle objective, actuée seulement dans la « naissance mystique du Verbe dans l'âme ». Mais le passage cité du Commentaire sur l'Ecclésiaste suggère autre chose. Rappelons que Thierry (dont Krebs, *loc. cit.*, p. 99, a résumé la psychologie comme portant « das Gepräge eines an Augustins Worten hängenden, mit neuplatonisch-arabischen Ideen arbeitenden Scholastizismus »), que Thierry identifie l'intellect agent avec l'*abditum mentis* d'Augustin. Celui-ci étant image de Dieu, doit être, comme Lui, substance, et non puissance, ou dans une puissance ; intellect par essence et toujours en acte, créé de Dieu par voie de connaissance, et le voyant toujours avec toutes les Raisons contenues en lui ; distinct et supérieur à l'âme, mais non séparé d'elle ; individuel pour chaque homme. Il n'informe complètement l'intellect possible que dans la gloire, et ce n'est donc que par la grâce qu'il lui communique son intuition de Dieu (Krebs, *loc. cit.*, p. 100 ss.). Il faudrait aussi une étude de l'influence sur les mystiques de l'introversion, de l'*intelligere abditum,* seu *Verbum informe,* de contenu mêlé, et que Sandaeus dans sa *Clavis* définit : « quae est indistincta quaedam perceptio *Irradiationis Diuinae,* sed per occupationem circa creaturas et necessitates corporis impedita ne fiat plenior et distincta », *loc. cit.*, p. 151. On attribue une conception pareille à Henri de Gand.

17. Sans doute Eckehart n'a pas le génie ni la mesure de saint Thomas. Mais il semble qu'il faut se garder aussi de lui prêter trop facilement des confusions dans lesquelles un maître ordinaire en théologie, supposé orthodoxe, n'aurait pas donné à cette époque. L'on sent un accent d'indignation sincère contre les « obscura, confusa, absque intellectu scripta », les « quasi sompnia » qu'on lui attribue. Non pas que son logicisme rigide ne dévie parfois et qu'il n'ait pas donné lieu par ses paradoxes à être mal compris et censuré, mais ce n'est qu'acculé à cette seule interprétation possible qu'il faut lui supposer l'énormité scolastique d'une partie de l'âme vraiment partie et vraiment divine. Eckehart appartient à cette troisième catégorie de docteurs que Suso (*Büchlein der Wahrheit,* c. 5) signale dans ces termes : « Die alten natürlichen Meister gingen den natürlichen Dingen nach allein in der Weise als sie in ihren natürlichen Ursachen sind, und also sprachen sie auch davon, und so kosteten sie sie, und nicht anders. Auch die gottseligen Christenmeister, und gemeinlich die Lehrer und heiligen Leute, nehmen die Dinge, wie sie von Gott ausgeflossen sind und den Menschen nach seinem natürlichen Tod wieder hineinbringen, samt dem, dass sie hier nach seinem Willen leben. Aber diese eingenommenen Menschen nehmen von überschwenglicher innebleibender Einigkeit sich und alle Dinge als je und ewiglich » (Trad. Keller, *Des Mystikers Heinrich Seuse O. Pr. Deutsche Schriften,* München-Regensburg, 1926, p. 313). De ce point de vue la plupart des paradoxes d'Eckehart s'expliquent facilement.

habituelle vers le bien suprême. Mais *gemüt* est aussi employé pour désigner l'état de tendance, bonne ou mauvaise, de l'être moral tout entier à un moment donné de sa vie spirituelle, à l'instar de l'état d'un des trois hommes de Plotin. Tous deux, le *grunt* aussi bien que le *gemüt*, sont appelés *mens*, et ils ne semblent être que deux aspects de celui-ci, le *grunt* dénommant l'esprit en tant qu'il reçoit et porte l'empreinte de Dieu et reste ouvert à l'information par Lui; le *gemüt* désignant l'esprit en tant qu'il « répond » et retourne à l'Origine dont il porte l'empreinte, et cela par le fond même qu'est l'empreinte (261, 35-262, 4). En ce sens le *gemüt* n'est pas seulement le vouloir foncier et l'équivalent de la syndérèse au sens de Pierre Lombard et de Bonaventure; Tauler semble y voir aussi, sur le plan volontaire, quelque chose d'équivalent à l'intellect agent de Thierry de Fribourg (350, 13)[18]. Mais à cette conception étrange du *gemüt* comme jouissance directe, habituelle sinon consciente, de Dieu, on peut trouver une interprétation basée sur l'état de grâce, et qui reflète une doctrine de saint Thomas (*1 Sent.*, dist. 3, q. 4, a. 5, C). En harmonie avec cette conception du *gemüt*, est la place assignée dans l'âme à l'image de Dieu. Ici Tauler se sépare décidément de saint Thomas et de ceux qui, à la suite de saint Augustin quand il traite de l'*evidentior trinitas*, la placent plutôt dans les actes, parce que là seulement est produit le verbe mental. Tauler met l'image décidément au tréfonds de l'âme, là où celle-ci, de par l'ordination divine, touche au fond de Dieu et en est inséparable (300, 18). C'est là qu'elle est par la grâce tout ce que Dieu est par nature, ce qui semble bien indiquer l'essence même en union directe de dépendance et de participation avec son Prototype en Dieu.

3. Pour Suso comme pour Eckehart et Tauler, l'union mystique se fait de façon plus profonde par l'essence que par les puissances de l'âme (éd. Bihlmeyer, 347, 15). Celles-ci n'atteignent que l'activité du Rien, *daz geberlich nicht* (343, 9. Allusion à l'Évangile de saint Jean), c'est-à-dire Dieu dans les Personnes. Non que les puissances les saisissent selon le mode d'opération naturel : nous les atteignons selon notre mode d'union à Dieu, *vereinter weise* (347, 10), mode où nous sommes *ingenommen* (347, 26), passivement « cueillis » en Dieu, mais où nous nous apercevons encore de l'action des Personnes divines en nous (*Büchlein der Wahrheit*, p. 338 ss.). Au contraire, par ce qu'il appelle l'essence, *das wesen der sele*, se fait l'union à l'essence du Rien, *mit wesenne des nihtes* (347, 15), et cela par la perte dans l'objet de l'union (340, 25 ss.). Cette perte amène l'oubli de toute réflexion sur soi et sur l'union comme telle (345, 7-25; 346, 8 ss.), pour ne laisser voir que la rentrée de Dieu en lui-même (343, 9-20), c'est-à-dire la rentrée des Personnes dans l'essence comme dans leur source (cf. ch. 2, p. 330, 10 ss.; 331, 1 ss.).

4. Hormis le *Büchlein der Wahrheit* dont les précisions nous permettent de dissiper plus d'une équivoque chez Eckehart, et de bien entendre chez lui plus d'un paradoxe, les sermons du maître et ceux de son autre disciple, Tauler, présentent des exposés théoriques trop occasionnels et souvent trop peu nets pour permettre une systématisation facile, surtout dans l'état actuel des travaux sur l'école du Rhin. Ruusbroec se présente dans de bien meilleures conditions. Dans des textes sûrs nous trouvons chez lui une théorie mystique fortement charpentée. Non seulement toute la longue tradition augustinienne de l'introversion se trouve assimilée dans son œuvre, mais aussi, dans tous ses éléments valables, la dernière interprétation qu'en donnèrent les grands mystiques rhénans après un renouveau d'influences néoplatoniciennes, plus directes celles-ci que n'avaient été celles par l'intermédiaire d'Augustin et du Pseudo-Aréopagite. Aussi Ruusbroec nous donne-t-il sur la structure de l'âme une synthèse si complète, et dans les grandes lignes si achevée, que les âges suivants n'y ajouteront guère d'éléments nouveaux. La voici pour l'essentiel [19].

Les puissances supérieures de l'âme : mémoire (*memorie, ghedachte*), intelligence (*verstandenisse*), volonté (*wille*), refluent naturellement vers le fond (*gront*), plus souvent appelé le fonds (*eyghendoem der crachte*), d'où elles émanent, pour y être unifiées (p. e. 140-141; Wisq. 2, 79-80). C'est là l'unité de l'esprit (*enicheit des gheests*) ou du *mens* (*ghedachte*), selon la tradition augustinienne concrètement identifiée dans bien des textes avec l'essence, la vie et la substance dont elle émane, et appelée de leurs noms. C'est pourquoi cette unité de l'esprit a un double aspect : un aspect de nature, dit « opératif » (*werckelic*), et un aspect d'essence, dit « essencié » (*ghewesent, wesenlic*). L'unité de l'esprit a son aspect de nature non seulement en tant que source des puissances explicites et de leurs opérations naturelles (6, 56; Wisq. 3, 85, 86); mais aussi en tant qu'elle est source d'opération mystique, grâce à l'information suprême, attribuée aux Personnes divines, des trois propriétés essentielles de l'esprit. Ces propriétés correspondent, à l'état implicite (les *involuta* d'Augustin) aux puissances naturelles explicites. Ce sont : la « nudité d'images essentielle », la « clarté spéculaire », appelée aussi raison suprême de l'âme, et l'inclination (ailleurs nommée « réclination ») naturelle de l'âme en son origine, ou « l'étincelle » de l'âme.

Nantie de ces trois propriétés essentielles, l'unité de l'esprit est ce que Ruusbroec appelle l'intelligence possible (*moghenlike verstand*, 6, 152, 21), nous dirions l'esprit avec sa puissance obédientielle et sa réceptivité mystique. C'est sa vie même, en tant que naturellement constituée par l'union à la Vie incréée à laquelle elle est suspendue, inhérente (*inhangende*); et en tant que surnaturellement l'essence divine est son fond de repos fruitif, fond qui n'est atteint par aucune opération créée, et où s'achève dans la jouissance l'activité divine des Personnes elles-mêmes. Mais au sommet de la contemplation, sans la posséder en propre (6, 192, 12 ss.; Wisq. 3, 218, 219), l'âme est unie à cette activité, et, avec elle, portée à son fond de repos fruitif. C'est sous son aspect de nature que l'unité de l'esprit est le miroir qui porte l'image de la Trinité, par la nudité d'image créée, qui correspond, et dans l'union mystique « répond » au Père; la clarté spéculaire, qui correspond et « répond » au Fils; l'inclination de l'étincelle, qui correspond et répond au Saint-

18. Sur ce point Tauler est probablement sous l'influence de Proclus, qu'il cite plusieurs fois.

19. La nouvelle édition par la Société Ruusbroec n'étant pas encore complète, nous citons le mystique d'après l'ancienne édition par David : *Werken van Jan van Ruusbroec*, éd. Maetschappy der Vlaemsche Bibliophilen, Gent, Annoot-Braeckman, 1858-1868, 6 vol. Nous ajoutons la référence à la traduction française par les Bénédictins de Wisques.

Esprit (3, 167-168; Wisq. 1, 89). En tant que miroir, l'unité de l'esprit est semblable à l'Image divine qu'elle reflète; d'une ressemblance naturelle, en tant que son être créé n'est autre chose que l'empreinte de cette image; d'une ressemblance surnaturelle en tant que l'Image divine, le Verbe, la laisse participer activement à sa Filiation par la grâce (vertus et dons)[20] et particulièrement par la grâce mystique suprême. Là le Verbe transforme la clarté spéculaire en sa propre Clarté pour se laisser saisir par lui-même, tandis que le Père établit la nudité sans images dans sa Nudité sans fond, et que l'Esprit fait brûler l'étincelle de l'âme de sa propre Flamme (p. e. 6, 261; Wisq. 2, 219).

Par son aspect d'essence au contraire, l'unité de l'esprit est moins image de Dieu qu'unité avec Lui, Dieu lui étant naturellement intérieur par l'*inesse* (*insine*) créateur et conservateur, et l'essence créée étant naturellement « inhérente » dans sa « suressence » (6, 137; Wisq. 3, 162 ss.). Et surnaturellement Dieu lui est intérieur comme sa « suressence », qui imprime en elle ces *habitus* essentiels de « prospection » et d'inclination qui sont les dernières distinctions senties dans l'union mystique (6, 261, 20; Wisq. 2, 220), et par où l'âme est portée à se perdre, au delà de tout mode créé d'opération, et, avec les Personnes divines, à tout mode incréé, dans l'union sans différence de la fruition abyssale qu'est cette « suressence » en elle-même (p. e. 6, 263, 264; Wisq. 2, 220, 221).

On le voit, la synthèse de Ruusbroec a donné à la théorie traditionnelle du miroir de l'âme et de l'image qu'elle reflète au point de vue naturel, surnaturel et mystique, un achèvement qui sans doute demande des précisions de détail, mais qui reste dans les grandes lignes définitive. Le dynamisme naturel et surnaturel de l'âme y est mis en belle lumière. Parce qu'image de Dieu, et parce que créée « vers » son Prototype, l'âme remonte de son extériorisation créée vers le Fond divin qui est sa « Suressence »; et parce qu'elle porte l'image de Dieu à la ressemblance du Fils par la naissance du Verbe dans l'âme, elle est portée à être mystiquement « stabilisée » dans la nudité, le sein du Père, informée par la Clarté du Fils, et emportée par l'amour unifiant de l'Esprit dans la fruition abyssale de sa « suressence ».

1. Eckehart. A consulter surtout, parce qu'ils tiennent compte des résultats actuels de la critique des textes : Otto Karrer, *Meister Eckehart, das System seiner religiösen Lehre und Lebens-weisheit*, München, Muller, 1923. Textbuch, 2 : Die Seele und ihre Kräfte. — Martin Grabmann, *Neuaufgefundene Pariser Quaestionen Meister Eckharts und ihre Stellung in seinen geistigen Entwicklungsgange*, Untersuchungen und Texte, München, Verl. der Bayer. Ak. d. Wissench., 1927; spécialement le ch. 7 : Eckharts Lehre vom ungeschaffenen Seelenfünklein im Lichte der neuaufgefundenen Texte, pp. 75 ss. Réponse de Karrer, *Das Göttliche in der Seele bei Meister Eckehart* (*Abhandl. z. Philos. u. Psych. d. Religion*, 19), Würzburg, Becker, 1928. — 2. Tauler. R. P. Hugueny, *La doctrine de Tauler*, ch. 3 de l'introduction à la traduction des *Sermons de Tauler*, t. I, Paris, Desclée, 1927, spécialement p. 74 ss. On pourrait préférer un exposé se basant uniquement sur les textes reconnus, et excluant les citations empruntées aux sermons attribués à Tauler par Surius. L'auteur a développé ses vues dans les articles : *Le fond de l'âme, le « mens » et l'image de la Sainte Trinité, Vie spirituelle*, supplément 1932, [1] ss.; *Le vouloir foncier, ibid.*, [129] ss. — 3. Ruusbroec. Auger, *De doctrina et meritis Joannis van Ruysbroec*, dissertatio theologica, Lovanii, Vanlinthout, 1892, art. 2, § 2, De homine, p. 29. — L. Reypens, S. J., *Ruusbroec's mysticke Leer* (*La doctrine mystique de Ruusbroec*), dans *Jan van Ruusbroec, Leven, Werken*, Mechelen-Amsterdam, 1931, p. 162 ss. § 2. *Het inkeerend element op grond der « spiegellijke » of weerspiegelende structuur van de ziel* (l'Elément d'introversion basé sur la structure « spéculaire » de l'âme).

20. D'après l'adage : « Dieu donne la grâce pour l'action, et, au-dessus de toute action, il se donne lui-même comme notre jouissance et notre repos » (6, 60, 9; Wisq. 3, 89), ce que Ruusbroec appelle la grâce reste presque toujours sur le domaine de l'opération, en opposition avec le domaine « essencié » où Dieu réside comme source de la grâce. Puisque l'union mystique suprême se fait là, on ne doit pas être étonné d'entendre dire à Ruusbroec qu'elle se fait « au-dessus de toute grâce ». Il fait abstraction de la grâce sanctifiante qu'il connaît parfaitement mais qu'il met peu en lumière.

E) Diffusion et survivance de la mystique d'introversion. — A peu près tout ce que la mystique de moins en moins spéculative des âges suivants dira sur la structure de l'âme en rapport avec la saisie de Dieu, sera directement ou indirectement emprunté à Ruusbroec ou à ses sources médiévales et rhénanes[21]. Ce qui ne veut pas dire que les grands mystiques des temps plus modernes ne se soient pas assimilé personnellement les données de la tradition, et n'en aient pas accentué différemment telle ou telle partie. Mais leur principal mérite reste davantage sur le domaine de la psychologie mystique expérimentale que sur le domaine de l'ontologie sous-jacente aux états si finement analysés et décrits.

1. Quoiqu'avec des inconséquences qui trahissent une assimilation peu personnelle de la tradition, Gerson s'en tient surtout à Hugues de Balma dont il reproduit, avant d'autres, la définition de la théologie mystique : « est extensio animi in Deum per amoris desiderium » (*Considerationes in myst. theol.*, c. 28, éd. Du Pin, Antverpiae, 1706, t. 3, c. 384). En nominaliste, il affirme de l'âme : « quod ipsa, pro diversitate officiorum et agibilium, distinctas vires habet : distinctas, inquam, non re, sed nomine » (c. 9, c. 370, B-C). Ce sont : *sensualitas, ratio, intelligentia*, auxquelles correspondent : *appetitus animalis, voluntas, synderesis* (*ibid.* C). L'*intelligentia simplex*, répète-t-il, « quandoque nominatur mens; quandoque coelum supremum; quandoque lux divina in qua veritas incommutabiliter lucet et cernitur; nonnunquam vero scintilla, vel apex rationis » (c. 10, c. 371, B-C). Il cite aussi le *supremus apex affectivae potentiae rationalis* (c. 28, c. 384, B), mais sans la placer à un étage supérieur, au-dessus de l'*intelligentia*, comme fait Hugues de Balma. Sur le lieu d'insertion exact des grâces mystiques Gerson reste embarrassé. Il penche pour la syndérèse, mais, en face d'autres autorités dans la tradition, n'en admet pas moins un *raptus* du côté de l'*intelligentia simplex*. Au fond Gerson, sans parvenir à une synthèse, sent que la gratification mystique se fait à la source, ou si l'on préfère au point de convergence du mouvement de l'intelligence et du mouvement de la volonté, et que c'est là le motif pour lequel dans l'*experimentalis Dei perceptio* (*Tract. sept. super Magnif.*, t. 4, c. 343) « stant simul affectualis cognitio et alter modus contemplationis qui dicitur pure et siquidem veritatis divinae » (*De elucidat. schol. myst. theol.*, cons. 12, t. 3,

21. On peut s'en rendre compte par le lexique mystique de Sandaeus, *Pro theologia mystica Clavis*, qui recueille la terminologie des différentes écoles jusqu'en 1640.

c. 427, D). Que c'est là le motif aussi pour lequel ici se vérifie à la lettre l'adage : « non forte contingit reperire cognitionem quae non sit formaliter aut virtualiter quaedam affectio; sicut affectio non videtur posse secerni, quin sit quaedam experimentalis cognitio ». En réalité on n'a plus affaire aux deux puissances spirituelles spécifiées et à leur interaction, mais à la seule puissance spirituelle générale, leur source commune.

2. Dans son *De perfectione caritatis dialogus*, Denys le Chartreux reproduit les *sex gradus potentiarum animae* de Bonaventure (a. 45. Éd. de Tournai, t. 41, 403, B). Le primat de la volonté dans l'état mystique, et les vues nominalistes que nous avons rencontrées déjà dans le *De Spiritu et Anima* et chez Gerson, s'y retrouvent également (a. 42, t. 41, 401, D'-402, B). « Appropriate loquendo, contemplatio est in vi intelligentiae cognitiva; sed theologia mystica et synderesis, in vi affectiva, secundum modum superius tactum » (*ibid.*). Mais à la contemplation aussi, la volonté se mêle déjà, comme il est dit à l'article 41, B' : « anagogico amore juncto intellectivae, fit vera contemplatio ». Dans son ouvrage principal sur la contemplation mystique, le *De Contemplatione*, l'attitude de Denis est autre. Il y reflète presque entièrement la doctrine de saint Thomas. Nous y trouvons la distinction réelle entre essence et puissances de l'âme (t. 41, 140, A). La volonté et l'intelligence sont les puissances suprêmes, et la division en *ratio*, *intellectus* et *intelligentia* n'est là que pour rappeler des fonctions plus ou moins nobles d'une seule et même faculté. En tant que *divinorum ac superaltissimae Deitatis contemplativa*, elle s'appelle *intelligentia*. La volonté, en tant qu'elle regarde Dieu *sub ratione primae atque altissimae bonitatis*, Denys, à la suite de Hugues de Balma et de Thomas de Verceil, propose de l'appeler *apex principalis affectus* (*ibid.* B', C'). Le siège propre de la contemplation est dans l'*intelligentia*, appelée aussi *apex mentis* (t. 41, 141, B'), *acies mentis* (t. 41, 263 B'), *oculus mentis* (t. 41, 264, D), et *pura et anagogica intelligentia* (t. 41, 126, A), ce qui rappelle le νοῦς καθαρός des Grecs. Mais la contemplation n'en a pas moins son *complementum formativum* dans l'*apex voluntatis* (t. 41, 141, D'). Son principe prochain est, comme chez saint Thomas, le don de sagesse, *secundum summum suum gradum* (t. 41, 265, B). Dans le *De Contemplatione* Denys prend aussi l'étincelle de l'âme et la syndérèse au sens de saint Thomas : « altissima species contemplationis huic vitae possibilis, puta mystica theologia, intuitio unitiva, ad contactum synderis intelligentiaeque scintillam pertinet » (t. 41, 140, A'). Et il donne du nom étincelle cette explication intéressante : « Dicitur autem lux ista concreata, scintilla, quia, ad instar scintillae volantis ab igne, parvum lumen est respectu luminis mentis angelicae; itemque propter splendorem cognitionis atque ardorem inclinationis ad bona : per eam enim anima conspicit verum et inclinatur ad bonum » (t. 41, 141, D). En reproduisant en bloc au livre 2 du *De Contemplatione*, et partiellement ailleurs, les théories du Pseudo-Aréopagite, d'Origène, d'Augustin, de Bernard, et, sous son nom, de Guillaume de Saint-Thierry; de Hugues et Richard de Saint-Victor, de saint Thomas et de saint Bonaventure, de Ruusbroec, Thomas de Verceil et Guigues le Chartreux, Denys de Ryckel se fait l'écho de la tradition entière, mais sans en faire quelque part dans son œuvre une synthèse personnelle.

Bien plus importants pour la diffusion de la mystique d'introversion proprement dite, à laquelle Gerson touche peu, et dont Ryckel n'a pas fait un principe de synthèse, sont les noms de Van Herp (Harphius), de Louis de Blois et du Pseudo-Tauler. Avec l'auteur de l'*Evangelische Peerle* (*Perle Évangélique*), ils ont vulgarisé les conceptions rhénanes et néerlandaises en Espagne, en Italie et en France.

3. Harphius, dont on a pu dire que toute la chrétienté mystique du XVI^e^ siècle s'est intéressée à son œuvre, a résumé sa psychologie religieuse au troisième livre de sa *Theologia mystica*. Voici ce qu'il dit des puissances supérieures, l'*intelligentia simplex* et la *synteresis*. La première est : « vis quaedam animae cognoscitiva, naturalem quandam a Deo lucem immediate recipiens, in qua et per quam prima principia cognoscuntur esse vera, terminis apprehensis » (Ed. de Cologne, 1556, f° 186^v^; éd. de Rome, 1586, p. 121). « Vis ista simplicis intelligentiae quandoque mens dicitur in scriptura, quandoque umbra intellectus angelici, quandoque vero tertium coelum sive coelum supremum ipsius animae, quandoque lumen intelligentiae, quandoque lux divina, quandoque scintilla vel apex ipsius rationis. Cui potentiae correspondet proportionalis quaedam virtus affectiva, quae dicitur synteresis, quae est vis quaedam appetitiva ipsius animae, a Deo suscipiens immediate quandam naturalem inclinationem ad bonum, per quam trahitur insequi motionem boni ab apprehensione simplicis intelligentiae sibi praesentati. Hanc autem synteresim aliis nominibus appellare solemus habitum practicum principiorum, vel scintillam intelligentiae, ratione cuiusdam suae evolationis et ardoris ad bonum; vel apicem mentis, aut instinctum indelebilem, vel portionem virginalem ipsius animae, vel stimulum naturalem ad bonum, aut supremum coelum in affectivis potentiis; aut dicitur virtus amativa superior : et ita proportionabiliter ad ea quae dicta sunt de suprema potentia cognitiva. Porro raptus ipsius mentis, supra potentias inferiores se, fit per affectionis scintillam » (f° 187 ou p. 622). Mais au cours de ses œuvres il serre de plus près la théorie et le vocabulaire de Ruusbroec, comme en ce chapitre 49 de l'*Escole de Sapience* (le *Directorium aureum contemplativorum*) que nous citons dans la traduction, pour l'influence de celle-ci sur le vocabulaire mystique français du XVII^e^ siècle : « La partie supreme de l'âme (au delà de la partie inférieure, ou *âme*, et de la partie moyenne ou *esprit*, c.-à-d. les trois puissances supérieures « par lesquelles l'homme approche Dieu de si près par la contemplation continuelle, qu'il devient vn mesme esprit auec luy ») est-ce en quoy ces trois puissances sont originellement vnies, et d'où elles s'escoulent, comme les rayons du Soleil, et derechef y recoulent; et c'est l'essence de l'âme appellee *Mens* en latin, c'est aussi le *centre* de l'âme, portant l'Image de la Saincte Trinité empreinte en soy. Cette partie est si noble, qu'on ne luy peut assigner aucun nom propre, mais elle en a plusieurs pour estre plus aysement recognuë, et c'est la *plus haute pointe* de l'âme » (Trad de Guillaume de la Rivière, Arras, 1605, p. 291-292). Au ch. 55, p. 315, elle s'appelle d'autres noms empruntés à Ruusbroec : l'*vnité essentielle*, l'*vnité suréminente de l'âme*. L'introversion mystique, l'*intraction*, est spécialement traitée aux chapitres 55 et 56.

4. Louis de Blois. — Comme Van Herp, Blosius a jugé utile de faire précéder son *Institutio spiritualis*

d'une explication des principaux vocables relatifs à la psychologie mystique (*Opera*, éd. Plantin, 1632, p. 297). Il fait remarquer que les trois puissances supérieures, *intellectus* ou *intelligentia*, *memoria*, *voluntas*, qui se rapportent à l'esprit (*spiritus*), sont des sens spirituels : « Istae tres praeclarae potentiae sunt spirituales sensus animae : nam visus internus attribuitur vi intellectiuae ; auditus vi memoratiuae ; odoratus, gustus et tactus, vi affectiuae atque amatiuae, hoc est voluntati » (*ibid.*, 3). Quant au sommet de l'âme : « Mens vel apex spiritus (appelé aussi *vertex intellectus*, *simplex intelligentia*, au n. 7) est nudus et Deiformis animae fundus, idest simplex animae essentia, imagine Dei insignita. Secundum hunc fundum dicitur vita superessentialis, per quam perficitur tam spiritualis quam activa vita (réminiscence de Ruusbroec). Ex ipsa mente tres superiores vires effluunt, et in eam refluunt, sicut radii promanantes a sole. Hic sane similitudo Dei eximie relucet. Nam quemadmodum Pater, Filius et Spiritus sanctus tres sunt personae et vnus Deus : ita memoria intellectus et voluntas, tres sunt potentiae, et vna mens. Itemque sicut ipsa divinitatis personae, sic et tres illae vires inseparabiliter operantur (réminiscence d'Augustin, probablement à travers le ch. 9 du 1er livre de la *Perle Évangélique* (*ibid.*, 4). Hinc mens etiam pro eisdem superioribus viribus usurpatur (n. 5). A la division tripartite de l'homme en *anima*, *spiritus* et *mens*, correspond une triple connaissance. La dernière, *secundum verticem intellectus*, ou *secundum simplicem intelligentiam* a pour pendant volontaire le *supremus affectus et amor secundum verticem voluntatis, qui dicitur exstaticus*. « Nam per eum homo supra vires suas naturales, Deo adiuuante, euehitur, atque ad fundum animae suae et ad intimam cum Deo vnionem pertingit, excedens in ipsum Deum. Tunc nimirum amor in cellam diuinam ingreditur, intellectus foris remanente » (n. 7, p. 298). Primat de la volonté dans l'union mystique pourrait-on croire. Mais au ch. 12, § 2, p. 323 a-b, l'auteur précise : « quando sese ad Deum cum amore convertit, incomprehensibili luce in fundum eius effulgente, rationis et intellectus oculus reverberatus caligat : simplex vero ipsius animae oculus (nempe pura, nuda, vniformis et supra intellectum eluata cogitatio) manet apertus ».

5. Le Pseudo-Tauler. — La compilation allemande de saint Pierre Canisius qui, à partir de 1553, par les traductions latine, néerlandaise, espagnole, française et italienne a divulgué le nom de Tauler dans tout l'occident mystique, mais qui en réalité contient des extraits de différents auteurs, moitié Rhénans, moitié Néerlandais, n'a pas peu contribué elle aussi à répandre au large les éléments de la mystique d'introversion. Les éloges de Louis de Blois, plus tard de Bossuet, étaient bien faits pour en favoriser l'accueil. Bornonsnous à en citer, dans l'ancienne traduction française, un passage caractéristique. On le lit au ch. 34. « Dieu tout-puissant s'est préparé et retenu en nostre ame vn lieu special, qui est ceste mesme essence ou esprit d'où viennent les puissances supérieures, laquelle est de telle excellence, que toutes les creatures ny attendent iamais, et ny peuuent en façon quelconque paruenir. Car si elles y eussent peu oncques atteindre, iamais son createur ne viendroit à elle. En icelle l'image de Dieu reluit, qui la fait ressembler de telle sorte à son Createur, que quiconque la cognoist, le cognoist pareillement. Dieu est tousiours present en ce fond de l'ame, et en icelle il engendre sans cesse son fils. Car là où le père est present, il faut que là il engendre son fils dessusdit : et mesme aussi alors il nous engendre, à la fin que nous souyons par grace d'adoption, ses enfants adoptifs... Or si quelqu'vn desire sentir cette saincte natiuité et presence de Dieu en soy, et en raporter vn tres-grand proffit, il luy est necessaire en premier lieu, que les puissances et facultez retournent à leur source et origine, où elles paruiennent et atteignent la nue et simple essence de l'ame, à laquelle elles retournent par vn certain cours et reflux naturel, et trouuent là Dieu present. Or de cette reflexion, les forces et puissances de l'ame viennent à defaillir et sont rendues essentielles et aucunement diuines, dont vient que qu'en apres toutes les œuures qui en procedent deuiennent diuines et du tout semblables au fond dessusdit » (Trad. des Pères Minimes de l'oratoire de nostre Dame de Vie-Saine, éd. Gilles Bavdvyn, Arras, 1614, p. 372-373). Il y a là, avec quelques explications nécessaires, toute la structure mystique de l'âme, et, en partie du moins, le dynamisme qui l'anime. Le ch. 30, intitulé : « De la distinction des puissances de l'ame, et de la retraicte d'icelles en Dieu, etc. » décrit le lieu d'insertion des grâces mystiques comme : « ceste vnité déiforme, qui est trèsnoble, tres excellente et ineffable affinité de Dieu en l'ame de l'homme : laquelle si quelqu'vn desire obtenir, il faut qu'il soit aucunement transformé és susdites parties : De façon que chastiant son corps, il le rende de mesme condition que son ame, et qu'il change son ame en esprit, et son intelligence en vne vnité deiforme » (*ibid.*, p. 346). Ce qui, encore une fois, nous rappelle Plotin.

6. Dans les chapitres 5, 10-16, et 22 du livre deuxième de l'original, aux mêmes chapitres du premier livre dans la traduction latine, française et allemande, l'auteur anonyme de la *Groote Evangelische Peerle* (La grande Perle Évangélique) développe ses vues sur le fond et les divisions de l'âme. Elles reflètent celles de Ruusbroec, et en partie aussi celles des mystiques Rhénans. Citons, d'après la traduction française de Beaucousin, Paris, 1602 : les « trois hommes que chaque homme semble représenter », l'homme « bestial » selon le corps ; l'homme « raisonnable et intellectuel » selon l'âme, et l'homme « déiforme selon l'esprit et la nue essence de l'âme où Dieu habite ». A ces trois hommes correspondent les trois modes d'union de Ruusbroec, qu'on peut « posséder » de manière naturelle ou de manière surnaturelle : l'union « essentielle en Dieu au fond de notre âme » ; l'union émanant de celle-ci « ès forces supérieures », union d'où procède à son tour une troisième, celle des « forces sensitives ». Elle est l'origine de la vie, de la vivacité du cœur, des forces corporelles et de tout mouvement sensible. C'est en la suprême union « que Dieu habite en nous, et nous en Dieu, avec la lumière de sa grâce, et c'est de là qu'il la déverse sur la deuxième et troisième union » (l. 1, ch. 5, p. 8-19).

7. Sainte Thérèse. — Il est difficile à dire dans quelle mesure la grande mystique d'Avila a été influencée par la théorie de l'introversion, sinon dans des lectures directes, qui semblent exclues, du moins par l'ambiance spirituelle, qui à son époque était fortement saturée de Harphius, du Pseudo-Tauler et de Ruusbroec. Mais elle connaît fort bien le *recogimiento* d'Ossuna (par exemple *Camino*, cap. 28), et sa belle allégorie du château de l'âme, avec au centre l'Hôte divin, et, tout autour, les demeures qui en approchent

successivement : n'est-ce pas en somme une version toute concrète de cette doctrine que nous avons vu revêtir des formes nécessairement abstruses? Son allégorie devait naturellement amener sainte Thérèse à se servir de préférence du vocable *centro* pour désigner cette profondeur, *esta cosa muy honda*, ce *muy muy interior, que no sabe decir como es* (*Moradas setimas*, cap. 1, Ed. de Burgos, 1917, p. 183), et où se passe le mariage spirituel : « Pasa esta secreta unión en el centro muy interior del alma, que debe ser adonda está el mesmo Dios, y a mí parecer no ha menester puerta por donde entre » (*Ibid.*, cap. 2, p. 186). L'introversion va de pair avec toute l'allégorie : il ne suffit pas de se trouver entre les murs du château, il faut pénétrer au plus intérieur. A ce propos elle fait allusion à des auteurs parlant d'introversion : « Ya habréis oido en algunos libros de oración aconsejar a el alma que entre dentro de sí : pues esto mesmo es » (*Moradas primeras*, cap. 1, p. 10). Quant au détail de la structure de l'âme et du vocabulaire technique, elle se déclare incompétente : « El cómo es que llaman esta unión, y lo que es, yo no lo sé dar a entender. En la mística Teología se declare, que yo los vocablos no sabré nombrarlos, ni sé entender qué es mente, ni qué diferencia tenga del alma, u espíritu tampoco; todo me parece una cosa » (*Vida*, cap. 18, Éd. de Burgos, 1915, p. 130).

8. Pour la théorie qui nous occupe comme pour toute sa doctrine, SAINT JEAN DE LA CROIX reste bien plus largement en contact avec la tradition mystique, et ici aussi se l'assimile de façon toute personnelle. Non moins que sainte Thérèse il contribua à répandre l'appellation *centre* pour désigner le fond de l'âme. Non que le vocable fût inconnu au moyen âge et à l'école du Nord. On la signale déjà chez Plotin sous la forme τὸ τῆς ψυχῆς οἷον κέντρον (*Enneades*, 6, 9, 8. Cfr. Weiss, *Apol. d. Christentums*, 5, 1898, p. 75, n. 1). Hugues de Balma connaît déjà, dans un sens mystique, l'image des lignes partant du centre et y convergeant, que nous retrouverons chez Ruusbroec, et cette autre de la pierre qui cherche son centre de gravité (*Mystica theologia*, parmi les œuvres de Bonav., éd. de Mayence, t. 7, 1609, p. 659, aB, et p. 669, aE). La *Collatio prima* de la 5e partie du livre 2 de la *Theologia mystica* de Van Herp, dont Viller signale une édition à part (RAM., 1922, p. 157, n. 1), avait indiqué ce centre de l'âme : « vires in mente sicut in origine sua sunt counitas, ex qua scilicet effluunt ut radii ex solari rota, et in quam refluunt. Et est illud centrum in anima, in quo vera Trinitatis imago relucet ». Et un peu plus loin l'auteur lui donne comme synonyme : *mens, vel apex mentis* (*Myst. Theol.*, éd. 1556, fo 182r, a). Mais avant la seconde moitié du XVIe siècle le vocable n'a pas la vogue qui, à partir de là, ira croissant. C'est dans la *Llama*, str. 1, v. 3, que saint Jean de la Croix en explique le sens profond. Songeant au centre de gravité et à la théorie du feu, il définit le centre d'un objet matériel comme « la limite à laquelle son être, sa vertu, la force de son opération et son mouvement peuvent atteindre, sans être capables d'aller au delà ». D'où il suit que l'âme, ayant Dieu en son propre centre, a en réalité des centres successifs, correspondant aux divers degrés de charité. Car à chaque degré la charité atteint plus ou moins profondément le Centre du centre de l'âme. Dans la béatitude seule le Centre le plus profond est atteint complètement : « El centro del alma es Dios, á el cual cuando ella hubiere llegado según la capacidad de su ser, y según la fuerza de operación é inclination, habrá llegado á su último y más profundo centro suyo en Dios, que será cuando con todas sus fuerzas entienda y ame y goce á Dios;... aunque esté en este su centro, que es Dios, por gracia, y por la communicación suya, que con ella tiene, por cuanto todavia tiene novimiento y fuerza para más, y no está satisfecha; aunque esté en el centro, no empero en el más profundo, pues puede ir á más profundo de Dios » (Ed. crit. de Tolède, t. 2, p. 393. Cfr. *Cántico*, str. 1, v. 1, decl., éd. Chev., p. 21, j, avec réminiscence d'Augustin).

Moins fréquentes que celle de *centro* sont chez saint Jean de la Croix d'autres appellations qui reflètent ses nombreuses lectures. Citons la « fortaleza y escondrigo del *recogimiento* interior » de tradition espagnole, et cette image qui semble plus particulière au Docteur, de la ville et des faubourgs extérieurs, pour désigner l'âme et ses puissances (*Cánt.*, Chev., p. 263, e). Notons encore le fond de l'âme, *la intima sustancia del fondo del alma* (*Llama*, str. 3, v. 3, p. 466), et les synonymes : *lo interior* (*Cánt.*, Chev., canc. 38, 2, p. 735, e), *lo escondito* (*ibid.*, 32, p. 641, i), *lo de mas adentro* (*ibid.*, 31, 4, p. 633, e), le cœur de l'âme, *el corazon* (*Llama*, str. 2, v. 2, t. 2, p. 414). Mais ce qui est caractéristique de saint Jean de la Croix, c'est l'emploi fréquent du mot *sustancia* pour désigner le fond mystique de l'âme, et de celui d'*union sustancial* pour signifier l'union mystique supérieure. Ces termes correspondent, non au concept scolastique de substance, mais à l'acception spéciale du mot *essence* (*wesen*) et *union essentielle* (*weseleke enicheit*) que nous avons trouvée chez Ruusbroec, et qui, en fin de compte, a été amenée par le *una essentia, una substantia, quoniam una mens, una vita* d'Augustin (*De Trin.*, 10, c. 11, n. 18). Il faut s'en souvenir quand de la Cruz parle d'une *union sustancial entre el alma y dios* (*Cant.*, Chev., c. 38, p. 731, q). Nous n'avons pas à relever toutes les nuances du concept qui chez le Docteur mystique répond aux mots *sustancial* et *sustancia*. Tandis que *sustancial* peut bien souvent se traduire par « essencié », la *sustancia* est avant tout le lieu d'insertion des grâces mystiques, et donc synonyme de *centro*. Le texte suivant le montre clairement. L'auteur y parle du réveil de l'Époux dans l'état du mariage spirituel : « El recuerdo que haces, oh Verbo esposo, en el centro y fondo de mi alma, que es la pura é intima sustancia de ella, en que secreta y calladamente sólo como solo señor de ella moras » (*Llama*, c. 4, v. 1 et 2, t. 2, p. 475).

A la suite de Ruusbroec (6, 152, 21), saint Jean de la Croix nous renseigne en termes scolastiques sur l'identité exacte de ce fond, qui n'est pas l'essence ou la substance au sens de l'Ecole, mais ce que nous pourrions appeler « l'intellect, passif de Dieu », ou l'intellect possible dans sa puissance obédientielle. « Hácese (la contemplation) en el entendimiento en cuanto posible y pasivo, el cual no recibe las tales formas (venues des choses), etc.; sólo pasivamente recibe inteligencia sustancial, la cual es dada sin algún oficio suyo activo ni obra » (*Cant.*, Chev., c. 38, 5, p. 743, d. Cf. 13, 5, p. 351, 353). L'aspect volontaire de la puissance spirituelle en tant que lieu d'insertion des grâces mystiques, se cache sous le vocable : le « cœur de l'âme, le cœur de l'esprit » que nous avons déjà signalé; et sous ce « sens intime », « este sentido común del alma, que está hecho receptáculo y archivo de las grandezas de Dios » (*Llama*, str. 3, v. 4, t. 2, p. 467). L'activité supérieure dans la passi-

vité mystique, en prolongement de l'activité naturelle des puissances supérieures, est bien rendue dans ce texte : « Lo que el alma entonces hace en el amado, es estar en ejercicio de lo que ya está en ella hecho, que es amor en continuación de unión de dios » (*Cant.*, Chev., 25, 5, p. 551, k). Cf. *Llama*, str. 1, v. 1, t. 2, p. 392 : « Dios, el cual sólo puede en el fondo del alma y en lo intimo, sin ayuda de los sentidos, hacer obra, y mover el alma en ella. Y así todos los movimientos de la tal alma son divinos, y aunque son suyos de él, de ella lo son también, porque los hace Dios en ella con ella, que da su voluntad y consentimiento. »

On le voit, si la mystique de Jean de la Croix doit être caractérisée dans son ensemble comme mystique « nuptiale », elle était trop imbue de tradition, et de Ruusbroec en particulier (Voyez OGE., 1931, p. 143 ss., *Ruusbroec en Juan de la Cruz. Hun overeenstemming omtrent het toppunt der beschouwing*, Accord de Ruusbroec et de saint Jean de la Croix au sujet du sommet de la contemplation), pour qu'une forte théorie de la structure de l'âme n'y affleure pas de-çi de-là.

9. Tandis que la « vie essenciée » des Rhénans et de Ruusbroec est assimilée ainsi en Espagne, les nombreuses éditions de la *Groote Evangelische Peerle*, les œuvres de Petrus Godefridi (Frans Vervoort), et tout spécialement les traités manuscrits de Péregrin Pullen (OGE., 1929, p. 22, 125, 245) continuent, à côté des œuvres originales de Ruusbroec et de Van Herp, à en pénétrer la mystique néerlandaise tout le long du XVIe siècle et au delà. Joannes Evangelista (Gerardus van Scharen) continue la tradition au XVIIe avec *Het Ryck Godts in der Zielen* (Le règne de Dieu dans l'âme). Lessius en garde des échos dans ses *Recollectiones precatoriae* (Bruges, Beyaert, 1922, pp. 4, 5, 9, 101). Mais désormais les éléments de la doctrine et du vocabulaire répandus au loin, une dernière fois par *Les secrets sentiers de l'amour divin* de Constantin de Barbanson (Théodoric Paunet) reviendront à la spiritualité autochtone transformés. *Het leven vande weerdighe moeder Maria a Sta Teresia*, ou autobiographie de la sublime mystique de Hazebrouck, Marie Petyt, en donnera, entre autres, un exemple frappant. En France, surtout par les traductions de Harphius et de la *Perle Evangélique*, et, de concert avec elles, par la grande vogue que connut *La Reigle de la perfection* de Benoît de Canfeld, continuée par *Les Exercices du chrestien intérieur* de Louis-François d'Argentan, la « vie essenciée » devint « la vie contemplative *suréminente* » (trad. de Harphius), vie se passant dans « l'unité *suréminente* de l'âme », la « vie *superessentielle* déiforme » (*Perle Ev.*, l. 1, ch. 6) ; « l'*essentielle* élévation de l'esprit », la vie *suréminente* ou *superéminente*, et surtout la *volonté essentielle* chez Canfeld.

10. Saint François de Sales. — En directeur d'âmes avisé, mettant à l'avant-plan une spiritualité pratique, claire, sage et onctueuse, et, par des motifs semblables à ceux de Gerson, peu enthousiaste des « suréminences », qui jouissaient d'une vogue un peu suspecte, et que d'ailleurs il avoue ne pas entendre (*Œuvres*, éd. du Mon. d'Annecy, t. IV, p. 13), l'évêque de Genève ne retient en somme, de la tradition qui nous occupe, que l'*acies mentis*. Il lui donne, on le sait, le nom vulgarisé déjà par la traduction de Harphius, *la pointe de l'esprit*. Dans les vues théoriques qu'il met à la base de sa spiritualité, et qu'il developpe aux chapitres 12 et 13 du 1er livre de son *Traitté de l'amour de Dieu*, il s'en réfère surtout à saint Augustin. Au delà du *degré sensitif*, il rappelle les deux portions de l'âme raisonnable, la *portion inférieure*, « ordinairement appelée le *sens* ou *sentiment*, et *rayson humaine* », et la *portion supérieure* « appelée communément *esprit* et *partie mentale de l'âme* ». Cette portion supérieure peut discourir selon deux sortes de lumière, la lumière naturelle dans la science et la philosophie, et la lumière surnaturelle en théologie et dans la vie spirituelle (*Œuvres*, t. IV, p. 63). Cette division tripartite est illustrée par l'image des trois parvis du temple de Salomon, le parvis des Gentils, celui des Israélites, et celui des prêtres (p. 67). Mais au delà de ces parvis se trouve le sanctuaire. C'est là « une certaine éminence et *suprême pointe* de la raison et faculté spirituelle qui n'est pas conduite par la lumière du discours, ni de la rayson, ains par une simple vue de l'entendement, et un simple sentiment de la volonté en laquelle se font les acquiescements de la foy, de l'espérance et de la charité divine » (entendez : dans la gratification mystique), et cela « par simple vue et simple sentiment de la volonté de Dieu ». Ailleurs la *pointe* est appelée l'*extrémité et la cime de nostre ame*, la *suprême éminence*, l'*extrême pointe de nostre esprit*. Ce n'est qu'en passant qu'il nomme quelque part la *pointe de la volonté* (p. 334). En développant l'allégorie du sanctuaire, il trouve à celui-ci cinq propriétés, dont la dernière et la principale est d'être le siège des vertus théologales, l'endroit d'où elles « s'espanchent par divers surgeons et ruysseaux sur les parties et facultés inférieures » (p. 69). Sans s'embarrasser des diverses théories comme Gerson, qui, nous l'avons vu, ne parvient pas à les synthétiser, saint François de Sales met pratiquement et concrètement en lumière le double aspect, intellectuel et volontaire, de la puissance spirituelle générale comme lieu d'insertion des grâces mystiques. Sa formule est : « la suprême pointe, conduite par une simple vue et un simple sentiment ».

11. Yves de Paris distingue le « triple étage des puissances », plus basses, moyennes et supérieures. A ces dernières Dieu se communique, en ce « point qui joint l'extrémité de la ligne en son centre (image connue de Ruusbroec, mais antérieure déjà, nous l'avons vu), la *pointe délicate de l'intellect* dont il dit : « Arrêtez vos courses, âmes extravagantes, brisez sur vos pas, rentrez dans vous-même, montez jusqu'à la dernière pointe de votre intellect, vous toucherez cette suprême unité par la vôtre et vous comprendrez quelque chose de l'infinité qui vous comprend » (*La Théologie naturelle*, I, p. 354, cité par Bremond, 1, 493).

12. Chez Jean de Saint-Samson, le plus profond des mystiques français, il y a trop grande *refusion* en la *suressentialité* de Dieu, pour qu'il prête une attention directe à la structure de l'âme, et songe à en donner une théorie. Celle qu'il suppose est dans les grandes lignes, celle de Ruusbroec, avec, si possible, accentuation plus grande encore de la *nudité d'esprit* dans le fond de l'âme. Là se passe la paradoxale *opération essentielle*, en *suréminence de vue et d'essence*, opération qui amène la *mort de l'esprit en la vie de Dieu*. Accentuation aussi du *centre* que possède l'âme, moins en elle-même qu'en sa *suressence*, c'est-à-dire Dieu. Accentuation surtout de l' « union sans différence », qui chez lui a le nom de *consommation du sujet dans l'objet*.

13. A la suite de saint François de Sales, et partiel-

lement en dépendance de lui, mais avec un appel plus complet à la tradition, Jean-Pierre Camus, évêque de Belley, met à la base de sa spiritualité un exposé de la structure de l'âme. On le trouve aux chapitres 4-8 de l'intéressant *Traitté de la reformation interievre* (Paris, chez Sébastien Hvré, 1631), signalé par Bremond (*Hist. litt.*, VII, p. 56, n. 1). Tout en mentionnant l'opinion qui ne voit qu'une distinction de raison entre l'âme et ses facultés, Camus invoque la tradition mystique et l'autorité de l'école, saint Thomas en tête, pour distinguer dans l'âme trois *degrés* ou *étages* : l'étage *sensitif* qui est le plus bas, l'étage *moyen* qui est celui des trois puissances (entendement, volonté et mémoire), et *le plus haut*. Parmi les divers noms dont on a appelé cette *haute portion*, cette *suprême et sublime* ou *éminente partie de l'esprit*, ce *sommet et centre de l'âme*, notamment : *mens* chez les Latins, νοῦς chez les Grecs, *Nesamah* chez les Hébreux, *donjon*, *sentinelle*, *souverain tribunal de la raison* (p. 31) ; *essence* ou *fonds*, *pointe*, *cime*, *faîte*, *sommet de l'esprit*, *unité de l'esprit*, ou simplement *l'esprit*, Camus trouve le choix embarrassant ; car toutes ces appellations lui semblent justifiées, et il y a, pense-t-il, accord pour la substance de la chose. Sans donc rejeter aucun de ces vocables, mais pour éviter la confusion, il opte pour le mot *centre*, parce qu'il lui semble « que comme le centre est le lieu d'où partent toutes les lignes qui vont à la circonférence ; ainsi de ceste haute partie deriuent et fluent, comme dit saint Thomas, les Puissances de l'Ame, qui en dépendent comme les rayons de leur Soleil, etc. » (p. 30). Évidemment Camus se trompe en voyant une identité (cap. 5 et 7) entre la *ratio superior* et l'essence chez saint Thomas, et entre cette dernière essence et l' « essence » de l'âme chez les mystiques qu'il a lus, « essence » qui seule est synonyme d'*unité de l'esprit*, et à qui seule peut être attribuée la fonction que Camus donne au *centre*. L'acte propre de celui-ci est « de rendre plus subtils et plus simples ceux des puissances de l'âme, de sorte que ce qui est distinctement dans l'entendement, la mémoire et la volonté semble comme réuni dans cette vérité de l'essence de l'Ame par vne simple veue, et vn nud acquiescement » (p. 39). Ainsi l'*unité de l'esprit* ou le *centre* « est comme le Resultat des trois puissances, contenant en soy d'vne maniere d'autant plus exquise qu'elle est plus déliée, tout ce que la memoire, l'entendement et la volonté conçoivent d'vne façon plus estendue, et par conséquent plus embarrassée » (*ibid.*). Si le caractère de la puissance spirituelle générale est ainsi rappelé, sa passivité à l'endroit de la grâce mystique ne l'est guère. Dans la tradition qu'il relate, Camus ne remarque pas l'élément exemplariste. Son *centre* ne présente guère la perspective d'approfondissement qu'il a chez saint Jean de la Croix et chez Jean de Saint-Samson. Par le fait même l'introversion n'est plus que partielle : partant de l'homme extérieur, elle s'arrête au fond de l'âme. Là elle trouve Dieu présent. Mais tout en étant appelé parfois le *Centre de l'âme* (*Sinderese*, p. 112), il y est considéré plutôt comme supérieur à l'âme qu'intérieur plus profondément qu'elle ne l'est à elle-même. L'introversion s'opère par *la pure intention*, conçue comme « souvenance de Dieu présent, et vne attention non seulement spéculative, mais affectueuse vers sa Vérité et sa Bonté » (p. 63). Cet exercice recueille en l'unité de l'esprit les facultés éparpillées au dehors malgré leur inclination fondamentale. « Car il n'est point plus naturel au Herisson de se ramasser en soymesme, ny à la tortue de se retirer sous son toict, qu'il est au centre de l'âme de rappeler sous son empire tous ses sujets qui sont les facultez interieures qui lui sont inferieures » (p. 47). Camus retient aussi de la tradition la syndérèse. Il en traite tout spécialement dans son opuscule *De la sinderese, discours ascetique* (Paris, chez Sebastien Hvré, 1631). Elle est pour lui « vn mouuement de nostre Volonté, tant de celle des Puissances, qui est la volonté inférieure que de celle de la suprême portion ou pointe de l'esprit ou essence de l'Ame, qui est la Volonté supérieure » (p. 13). Elle est donc aussi l'aspect volontaire du *centre*, et, en ce sens, l'aiguille de la boussole qui tourne, non seulement vers le bien, mais vers l'union au Principe de l'âme (p. 124).

14. Dans les nombreux textes cités dans l'*Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, par Henri Bremond, on peut voir combien les appellations empruntées à la mystique de l'introversion deviennent courantes au XVIIe siècle. Chez le disciple de Jean de Saint-Samson, le P. Léon de Saint-Jean, nous retrouvons *la pointe la plus pure et la plus intime de l'âme* (*op. cit.*, t. 2, p. 391). Nous rencontrons encore le *fond de l'âme*, *le fond de ma substance*, *la plus intime portion de moi-même*, *le centre de l'âme* chez Jean Jacques Olier, avec cette image de la chambre au milieu d'une tour et flanquée de guérites, qui rappelle sainte Thérèse. Chez la Bonne Armelle l'esprit reste comme un laquais à la porte de l'*intime de l'âme*, son *centre* (t. 5, p. 134). Pour Marie de l'Incarnation, le lieu d'insertion des grâces mystiques est la *substance de l'esprit* (t. 6, p. 149), ce qui rappelle saint Jean de la Croix. C'est encore le *fond* (p. 153) où Dieu luit (p. 167), le *centre de l'âme*, une « région de paix qui semble séparée de l'âme même » (p. 169), ce qui remet en mémoire la *divisio animae et spiritus*.

En somme toute l'histoire du vocabulaire mystique sur l'âme et ses facultés peut se résumer dans l'effort fait pour préciser le lieu d'insertion des grâces d'union. A mesure qu'on le cherche sur le chemin de la contemplation des anciens, la série *cime* et ses équivalents domine dans le vocabulaire. A mesure qu'on le cherche sur le chemin de la passivité sous l'action divine, la série *fond* et ses synonymes a la préférence. En outre le caractère de saisie expérimentale, propre à la gratification mystique, permettait, d'après les préférences philosophiques, d'en accentuer différemment le caractère intellectuel ou volontaire. Mais tous les mystiques ont senti l'impossibilité d'une accentuation exclusive. La théorie de cette synthèse nécessaire des deux aspects psychologiques ne se rencontre guère, mais elle se cache sous l'insistance sur la *sapientia*, seu *sapida scientia* par où Dieu est saisi, et l'insistance sur cette quatrième partie de l'âme s'élevant au-dessus des trois facultés supérieures. Quant à l'identification exacte de cette *cime* ou *fond*, et de la structure de l'âme qu'elle suppose, les données de saint Thomas furent au XVIIe siècle le mieux exploitées par Jean de Saint-Thomas. Ses vues intéressantes ont été incorporées dans la *Mystica theologica divi Thomae*, c. 4, disp. 1, c. 4, 5, 7 (Éd. Marietti, Taurini, 1924, t. 2, p. 27 ss.). Elles ont été mises en valeur dans la synthèse du R. P. Gardeil (*La structure de l'âme*, t. 2, 4e partie, q. 5, p. 283 ss.).

A signaler seulement, pour Gerson, l'excellente monographie du Dr. Johann Stelzenberger, *Die mystik des Johannes Gerson*, Breslau, Müller et Seiffert, 1928, surtout pp. 65-89. Pour les mystiques français postérieurs : Henri Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, Paris, Bloud, 8 vol., 1921-1928. Passim.

II. — VUES RÉCENTES.

Vis-à-vis de la synthèse de Ruusbroec, dont on peut dire qu'elle achève les vues des grands contemplatifs médiévaux sur la structure de l'âme mystique, deux synthèses scientifiques récentes attirent particulièrement l'attention, celle du R. P. J. Maréchal, et celle du R. P. A. Gardeil. Parties d'un point de vue différent, et tenant compte, chacune à sa façon, de cette immédiation de la saisie mystique de Dieu que les documents imposent, elles aboutissent, chacune pour sa part plus ou moins grande, à des résultats identiques, sinon adéquats à ceux que nous a laissés Ruusbroec; mais avec des précisions philosophiques et théologiques, et une science psychologique inconnues au grand mystique flamand.

1. La psychologie intégrale, telle qu'elle se couronne d'ontologie et de théologie amène Maréchal aux conclusions suivantes : « La vie de l'esprit, chez l'homme, consiste tout entière, avec la collaboration entravante mais nécessaire du corps et de la sensibilité, dans un effort de coordination indéfinie, dont la limite est l'Unité idéale de l'Être, et dans un effort d'appropriation indéfinie, dont la limite est la possession du bien absolu. Ce double effort représente les deux aspects de la tendance foncière de toute nature intelligente à l'assimilation immédiate de l'Être dans une intuition. La finalité radicale de l'individu humain est donc orientée toute vers l'Absolu, bien qu'elle ne trouve à s'employer ici-bas que dans le plan de la quantité. L'Être n'est jamais présenté naturellement à notre intelligence en dehors d'un symbolisme matériel, bien que le mouvement interne de notre intelligence la porte au delà de la matière. Toute notre psychologie tient dans cette inadéquation naturelle de la tendance fondamentale et de la réalisation possible.» Cette inadéquation est « l'anneau d'attache », la « pierre d'attente » de la grâce surnaturelle. Celle-ci « complète et couronne la nature en transformant en une fin proprement dite ce qui n'était que limite supérieure inaccessible d'une tendance radicale, ou bien, si l'on préfère, en érigeant en moyens efficaces d'atteindre une fin explicite, des activités psychologiques qui n'étaient par elles-mêmes que l'expression impuissante d'une tendance sourde ». Mais l'obtention de cette fin suppose la présentation libre de l'Être à l'intuition de l'esprit, présentation promise dans la vision béatifique; présentation anticipée, et adaptée à la condition actuelle de l'union au corps, dans le degré suprême de la gratification mystique [22].

Nous croyons avoir démontré ailleurs que cette présentation anticipée est partout supposée chez Ruusbroec, comme d'ailleurs chez saint Jean de la Croix. A moins de faire violence aux textes, on ne peut se rendre compte autrement du point central de leurs œuvres (Voyez à l'article Intuition de Dieu). Quant au mouvement de coordination indéfini de l'âme vers l'unité de l'Être, au plan naturel et au plan surnaturel, tout ce que Ruusbroec dit sur la contemplation naturelle et sur les trois unités : l'unité du cœur, l'unité de l'esprit et l'unité en Dieu (par exemple 6, 55; Wisq. 85) peut servir d'illustration aux conclusions psychologiques de Maréchal. Elles sont achevées chez Ruusbroec par la considération plus détaillée du *mens* dans sa puissance obédientielle, sa réceptivité mystique et son information par la Clarté divine, dans ce vide d'activité naturelle et de saisie sous le mode créé, qui est la condition même de sa plus haute réalisation surnaturelle (Voyez par exemple ce que nous avons dit plus haut sur l'aspect d'essence de l' « unité de l'esprit » chez Ruusbroec).

2. Le point de vue plus spécialement théologique de Gardeil lui fait porter davantage l'attention sur la grâce sanctifiante comme point de départ de tout le dynamisme surnaturel, et l'amène par suite à pousser l'analyse de l'essence spirituelle de l'âme où cette grâce s'insère. Se basant sur saint Thomas, interprète ici de saint Augustin, et profitant des suggestions de Sanseverino et de Jean de Saint-Thomas pour l'utilisation des données de saint Thomas, Gardeil signale comme caractéristique de sa structure le dédoublement de l'âme spirituelle, comme de tout esprit, en âme intelligible et en âme intelligente. De par ce dédoublement, le *mens* est habituellement, dans son essence même, objet de sa propre connaissance, et donc dans l'état virtuel en ce qui regarde la manifestation de cette union immédiate entre l'âme-objet et l'âme-sujet. L'intuition que comporte cette manifestation est le privilège de l'âme séparée. Car l'union au corps amène pour l'intellection humaine le recours au phantasme, et ainsi la manifestation susdite reste liée. Ce n'est que dans son acte que l'âme atteint par réflexion sa propre substance, comme racine et cause de cet acte. Or comme racine de son être et de ses opérations Dieu est objectivement bien plus présent encore à l'âme qu'elle ne l'est à elle-même, et il est l'Intelligible par excellence. Si par elle-même l'âme intelligente, mais créée, est incapable de le saisir en lui-même, de par la grâce, participation de l'intellectualité divine, la substance divine devient un objet d'intuition, tout au moins en expectative. Par suite il y a, dans le tréfonds de l'âme sainte, union habituelle objective entre Dieu et l'âme intellectuelle. Et non seulement union objective, mais inclination virtuelle à la connaissance réelle, tout d'abord dans la vie intentionnelle de la foi vive perfectionnée par les dons, et mieux encore dans le contact immédiat mais non intuitif réalisé par un usage supra-intentionnel du don de sagesse. Sous la touche divine cet usage nous fait expérimenter Dieu comme le principe total qui nous vivifie surnaturellement, tout comme dans nos actes naturels nous apercevons par réflexion la substance concrète de l'âme.

L'exposé de Gardeil aussi, on pourrait abondamment l'illustrer de textes de Ruusbroec. Pour celui-ci la contemplation naturelle n'est rien autre que le repliement de l'âme sur elle-même, et la saisie immédiate de sa substance concrète comme fond des puissances (par exemple, 4, 140-142; Wisq., II, 79). Et le dernier perfectionnement de ce qu'il appelle la vie intérieure, est précisément la saisie immédiate de Dieu comme

22. Dans son article *Sur les cimes de l'oraison*, Nouvelle Revue Théol., 1929, p. 107-120; 177-207, Maréchal a suffisamment indiqué la solidité théologique de cette conclusion. Elle s'impose par une véritable tradition mystique, jamais interrompue par une condamnation de l'Église, et qui fournit par elle-même un argument théologique en la matière. Voyez à l'article Intuition de Dieu.

principe concret de la touche spécifiquement mystique, le *gerinen* (Pour le détail de ces deux conceptions chez le grand mystique flamand, voyez à l'article RUUSBROEC). Mais le couronnement de la vie intérieure par cette touche divine et cette connaissance immédiate mais obscure n'est chez Ruusbroec que le premier degré de la connaissance proprement mystique. Ce n'est que le prélude à la « vie contemplative divine », le *Godschouwende leven*, qui est caractérisée par la participation directe, mais non encore glorieuse, partant imparfaite, de la vie trinitaire, par l'intuition intellectuelle et la fruition d'amour de l'essence divine telle qu'elle est en elle-même.

En complétant les synthèses scientifiques de Maréchal et de Gardeil par la synthèse mystique de Ruusbroec, et en éclairant, précisant et corrigeant dans les détails celle-ci par celles-là, il semble qu'on puisse arriver à une théorie suffisamment définitive de la structure de l'âme mystique pour interpréter les écrits de tous les grands contemplatifs.

J. Maréchal, S. J. Surtout : *Etudes sur la psychologie des mystiques*, t. I, Bruges, Beyaert, Paris, Alcan, 1924, spécialement la troisième étude : *Quelques traits distinctifs de la mystique chrétienne*, p. 181 ss. — A. Gardeil, O. P., *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, 2 vol., Paris, Gabalda, 1927.

L. REYPENS, S. J.

AMÉDÉE (Bienheureux). — Cistercien, abbé de Hautecombe, évêque de Lausanne.

VIE. — La principale source contemporaine où l'on trouve quelques renseignements sur notre bienheureux est la *Vita beati Amedei, domini Altae Ripae, Conradi Imperatoris pronepotis, et postea monachi Bonaevallis*, écrite vers 1160 par un moine de Bonnevaux, à la demande du Prieur, Burnon de Voyron. Cette vie, dont l'abbaye de Rouge-Cloître (près Bruxelles) possédait un exemplaire ms. n'a jamais été imprimée complètement. Manrique, dans ses Annales, en cite de copieux extraits, encore qu'il en qualifie le style de légèrement inculte : « stylo non admodum culto sed tolerabili ». Pour le fond du récit, il est ce que l'on peut attendre d'un biographe du XIIe siècle écrivant peu après la mort de son héros : les vertus claustrales sont le sujet principalement développé, tandis que le cadre où se déroule cette vie obtient à peine une mention; ces circonstances étaient supposées encore dans toutes les mémoires.

Amédée de Clermont, seigneur de Hauterive (Drôme), père de notre bienheureux, s'était retiré vers 1119 avec seize gentilshommes à l'abbaye cistercienne de Bonnevaux, au diocèse de Vienne, en Dauphiné. Le jeune Amédée n'avait pas encore dix ans. Il suivit néanmoins son père et le soin de sa formation fut confié aux moines de l'abbaye. Mais ceux-ci, accaparés par les nombreux exercices de leur vie claustrale, n'avaient à consacrer à leur élève que des moments parcimonieusement comptés. Le cœur paternel souffrit de ce qu'il appelait un délaissement. Un jour, n'y tenant plus, Amédée quitte Bonnevaux avec l'enfant et s'en vient à Cluny pour trouver des éducateurs plus soigneux. Le remords ne tarde pas à lui faire sentir son aiguillon; au milieu des splendeurs de Cluny et la vie plus large qu'on y mène, Amédée se dit transfuge de la Règle austère qu'il a vouée à Dieu. Il confie son jeune enfant à son parent Conrad, duc de Franconie, plus tard empereur d'Allemagne (1138-1152) et revient au monastère de sa profession. Le prince donna à son jeune cousin d'excellents maîtres; Amédée de son côté profita beaucoup de leurs leçons. Cependant la carrière des armes ne sollicitant point le jeune homme, on le voit quitter la cour en 1125 pour se faire moine à Clairvaux.

Quatorze ans se passent dans la ferveur du cloître, puis il est élu abbé de Hautecombe, en Savoie. Il se fait remarquer comme administrateur prudent et prélat vertueux. En 1144 les chanoines de Lausanne, aux prises avec des difficultés peu communes, le demandent pour évêque. Seul un ordre du pape Lucius II peut l'arracher de son cloître. D'ailleurs, dans ses nouvelles fonctions, le moine continue sous l'évêque la pratique de la règle austère de Cîteaux. Bientôt, c'est un cistercien, un de ses confrères de Clairvaux, qui devient pape sous le nom d'Eugène III; et la plus douce intimité relie entre eux le pontife de Rome et l'évêque de Lausanne.

Après quatorze ans d'épiscopat, Amédée meurt et est enseveli dans sa cathédrale (27 août 1159). Son culte ne tarde pas à se répandre; il fut confirmé plusieurs fois par l'autorité suprême de l'Eglise : en 1710, 1753, 1903, 1910. L'ordre de Cîteaux célèbre sa fête le 28 janvier.

ŒUVRES. — Prélat de Hautecombe, puis évêque, Amédée eut souvent à distribuer le pain de la parole divine. Cependant il nous reste peu de chose de son œuvre oratoire : 1) Huit *homélies* en l'honneur de la très sainte Vierge Marie. Ces sermons témoignent de la grande dévotion de leur auteur pour la Mère de Dieu. Amédée est ici vraiment de l'école de Bernard de Clairvaux. Certaines expressions paraissent dénoter la croyance à l'Immaculée-Conception; cependant elles ont une allure si générale qu'il serait téméraire d'en tirer des conclusions précises pour le dogme (Cf. hom. VII). Par contre, l'évêque de Lausanne est très catégorique sur l'Assomption de Marie au ciel (hom. VII). Quant au style, c'est bien le genre du XIIe siècle : citations fréquentes de la Sainte Ecriture dont on tire des allégories parfois un peu forcées. — 2. *Epistola ad filios suos ecclesiae Lausannensis.* — L'évêque alors en exil raconte à ses fils spirituels les persécutions qu'il a subies et qui l'ont obligé à s'éloigner pour un temps. — 3. Il reste encore deux autres pièces moins connues datant de l'épiscopat d'Amédée : un acte concernant une donation faite à l'abbaye de Saint-Maurice-en-Vallais; puis une lettre au jeune comte Humbert de Savoie dont il avait été constitué le conseiller (Cf. Gremaud, Notice, PL., 188, 1289).

L'*Epistola ad filios* et les *Homélies* eurent de nombreuses éditions : Bâle, 1557, in-8°. — Anvers et Saint-Omer, 1613, in-12, par le R. P. Richard Gibbon, S. J. — Cologne, 1618-1622. — Douai, 1625, in-4°. — Lyon, 1633, in-fol., 1652. — Paris, 1639-1661-1671-1672. — Madrid, 1648. — Migne, PL., t. 188, col. 1299. Elles furent traduites en français, ainsi que la vie du Bienheureux Amédée et publiées par [Cousin] dans : *Histoire de plusieurs saints de la maison de Tonnerre*, Paris, 1698, 1708, in-12.

Anonyme de Bonnevaux, *Vita beati Amedei...* — AS., *Amedeus senior*, t. VIII, oct. 381; *Amedeus episcopus Lausann.* t. VII, sept. 352. — Alain d'Auxerre, *Bernardi Vita secunda*, c. XX, PL., 185, 502. — Arnold de Bonneval, *Bernardi Vita prima*, lib. II, c. VIII, PL., 185, 297. — Ceillier, *Histoire génér. des auteurs sacrés*, Paris, 1863, t. XIV, p. 623. — Comte, *Vie de saint Amédée, évêque de Lau-*

sanne, Grenoble, 1877. — Ch. de Visch, *Bibliotheca Script. Ord. Cister.*, Cologne, 1656, p. 19; *Auctarium ad dictam bibliothecam*, édition Canivez, Bregenz, 1927, p. 10. — Gremaud, *Notice sur S. Amédée*, dans *Mémorial de Fribourg*, 1854, reproduite dans Migne, PL., 188, 1277. — *Histoire litt. de la France*, t. XII, 575; XIII, 597. — Manrique, *Annales cistercienses*, Lyon, 1642, t. I, ann. 1119 sq. passim. — A. Noyon, article dans DHG., t. II, col. 1150. — Gabriel Pérouse, *Hautecombe*, Chambéry, 1926, passim.

J.-M. Canivez.

AMELINE (Claude). — Prêtre de l'Oratoire ; né à Paris en 1635, fils d'un procureur au Châtelet, il suivit d'abord la carrière du barreau, entra ensuite dans la congrégation le 29 avril 1660; il étudia la théologie à Saumur où il connut le P. Malebranche.

Il fut ordonné prêtre en 1663 et, vers le même temps, devint malgré lui, grand-chantre de l'église de Paris; cette dignité ne procurant presque aucune matière à son zèle, il la permuta avec M. Joly pour celle de grand archidiacre qui lui donnait le droit d'inspection sur une grande partie des curés du diocèse.

Il composa *Traité de la volonté, de ses principales actions, de ses passions, et de ses égarements*, in-12, Paris, 1684, fruit de sa liaison avec Malebranche. Hippocrate, dit-il en commençant, a écrit les aphorismes du corps, d'autres ont donné « ces belles maximes qu'on peut appeler les aphorismes de la médecine de l'âme ». Pour lui, une étude sur les passions « est un traité des principales maladies de l'âme ». Avec saint Augustin il admet que l'amour « première action de la volonté » est le principe de toutes les passions : « L'amour, qui s'empresse d'avoir ce qu'il n'a pas, est un désir; l'amour qui jouit de ce qu'il aime est la joie. L'amour qui fuit ce qui lui est contraire, est la crainte : et si, nonobstant sa fuite, il ne s'en peut séparer, c'est la tristesse » (p. 43).

La passion est souvent excitée par l'admiration qui n'est pas seulement suspension du jugement, mais « commencement de détermination de la volonté »; et alors « les avant-goûts de la jouissance qui fait naître l'espérance dans le cœur de la plupart des hommes leur tient la place de la lumière qui devrait accompagner leurs jugements » (p. 49). Les vertus aussi « sont des amours », mais à l'idée d'amour s'ajoute celle de force pour triompher des obstacles qui viennent des sens (tempérance), de la résistance des ennemis (courage), de la difficulté de choisir ce qui peut servir à atteindre notre fin (prudence). Se laisser diriger par la vertu est le seul moyen de réaliser le désir de bonheur que Dieu a mis en nous et qui « n'est rien autre chose que le désir d'entrer dans l'état de perfection dont la nature spirituelle se croit capable... La joie est l'effusion du cœur causée par la possession d'une chose que nous jugeons nécessaire à notre perfection. Il n'y a point d'esprit, excepté Dieu, qui ne soit imparfait; aussi il n'y a point d'esprit qui ne cherche à être heureux par l'union avec un autre qui lui donne ce qu'il n'a pas » (p. 261).

Ces considérations sur le devoir que nous avons de chercher le bonheur dans la vertu l'avaient préparé à écrire *Traité de l'amour du souverain bien qui donne le véritable caractère de l'amour de Dieu opposé aux fausses idées de Molinos et de ses disciples*, in-12, Paris, 1699. Soixante-huit propositions de Molinos avaient été condamnées le 19 novembre 1697 (Denzinger, n. 1221-1288); une partie du livre était composée quand Fénelon fit paraître *Explication des Maximes des Saints* : « On a lu cette explication... avec toute l'estime dont on était prévenu pour l'auteur... On croit être toutefois obligé de dire qu'on n'y a rien trouvé qui dût faire changer de sentiment » (p. 225). L'instruction pastorale de l'Archevêque de Cambrai du 15 septembre 1697, le détermine à ajouter le chapitre XIX, non pour entreprendre « une réfutation en forme de cette Instruction : ce sont des scrupules peut-être mal fondés qu'on propose à un Maître et à un Docteur de l'Eglise pour être pleinement instruit dans une matière si importante » (p. 150). Le livre est un plaidoyer en faveur de la vertu d'espérance trop méprisée par les faux mystiques : « La joie pleine et entière de la jouissance, étant la perfection de l'amour, en fait la pureté » p. 36. Il invoque la raison (ch. vi), les promesses de Dieu rapportées dans l'Ancien Testament, confirmées par Jésus-Christ, expliquées par saint Paul (ch. vi), l'Oraison dominicale telle qu'elle est comprise par les Pères (ch. ix), l'autorité de saint Augustin (ch. x), celle de l'Eglise dans son enseignement et ses prières (ch. xi). Il conclut : « Jamais philosophe n'a dit, jamais théologien n'a cru, jamais chrétien n'a pensé qu'un homme pût par principe de raison se dépouiller de l'envie d'être heureux, par principe de foi abandonner le désir de son salut, et par principe de charité travailler à devenir insensible à l'espérance. » L'âme « sait que cette pensée du dam entraîne nécessairement une révolte éternelle contre Dieu dans le cœur des damnés et un blasphème continuel dans leur esprit... que Dieu ne veut la damnation de personne comme damnation... il ne veut ces choses que par justice » (p. 63-64). Tout cela est vrai; cependant, il a peut-être tort de dire que « l'amour de béatitude est un amour parfait ». Au-dessus, il y a l'acte d'amour pur qui n'est pas nécessaire, mais qui est possible. L'Eglise n'a condamné que « l'état habituel d'amour de Dieu » (Denzinger, n. 1327). On attribue aussi à l'auteur *L'Art de vivre heureux*, in-12. Paris, 1692, on croit plutôt qu'il est de Louis Pascal.

Ameline est mort à Paris en 1707 « laissant, dit Moréri, une grande odeur de piété et une solide réputation de bonne doctrine ».

Batterel, *Mémoires domestiques*, t. III, p. 258. — Moréri, *Dictionnaire*. — Feller, *Biographie universelle*. — Michaud, *Biographie universelle ancienne et moderne*, 1811, t. II, p. 35. — DTC., t. I, col. 1042. — DHG., t. I, col. 1181.

A. Molien.

AMELOTE (Denis). — Prêtre de l'Oratoire, né à Saintes en 1609 et mort à Paris en 1679. Il était docteur de Sorbonne et fut ordonné prêtre en 1632. Il fit d'abord partie de cette petite compagnie de prêtres séculiers qui, sous la direction du P. de Condren, donnaient des missions en attendant que celui-ci pût les consacrer à une œuvre plus grande, la fondation des Séminaires. Amelote dit de cette liaison avec le deuxième supérieur général de l'Oratoire : « Entre ceux qu'il a élevés hors de l'Oratoire, il m'a appelé quelquefois son fils aîné. Chacun m'a dit après sa mort que c'était moi qui devais écrire sa vie. » Cette amitié intime de plusieurs années nous a valu « le premier modèle de ce que nous appelons aujourd'hui une biographie psychologique » (H. Bremond, *Hist. litt. du sent. relig.*, t. III, p. 287) : *La vie du Père Charles de Condren second supérieur de la Congrégation de l'Oratoire de Jésus, divisée en deux parties, composée par un*

Prêtre, in-4°, Paris, 1643. L'ouvrage mérite d'autant plus d'être étudié ici que, « fidèle aux directions bérulliennes, l'auteur n'a jamais pensé qu'il fallût s'arrêter à autre chose qu'à son intérieur. Un homme, si mort que lui (Condren) selon les sens et si caché en Dieu, ne devait être considéré que selon l'esprit... Je n'étais pas si ravi de ses actions que du fond de l'âme qui les produisait » (*Préface* non paginée). Aussi promet-il de traiter « une vie extraordinaire d'un air qui n'est pas commun... d'un style ecclésiastique », c'est-à-dire plus chargé d'allusions bibliques que de réminiscences profanes, souci digne de remarque à cette époque.

Le titre seul des chapitres prouve sa fidélité à son programme : Les chrétiens, étant membres de Jésus-Christ, n'ont point en cette qualité d'autre généalogie que la sienne (ch. I); il ne faut regarder que Jésus-Christ dans les saints (ch. IV); la prêtrise est quelque chose d'infini (ch. IX). Ses dispositions en prenant ses habits, pendant l'office, l'oraison, la messe (ch. XVII); il communiait afin que Dieu vécût en lui (ch. XXII); Dieu caresse au commencement les âmes innocentes, puis il les éprouve (2e p., ch. II); il est difficile de dire l'oraison des grands saints; la vie du P. de Condren a été une oraison continuelle (ch. XVII). Il termine en disant : « Je me le représente toujours comme une vive image de Jésus... Il a été devant Jésus-Christ un des plus riches trésors de son Eglise... un des plus grands ornements des siècles chrétiens » (2e p., p. 403-404).

Amelote n'était point de l'Oratoire quand il écrivit cette vie, il n'y entra qu'en 1650 et prit part sous le P. Bourgoing, troisième supérieur général (1641-1662), au gouvernement de la Congrégation. Il écrivit alors *La vie de sœur Marguerite du Saint-Sacrement, religieuse carmélite du monastère de Beaune*, in-8°, Paris, 1654, entreprise par l'ordre exprès de la reine Anne d'Autriche à qui elle est dédiée. Cette vie souffrit beaucoup de contradictions, à cause des visions qui y sont racontées, de la rivalité des Minimes de Beaune et des autres Carmels, et ne put être publiée qu'après que Louis d'Attichy eût vérifié lui-même tous les faits et approuvé l'ouvrage. La dévotion à la Sainte Enfance, chère au P. de Bérulle et restée à l'Oratoire plus austère, devient à Beaune moins intérieure, plus populaire, plus immédiatement pratique. Amelote publie *Manuel des dévotions de sœur Marguerite du Saint-Sacrement*, in-12, Paris, 1655, et le *Petit office de l'Enfant Jésus*, in-24, Paris, 1668.

Son principal ouvrage est *Le nouveau testament de N.-S. J.-C. traduit sur l'ancienne édition latine*, 3 vol. in-8°, 1666-1670, traduction qui lui fut demandée par Marca, archevêque de Toulouse et par l'évêque de Montauban au nom de l'assemblée générale du clergé de 1655-1656, pour laquelle il s'était procuré les différentes leçons des meilleurs manuscrits dans les principaux dépôts littéraires de France et des pays étrangers. Cette traduction fort importante a été souvent réimprimée avec ou sans les notes. Il donne aussi *Harmonie ou concorde des quatre évangiles*, en français, in-12, 1669, en latin, 1670; *Les épîtres et les évangiles de toute l'année avec l'ordinaire de la messe* en latin et français, in-12.

Dans les querelles soulevées par le Jansénisme, il prend éloquemment le parti de la vérité dans *La défense des Constitutions d'Innocent X et d'Alexandre VII et des décrets de l'Assemblée générale du clergé de France contre la doctrine de Jansénius*, in-4°, Paris, 1660. Il déclare dans l'*Avant-propos* : « Ce n'est pas pour obscurcir la gloire de la grâce... que j'entreprends ce difficile ouvrage, c'est plutôt pour adorer l'auteur de la grâce et pour révérer par mes louanges et mon amour ses ineffables opérations dans nos âmes... Ça été comme prêtre, mais principalement comme prêtre de l'Oratoire, que l'auteur s'est senti porté à composer ce livre » (p. 37).

Son dernier ouvrage est *Abrégé de la théologie ou des principales vérités de la religion*, in-4° de 716 pages, Paris, 1675, tout imprégné de l'esprit oratorien. Il fait voir que Dieu, principe de tout, doit être la fin de nos actes. Il est « tout l'être, ...nulle perfection ne lui manque ». Il est éternel, infini, « sa durée est un seul instant infini qui contient tous les temps » (p. 10). « Il est immuable, étant acte pur, il est l'actuelle connaissance de tout ce qui peut être connu » (p. 20). Il parle de Jésus-Christ en véritable disciple de l'apôtre du Verbe incarné. « Il ne peut rien y avoir dans toutes les œuvres de Dieu, qui relève la gloire et qui produise des avantages pour les créatures, à l'égal du mystère de l'Incarnation. » Il ne fait même pas la réserve du P. de Bérulle qui voit dans la rédemption le principal motif de l'Incarnation, il admet l'opinion de D. Scot et de saint François de Sales et dit : « Dieu est la bonté même et l'inclination à se communiquer et à faire du bien est naturelle à sa souveraine bonté. Mais il ne s'y porterait pas selon toute sa divine grandeur, s'il ne s'y portait infiniment par la plus grande effusion de soi-même. Sa bonté voulut donc qu'il se fît homme parce qu'il se communique par ce moyen infiniment, joignant l'infini au fini et s'unissant à tous les degrés de l'être qui se trouvent recueillis dans l'homme » (p. 135-136).

Aux faux mystiques qui rabaissaient la vertu d'espérance et qui allaient être condamnés un peu plus tard, il affirme qu'elle « n'est point une vertu imparfaite... Ce n'est point afin que Dieu nous rende heureux, ni pour l'attirer à nous et pour le faire servir à notre repos et à notre joie que nous l'aimons et le souhaitons par l'espérance; mais nous le regardons comme notre fin dernière, à laquelle par conséquent notre félicité même se rapporte » (p. 532). Cela est très juste et fort bien dit; Amelote est grand théologien et bon écrivain.

Richard Simon, *Histoire critique des principaux commentateurs*, Rotterdam, 1693, c. LVIII, p. 883. — Féret, *La faculté de théologie de Paris*, v, p. 350-372. — Batterel, *Mémoires domestiques*, t. II, p. 555-580. — Ingold, *Essai de bibliographie oratorienne*. — Deberre, *Histoire de la vénérable Marguerite du Saint-Sacrement carmélite de Beaune*, Paris, 1907. — H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux*, t. III, p. 284, 532. DB., t. I, col. 474. — DTC., t. I, col. 1042. — DHG., t. I, col. 1194.

A. MOLIEN.

AMELRY (FRANÇOIS), carme (XVIe s.). — Né en Belgique, bachelier en théologie, François Amelry vécut en grande réputation de sainteté et de science, tant auprès du clergé que du peuple. Il fut prieur du couvent d'Ypres. Il a écrit une *Paraphrase du psaume 124*, Anvers, 1551, ainsi qu'un *Dialogue de l'âme parvenue à la connaissance de l'Epoux*, Cologne, 1605.

Cosme de Villiers, *Bibliotheca Carmelitana*, Orléans, 1752 et Rome, 1927, t. I, col. 478. — Foppens, *Bibliotheca belgica*, Bruxelles 1739, t. I, p. 281b. — Swertius, *Athenae belgicae*, Anvers, 1628, p. 238.

P. JEAN-MARIE DE L'ENFANT-JÉSUS, O. C. D.

AMÉRICANISME. — 1. *Historique.* — 2. *Étude et réfutation.*

I. — HISTORIQUE. — On désigne par le mot d'*américanisme* un ensemble d'opinions naturalistes et libérales, touchant la conduite de la vie chrétienne et les méthodes d'apostolat, qui furent en honneur à la fin du siècle dernier dans quelques diocèses des États-Unis. Solidaires d'une mentalité nationale très différente de la nôtre, déjà discutables dans leur milieu, ces opinions, trahies peut-être par des formules inadéquates, eurent le malheur d'atteindre l'Europe, où la pensée latine, en les réduisant en système, eut bientôt fait d'y découvrir de graves erreurs. Des théologiens du moins en jugèrent ainsi. D'autres, il est vrai, accueillirent les idées nouvelles avec enthousiasme. De là une ardente polémique, dont la France principalement fut le théâtre. L'événement qui la déclencha fut l'apparition, en 1897, d'une *Vie du P. Hecker*, traduite en français par M. l'abbé Félix Klein, et enrichie par lui d'une remarquable préface, qui prenait des allures de manifeste. L'ouvrage eut en quelques mois cinq éditions, puis davantage, et valut au traducteur une lettre élogieuse du cardinal Gibbons. L'original, dû au P. Elliott, avait paru en Amérique, trois ans plus tôt, sans provoquer d'émotion, ni obtenir, même de très loin, une publicité comparable. Quant au héros du livre, voici les grandes lignes de sa carrière.

Né à New-York, en 1819, de parents issus d'Allemagne, Isaac Thomas Hecker connut dès l'adolescence le labeur manuel et la gêne. Ses premières études en souffrirent. Il y suppléa, comme il put, par la lecture assidue de Kant. Altéré de justice et de réforme sociale, il se jette, à l'âge de 15 ans, dans la politique, à la suite du Dr Brownson, et harangue à ciel ouvert les artisans. L'Évangile le séduit par son aspect démocratique, mais ne lui a pas encore livré la clef des problèmes de l'existence. Sa vie intérieure est profonde; il cherche Dieu mystiquement à travers les sectes. Le calvinisme répugne à son invincible confiance en la valeur native de nos facultés. Le transcendantalisme d'Emerson lui plaît davantage. Mais cette doctrine fait la part trop belle à l'humanité, les faits la condamnent. Vers la fin de 1842, le jeune homme s'éloigne des siens, à la poursuite d'un idéal qu'il ne saurait définir, et va rejoindre, dans une sorte de phalanstère, à Brook Farm en Massachusetts, quelques réformateurs d'élite. L'année suivante, il est de retour à New-York. Il songe dès lors au catholicisme, qu'il entrevoit obscurément comme le terme obligé de son enquête. Il abjure en 1844, et s'offre bientôt au provincial des Rédemptoristes, qui l'envoie faire en Belgique son noviciat. L'épreuve commence avec les études de théologie. Par un étrange phénomène, il est devenu incapable de rien apprendre.

On se demande avec inquiétude comment il parviendra au sacerdoce. On l'ordonne néanmoins en 1849. De retour en Amérique, il se consacre à l'œuvre des Missions avec le plus grand succès. La science pratique du divin, une parole vigoureuse et persuasive, l'intelligence du milieu font de lui un apologiste remarquable. Entre temps deux ouvrages sortent de sa plume, *Questions de l'âme* et *Les aspirations de la nature.* Un troisième, *L'Eglise et le siècle* (recueil d'articles et de conférences), viendra plus tard. Certaines pages ne sont pas indemnes de quelque saveur pélagienne; elles ne passèrent point sans critique. Au printemps de 1857, un grave conflit met aux prises le P. Hecker avec sa Congrégation. Pour soumettre à son Général certains desiderata, il se rend à Rome sans permission; le Supérieur, tout en réservant la bonne foi du coupable, lui signifie son congé. Prise en main par le préfet de la Propagande, puis déférée à la Congrégation des Évêques et Réguliers, la cause du P. Hecker trouve de chaleureux défenseurs. Il est reçu avec bonté par Pie IX, qui le relève de ses vœux ainsi que le petit groupe de religieux qui partagent en Amérique sa manière de voir. Le Pape les autorise à former une société nouvelle sous la dépendance de la Hiérarchie. Ainsi va naître l'institut des Missionnaires de Saint-Paul, dont le P. Hecker sera jusqu'à la mort le supérieur. On peut distinguer deux périodes dans les trente années qui lui restent : l'une d'intense activité (conférences, œuvres pastorales, création d'une presse catholique), l'autre de maladie et de dépression nerveuse, au cours de laquelle il voyage, observe l'état de l'Église à travers le monde puis, rentré dans sa communauté, attend la fin dans l'union à Dieu et la souffrance. Il meurt en 1888, laissant après lui des admirateurs et des disciples.

A vrai dire, la renommée posthume du P. Hecker l'a desservi. Nul doute qu'il ne fût un prêtre éminent par ses vertus comme par l'ampleur des conceptions. Mais on oublie trop que sa pensée demeura toujours étrangère aux disciplines de l'École, qu'elle procède le plus souvent par intuition ou analogie, s'accommode volontiers d'idées confuses, et généralise enfin sans égard à la contingence de ses données. Faire de lui un théologien au sens rigoureux du mot, voire même un docteur, le comparer aux Pères de l'Église, comme on l'a risqué dans un langage qui ne visait point à l'hyperbole, c'est l'exposer aux sévérités d'une critique qui, non prévenue par tant d'éloges, l'eût épargné davantage. De même le présenter aux contemporains comme le « joyau du clergé » (Mgr Ireland), et ce faisant ne retenir de sa carrière et de son œuvre que les propos défavorables à la dignité de l'ascèse, ou de nature à mettre en péril, par condescendance de zèle, l'intégrité du message apostolique, c'est jeter un blâme sur sa mémoire. Avouons qu'il méritait mieux.

Revenons au livre de l'abbé Klein. Les idées qu'il faisait connaître n'étaient pas chez nous entièrement neuves, même sous leur modalité exotique et indépendamment de leur parenté avec la doctrine menaisienne. Deux épisodes les avaient quelque peu acclimatées. Ce furent d'abord, en 1892, les conférences faites à Paris par Mgr Ireland, archevêque de Saint-Paul de Minnesota. Ce prélat, un des plus en vue d'Outremer, joignait à une belle intelligence et à un zèle généreux, une foi toute américaine en l'idéal démocratique et le sentiment d'un rôle à jouer par son pays dans la rénovation religieuse du Vieux Monde. Sa parole obtint un succès très vif. Bien des yeux se tournèrent, admiratifs, vers l'Eglise des Etats-Unis, qu'ils entrevoyaient si moderne, si riche de sève et d'influence, si libre enfin, sous le régime pacifique du droit commun. Le charme durait encore, quand survint l'affaire du *Parlement des Religions.*

Au cours de l'Exposition de Chicago (1893), un vaste congrès avait eu lieu entre fidèles de tous les cultes, dans le but de promouvoir le rapprochement des âmes. Toujours attentifs à s'affirmer, les catholiques s'étaient fait un devoir d'y prendre part. Cette initiative, à laquelle d'ailleurs nombre d'évêques avaient refusé leur adhésion (bien que le cardinal Gibbons et d'autres

membres de l'épiscopat y dussent brillamment collaborer), fut présenté par Mgr Keane, sous le jour le plus favorable, au Congrès International de Bruxelles (1894). Piqués au jeu, certains catholiques de France émirent l'idée de tenir pareilles assises lors de l'Exposition de 1900. Un comité préparatoire fut institué. Mais le cardinal Richard eut vent de l'affaire et en saisit Rome. Dans une lettre au délégué apostolique à Washington, Léon XIII se prononça contre les assemblées religieuses mixtes, et du coup tomba l'espoir de renouveler à Paris l'expérience de Chicago. Peu après, un des instigateurs du projet, l'abbé Victor Charbonnel, quittait l'Église par une apostasie retentissante.

Sur ces entrefaites parut la *Vie du P. Hecker*. L'heure était bien défavorable pour une critique impartiale et objective du personnage, mais comme œuvre de propagande, je dirai presque de combat, la publication venait à point, car elle touchait à maint problème d'une acuité singulière en France. Un extrême désarroi régnait alors chez les catholiques. Sans préjudice des campagnes que les ennemis de la foi menaient contre eux, conservateurs et libéraux se livraient la guerre. C'était l'époque du ralliement, de la démocratie chrétienne et des crises avant-courrières du modernisme. Le conflit entre gens du monde portait sur la forme du régime et en général s'arrêtait là. Le sort des classes populaires ne préoccupait qu'une élite. Quant aux problèmes de critique, on les abandonnait aux professionnels. En revanche, dans le clergé, le double souci de regagner les masses et de ne plus faire devant la science figure de retardataires multipliait les occasions de désaccord. La polémique envahissait tous les domaines, jetait le trouble dans les paroisses et les séminaires, dont elle divisait le personnel en deux camps irréductibles. Bien qu'une certaine mobilité régît les groupes, qu'un libéral en politique ne fût point démocrate pour autant, ni tout démocrate un partisan de l'apologétique de l'immanence (témoin le cas de l'abbé Gayraud), il faut reconnaître néanmoins qu'une affinité naturelle rapprochait les hommes qui, dans leurs lignes respectives, adoptaient la même attitude de défiance ou de sympathie à l'égard de la société moderne.

Dans l'atmosphère ainsi chargée, l'apparition du livre de l'abbé Klein polarisa les énergies, et la bataille se concentra autour de lui. Toutes les Revues de l'époque et toutes les passions s'en mêlèrent. C'est ce déchaînement de l'opinion plutôt que les thèses en litige qui constitua un fait nouveau, mit en relief l'américanisme et en aggrava les dangers. Les uns, identifiant le P. Hecker avec le clergé d'Amérique, et sa doctrine avec leurs visées réformatrices, — double erreur de perspective que le manque d'information rendait excusable, — tiraient argument de la prodigieuse expansion de l'Église dans le Nouveau Monde; et pour mieux défendre leur cause, ils canonisaient l'homme qui la symbolisait à leurs yeux. D'autres, effrayés de cet engouement, forcèrent le blâme, et non contents de signaler avec une clairvoyance méritoire ce que les conceptions du P. Hecker avaient de téméraire ou d'erroné, leur imputaient des conséquences qui n'en découlaient point en fait. Au premier rang des adversaires se distingua M. l'abbé Charles Maignen, auteur d'articles réunis bientôt en volume sous le titre significatif : *Le P. Hecker est-il un saint?*

Sollicité de toutes parts, le Saint-Siège dut intervenir. Léon XIII adressa au cardinal Gibbons la lettre *Testem Benevolentiae* (22 janvier 1899), par laquelle il réprouvait « des opinions relatives à la méthode de vie chrétienne » qui se propageaient sous le nom d'américanisme. Mgr Ireland qui se trouvait à Rome en ce moment, le P. Elliott, l'abbé Klein, le supérieur des Paulistes et nombre d'évêques des États-Unis exprimèrent aussitôt leur désaveu des opinions et corollaires dénoncés dans le document pontifical. En droit, l'américanisme n'existait plus.

Avait-il jamais existé en fait? La question semble une gageure, mais pourtant elle fut posée et d'aucuns la résolurent par la négative. On parla d'*hérésie-fantôme;* le Souverain Pontife n'aurait frappé qu'un être d'imagination. (Voir notamment l'article de J. Saint-Clair Etheridge dans *The North American Review* du 3 mai 1900.) Les personnages d'Outre-mer impliqués dans la controverse adoptèrent en général une autre ligne de défense : l'américanisme était bien une réalité, mais c'est l'Europe qui l'avait conçu. L'archevêque de Saint-Paul se félicitait pour sa part de « n'avoir jamais ouvert son âme à de pareilles extravagances », et s'indignait qu'on les accréditât sous un vocable dont le choix était une injure à son pays. Avec pas mal d'inconséquence, étant donnés les éloges qu'il avait reçus d'Amérique avant la condamnation, on accusa le traducteur d'avoir dénaturé la pensée du P. Hecker. Disons plutôt qu'il l'avait compromise en l'ébruitant. Au surplus, l'américanisme n'avait point franchi l'Océan sous la forme spéculative et codifiée qu'il acquit en France. Cette élaboration fut l'œuvre conjointe des amis et des adversaires, mais elle supposait des prémisses, dont il serait vain aujourd'hui, devant le cumul des témoignages, de méconnaître la provenance, et d'où l'ensemble tira son nom.

II. — ÉTUDE ET RÉFUTATION. — L'américanisme est moins un système doctrinal qu'un ensemble assez confus d'aspirations et de postulats. Il témoigne d'une mentalité assez voisine de celle des libéraux pré-conciliaires, mais moins rationnelle, plus intuitive, portée en outre à juger des choses d'après les critères de l'industrie et de la réclame, et traversée d'un courant évolutionniste et kantien qui annonce déjà le modernisme. Quant à son principe, on peut le définir ainsi : « *Pour ramener plus facilement les dissidents à la vérité catholique, il faut que l'Église s'adapte davantage à la civilisation d'un monde parvenu à l'âge d'homme, et que, se relâchant de son ancienne rigueur, elle se montre favorable aux aspirations et aux théories des peuples modernes* » (Lettre *Testem Benevolentiae*).

De ce principe découlent plusieurs erreurs que nous indiquerons en suivant l'ordre de l'Encyclique, et en nous arrêtant davantage, comme il convient, sur celles qui touchent à la vie spirituelle. Ce sont d'ailleurs ces dernières qui font l'originalité du mouvement qui nous occupe. Nous citerons les actes pontificaux d'après la traduction de la Bonne Presse; quant aux passages tirés de la *Vie du P. Hecker,* nous en donnerons la référence d'après la 5e édition du livre, après les avoir contrôlés sur l'original.

1. **Nouvelle manière de gagner les âmes.** — Pour amener au bercail les non-catholiques, on demande à l'Église de se montrer plus conciliante, de faire fléchir sa discipline et même sur des points secondaires son intransigeance doctrinale. « *Je voudrais ouvrir les portes de l'Église aux rationalistes,*

aimait à dire le P. Hecker ; *elles me semblent fermées pour eux. Je sens que je suis le pionnier qui ouvrira la voie. Je me suis faufilé dans l'Église comme en contrebande.* » « *Il aurait voulu*, ajoute son biographe, *abolir la douane, faire l'entrée de l'Église large et facile à tous ceux qui n'avaient conservé que leur raison pour guide* » (*Vie du P. H.*, p. 348). Un tel vœu a pour corollaire chez le prédicateur de l'Évangile une tendance à mitiger l'enseignement traditionnel, à laisser dans l'ombre certaines vérités, à édulcorer le sens des formules. C'est le point que relève tout d'abord la Lettre *Testem Benevolentiae*. Le dépôt de la foi, rappelle le pape, est immuable, toutes les parties en sont également divines ; il faut le présenter aux âmes sans atténuation ni réserve. Quant à la discipline, ce n'est point aux fidèles mais aux pasteurs qu'il appartient d'en déterminer les modifications opportunes.

A côté du « système du moins possible » (Mgr Isoard), qu'il insinue peut-être plus qu'il ne l'applique, le P. Hecker préconise chez l'apôtre une sympathie large et confiante à l'égard des dissidents. Que l'on s'enquière des vérités qui les rapprochent de l'Église plutôt que des erreurs qui les séparent d'elle. Ce conseil était le fruit d'une expérience qu'il avait acquise à ses dépens, lors de sa conversion au catholicisme. Comme Mgr Fitz Patrick, qui traitait de l'affaire avec lui, avait cru bon de l'interroger sur le droit de propriété, car le passé du néophyte lui faisait craindre qu'il n'eût sur ce point quelque idée fausse, le P. Hecker s'en plaignit plus tard vivement. « *Quelles sont les vérités qui vous ont servi de degrés pour vous élever jusqu'au point où vous en êtes ? m'aurait demandé le prélat s'il avait eu le tempérament d'un apôtre. Mais au lieu de chercher en moi les traces de la vérité, il chercha à y découvrir l'erreur* » (*Vie du P. H.*, p. 149). Certes, la tactique est légitime — et point nouvelle — d'entrer par la porte de l'adversaire pour le faire sortir par la nôtre. Encore faut-il aller jusqu'au bout du programme. Au dernier stade de la conversion, nulle équivoque sur la doctrine n'est plus recevable. Agir autrement serait de la part du directeur tomber dans le *minimisme* réfuté plus haut.

Un autre trait de l'apologétique du P. Hecker est l'usage qu'il fait de la méthode appelée depuis, d'immanence. « *Traitant chaque point de notre doctrine..., je considérais tout d'abord à quel besoin de notre nature chaque dogme se rapportait et s'adressait spécialement. Ce besoin une fois découvert, je l'expliquais jusqu'à ce que mes auditeurs fussent pleinement convaincus de son importance. Puis se présentait la question : Quelle est la religion qui reconnaît cet élément ou ce besoin de notre nature, et qui peut satisfaire ses légitimes exigences ?* » (*Vie du P. H.*, p. 338.) Nous n'avons pas à discuter ici les avantages de cette méthode. Il n'est pas douteux que la religion catholique n'apparaisse aux esprits droits comme mieux en harmonie que toute autre avec les exigences de la nature. Mais ces dernières n'en sont pas moins insuffisantes par elles-mêmes à prouver l'existence du surnaturel. On souhaiterait que la pensée du P. Hecker fût plus affirmative sur ce point. Mais de cela, il n'est pas question dans le document pontifical. Il n'y a donc pas lieu d'insister.

2. **Velléités d'indépendance envers l'Église.** — La seconde erreur qu'on nous signale est la prétention des novateurs « *d'introduire une certaine liberté dans l'Église, afin que la puissance et la vigilance de l'autorité étant, jusqu'à un certain point, restreintes, il soit permis à chaque fidèle de développer plus librement son initiative et son activité. Ils affirment que c'est là une transformation nécessaire, comme cette liberté moderne qui constitue presque exclusivement à l'heure actuelle le droit et le fondement de la société civile* » (*Test. Benev.*). Ces paroles déclarent en même temps le fait et la cause. La liberté conquise sur le terrain politique amène par analogie à la réclamer dans l'Eglise. Mais la conséquence est illégitime, même si l'on admet, à la suite du P. Hecker, que la marche de l'humanité vers l'indépendance sur le terrain séculier est, par son caractère irrésistible, l'indice d'une loi providentielle. Car il n'y a point de parité, comme le rappelle l'encyclique sur la constitution chrétienne des États (*Immortale Dei*, 1er novembre 1885), à laquelle le Pape renvoie ici, entre les sociétés de droit naturel et l'Eglise divinement instituée.

Ce que l'américanisme ajoute de neuf au plaidoyer pour la liberté, c'est d'ériger en argument le fait le moins propre à la renforcer, nous voulons dire la définition de l'infaillibilité pontificale. L'autorité du magistère étant maintenant hors de conteste, il serait normal, nous dit-on, de tolérer chez les fidèles une plus grande initiative, car le Saint-Siège aura toujours le moyen de remédier en temps utile aux écarts de l'intelligence. On oublie, en parlant ainsi, que mieux vaut prévenir que de réparer, et que la seule conclusion qu'il faille tirer de l'accroissement de prestige du magistère, la seule qui s'harmonise avec les vues de la Providence touchant le décret du Concile, est, aux termes de l'Encyclique, le devoir qu'ont les fidèles « *de ne jamais s'écarter du magistère de l'Église, mais au contraire de s'en inspirer et de s'y soumettre, de manière à se préserver plus facilement de toute erreur de leur sens propre* ».

3. **Rôle dévolu au Saint-Esprit. — La liberté, principe de vie surnaturelle.** — Pour que la liberté de penser ou d'agir ne dégénère pas en licence, le P. Hecker compte sur la direction immédiate du Saint-Esprit, dont l'activité dans les âmes serait aujourd'hui plus manifeste que jamais. Voyons d'abord sur quoi est fondé ce postulat. Ce n'est pas évidemment sur le témoignage de l'histoire, comme le remarque le Souverain Pontife : « *Qui donc, s'il se rapporte à l'histoire des Apôtres, à la foi de l'Église naissante, aux combats et aux supplices des martyrs... osera mettre en parallèle les premiers siècles avec notre époque, et affirmer que ceux-là furent moins favorisés des effusions de l'Esprit Saint ?* » On ne peut invoquer davantage les convenances théologiques : « *Ce n'est pas une légère témérité que de vouloir fixer les limites des communications de Dieu avec les hommes : cela dépend de Son bon plaisir, et Il est Lui-même le dispensateur souverainement libre de ses propres dons.* »

Ce que l'on affirme comme un fait n'est en somme qu'un apriorisme, admis sur de faux indices, ou imposé aux novateurs par la logique de leurs idées. Ce qui les porte, en effet, à revendiquer pour le Saint-Esprit une action plus large qu'autrefois, c'est d'abord la répugnance des contemporains à se servir d'intermédiaire pour aller à Dieu (répugnance dérivée du protestantisme, mais que l'on interprète comme un signe des temps) ; — c'est le besoin d'introduire dans

l'économie divine du salut une évolution parallèle à celle qui, dans l'ordre naturel, substitue aux contraintes extérieures la loi du *self-government ;* — c'est encore l'impossibilité pour des directives générales, les seules qu'on doive attendre du Saint-Siège, de se plier à l'infinie complexité des situations particulières créées par l'industrialisme moderne : autant de causes qui, en réduisant le champ d'action de l'autorité visible, appellent à titre de suppléance l'extension du rôle du Saint-Esprit.

Mais il y a plus. Entre l'exercice du magistère et les effusions du Saint-Esprit régnerait une sorte d'antagonisme ; non pas certes que l'Église puisse jamais entraîner les âmes hors des voies de la vérité, ni qu'elle ait perdu son droit de contrôle sur les inspirations individuelles (le P. Hecker affirme explicitement le contraire), mais les restrictions qu'elle apporte à l'indépendance des fidèles gênent les initiatives d'En-Haut, car Dieu agit d'autant mieux dans l'âme qu'elle est plus libre. *Ubi spiritus Domini, ibi libertas.*

Ici l'on touche à l'équivoque fondamentale de l'américanisme, qui est d'exalter la vertu de la liberté, sans distinguer dans quel domaine on la préconise. L'origine de cet engouement n'est pas douteuse. C'est d'une part l'incroyable prospérité matérielle des États-Unis, et de l'autre, le magnifique essor qu'y a pris le catholicisme, — double phénomène dont on fait hommage à la constitution libérale du pays, bien qu'il soit dû dans une large mesure à d'autres causes. En ce qui concerne le dernier point, qu'on veuille bien se souvenir des paroles de Léon XIII dans l'encyclique *Longinqua Oceani* (6 janvier 1895). Tout en reconnaissant les garanties qu'offre à l'Église le système de neutralité, tel qu'on le pratique aux États-Unis, le Souverain Pontife lui dénie toute influence positive sur les progrès du catholicisme dans ces contrées.

Quoi qu'il en soit des avantages du système américain, l'équivoque dont nous parlons consiste à étendre à l'ordre surnaturel une conception tirée de prémisses purement humaines. On reprend le texte cité plus haut, mais on l'entend d'une liberté différente de celle qu'envisage l'Apôtre. Quand il glorifie la liberté, saint Paul parle de celle que nous recevons par le Christ, et qui libère, soit des pratiques mosaïques, soit de la servitude du péché : à ses yeux, même un esclave peut être libre. Les novateurs s'attardent, au contraire, à l'indépendance individuelle qu'assure un régime constitutionnel et, de préférence, démocratique et républicain. Nous ne nierons pas évidemment que les libertés civiles et politiques ne soient un bienfait dont la religion puisse profiter, ni que le sentiment de la responsabilité civique n'encourage l'homme à faire honneur à des responsabilités plus hautes; mais ce sont là des circonstances qui n'appellent nullement la grâce, et dont on ne saurait même dire qu'elles en favorisent le jeu.

Faire de la liberté, au sens générique du mot, un principe de vie chrétienne a des conséquences d'autant plus graves que c'est la mission même de l'Église qui est mise en cause par cette erreur. Cela nous conduit à examiner la thèse principale de ce chapitre : l'âme croyante doit-elle viser à n'avoir pour directeur que le Saint-Esprit? Il est certain que les disciplines extérieures ne peuvent rien sans le concours de la grâce dans les cœurs. C'est l'enseignement du second concile d'Orange (can. 7), reproduit par l'encyclique *Testem Benevolentiae.* « *Si quelqu'un prétend qu'il peut correspondre à la prédication du salut..., sans l'illumination du Saint-Esprit..., celui-là est séduit par l'esprit d'hérésie* ». Mais, ajoute le Souverain Pontife, « *l'expérience elle-même nous l'enseigne, ces avertissements et ces impulsions de l'Esprit-Saint ne sont perçus le plus souvent que par le secours et comme par la préparation du magistère extérieur* ».

Pour que l'inspiration intérieure soit un guide sûr et normal, il faudrait que l'âme fût consciente des opérations de la grâce en elle (ce qui n'est pas le cas ordinaire), puis que les lumières fussent perçues avec certitude comme étant de Dieu. Or du caractère surnaturel des phénomènes subjectifs qui donc peut être jamais sûr? Écoutons saint Jean de la Croix : « *C'est une chose surprenante que ce qui se passe de nos jours. Quand une âme a pour moins de quatre deniers de considération des choses divines, et qu'elle entend en elle-même le son de quelque parole intérieure dans un moment de recueillement, elle tient aussitôt cela pour quelque chose de sacré et de divin, et sans en douter le moins du monde : « Dieu, dit-elle, m'a dit, Dieu m'a répondu. » Or, cela n'est pas vrai ; c'est elle-même qui se parle et qui se répond par l'effet même de son désir.* » A quoi nous pouvons ajouter avec l'Encyclique « *que ceux qui tendent à une plus haute perfection, par le fait même qu'ils entrent dans une voie ignorée du grand nombre, sont plus exposés à s'égarer et ont, en conséquence, plus besoin que les autres d'un maître et d'un guide* ». Le P. Hecker n'en disconvient pas, il assigne un rôle au magistère et professe que le meilleur signe qu'une âme est guidée par le Saint-Esprit, c'est sa prompte obéissance à l'autorité de l'Église. Mais quand il s'agit de préciser les modalités de ce contrôle, la seule condition que le P. Hecker impose à l'âme (au témoignage d'un de ses admirateurs, l'abbé Dufresne), est qu'elle trouve, en fin de compte, un confesseur qui ne lui refuse pas l'absolution. Ce n'est pas cette garantie toute négative qui préservera des illusions. C'est la porte ouverte à l'illuminisme.

4. Primat des vertus naturelles et actives. — La doctrine du P. Hecker sur les vertus découle de sa théorie sur l'activité du Saint-Esprit dans les âmes libres. Deux points retiennent en particulier l'attention du pape : la préférence donnée aux vertus naturelles sur les vertus surnaturelles, et aux vertus actives sur les passives. Ici encore, c'est un souci d'apologétique qui inspire ces témérités. « *Le P. Hecker,* écrit Mgr Ireland, dans son introduction au livre du P. Elliott, *s'appuyait fermement sur les vertus naturelles et sociales... La loyauté, l'honnêteté dans les affaires, l'obéissance à la loi et à l'ordre, la tempérance, le respect du droit des autres, tout cela est ordonné par la raison avant même que la révélation ne nous en parle, et l'absence des vertus proprement surnaturelles a conduit les non-catholiques à y attacher une importance capitale. Il serait bien difficile de persuader à un Américain qu'une Église impuissante à fortifier ces vertus primordiales en peut inspirer d'autres qu'elle-même proclame d'un ordre plus élevé et plus ardu ; étant donnée l'absolue persuasion où il est que son pays est destiné à produire un état social supérieur à ce qu'on a vu jusqu'ici, la première chose qu'il demande à une religion, c'est de montrer de quoi elle est capable dans cet ordre de faits... Le peuple amé-*

ricain donne peu d'attention aux choses abstraites; c'est le résultat qu'il considère dans la morale, et nous devons tenir compte de ce procédé de son esprit » (*Vie du P. H.*, p. XLV et seq.).

L'intention est claire, mais que faut-il penser de la thèse en elle-même? Le Souverain Pontife prenant dans leur sens objectif, comme il convient, les expressions de vertus naturelles et surnaturelles, remarque que c'est un contresens d'exalter les premières au-dessus des autres. « *Eh quoi, la nature aidée de la grâce doit-elle être plus faible que si elle était laissée à ses propres forces... Quoiqu'il nous soit parfois donné d'admirer quelques actions éclatantes de vertus naturelles, combien y a-t-il d'hommes qui possèdent réellement l'habitus de ces vertus ?* » Aucun, sans doute, puisqu'il est constant que l'on ne peut observer dans son intégrité la loi naturelle sans la grâce. Au surplus, les actes particuliers que l'on admire, à examiner les choses de près, ont l'apparence de la vertu plutôt que la réalité. Mais à supposer même qu'ils soient vertueux, ils ne sont pas méritoires du ciel. Au contraire, « *les vertus pratiquées... avec le secours de la grâce deviennent fécondes pour la béatitude éternelle en même temps que plus fortes et plus constantes* » (*Test. Benev.*).

La chose est trop évidente. Quoi qu'il en soit de leur langage, nous ne croyons pas que les tenants de l'américanisme l'aient jamais niée. Les vertus naturelles, dont le passage précité nous fournit la nomenclature, ne s'opposent pas dans leur pensée à des vertus de même objet, mais informées cette fois par la charité. Elles s'opposent, nous semble-t-il, à ces vertus que l'on peut qualifier de spécifiquement chrétiennes (obéissance, humilité, abnégation, etc), car bien qu'accessibles à la raison en quelque manière, elles ne se perçoivent clairement qu'à la lumière de l'Evangile, et n'ont jamais fleuri que dans des milieux imbus de civilisation chrétienne; on les reverra sous le nom de vertus passives. A moins encore que par vertus surnaturelles les américanistes n'aient en vue des habitudes de piété, volontiers surérogatoires dans leurs manifestations : pratique fréquente des sacrements, culte des saints, neuvaines en l'honneur de la Vierge et autres œuvres de dévotion; le tout conçu avec étroitesse, et absorbant l'âme au détriment de son devoir professionnel ou du bien public à promouvoir. « *Chaque siècle a son idéal en fait de perfection chrétienne,* poursuit l'évêque de Saint-Paul. *Tantôt c'est le martyre, et tantôt l'humilité du cloître. Aujourd'hui il nous faut l'homme d'honneur chrétien et le citoyen chrétien. Que les catholiques donnent l'exemple d'un vote honnête et d'une bonne tenue sociale : ils feront plus pour la gloire de Dieu et le salut des âmes que s'ils se flagellaient la nuit, ou s'en allaient en pèlerinage à Saint-Jacques de Compostelle.* »

N'est-ce pas le cas de redire : *oportet haec facere et illa non omittere.* La proposition peut être vraie, mais sous cette forme de boutade, elle ne laisse pas d'inquiéter un peu. Il semblerait que la piété ne pût, de nos jours, que se mal entendre, ou que l'ascèse fût surannée. Mais le reproche principal que l'on doit faire aux novateurs, si jaloux de mettre en relief la valeur humaine du catholicisme, — c'est de considérer à part et d'isoler, parmi les effets de la grâce, l'aide qu'elle apporte à la nature pour se perfectionner dans sa ligne propre, comme si cet achèvement marquait une étape dans la poursuite de l'idéal offert au chrétien, au lieu de n'en être qu'un corollaire dans l'ordre des réalisations; — c'est de ne pas tenir compte en théorie (car leur pratique est plus clairvoyante) des suppléances surnaturelles que Dieu se plaît à introduire dans le champ des activités humaines, et grâce auxquelles l'heureuse marche d'une affaire sera le fruit de l'union divine et non le résultat de l'exercice d'aucune vertu spécifique; — c'est d'oublier surtout que, même chez un peuple à tournure d'esprit pragmatiste, les arguments qui frappent les yeux sont inefficaces à produire la foi, tant que la grâce, méritée souvent par la prière ou la pénitence de quelque apôtre anonyme (car les lois du Royaume n'ont pas changé et la Rédemption ne s'opère que par la Croix), n'aura point forcé l'entrée des cœurs.

La distinction des *vertus actives et passives* compénètre la précédente et la rajeunit par l'emploi d'une formule neuve et stylisée. Mais comme les termes sont ici plus qu'inadéquats, il importe de les éclairer par le contexte. Pour mieux réagir contre l'individualisme outrancier de la Réforme, l'Église, dit en substance le P. Hecker, dut insister davantage sur le principe d'autorité. L'obéissance exigée des âmes eut l'avantage inestimable de les maintenir dans la vérité, mais entraîna un recul accidentel de l'initiative et de l'énergie. La prépondérance donnée aux vertus passives n'eut pas de sérieux inconvénient tant que les peuples furent soumis à un régime autocratique; mais aujourd'hui que les citoyens prétendent se gouverner eux-mêmes, ils doivent se faire une mentalité plus virile. « *C'est pourquoi, sans détruire l'obéissance, les vertus actives doivent être cultivées de préférence à toutes les autres, aussi bien dans l'ordre naturel que dans l'ordre surnaturel. Dans le premier, il faut développer tout ce qui peut fortifier une légitime confiance en soi ; dans le second, la direction intérieure de l'Esprit-Saint dans l'âme individuelle* » (*Vie du P. H.*, p. 401).

Remarquons d'abord avec les théologiens et l'Encyclique, qu'il n'y a point, à vrai dire, de vertus passives. Le concept est contradictoire : la vertu implique une perfection de la puissance, et la fin de la puissance est l'acte. On devine néanmoins la pensée du P. Hecker. Parmi les vertus il en est dont les actes épanouissent la personnalité en se prolongeant à l'extérieur, d'autres dont les actes restent cachés ou replient l'homme sur lui-même. A cette dernière catégorie appartient tout d'abord l'obéissance; il faut y joindre l'humilité, le dépouillement, la pénitence. Or la question est de savoir si ces vertus qui requièrent un effacement plus complet du *moi* sont moins aptes à tremper les âmes et les détournent de l'action. S'il s'agit vraiment de vertus, et non de dispositions natives, comme la timidité ou l'apathie, la réponse sera négative. Prétendre que l'obéissance affaiblit les ressorts de l'âme, c'est la confondre avec la passivité servile de l'animal. Elle ne s'élève au degré humain, et n'a droit au nom de vertu, que dans la mesure où elle provoque chez le sujet qu'elle sollicite une adhésion de la volonté; et en lui faisant poser cet acte, elle arrache l'individu aux entraînements du moindre effort comme aux fantaisies qui le dispersent. En un mot, elle le discipline, et double ainsi sa valeur utile.

Il ne faut rien exagérer. Des commandements de détail, trop multipliés, brisent l'élan extérieur de l'être, et tuent l'esprit de décision en ne laissant plus

aux facultés assez de jeu pour se mouvoir. Mais pouvons-nous dire que l'Église en ait usé de cette manière avec les fidèles, au cours des siècles ?

Voilà dans l'ordre naturel. Mais dans l'ordre de la grâce intervient une autre considération. Rien ne prédispose davantage à recevoir les secours d'En-Haut, indispensables à toute œuvre d'apostolat, qu'une humble estime de soi-même. Or bien que l'humilité ne soit nullement incompatible avec la pratique des vertus actives (courage, labeur, zèle, endurance, etc...), qu'elle trouve même dans les revers inévitables mainte occasion d'entrer en scène, il reste vrai que le déploiement de nos énergies natives, sans le correctif ordinaire de l'obéissance (puisque par hypothèse on demande à l'autorité de se faire entendre le moins possible), lui crée une difficulté spéciale. C'est pourquoi il est malaisé d'atteindre dans une carrière d'initiative personnelle au même degré de surnaturel, et partant d'efficacité, que par l'exercice des vertus passives. Ces dernières, on l'a dit plus haut, ne peuvent guère exister en fait, sans être d'emblée surnaturelles, car la contrainte qu'elles opposent à l'amour déréglé de soi, auquel tout homme se trouve enclin, appelle plus impérieusement la grâce. Aussi préparent-elles excellemment à cette « direction intérieure de l'Esprit-Saint », que le P. Hecker avec raison nous invite à développer en nous, mais qu'il solidarise trop volontiers avec la libre expansion du *moi* sur le plan humain. Sans dire que les vertus passives priment les autres, il faut reconnaître néanmoins qu'elles en conditionnent la fécondité, et de ce chef qu'elles seront toujours actuelles.

On pouvait en être convaincu d'avance. Il n'y a pas de vertus chrétiennes plus appropriées que les autres à telle époque. « *Le maître et le modèle de toute sainteté, c'est Jésus-Christ... Or, le Christ ne change pas avec les siècles... C'est donc aux hommes de tous les temps que s'adresse cette parole : Apprenez de moi que je suis doux et humble de cœur. Il n'est pas d'époque où le Christ ne se montre à nous comme s'étant fait obéissant jusqu'à la mort. Elle vaut aussi pour tous les temps cette parole de l'Apôtre : Ceux qui sont disciples du Christ ont crucifié leur chair avec ses vices et ses concupiscences* » (*Test. Benev.*).

5. **Mésestime des vœux de religion.** — Le discrédit jeté par les novateurs sur les vertus dites passives devait les conduire, bien qu'ils s'en défendent, à déprécier les vœux de religion, au profit de sodalités régies seulement par la loi d'amour. Rien n'est plus contraire à l'esprit du temps que la contrainte. Si donc l'homme apostolique doit s'inspirer dans sa conduite des tendances de son époque, il attendra un appel bien manifeste « *avant de se lier par des vœux au milieu d'un peuple libre* » (*Vie du P. H.*, p. 288). Toujours la même anomalie. A côté d'une idée juste, on retrouve dans les derniers mots, que nous soulignons, l'équivoque sur la liberté dénoncée plus haut. Le rapprochement des termes ferait croire que d'être engagé devant Dieu soit une servitude de même ordre que la privation des droits politiques.

Si le P. Hecker se fût prononcé contre la vie religieuse traditionnelle par condescendance envers les préjugés modernes, et de crainte que le sacrifice de son vouloir ne diminuât le prédicateur aux yeux du monde, il n'y aurait là qu'une erreur de psychologie, condamnée depuis par l'expérience : témoin l'énorme accroissement des instituts religieux proprement dits dans l'Amérique anglo-saxonne. Mais la pensée du P. Hecker est plus contestable encore : indépendamment du fait que l'objet des vœux s'identifie partiellement avec les vertus passives, déclarées moins opportunes pour les motifs que l'on sait, le lien canonique qu'ils surajoutent aux obligations déjà si nombreuses qui restreignent l'initiative, rend l'âme moins attentive et moins perméable à l'activité du Saint-Esprit. (On a déjà vu ce qu'il faut penser de ce paradoxe.) Il en résulte que les vœux sont une entrave à la perfection pour les caractères virils. Quant aux garanties de fidélité qu'ils apportent aux âmes faibles, c'est un avantage trop extérieur pour être de beaucoup de fruit, sans parler de l'embarras que donne à la communauté la présence de ces poids-morts, désormais inamovibles (*Vie du P. H.*, p. 300).

Est-ce à dire que le P. Hecker veuille blâmer une institution inspirée d'En-Haut, et que l'Église a tant de fois encouragée? Nullement, répondra-t-il, car moines et réguliers furent à l'origine une expression magnifique des volontés providentielles, et ils ont rendu, au cours de l'histoire, d'inappréciables services. Mais entraîné par cette hantise de soumettre à l'évolution les réalités surnaturelles, le P. Hecker insinue qu'ils ont fait leur temps; la voie des conseils s'achemine vers des modalités nouvelles, car Dieu, l'auteur de toute grâce, ne se répète jamais. La même conclusion se dégage d'un parallèle trop simpliste, où en regard du Moyen Age, que l'auteur évoque discipliné comme un monastère sous la férule des idées latines, se dresse aujourd'hui un christianisme, identique par les croyances, mais moins rigide dans sa forme et plus ouvert aux résonnances personnelles, grâce à l'apport du génie saxon.

Il y a bien de l'incohérence et de l'apriorisme dans ces vues. C'est gratuitement que l'on oppose l'obligation dérivée des vœux et celle qui naît de la charité, comme si de droit la première n'impliquait pas l'autre. Le même principe, étendu à la vie du monde, serait l'apologie de l'union libre. Il n'est pas moins faux de prétendre que les vœux ne conviennent pas aux âmes fortes. N'oublions pas que même les forts connaissent des heures de vertige et d'abandon, où l'emprise du vœu sur la conscience (pour ne rien dire de la crainte des censures qui, ne retenant l'âme que par le dehors, tombe sous la critique des novateurs), est une sauvegarde décisive. Mais le vœu est moins une barrière qu'un tremplin pour la volonté; il en concentre le dynamisme en l'empêchant de s'écouler par d'autres issues légitimes, et l'accroît de toute la force du fait acquis. Une démarche irrévocable épargne à nos facultés la déperdition d'énergies qu'entraînent des choix successifs, à supposer même qu'ils ne se contredisent jamais, et donne à l'âme une impulsion que rien ne brise.

L'excellence des vœux ne réside pas toutefois dans leur valeur psychologique. Elle est dans l'acte d'amour par lequel le religieux, rassemblant en un point du temps toutes les virtualités qu'il possède, les offre à Dieu sans réserve pour qu'Il en ait désormais le plein domaine. Et cet acte, qui renferme en soi toutes les donations particulières, est la plus haute marque de charité, puisqu'on l'assimile au martyre. Par ce caractère d'offrande totale, la vie religieuse est une consécration de la personne, ce qui confère à tous ses actes de vertu un mérite additionnel. On aurait tort de le dédaigner sous couleur de virilité. Ajoutons enfin que

les religieux font partie intégrante de l'Église, et comme tels ont un accès plus large à ses trésors; car dans leur état plus qu'ailleurs fleurissent les vertus héroïques, qui sont l'expression la plus manifeste d'une note essentielle au Vrai Bercail, la Sainteté.

Cela nous amène à l'aspect social du problème. Nul ne conteste que les religieux n'aient largement contribué à tirer le monde de la barbarie. Mais en rappelant ce qu'ils font encore pour la civilisation et la foi, l'Encyclique rejette l'idée qu'ils soient contraires au génie moderne ou que leurs services soient périmés. « *C'est à eux non moins qu'au clergé séculier que le peuple doit les hérauts de la parole divine et les directeurs des consciences; que la jeunesse doit ses maîtres, et l'Église enfin des modèles de tous les genres de sainteté.* » Les contemplatifs n'ont pas moins de titre à ces éloges que ceux qui mènent la vie active : « *Combien ceux-là ont mérité et méritent encore excellemment de la société, on ne peut l'ignorer si l'on songe à la puissance pour apaiser la colère de Dieu et se concilier ses faveurs, de la prière perpétuelle du juste, surtout si elle est jointe aux macérations de la chair.* » (*Test. Benev.*) Voilà bien qui venge les cloîtres du reproche d'anachronisme.

On admettra volontiers que l'évolution de la race humaine et la marche des événements puissent modifier dans l'avenir, comme on l'a vu mainte fois dans le passé, l'allure générale ou particulière des instituts, en éteindre ou en susciter, introduire dans le cadre évangélique un renouveau des moyens d'action et des coutumes. Il est juste que le bien profite de toutes les ressources du progrès. Mais ces changements, qui incombent à l'autorité, n'affectent pas la voie des Conseils dans son être fondamental.

Au surplus, si les vœux ne disconviennent à aucune classe de caractères et aucune époque, restreint est le nombre des individus qui ont le désir et la vocation de les émettre. Si l'on préfère se réunir sans autre lien que la charité, il n'y a rien là que de légitime. Les communautés de ce genre ne sont pas nouvelles dans l'Église. « *Qu'on se garde toutefois*, recommande le Souverain Pontife, *de les placer au-dessus des Ordres religieux.* » (*Test. Benev.*) Et par là nous devons entendre, d'après le ton général du document, qu'elles ne sont ni supérieures en dignité, ni plus à même de promouvoir le Règne de Dieu, au moins à considérer les choses dans leur ensemble.

Conclusion. — L'américanisme n'est plus; mais la mentalité qu'il révèle subsiste en partie à côté de formes nouvelles de naturalisme. La vieille thèse libérale est démodée. On ne préconise plus l'ignorance mutuelle des deux pouvoirs; l'heure, au contraire, est aux concordats. On ne croit plus à la vertu magique de la liberté, et l'on attend moins de la science comme facteur de progrès moral. En ce qui touche à l'ascétisme, le débat sur les vertus et sur les vœux de religion est clos en principe, car si l'on discute encore de ces derniers et de la place qu'ils occupent parmi les éléments constitutifs de l'état de perfection, nul catholique n'en conteste plus ni la valeur intrinsèque ni l'opportunité sociale. Mais le *moi* s'affirme dans la prière, comme dans la pensée ou l'action, plus jalousement que jamais.

Le désir très légitime d'exclure de sa vie tout formalisme et de ne pas mentir à sa nature, s'accompagne d'une impatience mal déguisée des disciplines traditionnelles. Ce n'est point là une révolte d'écolier, mais la réaction d'une âme qui sent qu'on la heurte dans ses œuvres vives. Le désaccord vient d'une erreur fondamentale de point de vue et de culture : celle de considérer comme l'expression la plus authentique de soi-même les phénomènes affectifs et spontanés, — c'est-à-dire précisément ceux qui nous différencient davantage, — et de subordonner les autres puissances aux activités dont ils relèvent. Ainsi se trouve exagéré le particularisme de l'âme, et tout effort pour plier celle-ci aux normes communes apparaîtra comme une atteinte aux droits inviolables de la personnalité.

Le retour de faveur dont jouit la mystique est un autre signe de prépondérance de l'intuition et du sentiment. Nul doute que la recherche immédiate du divin ne réponde aujourd'hui au besoin des cœurs. Mais ils manquent de docilité. Sans parler de la prétention qu'affectent les âmes de se passer d'auxiliaire humain, elles semblent ne s'abandonner au Saint-Esprit que sous la réserve implicite qu'Il conforme son activité aux exigences natives du sujet. D'autre part, cet égocentrisme, joint à la défiance des concepts, incline non pas à méconnaître la vérité objective des mystères (on n'en est plus au modernisme), mais à ne les voir que sous l'angle utile, à choisir entre les dogmes, à mesurer l'estime qu'on leur accorde au rendement spirituel qu'ils ont pour vous. Ce qui revient à les citer devant la barre de l'expérience, à défaut de celle de la Raison.

On appuie sur la distinction entre l'union à Dieu et l'ascèse, sans prendre garde que l'intervalle des deux concepts se réduit à peu dans l'ordre des faits. Bien qu'il ne s'agisse plus d'opposition entre vertus actives et passives, car l'effacement de l'âme devant Dieu, préliminaire de toute union entre ces termes inégaux, rapproche davantage la prière de la passivité (au sens américaniste) que de l'action, nous ne pouvons nous défendre de voir ici comme un souvenir de la disgrâce encourue jadis par ces vertus dont la pratique est plus affligeante pour la nature.

Une autre survivance de naturalisme se remarque dans l'apostolat moderne. Son caractère social très accusé, qui témoigne éloquemment de la sollicitude de l'Église, marquée par des encycliques fameuses, risque parfois de faire oublier que la charité est autre chose qu'une philanthropie christianisée, et que, si urgent qu'il soit de collaborer au bien temporel des masses, cette œuvre n'est pas une fin, même provisoire et subordonnée, mais simple fonction d'une fin unique et surnaturelle; qu'elle ne doit pas, en conséquence, faire prévaloir ses moyens propres, et que l'outillage industriel dont, à bon droit, l'action catholique cherche à s'entourer, est un facteur moins efficace que la sainteté personnelle de l'apôtre.

On trouvera dans le *Dictionnaire de Théologie catholique*, art. *Américanisme*, la bibliographie du sujet jusqu'à 1900. Signalons, parmi les ouvrages parus depuis, Henry D. Sedgwick jr., *Fr. Hecker*, Boston, 1901; — Ch. Maignen, *Nouveau catholicisme et nouveau clergé*, Paris, 1902; — A. Houtin, *L'américanisme*, Paris, 1903; — Georges Weill, *Histoire du catholicisme libéral en France*, Paris, 1909, chap. xiii, passim; — *Catholic Encyclopedia*, art. *Hecker* et *Testem Benevolentiae;* — Dr. Anton Gisler, *Der Modernismus*, 2e éd. Cologne, Benziger, 1912, p. 27-222. — Emm. Barbier, *Hist. du catholicisme libéral et du catholicisme social en France*, Bordeaux, Cadoret, 1924, t. III, p. 242-313; — P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, Paris, Gabalda, t. IV, 1928, p. 639 et seq.; — Jean Rivière, *Le modernisme dans l'Eglise*, Paris, Letouzey, 1929, p. 109-138; — R. P. Lecanuet, *La vie de l'Eglise sous Léon XIII*, Paris, Alcan, 1930, ch. 12e, p. 544-599.

G. de Pierrefeu.

AMI DE DIEU DE L'OBERLAND. — Personnage légendaire de la littérature mystique du XIVe siècle, appelé encore *le Grand ami de Dieu secret de l'Oberland,* aujourd'hui reconnu à peu près généralement comme n'ayant pas existé, et que l'on s'était accordé à considérer depuis le milieu du XIVe siècle, comme le chef mystérieux et hautement vénéré d'une association secrète d'*Amis de Dieu* dans les régions de l'Oberland (c'est-à-dire de la Haute-Alsace et de la Suisse : peut-être de l'Oberland Bernois, peut-être de la vallée de la Thur (le Thurgau) et des parties hautes (*ober-land*) de la vallée du Rhin. — Cf. Aug. Jundt, *Les Amis de Dieu au XIVe siècle.* Paris, 1879 : ch. 6, La Patrie de l'Ami de Dieu de l'Oberland, pp. 213-217.

Ch. Schmidt (dans *Nicolaus von Basel. Leben und ausgewählte Schriften,* Wien, 1866) avait voulu l'identifier avec le Béghard Nicolas de Bâle, auteur selon lui de la prétendue conversion de Tauler par un pieux laïque, dont l'histoire ou plutôt le récit légendaire bien connu, renouvelé tant de fois jusqu'au XVIIIe et au XIXe siècle, se trouve imprimé en tête de toutes les éditions anciennes de Tauler, a été traduit en allemand moderne par E. Böhmer dans la revue *Damaris* d'après certains manuscrits de Munich du XVe siècle et exploité par L. Tieck dans sa nouvelle *Der Schutzgeist* (cf. *Gesammelte Novellen,* Breslau, 1839, t. IX, p. 5), ainsi que par H. von Stein dans certain de ses écrits posthunes (cf. *Dramatische Bilder und Erzählungen,* Leipzig, 1888, p. 84. — Cf. Ch. Schmidt, *Nicolaus von Basel, Bericht von der Bekehrung Taulers,* Str., 1875).

Mais le P. Denifle (*Der Gottesfreund im Oberland und Nikolaus von Basel, Eine kritische Studie,* dans *Histor.-polit. Blätter,* t. LXXV, München, 1875; — *Die Dichtungen der Gottesfreundes vom Oberlande,* dans *Ztschr. für dtsches Altert.,* N. F., t. XII, XIII, Berlin, 1880, 1881) a démontré que ce personnage était une fiction. On continue toutefois à se demander quel est l'imposteur qui a mis en scène ce personnage et qui a composé les nombreux écrits qui lui sont attribués.

Écrits mystiques faussement attribués à l'Ami de Dieu de l'Oberland. — On en connaît 16 environ, avec un certain nombre de lettres, dont il est impossible de ne pas tenir compte pour bien apprécier le mouvement mystique dans la Haute-Allemagne au XIVe siècle.

1) *Histoire du chevalier captif,* composée en 1349 par l'Ami de D. de l'Ob. et envoyée par lui aussitôt à R. Merwin (publiée par Ch. Schmidt dans *Nic. v. Bas., Leben. un. ausgew. Schr.,* Wien, 1866, pp. 139-186).

2) *Révélation adressée à l'ami de D. de l'Ob. pendant une nuit de Noël,* à l'époque où eurent lieu tous les grands et terribles tremblements de terre de l'année 1357 : 2e partie : *Epître à la Chrétienté pour l'engager à se convertir,* composée au début de 1357 (publiée par Ch. Schmidt, d'abord sous le titre : *Plainte d'un laïque allemand sur la décadence de la Chrétienté,* Str., 1840; puis à la fin de son ouvrage sur Tauler : *Joh. Tauler v. Str.,* Hamburg, 1841, pp. 220-333 ; et enfin dans *Nic. v. Basel. Leben,* pp. 187-201).

3) « *Instruction que l'Ami de D. de l'Ob. a envoyée ici et en d'autres pays pour servir d'avertissement au peuple chaque fois que le Seigneur frappait le monde de ses plaies.* Elle renferme une très courte prière et d'utiles considérations sur la manière dont tout homme désireux de s'améliorer doit commencer et finir sa journée. » Composée en 1350 et envoyée à plusieurs reprises à Strasbourg lors de la peste de 1381 (publiée par Ch. Schmidt dans *Nic. v. Basel. Leben,* pp. 202-204; cf. Königshofen, *Chronik,* éd. de Hegel dans *die Chroniken v. Closener und Königshoven,* Lpzg., 1870-71, II, p. 772 ss.).

4) *Livre des 5 Hommes,* écrit vers la Pentecôte de 1377 pour les Frères du couvent de Saint-Jean de Strasbourg (publié par Ch. Schmidt, *ibid.,* pp. 102-138, d'après l'autographe de l'auteur, qui se trouve encore dans le *Livre Epistolaire* de l'Ile-Verte aux Archives Départementales du Bas-Rhin, fonds de Saint-Jean. H. 2185, fo 6^7-11^2).

5) *Histoire édifiante d'un jeune homme mondain et de bonne famille qui entra dans l'Ordre des Chevaliers Teutoniques* et devint prêtre par impulsion divine et sur le conseil d'un pieux ecclésiastique, son plus proche parent. L'Ami de D. de l'Ob. l'a écrite et envoyée de son pays à Rulman, notre fondateur (Sans date, restée inédite).

6) « *L'Escalier Spirituel,* qui a été manifesté en songe à l'Ami de D. de l'Ob., ainsi qu'il l'a raconté lui-même en l'an de grâce 1350, à l'époque du Jubilé et du pèlerinage de Rome, à un autre grand Ami de Dieu qui lui avait demandé comment il pourrait avancer encore dans le chemin de la perfection. » (Inédit).

7) « *L'Échelle Spirituelle,* qui montre comment le Saint-Esprit enseigne à l'homme à monter de vertus en vertus : vision que l'Ami de D. de l'Ob. a racontée un jour de Pentecôte à un grand Ami de Dieu, alors qu'il s'entretenait des voies funestes et pécheresses dans lesquelles chemine la Chrétienté et de 2 catégories d'hommes aimant Dieu. » (Commentaire théologique, également inédit, du Traité précédent : théorie des différents échelons que l'homme doit gravir pour rentrer en Dieu, basée sur la révélation du Traité 6, d'après la conversation échangée le jour de la Pentecôte 1357 entre l'Ami de D. de l'Ob. et un Ami de D. du voisinage sur l'état religieux de la Chrétienté à son époque).

8) « *Histoire de 2 jeunes gens de 15 ans,* l'un fils d'un noble chevalier, l'autre fils d'un riche négociant. Ce dernier a été avec R. Merswin le fondateur et l'ami de notre maison de l'Ile-Verte. » (Publiée par Ch. Schmidt, *ibid.,* pp. 79-101 : raconte la jeunesse de l'Ami de D. de l'Ob. et les premiers incidents de sa conversion, suivie, 14 ans plus tard, de celle du chevalier, son ami d'enfance (1326-1358) ; se termine par une notice biographique sur la fiancée de l'Ami de D. de l'Ob.).

9) *Livre des 2 Hommes,* conversation entre l'Ami de D. de l'Ob. et un autre Ami de D. plus âgé que lui et domicilié dans la même ville ou dans une localité du voisinage ; résultat d'entretiens tenus dans le courant de l'année 1346 : la rédaction est des années 1346-1354, date où l'Ami de D. de l'Ob. composa avec ses notes ce Traité et le remit à R. Merswin (publié par Ch. Schmidt, *ibid.,* pp. 205-277).

10) *Livre du Maître* (*Meisters-Buoch*), contenant l'*Alphabet des 23 lettres,* tel que l'Ami de D. de l'Ob., le fils spirituel et le fidèle conseiller de ce maître, l'a envoyé ici, accompagné d'une *Lettre édifiante* et pleine d'exhortations adressée aux Frères de l'Ile-Verte, à l'époque où les prêtres séculiers occupaient ce couvent et y célébraient le culte en vertu de la permission gracieuse que le pape leur avait accordée en 1369. (C'est l'*Historia Tauleri,* publiée dans la langue du XIVe siècle, par Ch. Schmidt dans *Nicolaus v.*

Basel, Bericht von der Bekehrung Taulers, Str., 1875. — Cf. Chiquot, *Histoire ou Légende? Jean Tauler et le Meisters- Buoch*, Paris-Str., 1922.

11) « *Histoire d'une sainte recluse nommée Ursule et d'une jeune fille de haute naissance, belle et riche, appelée Adélaïde,* son amie intime et son élève, qui donnnèrent à l'Ami de D. de l'Ob. la relation de leur vie, écrite en langue romane : celui-ci l'envoya plus tard à son ami intime, R. Merswin, notre cher et fidèle fondateur, lequel l'écrivit de sa propre main sur des tablettes de cire à l'usage des Frères de l'Ile-Verte, en l'an de grâce 1377 : tous ceux qui se trouvent dans les grands et salutaires exercices des tentations impures, par lesquelles Dieu exerce ses amis les plus chers, y trouveront des consolations et un exemple à suivre. » (Inédite.)

12) *Histoire de deux saintes religieuses* que l'Ami de D. de l'Ob. a écrite et envoyée à notre cher fondateur R. Merswin pour lui servir d'enseignement et de consolation; le même R. Merwin l'a copiée de sa propre main sur des tablettes de cire à l'usage des Frères de l'Ile-Verte en l'an de grâce 1378. (Ce traité, resté inédit, a dû être rédigé entre 1355 et 1378.)

13) « *Leçon donnée à un jeune frère par un vieux moine de son Ordre pour lui apprendre à vaincre tous les vices* : copie de l'instruction latine remise en 1345 par un vieux moine à un jeune frère de son couvent, avec la recommandation de la traduire en allemand et de la prêter à toutes les personnes, ecclésiastiques ou laïques, à qui elle pourrait être utile. » (Inédite.)

14) « *Leçon donnée dans un couvent par un vieux moine rempli de la grâce et des lumières du Saint-Esprit à un jeune prêtre pécheur, nommé frère Gauthier,* qui avait été saisi d'un repentir profond et sincère pendant une nuit de Vendredi Saint, vers matines, à la pensée des souffrances endurées par N.-S. : cette histoire est une preuve de l'infinie bonté et miséricorde de Dieu : elle est destinée à amener tous les pécheurs à la repentance et à leur apprendre quelle conduite ils doivent tenir après leur conversion : elle a été écrite et envoyée vers 1350 à R. Merswin, notre fondateur, dans les premiers temps de sa vie nouvelle, par son ami intime, l'Ami de D. de l'Ob. » (Inédite.)

15) « *Histoire d'un homme imbu de la sagesse du monde* et vivant d'après les inspirations de sa vie personnelle, qui a été *amené par ce saint ermite à l'obéissance et à l'humilité* : conversation tenue vers *1338*, notée par le visiteur pour servir à l'édification des personnes de sa connaissance. » (Inédite.)

16) « *L'Étincelle de l'Ame*, que le Saint-Esprit attire dans tout homme craignant Dieu après la période des grandes tentations jusqu'à ce qu'elle devienne un grand et ardent brasier d'amour : récit de la conversation d'un jeune moine qui s'était rendu près d'un vieil ermite pour se soumettre à sa direction spirituelle : l'ermite lui donne lecture d'une longue instruction qu'il a rédigée pour lui sous la dictée du Saint-Esprit et qu'il lui recommande de copier pour sa propre édification et celle des personnes à qui il jugera bon de la communiquer. » (Inédite.)

Tous ces écrits sont contenus dans l'important recueil composé par les Johannites de l'Ile-Verte peu après la mort de R. Merswin et appelé *le Grand Mémorial Allemand* : immédiatement après la mort de leur fondateur, ils avaient entrepris de recueillir ses écrits, ainsi que ceux du laïque de l'Oberland; ils en firent 3 collections : le *Mémorial Latin*, le *Grand* et le *Petit Mémorial Allemands* (dont les manuscrits se trouvent conservés jusqu'à ce jour à la Bibliothèque Nationale de Strasbourg et dans les Archives du Département du Bas-Rhin, mss. *1383, 2184, 2185*).

Outre ces Traités, nous possédons encore un certain nombre de *Lettres* échangées entre l'Ami de Dieu de l'Oberland et différentes personnes de Strasbourg, recueillies au commencement du xv^e siècle, sous le commandeur Henri de Wolfach († 1404), par les Frères de l'Ile-Verte, dans le *Livre Epistolaire* (*Briefbuoch*, ms. *2190* actuellement aux Archives du Dép. du Bas-Rhin, à Str.). Le *Livre* se compose de 22 Lettres et fragments de lettres (publiées par Ch. Schmidt, *l. c.*, pp. 278-345). Une seule est adressée (L. *3*) à l'Ami de D. de l'Ob. par un jeune prêtre de Strasbourg fort dévoué à R. Merswin, Nicolas de Lauffen. Une (L. *1*) est de l'Ami de D. de l'Ob. à Jean de Schaftolzheim, lecteur des Augustins de Strasbourg : — 3, du même (L. *2, 11, 24*), aux Johannites de l'Ile-Verte ; — 5, du même (L. *4, 6, 9, 10, 9*), à Nicolas de Lauffen ; — 9 encore, du même (L. *5, 7, 8, 12, 15, 16, 17, 18, 21*), à Henri de Wolfach, Commandeur de l'Ile-Verte ; — 3 enfin, de l'Ami de D. de l'Ob. à R. Merswin (L. *13, 19, 20*). Par ces lettres, on voit que l'Ami de D. de l'Ob. entretenait encore des relations fort vastes avec des personnages de Milan, Gênes, Rome (peut-être avec le Bienheureux Venturino da Bergamo, l'ami de Tauler), de Lorraine et même de Hongrie.

Tels sont les documents qui nous restent de l'activité littéraire prétendue du fabuleux Ami de Dieu de l'Oberland.

Le mot de l'énigme. — Quel fut l'auteur de toute cette littérature mystique apocryphe?

Tout porte à croire que ce fut le banquier strasbourgeois Rulman Merswin, disciple et pénitent de Tauler : c'est l'opinion du P. Denifle et de Ph. Strauch, universellement adoptée, ou presque. Il est assez difficile d'admettre la thèse de Karl Rieder (*Der Gottesfreund vom Oberland*, Innsbrück, 1905 ; — cf. *Literar. Rundschau, 1905*, pp. 167 ss., — *Theolog. Rundschau, 1906*, pp. 233 ss.), lequel a voulu identifier l'auteur anonyme ou le plagiaire avec Nicolas de Lauffen (cf. art. *Nicolas de Lauffen*), qui, de secrétaire de R. Merswin (cf. art. *Rulman Merswin*), devint chevalier de Saint-Jean à la commanderie de l'Ile-Verte à Str. (dite du *Grüne Wörth*, 1339-† 1402) : cependant on ne peut sans doute guère exclure l'hypothèse qu'il ait collaboré à cette fiction.

A. Chiquot.

AMIGONI (Jean de Conegliano O. M. C.). — On ne connaît pas au juste l'année de sa naissance, mais seulement celle de sa mort, laquelle, selon le Nécrologe de la Province Vénitienne, eut lieu le 27 janvier 1709, dans le couvent de Portogruaro. Il publia une suite de conférences ou d'instructions ascétiques et mystiques pour les jeunes religieux sous le titre : *Pratiche domestiche, conferenze di virtù e perfezione al novello religioso professo, Treviso, 1698, per Gasparo Pianta e Compagno.* La forme plate et lourde se ressent de tous les défauts du siècle ; ce qu'il dit est bien, mais il ne connaît pas l'art de bien dire ; pas profond et moins encore original, il se recommande pour une large utilisation des œuvres de Thomas a Kempis.

Emidio d'Ascoli.

AMIS DE DIEU. — 1. **Définition.** — Appellation donnée principalement au XIV^e^ siècle et souvent encore au XV^e^ siècle :

a) Dans un *sens large*, à tous les chrétiens, de l'un ou de l'autre sexe, qui se sont distingués, à quelque époque qu'ils aient vécu, par leur piété et leur attachement à Dieu et qui, s'abandonnant avec confiance, pour la direction de leur âme, à un autre *ami de Dieu*, ont cherché à tuer de plus en plus en eux l'amour du monde pour mettre à la place l'amour de Dieu, et, par l'exemple des exercices de la vie mystique, souvent par leur parole ou par leurs écrits, ont réussi à conduire d'autres âmes à la pratique de la perfection : dans ce sens, saint Augustin, saint Bernard, saint Albert le Grand, saint Thomas d'Aquin, saint Bonaventure ont été proclamés des *amis de Dieu*.

b) Dans un *sens plus restreint* (assez analogue à celui du mot *Piétistes* chez les Protestants du XVII^e^ et du XVIII^e^ siècle de l'école spiritualiste; par exemple de Spener), aux représentants, ecclésiastiques, religieux ou laïques, d'un mouvement mystique qui prit naissance en réalité au XII^e^ siècle et se répandit particulièrement en Allemagne, à partir du XIV^e^ siècle, sur les rives du Rhin supérieur, de l'Alsace à la Suisse et en Franconie, non moins que dans les régions du Rhin inférieur, des Pays Rhénans jusqu'aux Pays-Bas, rayonnant dans un cercle mystique dont le centre serait ici Cologne, et là Strasbourg ou Bâle. Les dates sont assez rares et les renseignements parfois obscurs. Les sermons de Tauler et la curieuse correspondance du prêtre séculier Henri de Nördlingen avec Marguerite Ebner, la mystique souabe, constituent pour nous la principale source de documentation, source d'autant plus précieuse qu'elle permet de constater l'existence de groupements pieux (*collegia pietatis*, diront les disciples de Spener à Quedlinbourg) qui sont allés en se multipliant avec le XIV^e^ siècle, groupés d'ordinaire autour de quelque personnalité marquante dont l'histoire nous a conservé le nom, prédicateurs mystiques réputés généralement (Eckart, Tauler, le Bienheureux Suso), dont les sermons ou les traités étaient transcrits avec soin et circulaient entre les mains de disciples enthousiastes. Tous ceux qui ont pris part à ce grand mouvement spirituel ont été appelés par leurs contemporains et se sont appelés eux-mêmes *Amis de Dieu*.

2. **Origines de cette appellation.** — L'idée de l'*amitié divine*, qui apparaît pour la première fois au XII^e^ siècle, semble empruntée à la doctrine de saint Bernard, dans les pays du Rhin : *diser friund gottes*, c'est le terme sous lequel le désigne un sermonnaire allemand du XIV^e^ siècle (cf. R. Wackernagel, *Altdeutsche Predigten und Gebete*, Basel, 1876, p. 597, ligne 18). Le mot lui-même a dû être pris dans la Sainte Ecriture. Le P. Denifle, O. P. (*Buch von geistlicher Armuth*, p. 45, l. 26) le rattache au texte de saint Jean, XV, 14, 15; mais il se trouve déjà dans le Psaume CXXXVIII, 17 (cf. l'édition du *Speculum ecclesiae* par Kelle, p. 94; — Hauck : *Kirchengeschichte Deutschlands*, I, p. 70) et dans saint Jean déjà, II, 23, où Abraham est dit être un *ami de Dieu*.

C'est dans ce sens qu'on le retrouve spécialement dans la littérature spirituelle du XII^e^ et du XIII^e^ siècle comme une sorte d'épithète pour désigner les Apôtres et les Évangélistes, les héros de l'Ancien Testament tels que Moïse et, dans une acception plus étendue, tous les saints ou toutes les âmes pies au ciel et sur la terre.

Le terme se rencontre ainsi employé, au XII^e^ siècle, dans la pièce intitulée *Himmel und Hölle* (Ciel et enfer), 91, 30 (cf. Müllenhoff et Scherer, *Denkmäler*, 2, 68-70), dans la Chanson de Roland (l. 6356), dans Elisabeth de Schönau (édit. de Roth, pp. 139, 149).

Il est plus fréquent encore au XIII^e^ siècle, notamment dans Mechthilde de Magdebourg (entre 1250-1265); l'expression d'*ami préféré* ou *choisi de Dieu* (*auserwählter Gottesfreund*) est dès lors devenue courante pour désigner les âmes pieuses et craignant Dieu.

3. **Sens plus spécial chez les mystiques du XIV^e^ siècle.** — Ce sont les mystiques du XIV^e^ siècle cependant, tous, religieux ou séculiers, ecclésiastiques ou laïques, au christianisme vraiment intérieur et sincère, sans l'ombre d'esprit réformateur avant la lettre, qui, sous le terme d'*ami de Dieu*, ont compris un sens plus précis et désigné l'idéal vers lequel eux-mêmes ils tendaient : l'élévation de l'âme chrétienne par la médiation de Jésus-Christ de l'état de servitude à celui d'amitié divine et de filiation avec Dieu (en conformité avec la doctrine de saint Jean, I, 11, 12, 52; de saint Paul, *Rom.*, VIII, 8, 9, 14; du livre même de la Sagesse, IX, 8).

La foi du peuple alors commençait à chanceler, entraînée à la dérive par le spectacle du triste état de l'Eglise et parfois de la scandaleuse conduite de quelques-uns de ses chefs. Désorienté, il tournait ses regards vers les hommes qui s'adressaient à lui dans sa langue; qui, dans de profonds discours, offraient une nourriture à son vague sentiment et qui eux-mêmes donnaient l'exemple des vertus qu'ils prêchaient. Le mysticisme, dans sa tendance pratique, avait ainsi pénétré dans le peuple, et les prédicateurs mystiques avaient exercé leur influence sur les populations. La société, si profondément chrétienne encore, est marquée d'un signe dès lors très caractéristique, inconnu jusque-là. C'est la tendance à une sorte de *piétisme laïque*, en marge de la hiérarchie ecclésiastique, à tout le moins en dehors d'elle; une ferveur évangélique se développe qui, gagnant de proche en proche, constitue rapidement entre fidèles des liens étroits de parenté spirituelle. On se communique les mêmes idées, les mêmes aspirations; on se rattache par quelques pratiques religieuses communes; autour de quelques prédicateurs puissants se groupent des associations de clercs et de laïques, dont le but est de pratiquer les principes enseignés par eux dans le sein même de l'Eglise, avec un même besoin constant de s'entretenir des choses divines, pour mieux réagir contre le relâchement des mœurs.

Par *amitié de Dieu*, ces groupements mystiques entendaient donc désigner l'intensité même de la vie intérieure à réaliser en eux, jusqu'à aboutir à cette sainte liberté des enfants de Dieu, au regard de laquelle facilement disparaîtrait toute distinction entre prêtres et laïques. La formule exacte à trouver, qui mît les mots en accord avec la foi, semble avoir fui parfois les efforts sincères, animés généralement du souci d'éviter les expressions outrancières, souci peut-être suffisant pour empêcher de taxer d'hérésie des propos hésitants ou maladroits. Il existe, pour eux, trois degrés dans la vie spirituelle : celui des commençants, celui des âmes qui progressent et celui des chrétiens qui ont atteint le terme parfait; ou, selon la belle expression du Bienheureux Suso, le véritable *ami de Dieu* est celui

qui s'est appliqué à perdre l'image des créatures, à prendre une forme nouvelle avec Jésus-Christ et à se transfigurer dans la divinité (*entbildet werden von der Kreatur, — gebildet werden mit Christo, — überbildet werden in der Gottheit*). L'*ami de Dieu* seul est le chrétien parfait qui, sans plus aucune dépendance de sa volonté propre, a appris par la renonciation à toutes les choses créées à s'attacher à Dieu seul, à s'abandonner à lui tout entier (*sich ganz zu Grunde zu lassen*), et dans l'âme duquel Dieu fait naître son propre Fils. A pareil *ami privilégié* de son cœur, et qui demeure en son intimité secrète (*in siner verborgenen heimlicheit*), Dieu ne refuse l'objet d'aucune prière; un tel *ami de Dieu* contraint même Dieu (*zwingt ihn : —* cf. *Eckart, Nicolas de Strasbourg,* dans Pfeiffer : *Deutsche Mystiker,* I, 276).

4. **Qui étaient les amis de Dieu?** — Sous ce nom, nous voyons désignés, au XIVe siècle, dans les contrées du Rhin, à côté de prêtres séculiers (Henri de Nördlingen), de nobles chevaliers (Johannites de l'Ile-Verte à Strasbourg, Nicolas de Lauffen, Jean de Schaftolzheim), de religieux ou de docteurs célèbres (Eckart, Suso, Tauler), des âmes qui ont fait peu d'éclat, à l'existence presque ignorée, mais qui, par la pratique d'une union plus intime avec Dieu, s'efforcèrent d'amender sérieusement une société en voie de décomposition : laïques et béguines, religieuses surtout dominicaines, dans les couvents de Wittichon et de Bâle, d'Unterlinden et de Strasbourg, de Medingen et d'Engelthal; voire nobles et pieuses dames qui, tout en s'adonnant à la vie contemplative, exerçaient la charité en soignant les pestiférés de la « Mort Noire » en la terrible année 1349; telle la grande bienfaitrice de Henri de Nördlingen, la reine Agnès, sœur du roi André de Hongrie, retirée au couvent suisse de Königsfelden. Le menu peuple plein de foi, les petits, les ignorants eux-mêmes pouvaient être des *amis de Dieu* effectifs et éprouvés et, comme tels, devenir des directeurs de conscience, des guides sûrs pour leurs semblables. Tauler ne parle-t-il pas même une fois d'un cultivateur qui exerça plus de 40 ans sa profession tout en demeurant l'un des plus sublimes *amis de Dieu?* (Cf. Serm. du Xe Dim. apr. la Pent., éd. de Bâle, 1521, f. 95b).

Leur union était sans doute secrète; eux seuls, ils se connaissaient; et ils correspondaient entre eux, échangeant des lettres et quelquefois des présents. Ils se réunissaient et se communiquaient leurs écrits. Ainsi, le *Petit Livre de la Sagesse Eternelle* de Suso était de très bonne heure entre les mains de Tauler; Ruysbroek, dès 1350, envoyait son *Livre des Noces Spirituelles* à ses amis de Strasbourg.

A leur tête se trouvait peut-être *Tauler*, peut-être aussi le Bienheureux Suso, avec Henri de Nördlingen.

L'appellation d'*Amis de Dieu* continuera à être portée à la fin du XIVe siècle et au commencement du XVe siècle, dans les Pays-Bas, par ces *Frères de la Vie Commune* qui autour de Gérard Groot (né à Deventer en 1340) professèrent le mysticisme pratique de l'*Imitation de Jésus-Christ*.

5. **Caractéristiques générales des amis de Dieu.** — C'est Tauler qui a le mieux fixé, d'une façon générale, le concept des véritables *amis de Dieu.* Sans cesse, dans ses sermons en langue vulgaire, il revient à ces âmes qui « s'efforcent de pratiquer la dévotion intérieure » (sermon du vendredi après le 1er dim. de Carême, éd. de Bâle, f. 23a); « remplies d'un vif amour pour Dieu, oublieuses d'elles-mêmes » (serm. du 2e dim. apr. la Pentec., *ibid.*, f. 49c); « pleines de compassion pour leurs semblables dans l'affliction » (serm. du 22e dim. après la Pentec., *ibid.*, f. 129e); « soucieuses de la corruption du monde et des fautes des hommes qui excitent la colère de Dieu » (serm. du dim. des Rameaux, *ibid.*, f. 27b, serm. de la Toussaint, *ibid.*, f. 160e). A plusieurs reprises, il les appelle « colonnes de l'Eglise, sur lesquelles repose la chrétienté et sans lesquelles le monde irait mal » (1er serm. pour la Nativité de saint Jean-Bapt., *ibid.*, f. 139a); « âmes qui sont les seuls soutiens de l'Eglise, qui supportent le poids de l'édifice devenu branlant, pourri jusqu'à la moelle », « dont les prières et les larmes seules sont encore capables d'arrêter les jugements de Dieu » (cf. édit. de Bâle, f. 3a, 4b; — Böhringer, *Die deutschen Mystiker*, p. 232; — W. Preger, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*, Leipzig, t. III, 1893, p. 229). Ce sont des âmes qui se choisissent un autre *ami de Dieu* auquel « elles s'abandonnent entièrement en la place de Dieu » (1er serm. pour la Nativité de la Sainte Vierge, éd. de Bâle, f. 146b); mais aussi attirent-elles à elles d'autres âmes en leur montrant le plus court chemin vers la sainteté (1e serm. du dim. après l'Ascension, f. 50b). A cause de « leur éloignement du monde, elles s'en attirent parfois le mépris »; « on les accuse *faussement* d'être des Béghards, des Frères du Nouvel Esprit, parce que leur sainteté est gênante » (serm. du 22e dim. apr. la Pentec., *ibid.*, f. 129a).

Absolument dans le même sens et presque dans les mêmes termes que Tauler, le prédicateur anonyme d'Engelberg désigne les *amis de Dieu* comme « les fondements de la Sainte Eglise » (cf. Wackernagel, *Altdeutsche Predigten*, pp. 437, 583). Le *Livre de la Pauvreté Spirituelle* les définit « les amis cachés de Dieu, qu'il dérobe à la vue de toutes les créatures » (édit. de Denifle, p. 112, l. 25). Ruysbroek, dans son écrit *de la Pierre Etincelante* (cf. *Opera*, éd. de Surius, Cologne, 1609, in-4°, *De Calculo*, col. 518), déclare connaître, outre ces « intimes amis de Dieu » qui ont renoncé à tout et se sont attachés à Dieu seul, une classe plus parfaite encore de chrétiens, qu'il appelle « les fils inconnus et secrets de Dieu, pour lesquels il n'existe plus de différence avec Dieu ». D'autres vont jusqu'à distinguer neuf catégories d'*amis de Dieu* (cf. *Zeitschrift für deutsche Philologie*, t. XXXIV, p. 285). Marc de Lindau, dans son traité *des 10 Commandements*, exprime avec force et insistance la haute élévation morale des *amis de Dieu* (cf. Bach, *Meister Eckhart*, p. 155, rem. 15, 16; — Geffcken, *Bilderkatechismus*, p. 99). De même, Otton de Passau, dans son traité *des 24 Vieillards* (de l'Apocalypse), qu'il dédie « à tous les *amis de Dieu*, ecclésiastiques et laïques, nobles et vilains, hommes et femmes, ou quels qu'ils soient » (*geistlich und weltlich, edel und unedel, frowen und men, oder wer sie seind*), quand il en vient au 18e vieillard, se le représente sous le concept de l'*ami de Dieu* désigné par saint Jean, XV, 15.

L'auteur caché (*verborgene*), et de ce fait auteur anonyme de la *Theologia Deutsch*, tout en se disant favorable aux *amis de Dieu*, déclare, dès le début de son manuel ou « compendium » de vie mystique, n'avoir pas eu d'autre but, en l'écrivant, que d'enseigner comment il faut et comment l'on peut distinguer les « *véritables amis de Dieu* qui sont des justes craignant Dieu » des « *faux amis de Dieu*, ces libres

esprits, ennemis de la justice divine, qui sont si nuisibles à l'Église ».

6. Amis de Dieu orthodoxes, Amis de Dieu hérétiques. — Cette distinction si précise s'imposait d'autant plus que, vers la fin du XIVe siècle, certains groupes quiétistes et hérétiques, Vaudois, Béghards, Frères du Libre Esprit, ceux que Tauler flétrissait déjà du nom d'« esprits nouveaux », « esprits hautains », « esprits libres » (*neuen, hohen, freien Geister*), se glorifiant de leur fausse liberté pour prêcher l'émancipation de l'Église s'arrogeaient pareillement l'appellation d'*amis de Dieu :* sous le couvert de ce nom béni, ils dissimulaient leurs tendances hérétiques et leurs menées séparatistes. On retrouve le nom d'*amici Dei* dans la sentence prononcée en 1393 contre le Vaudois Martin de Mayence (cf. Ch. Schmidt, *Johann Tauler von Strassburg*, p. 237). *Amis de Dieu* s'intitulaient encore les membres de cette secte bizarre, dont l'existence était découverte en 1840 dans les vieilles archives de l'église de Strasbourg, parmi les actes d'un procès instruit vers 1400 à Strasbourg et publiés par W. Röhrich (*Mitteilungen aus der Geschichte der evangelischen Kirche des Elsasses*, I, Paris, Strasb., 1855, p. 38) : les *Winkeler,* sortes de Vaudois de Strasbourg ou des villes et régions avoisinantes (le dit procès en constate la présence à Haguenau, Wissembourg, Nördlingen, Ratisbonne, Augsbourg), qui allaient prêcher de ville en ville, *in den Winkelen* (d'où leur nom) *und im Geheimen*, c'est-à-dire dans les coins et en grand secret, dans les maisons privées, où l'on priait, prêchait et se confessait, niant la puissance d'intercession de Marie et des Saints, rejetant le pouvoir d'absolution du prêtre et se confessant à des laïques.

Pour toutes ces raisons, Ch. Schmidt, dès 1841 (*Johann Tauler von Str.*, Hamb., 1841), croyait devoir distinguer des *Amis de Dieu orthodoxes* (*loc. cit.*, pp. 164-190) et des *Amis de Dieu hérétiques* ou *vaudois* (*ibid.*, pp. 191-208). Mais, en 1854 (*Die Gottesfreunde im XIV. Jahrhundert*, dans *Beiträge zur den theologischen Wissenschaften* de Ed. Reuss et Ed. Cunitz, pp. 1-191), il abandonnait lui-même cette distinction ; et, en 1866 (*Nikolaus von Basel, Leben und ausgewählte Schriften*, p. VI), il confirmait cette correction apportée à ses idées premières.

De fait, l'épithète de « catholique », d'« apostolique », d'« évangélique », fut bien usurpée, à diverses reprises, par l'hérésie ou le schisme. On ne saurait être surpris qu'il en ait été de même pour l'appellation d'*amis de Dieu.* Il est certain que, en raison d'une certaine mésestime, suivie d'une désaffection progressive, des laïques à l'égard du clergé séculier surtout, depuis le schisme de Louis de Bavière et le Grand Interdit, la doctrine d'une sorte de sacerdoce universel, trop facilement accueillie en théorie et répandue en pratique parmi les vrais *amis de Dieu,* était des plus dangereuses et pouvait mener à l'émancipation des disciplines ecclésiastiques. Il n'était pas toujours aisé, vu le trouble des esprits, de se contenir dans de justes barrières : et entre les deux extrêmes il put bien y avoir des degrés intermédiaires multiples.

L'usurpation dans un sens antihiérarchique du terme d'« *ami de Dieu* », dès le XIIIe siècle, put inciter des membres ou des groupes isolés de laïques, épris de perfection chrétienne par ailleurs, parmi les Vaudois, à s'appropier illicitement cette appellation d'*amici Dei.* C'est le cas chez les compatriotes et contemporains de Mechthilde de Magdebourg ou de David d'Augsbourg, chez lesquels allèrent prêcher des missionnaires venus de ces fraternités de pénitence toutes laïques qu'on appelait les *Pauvres de Lombardie* ou *Frères humiliés* (cf. W. Preger, *Der Traktat des David von Augsburg über die Waldenser,* p. 31 ; — Haupt, *Historische Zeitschrift,* t. LXI, p. 5, rem. 3) ; c'est le même cas pour les *amici Dei* désignés dans la lettre des *Pauvres Lombards* en 1210 à leurs frères d'Allemagne (cf. Preger, *Abhandlungen der histor. Klasse der bairischen Akad.*, XIV, 1, p. 232). Bernard Gui († 1331) signale un cas analogue chez les Vaudois de France ou *Pauvres Catholiques* de Lyon, comme on les appelait (*Practica inquisitionis,* éd. Douais, p. 224) ; et c'est peut-être encore le cas pour les *amici Dei* signalés déjà par Guillaume de Saint-Amour († 1272) comme circulant parmi les béguinages de France, encore que l'on ne puisse *a priori* taxer absolument d'hérésie les Béghards ou les Béguines ici désignés, dont Keller veut faire uniformément autant de précurseurs de la Réforme (*Die Reformation und die älteren Reformparteien,* p. 34).

Des *vrais amis de Dieu* il faut retenir que, sans rien de commun avec les Vaudois, ni l'ombre d'une visée séparatiste, ils se ressemblaient par la communauté des tendances et de la doctrine, par la même aspiration à l'union immédiate avec Dieu; le seul point par lequel ils se distinguaient des fidèles communs de l'Église, c'est que, pour mener une vie vraiment spirituelle, groupés autour de maîtres suscités par Dieu, ils étaient contraints de se ranger sous la conduite immédiate et constante d'un chrétien éprouvé et expérimenté. Ce qui a préoccupé la plupart des *Amis de Dieu,* ç'a été bien moins la question politique qui divisa au XIVe siècle la bourgeoisie et la noblesse des villes en Allemagne que le souci de la perfection chrétienne : le double désir de rester fidèles à l'autorité de l'Église sans faiblir dans les devoirs de la charité envers le prochain s'accuse nettement, par exemple, dans l'attitude d'un Tauler, d'une Christine Ebner, d'une Marguerite Ebner, et de leurs disciples.

7. Formèrent-ils une association secrète ? — Quoique le départ exact entre *Amis de Dieu orthodoxes* et *Amis de Dieu hérétiques* puisse réserver, dans le détail, quelques difficultés, on n'est cependant pas autorisé par les faits à admettre, en marge du sens habituel du terme d'*Ami de Dieu,* une acception plus étroite du mot, ni l'existence d'une association secrète aux tendances plus ou moins séparatistes. Tauler a mis soigneusement en garde contre une telle hypothèse : « On ne saurait songer, dit-il, chez les *amis de Dieu* en général, à aucune espèce d'esprit de secte, lors même que, dans leurs manières de penser ou d'agir, on les voit si différents des amis du siècle, pratiquant la fuite du monde et se séparant de la masse des hommes pour vivre autrement qu'eux, aussi bien dans les cloîtres qu'au dehors, sans liens proprement dits, quoique en relations actives les uns avec les autres » (*ohne eigentlichen Bund und in regem Verkehr mit einander,* cf. serm. du 22e Dim. apr. la Pentecôte, éd. de Bâle, f. 129a, éd. de Cologne, 1543, f. 324b ; — Denifle, *Heinrich Seuse* (p. 627). C'est sans doute avec trop de précipitation que, de la création par le Bienheureux Suso d'une *Fraternité de la*

Sagesse Eternelle (*Bruderschaft der ewigen Weisheit*, cf. Denifle, *ibid.*, p. XI), on a voulu conclure à l'existence d'une association secrète d'*Amis de Dieu*. La plupart des critiques croient à l'inexistence d'une société quelconque ou fraternité d'*Amis de Dieu* au XIVe siècle. Ils admettent qu'il y eut alors un attrait instinctif d'union chez des âmes aux aspirations semblables en ces temps désolés, sans qu'il existât nécessairement une association ferme, aux règlements fixes et distincts, tels que chez les Vaudois, d'autant plus qu'on était alors, comme de tout temps, enclin à taxer rapidement de sectarisme et de séparatisme des âmes soupirant simplement avec ardeur à leur salut et au salut de la société : de telles âmes pouvaient constituer le fondement de communautés qui, bien dirigées, mais sans se séparer de l'Église, groupées au contraire autour de maîtres saints et inspirés de Dieu, formèrent tout au plus une grande fraternité libre.

Il semble pourtant que Henri de Nördlingen ait réellement conçu le plan d'une sorte d'association mystique d'*Amis de Dieu*, quand il recommande à sa pénitente Marguerite Ebner (cf. *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*³, t. VII, p. 60; t. V, p. 129) de travailler efficacement à développer la vie mystique dans son couvent de Maria Medingen et d'y gagner à une « communauté de vie » selon ses principes le plus grand nombre possible de femmes, « si ce n'est cette année même » (1335), « du moins l'année qui suivra » (Cf. Ph. Strauch, *Marg. Ebner und Heinrich von Nördlingen*, p. XLI). Sûrement des plans avaient été projetés d'une association d'âmes animées des mêmes sentiments et vouées à la vie mystique dans le cadre de la hiérarchie : telle dut être cette « sainte société spirituelle d'âmes d'élite » (*heilige vornehme geistliche Gesellschaft*) qui, peu de temps après, entourait à Bâle ce même Henri de Nördlingen. Il est vrai que ce prêtre séculier reste la source unique, quoique abondante, où l'on ait puisé l'idée d'un développement et de rapports plus actifs entre les membres d'un groupement intime d'*Amis de Dieu*.

Ce qu'il faut certainement admettre, c'est l'évidence des relations entre gens parmi lesquels on voit écrire, prêcher et se mouvoir toute une élite de religieux, de prêtres et de laïques, adonnés tous aux expériences ascétiques et mystiques, de Bruxelles à Cologne, de Strasbourg à Bâle, de la Suisse à la Bavière, menant tous une vie spirituelle active et intense, que des prédicateurs éminents, aux relations manifestes avec les *Amis de Dieu*, Eckart, Tauler, Suso, Henri de Nördlingen, Nicolas de Strasbourg, d'autres encore, surent exciter, animer, vivifier par des écrits composés avec soin ou un échange de correspondance ininterrompu.

Ainsi, Jean Ruysbroek reçoit à Groenendael la visite de Jean Tauler, et il envoie à Strasbourg une copie de son *Livre des Noces Spirituelles*. A Cologne, Tauler devient à plusieurs reprises l'âme d'un petit noyau de fidèles particulièrement épris de communication directe avec Dieu, et leur centre de ralliement semble avoir été le couvent des Dominicaines de Sainte-Gertrude, derrière l'église des Saints-Apôtres. A Bâle, Tauler vivifie tout un petit cénacle mystique, avec Henri de Nördlingen comme intermédiaire dans son ministère. Vers 1340, Tauler et le même Henri sont en communication permanente avec leurs amies, Christine et Marguerite Ebner, les deux moniales des couvents bavarois d'Engelthal et de Medingen.

Et de Bavière on tient les yeux fixés sur Strasbourg, le principal centre de l'activité de Tauler, la métropole du mysticisme dans toute la vallée du Rhin. A Strasbourg, nombreuses sont les âmes d'élite qui, dans ce siècle d'épreuves particulièrement accablantes, demandent à l'*amitié divine* le secret de la paix que le monde ne leur procure pas. Elles se rallient toutes à l'appel de l'éloquent Frère Prêcheur ou se groupent autour du couvent des Johannites de l'Ile-Verte, qui est devenu le foyer du mysticisme parfait, grâce à la fécondité littéraire et à l'activité spirituelle de son fondateur, Rulman Merswin, lui-même fils spirituel de Tauler.

Tim.-Wilh. Röhrich, *Die Gottesfreunde und die Winkeler am Oberrhein* (*Ztschr. f. histor. Theol.*, X, 1840, 1, p. 118 ss.). — *Mitteilungen aus der Gesch. der evangel. Kirche des Elsasses*, I, Str., 1851, p. 38 s. (cf. Ferdin. Cohrs, art. *Winkeler*, dans *Realencyklop. f. protest. Theol. u. Kirche*³ de Hauck, 21 Bd., Lpz., 1908, col. 371-372). — Ch. Schmidt, *Johannes Tauler von Strassb.*, Hamburg, 1841, p. 161 ss. — *Etudes sur le Mysticisme allemand au XIVe siècle* (*Mémoires de l'Academ. royale des Sc. mor. et pol.*, t. II, *Savants Etrangers*, Paris, 1847, p. 329 ss.). — *Die Gottesfreunde im 14. Jahrh.*, *Historische Nachrichten u. Urkunden* (*Beiträge zu den theol. Wissenschaften* de Reuss et Cunitz, t. V, Jena, 1854, p. 1 ss.). — *Nicolaus v. Basel und die Gottesfreunde* (*Basel im 14. Jhrh.*, Basel, 1856, p. 153 ss.). — R. Wackernagel, *Die Gottesfreunde in Basel* (*Kleinere Schriften*, t. II, p. 146 ss.). — *Altdeutsche Predigten und Gebete*, Basel, 1876, pp. 381, n. 583 ss. — K. Boehringer, *Die deutschen Mystiker*, 1878³. — Aug. Jundt, *Les Amis de Dieu au XIVe s.*, Paris, 1879 (cf. *Realencyklop. f. prot. Theol. u. Kirche*², t. VIII, 1880, col. 21 ss.). — H. S. Denifle, *Taulers Bekehrung. Antikritik gegen A. Jundt's : Les Amis de Dieu au XIVe s.* (*Histor. polit. Blätter*, 84 Bd., München, 1879) (Cf. Meyer v. Knonau : *Götting. gelehrt. Anzeig.*, 1880, n. 1; *Revue critique*, 1880, n. 15, p. 287; n. 21, p. 417). — M. Rieger, *Die Gottesfreunde im deutschen Mittelalter*, Heidelberg, 1879. — Fr. Ehrle, *Das Erst und Jetzt der Geschichte des Gottesfreunde-Bundes* (*Stimmen aus Maria-Laach*, 1881, pp. 38 ss., 252 ss.). —Sessel (*Kathol. Kirchenlexikon*², 5. Bd., col. 893). — Ph. Strauch (*Realencyklop. f. prot. Theol. u. Kirche*³, 17. Bd., col. 203-227 (cf. *Dtsche Literaturzeitung*, 1893, n. 23). — W. Preger (*Realencyklop. f. prot. Theol. u. Kirche*², 1885, t. V, col. 251); *Gesch. der dtschen Mystik im Mittelalter*, III. Teil, Lpzg., 1893. — L. Keller, *Die Reformation und die älteren Reformparteien*, Lpzg., 1885. — K. Rieder, *Zur Frage der Gottesfreunde* (*Ztschr. f. die Gesch. des Oberrheins*, N. F., t. XVII, pp. 205 ss., 479 ss.). — Ph. Strauch *Schürebrand, Ein Traktat aus dem Kreise der Strassburger Gottesfreunde*, Halle a. S., 1903 (cf. *Tübinger Theol. Quartalschr.*, t. 85, p. 491 ss.). — Karl Bihlmeyer, art. *Gottesfreunde* (*Kirchliches Handlexikon* de Mich. Buchberger, I, München, 1904, col. 1747). — A. Chiquot, *Histoire ou Légende? Jean Tauler et le Meisters-Buoch*, Paris-Str., 1922.

A. Chiquot.

AMITIÉ. — 1. *Amitié humaine.* — 2. *Amitié chrétienne.*

Tout le monde connaît ou croit connaître l'amitié. C'est un sentiment si naturel, si général, et pour tout dire si humain, que chacun en a l'expérience et pense pouvoir le décrire, du moins en ses éléments essentiels. Cependant, à y regarder de plus près, l'amitié se révèle assez complexe en elle-même et très diverse en ses domaines. On l'a déploré depuis longtemps : notre vocabulaire concernant les manifestations de la vie affective est beaucoup plus pauvre que celui qui se rapporte à la vie intellectuelle. Celle-ci nous est mieux connue, soit qu'elle ait été

étudiée davantage au cours des siècles, soit surtout parce qu'elle se déroule plus largement dans le champ de la conscience. Voilà pourquoi un mot comme celui d'amitié a pu désigner et désigne encore des réalités très diverses. Il importe donc, pour pouvoir porter sur l'amitié des jugements de valeur assez exacts, c'est-à-dire assez précis et assez nuancés, du point de vue de la morale, de l'ascétique, de la mystique même, de la considérer d'abord en elle-même, à la lumière de l'histoire, de la psychologie et de la métaphysique.

Nous ne reprendrons pas la division, souvent employée, qui oppose l'amitié païenne à l'amitié chrétienne; mais nous parlerons d'abord de l'amitié humaine, que l'on peut rencontrer chez des chrétiens aussi bien que chez les païens, encore qu'elle revête chez les uns et les autres des aspects sensiblement différents; puis nous traiterons de l'amitié chrétienne. En d'autres termes, nous étudierons successivement l'*amitié naturelle* et l'*amitié surnaturelle*. Pour ce qui regarde spécialement l'amitié avec Dieu, le lecteur se reportera à l'article Charité.

I. — L'AMITIÉ HUMAINE OU NATURELLE.

1. **Théories générales de l'amitié.** — 1. *Dans l'antiquité grecque.* — L'idée d'amitié a une curieuse histoire. Les physiciens grecs, qui avaient l'ambition de donner une explication totale des phénomènes cosmiques, appelaient amitié le principe des attractions et des répulsions qui président à la combinaison et à la désagrégation des corps. Ils discutaient à perte de vue la question de savoir si cette amitié consiste dans l'union des semblables ou dans celle des contraires.

Il fallut la révolution socratique pour restreindre l'amitié aux personnes et lui donner son sens psychologique. Dès lors, elle parut chose si précieuse que Socrate se mit à enseigner et à pratiquer l'art d'acquérir des amis. Comme lui, Platon et Aristote s'attachèrent des disciples par les liens de l'amitié, si bien qu'on a pu dire des écoles philosophiques de la Grèce ancienne, qu'elles étaient en réalité, « moins des écoles que des réunions d'amis » (L. Dugas, *L'Amitié antique,* 2e éd., p. 23). Cela resta vrai jusqu'au jour où l'amitié cessa d'être une simple pratique pour devenir une institution, avec Epicure.

Le grand théoricien de cette amitié humaine, dans l'antiquité classique, fut Aristote, qui lui consacra un long chapitre de son *Ethique à Nicomaque* (livre VIII). Remontant à l'origine des contradictions dans lesquelles s'égaraient Empédocle et Héraclite, et qui faisaient dire à Platon, dans le *Lysis,* que l'amitié est indéfinissable, il dénonça l'équivoque du mot amitié, refusa de l'appliquer à l'affinité des êtres matériels entre eux, distingua enfin le sentiment qui porte l'homme à aimer, φίλησις, de l'amitié proprement dite, φιλία, qui est une affection payée de retour, ἀντιφίλησις, et ne peut exister par conséquent qu'entre personnes (l. 8, n. 8).

Aristote aborde l'étude de la φιλία sous le biais de l'attraction. Les philosophes naturalistes s'étaient demandé si le mouvement est dû à la ressemblance ou à la différence, et ils n'avaient pu se mettre d'accord. Pour le rapprochement des hommes entre eux, l'observation fournit une solution : ce qui les attire, c'est l'aimable. Qui veut connaître l'amitié doit donc étudier son objet : l'aimable. Ils constatera que celui-ci se présente tantôt sous la forme de l'intérêt ou du plaisir, tantôt sous la forme de la vertu. De là trois espèces d'amitié, dont l'une : l'amitié utile, unit des contraires, tandis que les autres, les amitiés agréable et vertueuse, unissent des semblables.

Les amitiés qui ont pour raison l'utilité ou l'agrément sont intéressées : on y aime moins l'ami que le bien qu'on en attend. Elles sont instables, car elles cessent quand leur motif, essentiellement changeant, a disparu. Les premières se rencontrent surtout chez les vieillards, quoiqu'elles puissent exister à tout âge; les secondes règnent principalement chez les jeunes gens, qui sont plus portés à rechercher la volupté.

Contrairement à ces amitiés, qu'on peut appeler accidentelles, l'amitié parfaite a pour objet le bien. C'est l'amitié par excellence, parce que les amis s'aiment, non pour ce qu'ils procurent, mais pour ce qu'ils sont. Elle unit les gens de bien, semblables par la vertu; et comme la vertu est chose stable, cette amitié est durable. Elle est d'ailleurs, par surcroît, utile et agréable, puisque chacun de ceux qu'elle unit est à la fois bon en lui-même et bon pour son ami. Une telle amitié, cependant, ne peut être que rare, car le nombre de ceux qui en sont capables est très restreint; et elles ne peuvent se nouer que progressivement, le temps seul permettant de connaître ceux qui sont dignes de confiance et aidant les amis à s'enrichir chacun de la perfection de l'autre.

L'amitié requiert en effet une communauté de vie, συνζῆν. Que deux hommes se veuillent réciproquement du bien et le sachent, cela suffit pour qu'ils deviennent amis, non pour qu'ils le restent. Sans doute, la séparation ne détruit pas en eux cette disposition bienveillante, qui est de la nature de l'habitude; mais en se prolongeant, elle l'obscurcit en engendrant l'oubli : l'amitié s'entretient par des relations et par des services réciproques. Mais cela même suppose d'autres conditions, à savoir une certaine égalité ἰσότης, qui rend possibles les rapports amicaux, et une communauté de sentiments ὁμόνοια sans laquelle ils seraient sans charme et ne tarderaient pas à lasser.

Si l'on demande à Aristote comment l'homme doit vivre avec son ami, il répond que c'est une question de « droit »; déclaration qui jette un jour lumineux sur le caractère « économique » de l'amitié dans la société grecque (Dugas, *op. cit.*, p. 66). De là l'importance attachée à l'idée de la κοινωνία, qu'il s'agisse d'une mise en commun des ressources de chacun, comme dans l'école pythagoricienne; d'une communauté de sentiments, ὁμόνοια, comme chez Aristote; ou d'une communauté de croyances philosophiques, τὸ συμφιλοσοφεῖν, comme pour Epicure et les Stoïciens.

On ne saurait nier, cependant, qu'il ait pu exister, entre quelques âmes d'élite, des liens plus intimes, une amitié plus généreuse et plus tendre. Les légendes de Thésée et de Pirithoüs, d'Oreste et de Pylade, de Damon et de Phintias, de Polystrates et d'Hippoclidès, révèlent une très haute conception de l'amitié humaine, à peu près au sens où nous l'entendons aujourd'hui; nous la trouvons réalisée dans divers exemples, comme chez Socrate et ses disciples, ou chez Achille et Patrocle; elle a été symbolisée par l'art, avec une grande puissance d'expression, dans le buste à deux faces où le sculpteur a représenté à la fois le visage d'Epicure et celui de Métrodore.

2. *Dans la société romaine.* — Les Romains aussi ont eu leurs types de l'amitié : Nisus et Euryale, Blossius et Gracchus, Lelius et Scipion, Cicéron et Atticus. Le grand orateur a été chez les latins ce qu'Aristote a

été chez les grecs : le principal théoricien de l'amitié. Il l'étudie peut-être avec moins de profondeur, mais à coup sûr avec plus de charme. Mieux que quiconque, il a dit la douceur de ce « soleil de la vie » et l'excellence de ce « don le meilleur qui nous ait été fait par les dieux immortels, la sagesse exceptée » (*De amicitia*, n. 6).

Cicéron place le fondement de l'amitié dans l'instinct de sociabilité et la définit : un parfait accord de volontés, de goûts et de pensées, ou plus complètement : un accord (consensio) sur toutes les choses humaines, accompagné de bienveillance (benevolentia) et d'affection (caritas). Rien, selon lui, de plus adapté à notre nature que ce sentiment. Les autres biens : richesse, santé, puissance, honneurs, sont incertains ou caducs; seule l'amitié est à notre portée et se révèle durable, parce qu'elle repose sur la vertu. Elle ne saurait exister, en effet, qu'entre « gens de bien », c'est-à-dire entre hommes « vivant de telle sorte qu'on estime leur loyauté, leur intégrité, leur égalité d'humeur, leur libéralité », entre hommes « qui n'ont ni cupidité, ni passion, ni témérité, mais qui possèdent une grande constance ». Il y a donc à la base de l'amitié un « sensus amandi », qui vibre en présence de l'honnêteté et de la vertu, se renforce par l'accord des mœurs et du caractère, par les bienfaits reçus, par l'habitude, et se transforme en une ardente bienveillance. Les hommes de bien ont les uns pour les autres une bienveillance pour ainsi dire nécessaire; c'est pourquoi les véritables amitiés sont éternelles.

Mais les amitiés vraies sont rares, parce que rares sont ceux qui sont dignes d'être aimés et que beaucoup cherchent, dans l'amitié, le plaisir ou le profit. Un véritable ami est un autre soi-même; si donc on veut trouver des amis, il faut commencer par être d'abord un homme de bien, puis chercher quelqu'un qui soit semblable; alors l'amitié pourra s'affermir, si on en observe les règles. L'amitié a d'ailleurs été donnée par la nature pour être une auxiliaire de la vertu : les hommes unis par la bienveillance seront maîtres de leurs passions, ils aimeront la justice et l'équité, ils feront tout l'un pour l'autre et ne se demanderont jamais rien que de juste et d'honnête; ils se traiteront avec honneur, amour et respect; et leur vertu à chacun, associée à celle de l'autre, atteindra toute sa perfection.

Il importe donc de bien choisir ses amis et de modérer les premiers élans de sa bienveillance, pour ne pas se lier à quelqu'un que l'on pourrait haïr un jour : il faut juger avant d'aimer, et non aimer avant de juger, faute de quoi l'amitié risquerait de se briser au milieu de sa course. Mais Cicéron, en énumérant les qualités dont on doit s'assurer au préalable, perd de vue insensiblement les amitiés parfaites, pour ne considérer plus que les amitiés ordinaires. Il se ressaisit en revenant à son thème : « C'est la vertu, la vertu, dis-je, qui forme les amitiés et les conserve, car en elle se trouve l'harmonie, en elle la stabilité, en elle la constance ».

3. *Dans les siècles suivants.* — Les idées d'Aristote et de Cicéron sont restées classiques. Elles ont passé chez les Pères de l'Eglise, comme saint Augustin et saint Ambroise; chez les docteurs et les théologiens, comme Aelred, abbé de Rieval, saint Thomas, saint François de Sales; chez les auteurs profanes comme Montaigne. Elles forment un patrimoine universel auquel ne cessent de puiser ceux qui méditent ou écrivent sur l'amitié. Les psychologues modernes ont pu compléter leurs vues, les métaphysiciens ont pu essayer de les approfondir, ni les uns ni les autres ne les ont contredites dans leurs données essentielles.

Cet aperçu synthétique, nous aidera à analyser les éléments psychologiques de l'amitié, et à remonter jusqu'à leur point d'insertion dans la nature humaine, pour aboutir à des conclusions précises sur les rapports de l'amitié humaine et de la morale.

2. **Psychologie de l'amitié.** — Du point de vue psychologique, on peut discerner dans l'amitié des éléments multiples :

1. *L'amitié est une attraction.* — Considérée du dehors, par son effet principal, elle se présente d'abord comme un dynamisme : les amis se recherchent, se rapprochent et ne trouvent de repos que lorsqu'ils sont unis. Leur est-il impossible de se rencontrer dans l'espace, ils se portent l'un vers l'autre par la pensée et le désir. C'est sous cet aspect que l'amitié apparut surtout aux anciens philosophes grecs : ils identifiaient avec l'amitié son élément dynamique, faisant d'elle une force cosmique dont l'empire est universel et qui explique, par les mouvements qu'elle engendre, les combinaisons et les désagrégations des corps, aussi bien que les révolutions de l'univers.

2. *L'amitié est une affection.* — Elle est plus qu'un mouvement : à la base de celui-ci, il y a une émotion, qu'Aristote appelait φίλησις et les latins *amatio*, un élément de tendresse qui n'est plus de l'ordre dynamique, mais de l'ordre affectif. L'ami aime, c'est pourquoi il se porte vers son ami par le mouvement du corps, de la pensée ou du désir. Quand il l'a ainsi rejoint, il se complaît en sa présence, et le plaisir même qu'il y éprouve augmente l'attraction qui lui avait donné naissance. Cette affection est intérieure : elle se sent plus qu'elle ne se voit, quoiqu'elle se manifeste souvent, de façon naturelle, par des gestes, par le sourire ou par les larmes.

L'élément affectif de l'amitié permet de distinguer celle-ci de l'affinité, et d'exclure de son concept tout le domaine de la physique et de la chimie.

3. *L'amitié est une affection réciproque.* — Platon le remarquait déjà dans le *Lysis* 212 D : « où il n'y a pas réciprocité, il n'y a pas amitié ». Quand, à la φίλησις répond l'ἀντιφίλησις, ou à l'amatio la *redamatio*, il y a amitié proprement dite : φιλία ou amicitia.

Ce fait que l'amitié est une affection payée de retour permet d'exclure de son concept, non seulement les affinités des choses entre elles, mais même le sentiment que les hommes peuvent éprouver à l'égard des choses : on peut aimer le vin, on n'en est pas l'ami.

Le caractère de réciprocité de l'amitié a en outre, au point de vue psychologique, des conséquences fort importantes. Puisque, dans l'amitié, deux dynamismes vont à la rencontre l'un de l'autre, ils multiplient pour ainsi dire l'un par l'autre leurs énergies. On s'explique dès lors l'intensité des attractions amicales et la puissance de la cohésion qui lie entre eux les amis. Puisque, d'autre part, dans l'amitié, deux émotions se rencontrent et vibrent à l'unisson, la tendresse de chacun des amis se trouve accrue à son tour de celle de l'autre : l'amour provoque l'amour, et le plaisir que chacun éprouve à aimer se double du plaisir de se sentir aimé. Voilà pourquoi les amitiés s'entretiennent et se développent par les relations.

4. *L'amitié est une union d'ordre spirituel.* — Il

existe des mouvements affectifs réciproques qui ne sont pas des amitiés proprement dites, par exemple l'affection qui lie entre eux les animaux, ou encore l'amour. L'amitié a ceci de particulier qu'elle n'intéresse pas directement la vie sensitive, mais la vie raisonnable; son acte est indépendant de la matière; elle est une union spirituelle, c'est-à-dire une union de pensée, de sentiment et de volonté; elle est donc proprement humaine. Comme l'a bien vu Aristote, elle ne saurait exister qu'entre personnes.

Ceci nous permet d'exclure de l'amitié proprement dite, les rapports de l'homme et de l'animal : le chien n'est l'ami de l'homme qu'au sens large du mot; ainsi que toutes les liaisons humaines qui relèveraient essentiellement de l'instinct, et non de la volonté libre.

5. *L'amitié est un commerce désintéressé.* — Les rapprochements volontaires entre personnes peuvent avoir des raisons diverses. Beaucoup cherchent des rapports amicaux pour le profit qu'ils en tirent ou l'agrément qu'ils y trouvent. Les liaisons de ce genre ont ceci de commun qu'elles sont intéressées : on y aime moins l'ami que l'avantage qu'on a à le fréquenter. Pareil égoïsme, si légitime qu'il soit, ravale l'amitié à un rang inférieur. L'amitié vraie, celle qui seule répond à l'idéal de l'amitié humaine, est plus noble : elle est tout à fait désintéressée. On y aime son ami pour lui-même, pour ses qualités et ses vertus, lui voulant du bien et sachant se dévouer, se sacrifier pour lui.

Voilà pourquoi la vraie amitié est durable. Les liaisons qui ont une raison d'utilité ou de plaisir ne survivent pas à leur motif, qui est essentiellement transitoire. L'amitié qui seule mérite ce nom, partage la stabilité de son fondement : la bienveillance y survit à la séparation, aux changements d'humeur, à l'épreuve du temps.

6. *L'amitié parfaite est une fusion d'âme.* — Un commerce d'ordre spirituel et désintéressé peut reposer sur des attaches plus ou moins étendues et entraîner des degrés divers d'intimité. Au maximum d'étendue, il intéresse l'âme toute entière. Au maximum d'intensité, il produit une union si étroite qu'elle confine à l'unité. C'est alors l'amitié parfaite, dans laquelle, comme le dit Montaigne, « les âmes se meslent et se confondent l'une en l'autre d'un meslange si universel qu'elles effacent et ne retrouvent plus la cousture qui les a joinctes », ou plus brièvement, dans laquelle il n'y a plus, selon l'expression d'Aristote et de saint Augustin (*Confessions,* l. 4, c. 6), qu' « une âme en deux corps ». Une telle amitié, où tout est en commun, où le « moi » et le « toi » disparaissent, ne peut être, semble-t-il, qu'unique.

3. **Métaphysique de l'amitié.** — 1. *Sources de l'amitié.* — *a*) L'appétit rationnel. — Le mouvement d'attraction dont nous avons constaté l'existence dans l'amitié a sa source, comme tout mouvement, dans une tendance ou, comme disent les scolastiques, dans un « appétit ». On sait qu'il y a en nous une vie animale ou sensible et une vie proprement humaine ou rationnelle. Cette dualité, parfaitement compatible d'ailleurs avec l'unité substantielle, se manifeste par deux sortes de connaissances : l'une sensible, l'autre intellectuelle, ainsi que par deux sortes de tendances : l'appétit sensitif et l'appétit rationnel. L'amitié, telle que nous l'avons décrite, se rapporte évidemment à ce dernier : elle est un mouvement de l'appétit rationnel se portant vers son objet : le bien.

b) L'amour de soi. — Mais qu'est-ce au fond, qui met l'appétit en mouvement vers le bien? Est-ce l'amour de soi; est-ce l'amour d'autrui? A cette question, nous avons répondu, du point de vue psychologique, qu'une amitié poursuivant des fins égoïstes ne mériterait pas ce nom; mais nous dépassons ici le champ de la volonté ou même de l'intention, pour nous placer au point de vue métaphysique.

Cicéron, qui revient très souvent sur le caractère naturel de l'amitié et qui la rattache à l'instinct de sociabilité, fait d'elle, en somme, une manifestation de ce que nous appelons l'inclination altruiste. Les psychologues sont généralement de son avis et considèrent l'amitié comme d'autant plus parfaite qu'elle met plus complètement le sujet « hors de lui-même ».

Cette « conception extatique » de l'amitié, pour reprendre l'expression employée par le P. Rousselot à propos de l'amour, n'est pas celle de saint Thomas (*Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge*, Munster, 1908). Le saint docteur n'admet pas, dans l'être humain, un dualisme foncier de tendances; sans nier la tendance altruiste, il la considère comme secondaire et n'admet au fond de notre nature qu'un seul appétit : l'amour de soi. L'amitié découle donc, selon lui, de la propension qu'ont tous les êtres de la nature à rechercher leur propre bien, et ne peut résulter que d'elle.

Sans doute, l'homme ne saurait avoir d'amitié pour lui-même; mais il s'aime et cet amour, qui repose sur « l'unité », n'est pas seulement antérieur à l'amour d'autrui, qui repose sur « l'union » : il le mesure. L'amour de soi est l'archétype de l'amitié, et celle-ci est d'autant plus parfaite que l'*unio* se rapproche davantage de l'*unitas*. Il en est de plus la raison profonde, car l'amitié n'est qu'une extension de l'amour de soi, puisque l'*unitas* est le principe de l'*unio*. Aristote avait noté que l'amitié requiert une certaine égalité, ἰσότης; mais il pensait à une égalité dans l'affection et les manifestations de l'amitié. Saint Thomas entend cette exigence dans le sens plus profond d'égalité d'être ou de ressemblance : *unio similitudinis.* Nous aimant nous-mêmes, nous aimons forcément ce qui nous ressemble, puisque la ressemblance est une identité partielle. Cet amour, à son tour, tend à produire une communauté extérieure de vie, aussi étroite que possible : l'*unio similitudinis* entraîne l'*unio realis;* et c'est ici qu'intervient l'égalité au sens aristotélicien du mot.

L'amitié naît donc de l'amour de soi; nous pouvons aimer notre ami à la fois pour lui-même et pour nous, parce qu'il y a en lui quelque chose de nous. En l'aimant, c'est encore nous que nous aimons, puisque réellement nous ne faisons qu'un, jusqu'à un certain point, et que notre ami est vraiment en lui-même, comme dans l'estime que nous avons pour lui, un « alter ego ». Ainsi parle, après saint Thomas, Richard de Middleton qui développe sa pensée (*In III Sent.*, d. 27, a. 7, q. 2).

2. *Nature de l'amitié.* — L'amitié peut être considérée, soit dans les amis, soit en elle-même.

a) Dans les amis. — Elle se manifeste par des actes; mais ceux-ci la supposent, comme la volition suppose la volonté, et comme le jugement suppose l'intelligence. Elle est donc antérieure à ses manifestations; elle est une réalité dans les amis, selon l'adage « operari sequitur esse ». Cette réalité cependant n'est pas une faculté, car elle n'est pas *innée;* c'est une dispo-

sition acquise existant dans une faculté, c'est-à-dire un *habitus,* source immédiate d'actes multiples et divers auxquels il donne son nom. L'amitié est donc une modification stable de l'appétit rationnel.

Pareille modification suppose à son tour, dans la faculté, une possibilité qui se réalise en passant de puissance à acte par voie d' « information », au sens métaphysique du mot. En langage plus concret : l'amitié existe comme *habitus,* lorsque l'aimé devient « forme » de l' « affectus » aimant. Telle est la théorie d'Aristote et de saint Thomas.

b) En elle-même. — Ainsi que l'ont remarqué Henri de Gand et Richard de Middleton, des *habitus* de ce genre, numériquement distincts, existent dans chacun des amis ; et ils sont en rapport l'un avec l'autre. De ce point de vue, l'amitié est une relation fondée sur deux *habitus* absolus. On peut appeler ceux-ci amitié ; mais l'idée d'amitié n'est complète que si on considère en même temps la relation qui les unit.

3. *L'amitié et l'amour.* — Saint Thomas et les théologiens qui étudient l'amitié à propos des rapports de l'homme avec Dieu la considèrent généralement comme une espèce d'amour : ils voient dans l'amour d'amitié la forme la plus élevée de l'amour, qu'ils opposent à l'amour de concupiscence (*Somme theol.*, I^a II^{ae}, q. 36, a. 3 et 4). L'amitié peut se définir, de ce point de vue : un amour de bienveillance, payé de retour, et reposant sur des rapports mutuels. Il peut néanmoins être utile, pour éviter les confusions qui résultent des multiples sens des mots amour et amitié, de distinguer plus nettement l'amour de l'amitié, ainsi qu'on le fait communément aujourd'hui.

L'amitié et l'amour ont ceci de commun qu'ils sont des mouvements affectifs, relevant tous deux de l'appétit. Ils diffèrent en ce que l'amour relève de l'appétit sensitif, tandis que l'amitié relève de l'appétit rationnel. L'amour est donc d'ordre inférieur, organique : il naît de la sensation et tend vers des jouissances sensibles ou sensuelles ; en lui-même, il est aveugle, brutal, inquiet, facilement violent, naturellement égoïste. Quand il a pour objet des personnes de sexe différent et tend à l'union des corps pour la conservation de l'espèce, il prend la forme d'amour sexuel. L'amitié, comme telle, est d'ordre supérieur, idéal ; elle est spirituelle, et par conséquent calme et paisible. La sympathie préside à sa naissance, la raison la fixe et la régit, elle plane au-dessus de l'espace et du temps. En un mot, l'amour est matériel, l'amitié est spirituelle. Mais l'amour est souvent pénétré d'amitié ; et inversement l'amitié se complique aisément d'amour.

4. *La conception trinitaire.* — Tandis que saint Thomas étudie l'amitié à propos des rapports de l'homme avec Dieu, Richard de Saint-Victor l'étudie à propos de la Trinité : il voit dans les relations des trois personnes divines entre elles le modèle et le type idéal de l'amitié humaine (*De Trinitate,* PL. 196, 122 et suiv.). A sa suite, Henri de Gand soutient que l'amitié parfaite est à trois (Texte dans Egenter, *op. cit.*, note 489). En effet, souligne-t-il, l'aimant aime d'abord en sa propre personne le bien qui s'y trouve ; il aime aussi ce même bien dans le prochain, et le prochain à cause de ce bien. L'aimé, de son côté, fait de même, en tant qu'il est aimant. Alors, chacun veut que le bien qu'il aime dans l'autre soit aimé en même temps par tous deux dans un tiers, et qu'inversement ce tiers l'aime en eux.

Cette conception, étrangère à saint Thomas, ne trouve guère d'application, semble-t-il, dans l'amitié humaine telle qu'on peut l'observer. Elle pourra aider, par contre, à comprendre l'amitié chrétienne.

4. Morale de l'amitié. — L'amitié est bonne en elle-même et donc légitime ; elle est bienfaisante pour l'âme et donc recommandable ; compagne de la vertu, elle peut être considérée elle-même comme une vertu ; mais elle entraîne des devoirs, et elle peut subir des déformations qui la rendent dangereuse, nuisible et, par conséquent, condamnable dans certaines circonstances.

1. *L'amitié et le bien.* — *a*) Considérée en elle-même, l'amitié est bonne, puisqu'elle est naturelle à l'homme. Manifestation de l'instinct social, qui nous est essentiel, elle répond au double besoin que nous avons d'étendre notre « moi » aux « moi » des autres par la sympathie, et d'oublier notre « moi » au profit des autres par la bienveillance ; elle développe ainsi nos virtualités et contribue, selon le mot d'Aristote, à nous rendre « pleinement hommes », en nous amenant à vivre en société.

Cela est vrai, à des degrés divers, de toute amitié. L'amitié fondée sur le plaisir, à condition qu'il ne soit pas dégradant, est donc légitime. L'amitié fondée sur l'intérêt ne l'est pas moins. Mais la véritable amitié est de beaucoup plus excellente, non seulement parce que son objet est plus noble et plus élevé ou parce qu'elle est plus durable, mais surtout parce qu'elle implique une « communion » plus large entre les amis, qui se veulent non pas tel ou tel bien, mais le bien lui-même.

b) Bonne en elle-même, l'amitié est bonne aussi par ses effets : elle est bienfaisante pour l'âme. Par son seul charme, déjà, elle met un baume sur les plaies, elle réconforte, elle engendre la joie qui porte à l'activité et à la générosité : « un peu d'amitié, c'est tout ce qu'il me faut », disait le curé d'Ars. Par la confiance qu'elle fait naître, elle fait profiter des conseils, des réprimandes, des directions données avec sympathie par un ami dévoué, et décuple les énergies. Par la place qu'elle prend dans le cœur de l'homme, elle donne satisfaction au besoin d'aimer et détourne ainsi des désirs vulgaires ou grossiers : Montaigne en a fait l'expérience après la mort de La Boétie.

2. *L'amitié et la vertu.* — Etant bienfaisante, comme on vient de le voir, l'amitié porte indirectement à la vertu. Il y a plus : elle naît de la vertu, puisque celle-ci rend aimable celui qui la possède ; elle se maintient par la vertu, garantie de sa stabilité ; elle grandit et s'accroît à mesure que se développe la vertu, puisque ce développement rend à la fois plus aimable et plus capable d'aimer. C'est pourquoi Aelred a dit de l'amitié : « Elle peut naître entre bons, progresser entre meilleurs, se consommer entre parfaits. » Saint Thomas exprimait la même idée, quand il disait : la vertu est cause de l'amitié, et celle-ci ne va pas sans celle-là ; elle est « cum virtute ».

Peut-on aller plus loin, et regarder l'amitié comme une vertu ? Elle n'a trouvé place, dans l'*Ethique* d'Aristote, ni parmi les vertus morales, ni parmi les vertus intellectuelles (livre 8, leçon 1) ; néanmoins, le « Philosophe » a déclaré qu' « elle est une vertu ou accompagne la vertu » (livre 8, leçon 8). Saint Thomas, dans son *Commentaire sur l'Ethique,* reprend l'expression « est virtus vel cum virtute » : on peut regarder

l'amitié, explique-t-il, comme une sorte de vertu, en tant qu'elle est un « habitus electivus » ; et on peut la ranger dans le genre de la justice, en tant qu'elle témoigne d'une certaine proportion entre les amis. Dans la *Somme théologique,* il est plus explicite. On pourrait soutenir, dit-il, que l'amitié est une vertu morale qui se rapporte au prochain, mais sous un autre aspect que la justice, puisque la justice est relative aux dettes légales, tandis que l'amitié est relative aux dettes amicales ou morales, ou plutôt à la bienfaisance gratuite; néanmoins on peut affirmer qu'elle n'est pas une vertu distincte des autres par elle-même. En effet, elle n'est louable que par son objet; et encore ne s'agit-il ici que de l'amitié « honnête », à l'exclusion des amitiés « utiles » ou « délectables ». Au total, conclut le saint docteur, « l'amitié vertueuse est donc une conséquence de la vertu, plutôt qu'elle n'est une vertu » (*S. Theol.*, IIª IIªᵉ, q. 23, a. 3, ad 1). Cette conclusion ne l'empêche d'ailleurs pas d'écrire un peu plus loin : « Amicitia est quaedam specialis virtus et pars justitiae ».

Henri de Gand a dit de même, et plus catégoriquement que l'amitié est une vertu, un « habitus » distinct de tous les autres, et qu'elle est une « partie principale » de la justice. Il en a même fait une « vertu générale », en ce sens qu'elle en suscite et en soutient d'autres, puisqu'elle implique la pratique de la bienveillance, de la bienfaisance et de la confiance; et il a vu en elle le couronnement de toutes les vertus morales (*Quodlibet* X, 12, Utrum amicitia sit virtus).

Ce caractère de « vertu générale » a été étudié de plus près par Godefroid de Fontaines, qui l'a entendu en un autre sens que son maître. Vertu spéciale par son objet formel, explique-t-il, puisqu'elle ne peut atteindre qu'un nombre restreint d'individus, en raison de sa perfection même, l'amitié est une vertu générale par son objet matériel, puisqu'elle vise, pour l'ami, tout le bien souhaitable. En ceci, elle se distingue des autres vertus, ainsi du reste que des pseudo-amitiés, dans lesquelles on ne souhaite à l'ami que des biens particuliers, plaisir ou intérêt, correspondant à la « communicatio » sur laquelle elles sont fondées. Dans ces fausses amitiés intervient la notion de ce qui est juste et de ce qui est dû; elles appartiennent à la justice plutôt qu'à l'amitié. Quant à l'amitié proprement dite, elle ne suit pas seulement la vertu, elle est une vertu essentiellement distincte de toutes les autres (*Quodlibet* XIV, 5, Utrum amicitia acquisita sit virtus generalis).

3. *L'amitié et le devoir.* — *a*) Elle n'est pas un devoir. — On a pu soutenir que l'amitié est une vertu; Aristote a pu dire même que, sans amis, on n'est pas pleinement homme. Il n'en est pas moins vrai que l'amitié ne saurait être considérée comme obligatoire. D'abord, elle exige dans l'individu une série de qualités qu'il est assez rare de trouver réunies. Ce qui est objectivement si difficile ne peut être imposé comme un devoir. Puis, il faut, pour qu'elle se noue, que deux personnes capables de se convenir soient amenées à se connaître. Ce qui échappe à ce point à la libre volonté et dépend si souvent de rencontres fortuites ou providentielles ne saurait être exigé sous peine de péché.

b) Elle impose des devoirs. — L'amitié n'est donc pas un devoir, mais, une fois contractée, elle engendre des devoirs réciproques entre ceux qui se sont liés d'amitié. Ils peuvent se résumer à peu près tous en un mot : la fidélité.

Du point de vue positif, être fidèle à ses amitiés c'est les entretenir, les développer, les manifester par des actes, tant intérieurs qu'extérieurs. Il faut bien penser de ses amis, pour garder et augmenter l'estime et l'affection que l'on éprouve pour eux; leur vouloir de façon désintéressée des biens divers, pour augmenter la bienveillance à leur égard; entrer autant que possible dans leurs idées, leurs sentiments et leurs volontés, pour augmenter la ressemblance avec eux et la concorde. Il faut avoir avec ses amis des rapports assez fréquents : conversations, correspondance, lectures ou promenades, pour échanger des vues, des impressions, des désirs, pour se mettre à l'unisson, pour acquérir des souvenirs communs. Il faut faire du bien à son ami, en s'associant à ses peines comme à ses joies, en le consolant et le soutenant dans le malheur, en l'aidant à devenir meilleur par des conseils et des avis donnés avec franchise, en le faisant estimer, en défendant au besoin sa réputation et son honneur. Il faut témoigner à son ami de la confiance, soit en lui parlant à cœur ouvert, en lui confiant sans crainte ses secrets, soit en lui demandant parfois des services, dont on se montrera reconnaissant.

Par contre, au point de vue négatif, être fidèle à ses amitiés, c'est éviter avec soin tout ce qui peut leur nuire. Pour garder ses propres dispositions, on ne laissera pas l'amitié s'étioler faute d'exercice, et on ne la laissera pas altérer par les soupçons ou les médisances. Pour ne pas changer les dispositions de son ami, on supportera ses défauts avec patience, on se gardera de toute parole dure ou blessante, de tout ce qui peut faire de la peine, on évitera de divulguer ses secrets. Enfin, pour rester à la fois capable d'amitié et digne d'amitié, on rejettera autant que possible de l'ensemble de sa conduite les mobiles de l'intérêt ou du plaisir, qui pourraient pénétrer insensiblement dans les relations amicales.

Saint François de Sales a résumé tous ces devoirs quand il a défini l'amitié : « Une réciproque et manifeste affection, par laquelle nous nous souhaitons et procurons du bien les uns aux autres selon les règles de la raison et de l'honnêteté. » *Œuvres,* t. III, p. 32. Une vertu doit régler, selon le même saint, toutes les manifestations extérieures de l'amitié : l'affabilité. Dans ces manifestations, dit-il, « on peut faillir et excéder en passant outre les règles de la raison »; en d'autres termes, on peut pécher par excès ou par défaut. La vertu d'affabilité fait tenir un juste milieu : elle aide à « user de caresse » quand il le faut, mais aussi à ne pas « à tout propos dire des paroles emmiellées »; elle aide à « rire avec les rians », à pleurer avec ceux qui pleurent, à donner des témoignages d'amitié sans « familiarité indécente », à se saluer « avec le saint baiser » dont parle saint Paul (*Entretien* IV, p. 315, 317).

4. *Les déformations de l'amitié.* — *a*) Les amitiés exclusives. — Nous l'avons vu, l'amitié n'est pas un devoir; mais quand elle le serait, elle ne saurait avoir pour effet de nuire à l'accomplissement des autres devoirs. Elle est une vertu ; mais il existe à côté d'elle et même au dessus, d'autres vertus dont l'exercice s'impose davantage. La vie humaine bien réglée suppose toujours un certain équilibre qu'il importe de respecter, sous peine de provoquer un désordre et donc un mal. Pour légitime qu'elle soit en elle-même, l'amitié peut donc devenir mauvaise par ses effets.

Ainsi en est-il, quand elle absorbe à son profit les

ressources affectives de quelqu'un, au point de ne plus laisser de disponibilités pour le prochain : une amitié qui supprimerait la charité, ou du moins l'entraverait sensiblement, serait nuisible et donc condamnable. Ainsi en est-il encore quand, dans une société restreinte, l'amitié fait obstacle à la vie commune, parce qu'elle n'unit deux personnes qu'en les arrachant l'une ou l'autre, ou toutes deux, au groupe auquel elles sont liées par des devoirs supérieurs. Ce serait le cas d'une amitié qui amènerait un fils, un frère, à négliger gravement ses devoirs de famille, ou qui porterait deux membres d'une communauté quelconque à faire habituellement « bande à part ».

b) Les amitiés excessives. — Les amitiés exclusives, par rapport au prochain, deviennent facilement excessives en elles-mêmes, quoiqu'il soit vrai aussi, à l'inverse, que certaines amitiés deviennent exclusives par suite d'un excès de violence. Comme toute habitude ou toute vertu, l'amitié est susceptible de variations d'intensité ; et la perfection, pour elle comme pour les autres, se trouve dans un juste milieu.

Dans l'intelligence, l'excès se manifeste sous la forme de l'obsession : il est naturel que des amis pensent assez souvent l'un à l'autre; s'ils le font sans cesse, jour et nuit, au milieu même de leurs occupations, il y a là un désordre. Dans la volonté, l'excès devient un désir insatiable de rapprochement : on s'écrit des lettres innombrables et sans fin, on s'éternise l'un près de l'autre sans pouvoir se quitter, on ne cesse de se livrer à de vaines manifestations d'attachement. Dans la sensibilité, l'excès se traduit par des joies bruyantes ou des tristesses profondes, selon que l'on jouit de la présence de son ami ou qu'on en est privé, par des inquiétudes, des susceptibilités, des jalousies sans fondement, qui préparent des brouilles suivies bientôt de réconciliations. Dans ces obsessions de l'idée ou du désir, dans cette agitation et cette inquiétude, il y a quelque chose de maladif.

En réalité, les amitiés excessives, même si elles ont été fondées sur la vertu, sont en voie de déchéance : le corps y a trop de part ; l'imagination et le sentiment n'y sont plus assez maintenus dans leur rôle sous l'empire de le raison; elles prennent certains caractères des amitiés sensibles ou des amitiés sensuelles, parce que déjà la passion commence à s'y glisser.

c) Les amitiés sensibles. — On les appelle ainsi, parce que par leur siège, leur fondement, leurs effets, elles affectent surtout la sensibilité. Fondées sur des qualités extérieures, d'ordre physique : la beauté, la grâce, l'habileté, elles tendent à procurer le plaisir des sens : de la vue, de l'ouïe, du toucher surtout.

Ce sont ordinairement, remarque saint François de Sales (*Vie dévote*, l. 3, c. 17), les amitiés des jeunes gens, « qui se tiennent aux moustaches, aux cheveux, aux œillades, aux habits, à la morgue, à la babillerie ». Elles se manifestent de préférence à l'âge de la puberté, et sans doute reposent-elles au fond, d'une part sur l'admiration que provoquent ces qualités extérieures à un âge où on les remarque parce que l'instinct pousse à les acquérir, d'autre part sur le besoin d'affection qui, se faisant sentir plus vivement à cet âge, porte à s'attacher aux qualités superficielles, plus faciles à constater. Comme leur point d'appui n'a la consistance ni de la vertu ni du vice, elles ne peuvent être que passagères et « fondent comme la neige au soleil ». En raison de ce caractère superficiel et éphémère, elles méritent plutôt, dit saint François, le nom de folâtrerie que celui d'amitié.

Quand elles « se produisent entre personnes de sexe différent et sans prétention au mariage », le même docteur les appelle des « amourettes » (*Op. cit.*, c. 18). On leur donne aujourd'hui le nom de « flirt ». Ces liaisons tendent, elles aussi, le plus souvent, à fournir un aliment au besoin d'aimer et d'être aimé, mais peuvent avoir simplement comme mobile la vanité, dans les milieux où faire ainsi la conquête des cœurs devient un titre de gloire.

En raison des tendances profondes qui leur donnent naissance, on comprend que les amitiés sensibles se développent plus facilement dans les internats ou les communautés, soit masculines, soit féminines, où les jeunes gens et les jeunes filles sont privés du dérivatif des affections familiales. Elles y prennent le nom d' « amitiés particulières », au sens péjoratif où l'on entend aujourd'hui ce mot.

On peut rencontrer cependant à tout âge et dans tous les milieux des amitiés sensibles ou « mondaines », comme les appelle saint François de Sales, en les opposant aux amitiés vertueuses ou saintes. On les reconnaît à ce qu'elles se manifestent par des flatteries, des louanges sur les qualités sensibles, des paroles doucereuses ou enflammées, des attitudes langoureuses, des soupirs et des plaintes, des regards tendres, des caresses ou des baisers multipliés.

Au point de vue moral, les amitiés sensibles, considérées en elles-mêmes, ne sont que frivoles. Comme le note finement l'auteur de la *Vie dévote*, elles impliquent souvent chez les jeunes un défaut de jugement plutôt que de la malice; c'est pourquoi elles sont plus ridicules que blâmables. Mais elles sont nuisibles et dangereuses par leurs effets : elles occasionnent des pertes de temps et détournent l'esprit des occupations sérieuses; elles amollissent la volonté; enfin et surtout, par les satisfactions qu'elles recherchent, elles éveillent et excitent progressivement, si l'on n'y prend garde, une passion qui peu à peu prend la plus grande place dans l'amitié, tout en la ravalant au rang des amitiés sensuelles ou charnelles. Le danger est d'autant plus grand que le glissement est presque toujours imperceptible : les intéressés ne le remarquent pas; avertis, ils n'y croient pas; ils s'abusent eux-mêmes car leur jugement est troublé, et leur aveuglement est tel qu'ils prennent aisément des prétextes pour des raisons, en sorte que des désirs, des propositions, des actes franchement mauvais leur paraissent encore excusables, légitimes, ou même parfois excellents. De là la sévérité avec laquelle la plupart des auteurs spirituels ont jugé les amitiés sensibles.

d) Les amitiés sensuelles. — Ce sont celles qui émanent immédiatement de l'instinct et qui, à les bien considérer, portent directement vers les plaisirs de la chair. En réalité, elles n'ont de l'amitié que l'apparence : elles impliquent un sentiment vague et lascif, qui échappe au contrôle de la raison, et un mouvement qui n'a souvent rien de libre, simple entraînement de la concupiscence, « mouvement bestial », comme dit Aelred (*De spirituali amicitia*, l. 2, PL. 195, 677), mêlé d'amours impures et aboutissant à toutes sortes d'actes que réprouve la morale.

Aelred les appelle « amitiés puériles », parce que, dit-il, le sentiment règne en maître surtout chez les enfants. Elles se rencontrent cependant surtout à l'époque de l'adolescence et même chez des adultes,

mais elles ne sont, dans ce dernier cas, qu'un vice déguisé.

Une amitié normale ou même supérieure risque toujours, quand la sensibilité y a sa part, d'éveiller dans les profondeurs de notre être les bas instincts et de dégénérer par là en amitié sensuelle. Aelred a raison de dire que celle-ci est moins « une amitié que le poison des amitiés » (*l. c.*).

Conclusion : Le choix des amis. — Parce que l'amitié est une fleur délicate, parce qu'elle s'entretient par des relations fréquentes, parce que celles-ci tendent à établir une intime communauté de sentiments, le choix des amis est, au regard de la morale, de capitale importance. Le proverbe a raison : « Dis-moi qui tu hantes, et je te dirai qui tu es. »

La prudence exige que l'on ne s'engage dans les liens de l'amitié qu'avec discernement et que l'on soit prêt à rompre dès qu'une amitié se révèlera nuisible ou dangereuse pour la vertu. La sagesse demande que l'on apprécie le bienfait de la véritable amitié et apporte tous ses soins à la recherche d'amis au contact desquels on deviendra meilleur.

II. — L'AMITIÉ CHRÉTIENNE OU SURNATURELLE.

1. Le christianisme et l'amitié. — 1. *Leur prétendue opposition.* — Le fait d'être chrétien ne change rien à la nature et aux besoins de l'homme. Des chrétiens, animés de la vie surnaturelle, peuvent avoir entre eux une amitié purement humaine. Leur amitié ne méritera cependant le nom de chrétienne que si leur christianisme y est intéressé, dans un sens que nous aurons à préciser. Mais on a soutenu que le paganisme fut et demeure le terrain le plus favorable à l'efflorescence de l'amitié, tandis que, de par sa doctrine même, le christianisme devait être fatal à ce sentiment. Et voici comment on raisonne.

a) La conception chrétienne de la famille fournit, au besoin d'affection, un champ nouveau. « Maris, aimez vos épouses », a dit saint Paul. L'union matrimoniale cesse dès lors d'être d'ordre purement économique et social, comme elle l'était dans l'antiquité païenne; l'amour conjugal, qui devient le lien du foyer, passe au premier plan de la vie affective, et sa pratique doit suffire, semble-t-il, à apaiser, chez les époux, le besoin d'aimer. En tous cas, l'amitié ainsi supplantée se trouve diminuée de l'élément sensible, passionnel, qui faisait la richesse confuse, souvent trouble de l'amitié antique; elle apparaît désormais moins comme un besoin que comme « un luxe de la vie morale », une sorte de dilettantisme à l'usage des âmes délicates et auquel il peut sembler plus viril de ne pas sacrifier (Cf. Dugas, *L'amitié antique,* p. 61-68). Le fait est qu'elle évoque facilement de nos jours, aux yeux de la jeunesse surtout, selon l'expression du P. Gillet, « l'idée d'une affection rassise, diminuée, impuissante », d'une sorte de dégradation de l'amour, dont le nom seul représente « tout un monde de sentiments jeunes, spontanés, féconds » (*L'éducation du cœur,* Paris, 1910, p. 11).

b) La doctrine chrétienne prescrit la charité envers le prochain. Commandement nouveau qui semble, lui aussi, devoir entraîner la ruine de l'amitié. « La charité, écrit le P. Gillet, c'est l'amitié transportée du domaine de l'honnêteté humaine, du devoir humain, dans la région de l'honnêteté chrétienne, du devoir chrétien » (*Op. cit.*, p. 17). S'il en est ainsi, l'amitié cesse d'être restreinte dans son objet et libre dans son choix, pour devenir universelle et obligatoire; autant dire qu'elle disparaît, absorbée par la charité. Et si elle ne se confond pas avec cette vertu, quelle place lui reste-t-il dans un cœur déjà occupé par les affections familiales et se devant à tous?

c) Enfin la perfection de l'amour de Dieu ne suppose-t-elle pas, selon la règle de saint Ignace, le transfert des créatures au créateur de toute notre affection, et la renonciation aux amitiés humaines n'apparaît-elle pas dès lors comme un idéal?

2. *Leur compatibilité.* — Il y a du vrai dans tout cela; mais à ces arguments de principe il est facile d'en opposer d'autres du même genre.

a) Le christianisme a mis en lumière la prépondérance de l'individu par rapport à la société civile, il a affranchi l'homme en accordant valeur d'éternité à son âme immortelle. Pareille libération ne pouvait que favoriser l'essor de l'amitié, en facilitant les rapprochements et les liaisons personnelles.

b) En enseignant l'universalité de la Rédemption, la religion chrétienne proclamait l'égalité foncière des âmes aux yeux de Dieu et en elles-mêmes; du même coup, elle étendait le champ de l'amitié à toutes les créatures humaines.

c) Enfin, par l'octroi d'une vie surnaturelle, le christianisme a rendu les âmes meilleures et donc plus aimables; il a augmenté leur ressemblance et créé par là un nouveau lien de sympathie entre elles; il a donné à l'affection humaine, en la divinisant, une garantie supplémentaire de charme et de durée.

De fait, l'amitié subsiste dans le monde chrétien. Bien plus, jamais elle n'a tant fleuri que depuis l'Evangile; jamais elle n'a été plus pure et plus noble; jamais on ne l'a analysée avec plus de finesse; jamais enfin sa métaphysique n'a été poussée plus haut.

2. L'amitié dans la Bible. — Le chrétien n'a pas seulement, pour connaître et estimer l'amitié, les exemples et les idées que nous a légués l'antiquité païenne, il a la Bible. Par les faits qu'ils rapportent, comme par les remarques psychologiques ou les idées dont ils sont émaillés, les livres saints contiennent des enseignements dont les fidèles de tous les temps ont fait leur profit, et que les docteurs ou les théologiens ne pouvaient manquer d'exploiter.

a) Dans l'Ancien Testament, un exemple d'amitié domine tous les autres et s'apparente aux plus beaux : celui de David et de Jonathas. Fils de Saül, Jonathas s'était rendu célèbre par sa vaillance dans la lutte contre les Philistins, en même temps que populaire par son humanité envers ses soldats. Son amitié pour David fut dès l'origine aussi profonde que possible : quand il vit paraître le jeune vainqueur de Goliath, « il l'aima comme son âme » et le combla de présents qui lui étaient précieux : son manteau, son armure, son épée, son arc. Elle survécut sans peine à l'épreuve du malheur, se révélant tout à la fois dévouée, tendre, sainte et désintéressée, car on vit Jonathas prendre la défense de David auprès de Saül irrité, l'embrasser avec larmes au moment de sa fuite, lui jurer fidélité au nom de Yaweh, renoncer même à son profit à la royauté. Aussi, lorsque son ami eut trouvé la mort sur les monts de Gelboé, la douleur de David s'exprima-t-elle en termes déchirants : « Je pleure sur toi, Jonathas, mon frère! Tu faisais toutes mes délices. Ton

amour m'était plus précieux que celui des femmes! » I *Reg.*, XVIII-XX; II *Reg.*, I.)

Mais l'Ancien Testament ne montre pas seulement des amitiés en action. L'auteur des *Proverbes* souligne l'importance du choix des amis, au point de vue moral, XIII, 20; il dénonce les amitiés intéressées des flatteurs et des parasites, XIV, 20, XIX, 4, 6, et déplore la rareté des amitiés vraies en même temps qu'il en indique la profondeur, XVIII, 24; il dit le bienfait des conseils et des reproches amicaux, XXVII, 5, 6, 9; il invite à la fidélité et à l'indulgence qui la favorise, XXVII, 10.

L'*Ecclésiastique*, VI, 5-17, XXII, 17-24, XXVII, 1-6, 16-21, souhaite que l'on ait beaucoup d'amis et indique le moyen de s'en faire : l'amabilité; mais il invite à ne prendre conseil que d'un seul, que l'on aura bien choisi et sérieusement éprouvé, car la véritable amitié est rare : tel qui est ami au temps de la prospérité ne le restera pas au jour d'épreuve. L'amitié vraie ne se rencontre qu'entre âmes qui se ressemblent et a pour garantie « la crainte du Seigneur ». Elle est le plus précieux des biens : « rien ne vaut un ami fidèle », il est une « protection puissante », un « remède de vie »; aussi faut-il ne pas se contenter de l'aimer, mais prendre garde de le perdre en dévoilant ses secrets ou en lui faisant reproche de ses bienfaits.

Au livre de *Job*, nous entendons la plainte et l'appel éploré du saint homme abandonné, trahi, VI, 27, XIX, 21, alors que cependant « le malheureux a droit à la pitié de son ami », VI, 14; et le gémissement du psalmiste révèle une souffrance semblable en même temps qu'il implique une leçon identique. *Ps.* XLI, 10.

b) L'amitié, qui avait sa place dans l'Ancien Testament, l'a plus large encore et plus belle dans le Nouveau. Jésus y apparaît, non seulement comme un docteur et un thaumaturge, mais comme un ami d'une ineffable tendresse. Rappelons seulement son affection pour Lazare dont il pleure la mort et qu'il ressuscite, pour les disciples auxquels il déclare avant de les quitter : « je ne vous appellerai plus mes serviteurs, mais mes amis », pour saint Jean en particulier, pour les saintes femmes : Marthe et Marie, Madeleine...

L'amitié de Jésus est de la qualité la plus pure; toute faite de délicatesse et de désintéressement, elle est dévouée jusqu'à la mort. La tradition chrétienne a considéré à juste titre le drame du Calvaire comme une application de ce mot du Maître : « Le bon pasteur donne sa vie pour ses brebis », et comme un signe manifeste de son amour, I Joan., III, 16. Elle a vu de même un témoignage d'amitié dans le désir de Jésus de rester au milieu des siens par la présence sacramentelle et dans sa volonté de s'unir à eux dans la communion eucharistique. Pour tous les chrétiens, Jésus est le modèle par excellence de l'amitié (Cf. R. P. Ollivier, *Les amitiés de Jésus*).

Il en est aussi le centre et le lien. Si le christianisme s'est présenté d'abord comme une amitié, plus étroite, plus généreuse, plus touchante que celle des païens; si « la multitude des croyants n'était qu'un cœur et une âme », c'est que leur amitié était fondée sur la fraternité dans le Christ de tous les baptisés et sur leur commun amour de Jésus. Pour les membres de la société chrétienne, l'amitié apparaît comme un devoir sacré, en raison de l'exemple du maître, en raison du commandement de la Charité, en raison aussi du souhait formulé dans la prière de Jésus, auquel font écho les objurgations réitérées de saint Jean : « Qu'ils soient unis », « aimons-nous les uns les autres »; elle est à la fois le signe et la condition de l'amour de Dieu.

L'amitié chrétienne, ἀγάπη, telle qu'elle se présente dans les *Evangiles* et dans les *Epîtres*, est donc bien différente de l'amitié purement humaine, φίλια, encore qu'elle se manifeste à peu près de la même manière, par des actes de bienfaisance envers le corps et envers l'âme du prochain, et par une affection dont la tendresse se trahit dans les accents avec lesquels les apôtres parlent à leurs « bien aimés » comme dans la joie qu'ils éprouvent à les revoir ou à les saluer d'un « saint baiser ».

3. **Théorie de l'amitié chrétienne.** — Nul n'a fait la théorie de l'amitié chrétienne avec autant de méthode et de pénétration qu'un moine cistercien du XIII[e] siècle : Aelred, abbé de Rieval, auquel Pierre de Blois a emprunté toute la substance de son *De amicitia christiana*. Doué d'un tempérament très affectueux, Aelred a connu l'amitié dès sa jeunesse; il l'a pratiquée à la cour du roi d'Ecosse, il l'a cultivée au monastère, d'abord comme moine, puis comme maître des novices et comme abbé. Longtemps, rien ne lui parut plus doux, plus agréable et plus utile que d'aimer et d'être aimé. Toute sa vie, il a médité sur ce sentiment, s'analysant lui-même et lisant Cicéron, saint Ambroise, saint Augustin, saint Grégoire le Grand, saint Jérôme, sans oublier la Bible. Nous nous inspirerons largement, dans les lignes suivantes, de l'admirable dialogue *De spirituali amicitia* qu'il écrivit peu de temps avant de mourir (PL. 195, 659-792).

1. *Nature et origine de l'amitié chrétienne.* — Le Christ est venu donner au monde la vie surnaturelle : c'était là sa mission; tout ce qui est spécifiquement chrétien est surnaturel. D'autre part, la vie surnaturelle est une participation de la vie même du Christ. On peut donc dire, avec Aelred que l'amitié chrétienne est une amitié surnaturelle qui « a son point de départ dans le Christ, progresse selon sa volonté et s'achève en lui » (L. I, 662) ou encore, puisque le Christ est le Verbe incarné, qu'elle est une amitié en Dieu, selon l'expression chère à saint Augustin : « Heureux qui vous aime, ô Dieu, et son ami en vous », et le conseil de l'*Imitation* (l. II, c. VIII, n. 4) : « Aime tes amis en Jésus. »

Qu'est-ce à dire? Aimer ses amis en Dieu, c'est les aimer à cause de ce qu'on voit en eux de divin, les aimer spirituellement, sans que le corps et les sens soient mêlés en rien à ce sentiment, les aimer enfin en vue de Dieu, pour les rendre meilleurs et les rapprocher de leur fin.

Du reste l'amitié elle-même, explique Aelred (L. I, c. 666-668), vient de Dieu. La Sagesse éternelle a voulu que les créatures reçussent un vestige de sa parfaite unité; c'est pourquoi la nature a imprimé dans les âmes un certain *affectus*, un penchant à l'amour, que devait développer la douceur inhérente à l'acte d'aimer. Dans le monde tel que Dieu l'avait créé, la charité et l'amitié se confondaient dans leur universalité; mais après la chute, la cupidité a fait préférer au bien commun le bien privé, l'avarice et l'envie ont introduit dans les rapports des hommes la dispute, la haine et le soupçon. Dès lors, la charité et l'amitié se sont séparées : les bons se recherchent et s'unissent par les liens de l'amitié, tandis que la charité s'impose comme une loi à l'égard de tous, bons et méchants.

2. *Son excellence.* — On voit combien l'amitié chrétienne l'emporte sur l'amitié humaine. Elle est plus noble, puisqu'elle s'appuie sur des réalités supérieures à toutes les autres : les réalités surnaturelles. Elle est plus étroite, car Dieu est le centre vers lequel convergent les pensées, les sentiments, les désirs des amis; et plus chacun d'eux se rapproche de lui, plus aussi ils se rapprochent l'un de l'autre, à la manière des rayons du cercle, qui sont d'autant plus voisins qu'ils sont plus près du centre. Elle est plus intime, car les amis mettent en commun ce qui leur tient le plus à cœur et qui leur est le plus personnel : leurs idées et leurs aspirations religieuses. Elle est plus bienfaisante, car cette mise en commun contribue à augmenter leur ardeur pour la vie spirituelle, par le triple désir d'être agréable à l'ami, d'être plus digne de lui, de se rendre plus capable de lui être utile dans l'ordre surnaturel; d'autre part les manifestations de cette amitié sont des conseils, des monitions, des encouragements, des prières qui visent au bien spirituel de l'ami. Elle est plus salutaire, car elle porte à multiplier des actes qui sont surnaturels par leur intention et leur fin; elle établit les âmes dans des dispositions qui ne peuvent qu'être agréables à Dieu et attirer sur elles des grâces de choix. Elle est plus durable, étant éternelle comme Dieu même, sur lequel elle repose, et comme la charité qui « demeure ». En un mot, elle ressemble par bien des points à cette amitié à trois qui, d'après Richard de Saint-Victor, constitue la vie divine au sein de la bienheureuse Trinité.

3. *Son rôle.* — Dans la vie spirituelle, l'amitié chrétienne n'est pas une fin, mais un moyen. Elle doit être considérée comme un instrument de perfection.

La fin unique étant d'aller à Dieu et de s'unir à lui, l'amitié peut aider à l'atteindre, soit indirectement, par l'action bienfaisante dont nous avons parlé, soit même directement. « En portant les yeux sur ton visage, à toi qui m'es cher, écrit saint Pierre Damien, j'élève mon regard vers celui que je souhaite atteindre, uni à toi » (*Epist.* 2, 12. PL. 144, 278). — « Il y a, dit Aelred, un degré d'amitié qui est voisin de la perfection... c'est que l'homme, par son ami, devienne l'ami de l'Homme-Dieu. » L'abbé de Rieval parle ici d'expérience, puisqu'il a passé lui-même de l'amitié sensible à l'amitié humaine dont Cicéron lui-même lui a révélé la noblesse, puis de celle-ci à l'amitié divine. Et voici, selon lui, comment s'opère ce passage.

Dieu est amitié. Toute sainte amitié, qui répand dans l'âme douceur et suavité, vient de lui. Il n'est donc pas trop difficile pour nous de passer du Christ inspirant l'amour par lequel nous aimons notre ami, au Christ s'offrant lui-même à notre amour comme un ami à aimer. C'est dans la prière que s'opère insensiblement, par « voisinage » c'est-à-dire par contiguïté, cette extension du sentiment : tandis qu'on prie le Christ pour son ami, avec un ardent désir d'être exaucé, on en vient peu à peu à reporter sur lui l'affection que l'on éprouve pour son ami. Mais ce n'est pas tout : quand deux amis sont unis au point qu'il leur semble n'être qu'une seule âme en des corps distincts et qu'ils goûtent avec le prophète l' « ecce quam bonum et quam jucundum habitare fratres in unum », le chaste baiser spirituel de leur amitié n'est autre que le baiser du Christ, qui leur inspire cette sainte affection. L'âme habituée à ce baiser et ne doutant pas que sa douceur ne vienne du Christ, désire qu'Il vienne lui-même et aspire après le « baiser intellectuel », en s'écriant avec l'épouse du Cantique : « Osculetur me osculo oris sui ! » *Cantic.* I, 1. Désormais, elle se délecte dans le seul baiser du Christ et ne trouve son repos que dans l'embrassement divin. C'est ainsi, selon Aelred, qu' « on cueille à pleine bouche le fruit de l'amitié spirituelle, en attendant la plénitude de l'au-delà » (L. II, c. 672-673; L. III, c. 702).

L'amitié chrétienne apparaît de la sorte comme une étape à franchir, ou plus exactement comme une voie qui peut et doit normalement conduire à l'union mystique. Aelred n'hésite pas à proclamer, en modifiant le texte de saint Jean, *Ep.* I, IV, 16 : « Qui manet in amicitia, in Deo manet et Deus in eo » (L. I, col. 670).

4. **Amitié, amour conjugal et charité.** — Il nous sera facile maintenant de résoudre les difficultés soulevées plus haut, à propos de la prétendue incompatibilité du christianisme et de l'amitié.

a) *L'amitié dans la société conjugale.* — L'amitié n'est pas l'amour, au sens humain du mot; mais elle a la même source profonde dans l'instinct qui nous porte à nous unir à nos semblables; la même source prochaine dans les besoins sentis du cœur qui veut s'épancher et se donner plus encore que recevoir. L'amour et l'amitié se partagent le domaine des relations du cœur; mais l'un se porte vers son objet avec plus d'élan et de fougue, l'autre avec plus de calme et de sérénité; le premier met en jeu surtout la sensibilité, la seconde est davantage pénétrée de raison; enfin l'amour tend en définitive à l'union physique des corps, tandis que l'amitié tend à la fusion toute spirituelle des âmes.

Il importe cependant de corriger ce que cette division, ainsi présentée, a de trop rigoureux. Comme le corps et l'âme sont en nous, non pas juxtaposés mais substantiellement unis, sans se confondre; ainsi, l'amour et l'amitié non seulement ne s'excluent pas mais se compénètrent la plupart du temps à des degrés divers. A la limite, considéré à l'état pur, l'amour au sens où nous l'avons entendu ne serait qu'une force cosmique se manifestant sous la forme d'un instinct sexuel irrésistible; et à l'extrême opposé, l'amitié serait pour le monde des esprits l'analogue de cette force cosmique : une attraction toute pénétrée de pensée et de liberté. Mais l'amour n'est chrétien et même simplement humain que s'il est dirigé par l'idée du devoir, que si la raison contrôle ses manifestations, que s'il a pour objet l'âme aussi bien que le corps, en un mot, que s'il se pénètre d'amitié. C'est la condition, non seulement de sa qualité, mais de sa durée; car le développement progressif de l'élément d'amitié que doit contenir l'amour conjugal pour être chrétien, peut seul permettre à cet amour de survivre à l'apaisement des sens.

Aristote remarquait déjà que la vertu, quand elle est commune aux deux époux peut être source d'amitié (*Ethiq. à Nic.*, l. X, leçon 12). On voit donc que, loin de nuire à ce sentiment, la transformation des rapports conjugaux procurée par le Christianisme a plutôt étendu son domaine; et l'on comprend que saint François de Sales ait pu voir dans la perfection de l'amitié nuptiale « la véritable et certaine marque de la bénédiction de Dieu sur un mariage » (Lettre 112, t. XI, p. 199).

b) *L'amitié et la charité envers le prochain.* — La charité est, comme l'amitié, une disposition bienveil-

lante et désintéressée; mais c'est un amour surnaturel qui ne relève d'aucune façon de la sensibilité, qui n'implique pas nécessairement des rapports individuels et qui, à plus forte raison, n'exige pas de réciprocité. Voilà pourquoi la charité est possible envers les ennemis, tandis que l'amitié ne l'est pas.

Vertu surnaturelle venant s'insérer dans l'âme avec la grâce, la charité vivifie cependant les affections légitimes du cœur humain en leur infusant une sève qui leur fait produire des fruits de salut. Elle ne prend donc la place, ni de l'amour, ni de l'amitié. Elle leur donne seulement plus de profondeur, plus d'élan, plus de portée, en achevant de purifier ces sentiments, en nous aidant à les orienter selon le plan divin, en les élevant au point de les rendre eux-mêmes surnaturels. On comprend dès lors que l'amitié vraie, dont Aristote et Cicéron avouaient l'extrême rareté, se rencontre plus fréquemment dans la société chrétienne, où règne la Charité. Saint Augustin se refusait même à la reconnaître ailleurs que là : « non est vera, nisi cum eam tu agglutinas inter inhaerentes tibi, charitate diffusa in cordibus nostris per Spiritum Sanctum » (*Confess.*, l. 4, c. 4).

Oserons-nous ajouter que la vraie Charité, comme le véritable amour, implique l'amitié? Voici du moins ce que dit Cassien dans ses *Conférences* : « La charité vraiment réglée est celle qui, n'ayant d'aversion pour personne, en aime néanmoins quelques-uns plus particulièrement, à cause de l'excellence de leurs vertus et de leurs mérites... pour les aimer avec une plus grande effusion du cœur; et qui fait encore dans ce petit nombre choisi un second choix, par lequel elle s'en réserve quelques-uns qui tiennent le premier rang dans son amour et dans son cœur. » En ce sens, l'amitié serait comme le couronnement ou, comme le dit saint François de Sales, « la fleur » de la Charité.

c) *L'amitié et la charité envers Dieu.* — Il serait singulier, remarque Lacordaire, que le christianisme, fondé sur l'amour de Dieu, n'aboutît qu'à la sécheresse de l'âme à l'égard de tout ce qui n'est pas Dieu » (Montalembert, *Les moines d'Occident*, t. V, p. 364). Le parfait amour de Dieu suppose, il est vrai, le détachement des créatures; mais il n'exclut pas pour cela toute amitié. Dieu peut vouloir des liaisons qui aident à le faire aimer, et c'est faire œuvre de charité envers lui que de suivre sa volonté. D'autre part, selon le mot du P. de Grandmaison, l'amour de Dieu « ne fait pas nombre avec les affections humaines » (*La Religion personnelle*, Paris, 1927, p. 88); il pourra donc exiger parfois le sacrifice d'une amitié imparfaite ou dangereuse, mais il ne saurait être incompatible avec toute affection élective, pas plus qu'il n'est incompatible avec la charité due au prochain. A aucun stade de la vie spirituelle, il n'est plus parfait en soi de n'avoir pas d'amis que d'en avoir; car « la perfection, comme l'écrit saint François de Sales, ne consiste pas à n'avoir pas d'amitié, mais à n'en avoir que de bonne, de sainte et sacrée »; et l'on peut dire de l'amitié ce que le P. Surin disait des vertus, que c'est le propre des parfaits, non pas d'y renoncer, mais de les consommer par la charité (*Vie dévote*, l. 3, c. 19).

Nul n'a mieux exprimé que Fénelon cet effet du pur amour, quand il a dit des âmes qui sortent d'elles-mêmes et s'oublient véritablement en Dieu, que « leur amitié est immense comme celui en qui elles aiment... parce que Dieu, amour immense, aime en elles ». *Instructions et avis*, dans *Œuvres*, éd. de Paris, t. 23, p. 127.

5. **La vertu infuse d'amitié.** — Beaucoup de théologiens pensent que la grâce sanctifiante est accompagnée, non seulement des vertus théologales de foi, d'espérance et de charité, mais encore de toute une gamme de vertus morales surnaturelles correspondant aux vertus morales naturelles. A l'amitié humaine, qui est une vertu acquise, devrait donc correspondre une vertu infuse d'amitié. Ils ne l'admettent cependant pas tous. Leur attitude dépend en cela de la réponse qu'ils donnent à la question de l'objet formel de la Charité.

a) Suarez reconnaît que l'amitié humaine, dans laquelle n'interviennent ni des considérations de foi, ni la grâce, est une vertu morale; mais il soutient que, contrairement à ce qui a lieu pour les autres vertus morales, la vertu infuse qui correspond à cette amitié n'est pas distincte de la charité. En effet, explique-t-il, tandis que les autres vertus, quand elles sont pénétrées de surnaturel, gardent néanmoins une honnêteté formelle qui leur est propre, l'amitié, dans les mêmes conditions, perd la sienne. C'est que, selon lui, la vertu théologale de charité a pour objet formel, non seulement la bonté incréée qui est en Dieu, mais encore la bonté créée, tant naturelle que surnaturelle qui est dans le prochain. Toute amitié surnaturelle est donc charité, au sens théologique du mot (*Tractatus de charitate*, Disp. I, sectio 3).

De nombreux disciples de Suarez refusent pourtant de la suivre dans cette déduction. Ballerini, Génicot, Noldin par exemple, pensent que l'amour moral, et donc l'amitié fondée sur un motif d'honnêteté naturelle, peut provenir de la grâce et par conséquent être surnaturelle au même titre que les autres vertus morales, sans se confondre avec la vertu théologale de charité.

b) D'autres théologiens, dans les rangs desquels se trouvent de nombreux thomistes, restreignent ou sont portés à restreindre davantage l'objet formel de la charité, tout en y faisant entrer, outre le bien incréé, la grâce sanctifiante et les vertus annexes considérées comme un reflet ou une participation de la perfection divine. Ainsi Billuart, Wiggers, Lehmkühl, Prümmer. « Sans doute, dit Billuart, les perfections du prochain sont distantes à l'infini de la perfection de Dieu; mais quand on les aime comme des participations de celle-ci, c'est cette dernière qu'on aime en elles, comme dans l'image on aime le modèle » (*Tractatus de charitate*, Dissert. I, a. 3, § II). Logiquement, d'après cette théorie, l'amitié qui rapproche deux âmes en raison de ce qu'il y a en elles de plus divin, ne peut être, en tant qu'elle est surnaturelle, qu'une manifestation de la vertu théologale de charité.

c) Enfin, beaucoup de théologiens anciens professaient que l'objet formel de la charité est exclusivement la bonté divine incréée. Ainsi Vasquez, Lessius, Ripalda qui se réclame de Durand, d'Almain, de saint Bonaventure. Leur thèse a été reprise de nos jours par le P. Billot (*De virtutibus infusis*, th. XXXI et XXXIV), et le cardinal van Roey (*De virtute charitatis*, Quaestio IV), qui cherchent leur appui dans saint Thomas d'Aquin. L'amour de Dieu et l'amour du prochain, disent-ils, sont distincts par leur objet, mais n'ont qu'un seul et même motif; voilà pourquoi ils ne forment qu'une seule et même vertu : la charité. Aimer le prochain par charité, c'est l'aimer pour Dieu, c'est désirer que Dieu soit glorifié par lui en ce monde et en l'autre. L'amour de Dieu implique l'amour du pro-

chain, parce qu'il implique bienveillance envers Dieu et désir de sa glorification extérieure.

Si tel est, comme nous le pensons, le domaine de la charité, on voit qu'il reste place, non seulement pour une vertu naturelle d'amitié, mais pour une vertu morale infuse réellement distincte de la charité. Autre chose est, en effet, aimer quelqu'un pour Dieu, ou l'aimer pour lui-même. « La charité, comme le dit Mgr van Roey, est spécifiée par la bonté divine incréée; l'amitié morale, par la bonté ou la perfection du prochain. »

6. **Les amitiés spirituelles**. — Si toute amitié vraie est de nature spirituelle, l'amitié chrétienne, plus que toute autre, mérite le nom de spirituelle : c'est une union d'âmes, fondée sur des qualités immatérielles. Elle mérite ce nom à un autre titre, parce qu'elle met en jeu la vie surnaturelle de l'âme. Mais au sens propre du mot, l'amitié est dite spirituelle quand elle est contractée et cultivée précisément en vue du profit qu'espèrent en retirer les amis pour leur vie spirituelle.

Nous avons dit l'excellence et le rôle de l'amitié chrétienne en général. Il nous reste à considérer quelques circonstances particulières dans lesquelles peut naître et être cultivée l'amitié spirituelle, au sens spécial où nous l'entendons ici. Nous parlerons d'abord des amitiés particulières dans les cloîtres, puis des amitiés entre hommes et femmes et de la fraternité spirituelle.

1° LES AMITIÉS PARTICULIÈRES DANS LES CLOÎTRES. — Deux opinions à leur sujet. — L'amitié particulière, au sens le plus noble du mot, a été considérée tantôt comme un auxiliaire pour la vie spirituelle des religieux, tantôt comme un danger ou comme un obstacle à la perfection. On le comprend sans peine. D'une part, le besoin d'affection, d'épanchement, naturel au cœur humain, trouve satisfaction dans les rapports d'amitié. Il en résulte pour l'âme une paix qui stimule la générosité, favorise l'obéissance joyeuse, prépare l'élan de la prière ou l'ardeur de la contemplation. D'autre part, les rapports d'amitié procurent un plaisir qui peut faire l'objet d'un renoncement, d'une mortification ; et ils présentent parfois des inconvénients ou des dangers : toute amitié, si sainte qu'elle soit, risque, quand elle s'entretient par des relations fréquentes, d'éveiller la sensibilité et de déchoir; dans les cloîtres, elle tend de plus à créer dans la communauté, au détriment de la charité qui doit régner entre tous ses membres, des groupes fermés, des coteries où se développent facilement le mauvais esprit et les cabales contre l'autorité.

a) *Les monastères du moyen âge, foyers de saintes amitiés.* — A priori, on peut dire que l'amitié devait trouver dans les monastères un terrain particulièrement favorable à son expansion, soit en raison de la communauté de vie, de pensées, d'aspirations de leurs membres, soit en raison de leur détachement de tout ce qui sépare : biens matériels, volonté propre, égoïsmes ; soit enfin en raison de la charité divine qui les anime.

En fait, Bénédictins et Cisterciens ont souvent cherché « dans leurs épanchements mutuels, un préservatif contre les rigueurs et les dégoûts de leur état, un aliment pour les rêves et les ardeurs de leur jeunesse ». Il y aurait, comme l'écrit Montalembert, « un livre charmant et doux à faire sur l'amitié dans le cloître ». Les exemples que cite l'auteur des *Moines d'Occident* ne sont que quelques-uns entre mille. Qu'on relise les lettres de saint Anselme à Lanfranc, à Maurice, à Gandulphe, à Gislebert : chaque page témoigne de sa tendresse et de son affection ardente. Mais rien, peut-être, ne révèle mieux les richesses d'un cœur de moine au XIIe siècle que les gémissements d'Aelred sur la mort de son ami Simon, dans le *Speculum charitatis* (c. 34, PL. 195, 539-546).

L'abbé de Rieval n'ignorait rien des dangers que peut présenter l'amitié; il ne l'en recommande pas moins à ses moines, en des termes dont la chaleur n'a jamais été dépassée. « Rien de plus saint, de plus utile, de plus difficile à trouver, de plus doux, de plus fructueux parmi les choses humaines » (*De spirituali amicitia*, l. 2, 670) ; sans doute, elle est pleine de soucis, de dangers, de craintes, de douleurs, mais « la belle sagesse, que de détester l'amitié pour éviter les soucis et les craintes; comme si l'on pouvait acquérir ou garder une vertu sans soins ! » (col. 676). Aelred estime que vouloir vivre sans aimer ni être aimé de personne, « n'est pas tant d'un homme que d'une bête » (col. 671 et 676), et il est d'avis qu'il faut tolérer même une amitié qui ne serait que « charnelle », surtout chez les adolescents, parce qu'elle peut devenir le principe d'une amitié plus sainte.

Qu'il s'agisse bien, dans sa pensée, des amitiés particulières, on n'en saurait douter. Il déclare, en effet, aimer tous ses moines ; mais comme son interlocuteur lui demande s'il faut en conclure qu'il les a admis tous dans son amitié, il répond que toute affection, même entière et réciproque, n'est pas une amitié, parce que l'amitié implique une confiance et une ouverture de cœur que la prudence oblige de réserver à quelques-uns (*op. cit.*, l. 3, 691).

Il est vrai que saint Benoît, Cassien, saint Bernard, semblent avoir voulu, au contraire, bannir des monastères toute affection personnelle ; mais leurs blâmes ne visent pas les amitiés spirituelles. Les liaisons que saint Benoît condamne comme sources de scandales, que Cassien appelle « amicitias conjurationis », *Collatio* XVI, De amicitia, PL. 49, 1042), et saint Bernard « inimicissimas amicitias » (*sermo 24 super Cantica*) sont inspirées, non par un désir de perfection, mais par des considérations tout humaines; elles engendrent des coteries, des murmures, des discordes. La pratique du moyen âge et les théories d'Aelred ne sont donc pas en contradiction avec la pensée des grands législateurs de la vie monastique en Occident.

Les nouveaux Ordres religieux créés au XIIIe siècle ont connu, eux aussi, la pratique de l'amitié. L'exemple de Jésus qui se choisit parmi ses disciples des amis de prédilection ne pouvait laisser indifférent un disciple de saint François ou de saint Dominique. L'ascèse franciscaine s'oriente toute vers la pratique de la pauvreté; l'ascèse dominicaine gravite autour de la contemplation et de l'apostolat; mais ni l'une ni l'autre ne s'appuie essentiellement sur la mortification du cœur dans ses affections les plus personnelles.

b) *L'amitié bannie comme contraire à la perfection religieuse.* — Est-ce à dire qu'il faille attendre les temps modernes pour voir les amitiés particulières considérées comme des obstacles à la perfection religieuse? Non. Déjà saint Basile veut que tous les moines d'un même couvent s'aiment également entre eux et interdit qu'ils se réunissent par groupes de deux ou trois, non seulement parce que cette pratique est con-

traire à l'ancienne discipline ou nuisible à la communauté, mais parce qu'elle est incompatible avec une parfaite charité. « Qui majori charitatis habitu est affectus erga fratrem, injuriam facit charitati publicae et communitati... Lex dilectionis partiales amicitias non admittit ». (*Constitutiones monasticae*, c. 29. PG. 31, 1417-1420).

Les deux points de vue, individuel et social, se retrouvent chez saint Laurent Justinien. L'auteur du *De disciplina et perfectione monasticae conversationis* invoque, comme saint Benoît, la raison de scandale pour interdire aux moines les rapports amicaux, même s'ils n'offrent rien de répréhensible par ailleurs; mais il ajoute que les conversations familières et trop assidues ont des effets désastreux pour la vie spirituelle, parce qu'elles sont une source de dissipation et font perdre la componction (c. x).

Le livre de l'*Imitation* n'admet chez les religieux d'autre dilection spéciale que celle de Jésus; il recommande un détachement intérieur qui exclut tout désir d'aimer un autre que lui ou d'en être aimé. « Solus Jesus Christus est singulariter amandus... Nunquam cupias singulariter ... amari. Nec velis quod aliquis tecum in corde suo occupetur, neque tu cum alicujus occuperis amore ». L. II, c. VIII, n. 4.

Saint François de Sales, dans son *Entretien sur l'amitié*, veut que les sœurs de la Visitation s'aiment d'un « amour cordial » mais égal pour toutes, fondé non sur l'inclination mais sur la volonté de Dieu. Sans doute, dit-il, l'amour de complaisance doit être, en principe, proportionné à la vertu; en fait, cependant, nous sommes incapables de juger à coup sûr du degré de perfection du prochain. Quant à l'amour de bienveillance, il a pour règle l'utilité du prochain, non sa perfection (Entretien IV, dans *Œuvres*, t. III, p. 318-321).

La doctrine si nette de saint François se retrouve, plus marquée encore, chez la fondatrice de l'Ordre. Sainte Jeanne de Chantal paraît avoir eu une véritable hantise des amitiés particulières, même spirituelles. Au nom de la charité, elle invite ses religieuses à converser « suavement, cordialement, avec une humble franchise, une douce confiance, une sainte joie et allégresse » avec toutes leurs sœurs indifféremment; elle les presse, en conséquence, de chasser de leurs cœurs, autant que les aversions, les inclinations et affections particulières, « renardeaux qui gâtent et veulent démolir la vigne de la charité et union religieuse ». Dans le « petit royaume de charité » qu'est la Visitation, elle veut une seule âme, un seul cœur, une « vie unanime »; pas plus que « cette niaiserie d'inclination », les liens du sang et l'excellence même de la vertu ne peuvent autoriser une plus grande familiarité; la règle exige que les religieuses aiment non seulement leurs sœurs en Dieu, mais Dieu dans leurs sœurs, et Dieu est le même partout. (P. Mézard, *Doctrine spirituelle de sainte Jeanne-Françoise de Chantal*, Paris, 1928, p. 347-365). Il est vrai que le cœur humain a besoin d'aimer et de s'épancher; la sainte ne l'ignore pas, aussi recommande-t-elle à la supérieure de gagner l'affection et la confiance de ses filles; mais c'est là une exception : « Qu'elles n'aient d'autre amie que vous », et en quelque sorte un pis-aller : « Si les sœurs ne vous ont pas un amour spécial et de confiance, elles auront des amitiés particulières, qui sont la perte de la Religion » (*Op. cit.*, p. 573).

En 1624, le jésuite Giulio Negrone publie un traité intitulé *De peculiaribus paucorum amicitiis a quolibe coenobio exterminandis*; et bientôt après saint Vincent de Paul, dans la Règle des Filles de la Charité, inscrit à côté du commandement de l'amour mutuel la condamnation des amitiés particulières, « lesquelles sont d'autant plus dangereuses qu'elles paraissent moins l'être ». Il proscrit l'amour humain, amour d'inclination, « amour de bête, amour de cheval et d'âne » comme mauvais en lui-même, opposé à l'amour chrétien, amour de raison qui s'étend à tous en général et fait qu'on aime tout le monde pour l'amour de Dieu, « à commencer par ses sœurs ». Il le proscrit en outre comme funeste par ses effets qui sont d'exclure à la fois l'amour de Dieu et l'amour du prochain, et de provoquer des intrigues. Parlant d'expérience, il déclare que les sœurs qui s'y laissent aller sont « des pestes de communauté » (*Conférence* du 2 juin 1658, dans Coste, t. X, p. 494-501). On le voit, saint Vincent ne semble pas même supposer qu'il puisse y avoir place, entre les amitiés sensibles et la charité, pour des amitiés spirituelles.

La même disposition se remarque, à la même époque, dans les *Examens particuliers* de M. Tronson. Les examens sur la charité abondent dans ce livre; on y chercherait en vain un chapitre sur l'amitié sacerdotale, sur le choix des amis, sur les devoirs de l'amitié; le seul qui parle de l'amitié est consacré exclusivement aux amitiés particulières, au mauvais sens du mot, lesquelles sont condamnées comme nuisibles à la charité et comme faisant tort à la Communauté parce qu'elles engendrent des coteries, des discordes, des oppositions à l'autorité (Edit. 1927, *Examen* 120, p. 280-282).

Voici enfin la position moyenne prise au XVIII^e^ siècle par un bénédictin commentateur de Cassien. Alard Gazet maintient le principe de saint Basile : les frères doivent s'aimer également entre eux; en aimer un plus que les autres est « un crime et une injure contre la charité publique ». Mais de crainte d'éveiller des scrupules, il explique ce principe par une distinction. L'égalité dont il s'agit, ne concerne, dit-il, que les manifestations extérieures et communes de l'amitié et de la charité. Pour ce qui regarde le sentiment intérieur d'affection et certains offices particuliers de charité, comme les prières, les sacrifices, etc., rien n'empêche d'avoir des préférences, d'aimer les uns plus que les autres, parce qu'ils sont meilleurs, plus proches de nous, plus serviables, mieux connus, etc. Cela est même plus raisonnable, estime-t-il pourvu que l'intention soit droite et que le scandale soit évité; et il renvoie, pour justifier sa thèse, à un passage de saint Thomas ($2^a 2^{ae}$, q. 26, art. 6) où il est question de l'ordre de la charité, non de l'ascèse spéciale aux ordres religieux (PL. 49, 1044). Nous voici loin des analyses profondes d'un saint François de Sales.

Conclusion. — Peut-être faut-il chercher, pour une part du moins, la raison initiale de la divergence que nous venons de signaler, dans la différence profonde qui existe entre les conditions de vie des monastères, selon qu'ils sont très peuplés, comme ce fut généralement le cas autrefois, ou que le nombre de leurs membres est relativement restreint, comme l'exige la constitution de beaucoup d'ordres plus récents. Entre quelques dizaines de religieux ou de religieuses, l'amitié peut à la rigueur coïncider avec la charité; cela est impossible dans une communauté comprenant des membres par centaines. Telle est bien l'idée de sainte

Thérèse : la réformatrice du Carmel voudrait beaucoup de bonnes amitiés « dans les communautés nombreuses »; mais elle ajoute que dans un couvent « où l'on n'est que treize et où l'on ne doit pas être davantage », toutes les sœurs doivent être amies, se chérir, s'aider et se garder des amitiés particulières, « si saintes qu'elles soient d'ailleurs ».

2° Les amitiés entre hommes et femmes. — Nous en parlerons d'abord en général, pour en dire la possibilité et le danger; puis nous traiterons de l'amitié entre confesseur et pénitente, et de la fraternité spirituelle.

1. *En général.* — *a*) Elles sont possibles. — Platon dans le *Lysis*, Lucien dans son *Toscaris*, les anciens en général, quand ils parlent de l'amitié, ne font pas mention de la femme. Cela se comprend, car l'amitié requiert une certaine égalité, et ils considéraient la femme comme un être inférieur dans la société duquel ne saurait se complaire un sage; bien plus, ils estimaient la femme incapable d'amitié en raison de son égoïsme et de sa versatilité. Montaigne ne fait que se ranger à ce « commun consentement des écoles anciennes », quand il exclut les femmes de l'amitié et déclare que « ce sexe, par nul exemple, n'y a encore pu arriver ».

Les différences qui séparent les deux sexes ont été mieux que jamais mises en lumière par la psychologie et la physiologie modernes; on en peut conclure, non que la femme est inférieure à l'homme, mais qu'elle est « autre ». Ce sont deux êtres complémentaires, dont les rapports sentimentaux semblent devoir se ramener à l'amour, ou tout au plus constituer, selon le mot de La Bruyère, une liaison d'une « classe à part », qui ne soit ni passion, ni amitié.

Mais si l'on considère que la nature humaine est une, qu'elle est commune à l'homme et à la femme, qu'au delà des différences psychologiques ou physiologiques, des êtres peuvent se ressembler par la culture et par l'idéal, avoir la même conception du monde et de la vie, le même désintéressement, le même amour de Dieu, on comprendra que tout cela peut engendrer des liens de sympathie entre les âmes, et l'amitié entre homme et femme ne paraîtra plus impossible *a priori*.

b) Elles sont difficiles et dangereuses. — Déjà les amitiés entre personnes de même sexe peuvent déchoir pour devenir sensibles et même sensuelles, par suite de l'union intime de l'âme et du corps; à plus forte raison y a-t-il menace de déchéance dans le cas qui nous occupe. Ici, toute manifestation d'affection risque d'éveiller, non seulement la sensualité, mais l'instinct sexuel, dont les déchaînements auront tôt fait de substituer au délicat sentiment de l'amitié les impulsions brutales de l'amour-passion. Si les amitiés entre homme et femme peuvent naître, il est donc particulièrement difficile qu'elles se maintiennent, et cette difficulté psychologique constitue, au point de vue moral, un danger. Voilà pourquoi de telles amitiés sont rares et conduisent parfois à des catastrophes. Ajoutons d'ailleurs que leur danger varie selon les circonstances : il diminue à mesure que l'âge apaise les sens ou que le point de rencontre des âmes est plus élevé ; l'accoutumance l'atténue, comme il arrive pour les amitiés qui remontent à l'enfance ; une « petite antipathie physique », selon la remarque de Nietsche, peut suffire à le modérer.

En tous cas, on n'admettra et ne cultivera les amitiés de ce genre qu'avec de sérieuses précautions. C'est d'elles surtout qu'il est vrai de dire qu'elles ne peuvent être pleinement que si elles sont chrétiennes, que si les âmes s'aiment en Dieu et si chacune aime en l'autre le Dieu qui l'habite. Alors, les exigences du sentiment seront réduites au minimum : les amis se passeront aisément de la présence corporelle ; leur commerce épistolaire sera espacé et ils y auront en vue le profit spirituel plutôt que le charme qu'ils y trouvent; ils se retrouveront souvent, mais dans la prière et le sacrifice, sous l'œil de Dieu et dans la compagnie de son Christ, selon l'idéal d'Aelred.

2. *Entre confesseur et pénitente.* — La confession et la direction fournissent une occasion facile à la naissance de l'amitié : la pénitente qui se livre aux confidences, qui a besoin de conseils et d'appui, est portée à aimer celui qui est, dans l'ordre spirituel, son soutien et son guide ; le prêtre, de son côté, éprouve facilement de la tendresse pour l'âme faible et parfois tourmentée qui s'ouvre à lui avec confiance et à laquelle il veut du bien. Rien de plus naturel; mais pour cette raison même, rien de plus dangereux : de part et d'autre, l'attachement à la personne risque tout au moins de fausser l'institution et d'en détruire l'efficacité. C'est pourquoi on entend un saint Vincent de Paul défendre aux prêtres de la Mission d'avoir « des dévotes » et leur recommander de s'abstenir de tout commerce personnel et épistolaire avec les femmes (*Confér.* sur la luxure, éd. Coste, t. XII, p. 423). Il dit de même à ses religieuses : « Je prie Dieu qu'il fasse la grâce à nos sœurs de ne s'attacher jamais à aucun confesseur... et je fais de tout mon cœur... cette prière pour vous toutes, à ce que le confesseur ne s'attache point, parce que c'est ce qui le perdrait ». Il redoute à ce point, de la part du confesseur, la moindre parole qui témoigne de l'affection, qu'il invite ses sœurs à la rapporter aussitôt à leurs supérieures (*op. cit.*, IX, 548).

Plus modérée, sainte Thérèse ne craint, chez le confesseur, que les « tendances frivoles ». Elle trouve légitime, d'autre part, qu'aimant ceux qui font du bien à notre corps, nous aimions ceux qui travaillent sans cesse à faire du bien à notre âme; il lui semble même que « pareille affection peut nous amener à faire de grands progrès, si le confesseur est saint, spirituel, et s'applique à faire avancer notre âme » ; mais la prudence lui fait ajouter : « Le meilleur serait qu'il ne sût pas qu'on lui est affectionné et qu'on ne lui en dît rien ».

L'idéal est, ici, que la pénitente ne voie dans son confesseur ou son directeur que le Christ lui-même, dont il est le représentant, et que le confesseur ou le directeur fasse abstraction de ses sentiments personnels, pour ne penser qu'à Dieu auquel il a mission de conduire les âmes. Le surnaturel seul, autant que possible, doit régir leurs rapports, parce que seul il les légitime et les rend fructueux. Cela revient à dire qu'ils ne peuvent s'unir que « par delà » l'un et l'autre, par des liens d'ordre spirituel dont le point de rencontre est en Dieu ; et que leur liaison ne peut guère affecter la forme de l'amitié proprement dite, puisque celle-ci suppose une certaine égalité, mais plutôt celle de l'affection paternelle d'un côté, filiale de l'autre.

3. *La fraternité spirituelle.* — *a*) Quand deux âmes ont conscience, non seulement de leur commune filiation par rapport à Dieu ou à un fondateur d'ordre, mais d'une réelle parenté spirituelle ; quand elles

reconnaissent l'une dans l'autre des traits communs ; quand elles sympathisent dans cette ressemblance ; une relation très douce s'établit entre elles, qui les soutient, les encourage, les porte vers plus de perfection : c'est la fraternité spirituelle. Chacune aime l'autre comme une sœur ou un frère, désire son avancement, offre pour elle prières et sacrifices, lui fait connaître ses aspirations, ses épreuves ou ses consolations ; et chacune aussi travaille à s'élever elle-même en perfection, moins pour plaire à l'autre ou en être plus estimée que pour être plus digne d'elle, pour s'en rapprocher par une ressemblance plus grande, et pour se rendre capable de lui faire plus de bien.

Une telle amitié peut être d'un précieux secours aux âmes éprises de perfection. Elle est utile surtout aux femmes, dont le besoin d'affection est plus grand, et qui éprouvent davantage le besoin d'entourer de leur dévouement un être déterminé. Elle est de nature, par contre, à adoucir ce que la spiritualité masculine pourrait avoir parfois de trop austère ou de trop rude. Ces considérations expliquent, jusqu'à un certain point, pourquoi à côté de chaque abbaye bénédictine s'élève un couvent de moniales ; et pourquoi tant de saints et de saintes ont connu de ces amitiés qui étonnent ou scandalisent parfois le profane.

Pour n'en citer que quelques exemples, voici, dans l'antiquité chrétienne, l'amitié de saint Jean Chrysostome et d'Olympiade (Cf. H. Dacier, *Saint Jean Chrysostome et la femme chrétienne*, Paris, 1907, p. 119-267), celle de saint Jérôme et d'Eustochium.

Chez les Bénédictins, voici au VIIIe siècle saint Cuthbert, dont Montalembert a pu dire que « nul saint de son temps et de son pays n'eut de relations plus fréquentes et plus affectueuses avec les religieuses », *Moines d'Occident*, t. IV, p. 419 ; voici saint Boniface écrivant à l'abbesse Eadburga : « Ma bien aimée sœur... depuis longtemps enlacée à mon âme par les liens de la clientèle spirituelle..., que j'enserre avec les liens dorés de l'amour spirituel et que j'embrasse avec le divin et virginal baiser de la charité... », et à l'abbesse Bugga : « Sœur que j'aime dans l'amour du Christ, mieux que toutes les autres créatures du sexe féminin... » ; voici Lulle, suppliant la même Eadburga de ne pas lui refuser la douceur de recevoir des lettres d'elle et lui parlant de la fraternité spirituelle qui les unissait tous deux : « caritas illa quae inter nos est copulata spiritali germanitate », *op. cit.*, t. V, p. 340, 342, 344.

Une amitié du même genre unissait au XIIIe siècle le dominicain Jourdain de Saxe à Diane d'Andalo (Marg. Aron, *Un animateur de la jeunesse au XIIIe siècle*, Paris, 1932, p. 355-362 ; et *Lettres du Bienheureux Jourdain de Saxe à la Bienheureuse Diane d'Andalo*, Paris, 1924), et saint François d'Assise à sainte Claire et à « frère Jacqueline » (P. Sabatier, *Vie de saint François d'Assise*, éd. définitive, Paris, 1931, p. 189-211 ; Léopold de Chérancé, *Sainte Claire d'Assise*, 2e éd., Paris, 1932, ch. XX, p. 149-160) ; au XVIe saint François de Sales à Mme de Chantal. Inutile de multiplier les exemples et d'insister sur ces faits bien connus. Mais ce qu'il importe de ne pas oublier, c'est que l'amitié des saints reste souverainement prudente et mortifiée. Dans les rapports de saint François avec sainte Claire, « le fondateur devait, avec le temps, prévaloir sur l'ami » (L. de Chérancé, *op. cit.*, p. 153) ; ses visites à Saint-Damien étaient rares, toujours utiles, toujours fondées sur la nécessité, dit Thomas de Celano (*Vita secunda sancti Francisci*, 1re partie, c. 134). On sait aussi que l'évêque de Genève, après de longues années de rapports intimes et très suivis avec Mme de Chantal, laissa se distendre volontairement, vers la fin de sa vie, les liens d'amitié qui l'unissaient à la fondatrice de la Visitation, parce que, lui semblait-il, ils finissaient par devenir un obstacle à son propre progrès dans la vie spirituelle.

b) Il est une autre forme de fraternité spirituelle, non plus consécutive mais antécédente à la connaissance : celle que pratiqua sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus. La sainte regrettait de n'avoir pas un frère prêtre. Un séminariste demandait qu'une Carmélite se dévouât spécialement à son salut et à celui des âmes dont il aurait plus tard à s'occuper, promettant en retour d'avoir toujours, quand il dirait la messe, un souvenir spécial pour celle qui deviendrait sa sœur. Thérèse fut choisie par sa prieure pour être cette sœur. Il s'ensuivit un échange de lettres dont quelques fragments ont été publiés (*Histoire d'une âme*, éd. 1913, p. 363-371).

La sainte a dit elle-même la joie que lui procura cette fraternité et l'aide qu'elle lui apporta pour redoubler de ferveur ; mais elle en a souligné aussi le caractère exceptionnel : « *Parfois*, lorsqu'il plaît à Jésus d'unir deux âmes pour sa gloire, il permet qu'elles puissent se communiquer leurs pensées afin de s'exciter à aimer Dieu davantage », et la condition : la volonté expresse de l'autorité. C'est par obéissance aussi qu'elle accepta, peu de temps après, un second frère. Il lui semble qu'autrement la correspondance avec les frères spirituels, loin d'unir à Dieu, occuperait inutilement l'esprit et que la carmélite « ne ferait rien du tout que de se procurer, sous couleur de zèle, une distraction superflue ». *Op. cit.*, p. 198.

Conclusion générale. — De tout ce qui précède ressort nettement, dans les grandes lignes, l'attitude qui doit être celle du chrétien en matière d'amitié.

Le chrétien ne se croira pas obligé d'avoir un ami, encore que l'isolement du cœur puisse être la marque d'un égoïsme inconscient ; il ne se croira pas tenu d'y renoncer, encore que ce renoncement puisse avoir son mérite ; mais il pourra en désirer un pour avoir un confident, un conseiller, un consolateur.

Il ne se liera pas à la légère, mais aura soin d'éprouver ses amis et de s'éprouver lui-même avant de se livrer, afin de n'avoir que des amitiés honnêtes ; et il sera prêt à trancher sans retard tous les liens qui se révéleraient funestes ou nettement dangereux pour sa vertu.

S'il trouve un ami qui soit bon, il appréciera son bonheur et en remerciera Dieu. Sans se laisser troubler par l'imperfection du sentiment qu'il éprouve, il travaillera à l'épurer progressivement de son caractère trop intéressé ou trop sensible.

Il placera délibérément son amitié sur le plan surnaturel, par l'intention et la prière, et veillera à ce que la qualité de cette amitié s'élève à la mesure de sa propre valeur spirituelle, pour qu'elle ne l'entrave pas dans ses progrès.

Il la cultivera fidèlement ; mais se souvenant qu'il est homme, sujet aux faiblesses et aux illusions, il apportera dans ses manifestations une sage prudence.

Enfin, il s'appuiera sur elle pour soutenir et intensifier l'élan de son âme vers Dieu, et visera à réaliser « cette chasteté de l'amitié chrétienne », dont parle Fénelon, « qui ne cherche que l'Epoux sacré dans l'ami mortel et terrestre ».

Ce programme vaut pour toute amitié, masculine ou féminine, dans le monde ou dans le cloître, sous réserve des « Règles » particulières ou des vocations spéciales.

Parmi les innombrables écrits relatifs à l'amitié, on ne mentionnera ici que les principaux ou ceux qui ont servi davantage à l'élaboration du présent article.

Aelred de Rieval, *De spirituali amicitia*. PL. 195, 659-702; *Speculum charitatis*, ch. 34. *Ibid.* — A. S. Aglen, art. Friend, dans *Dictionary of the Bible*, de James Hastings. — Aristote, *Ethique à Nicomaque*, l. VIII et IX. — S. Augustin, *Confessions*, l. IV, c. 4-13. — S. Basile, *Constitutions monastiques*, ch. 29-30. PG. 31, 1417 et suiv. — E. Baudin, *Cours de Psychologie*, 5e édit., Paris, 1927, p. 472-483. — Mgr Baunard, *Le collège chrétien*, 3e éd., Paris, 1902, t. I, p. 489-504. — S. Benoît, *Regula*, c. 69. — S. Bernard, *Lettres*, 9 et 243; *Serm. 24 super Cantica*. PL. 182. Billuart, *Tractatus de charitate*, Dissert. I, a. 3. — J. Bremond, *Les Pères du désert*, Paris, p. 391 s. — J. Cassien, *Collatio 16*, *De amicitia*, PL. 49, 1011-1044; *Institutiones*, l. II, c. 15. *Ibid.*, 483. — Cassiodore, *De amicitia*. PL. 69, 436. En réalité cet écrit est de Pierre de Blois. — Cicéron, *Laelius* ou *De amicitia*. — L. Dugas, *L'amitié antique*. 2e éd., Paris, 1914. — R. Egenter, *Gottesfreundschaft*, Augsbourg, 1928. — V. Facchinetti, *Soyez amis*, Paris, 1926. — E. Faguet, *De l'amitié*, Paris, 1926. — Fénelon, *Instructions et avis*, XXII et XXIII. — S. François de Sales, *Introduction à la Vie dévote*, 3e partie, ch. 17-22; *Lettres*, passim; *Entretien IV*, dans *Œuvres*, éd. Paris, 1858, t. III, p. 312-325. — A. Gazet, *Commentaire de la Règle de Cassien*. PL., t. XLIX, col. 1011-1044. — M. S. Gillet, *L'éducation du cœur*, Paris, 1910, p. 10-27. — Godefroy de Fontaines, *Quodl.* 14, q. 5. — Fr. Hauck, *Die Freundschaft bei den Griechen und im Neuen Testament*, Leipzig, 1928. — Ch. d'Héricault, *Les amis des saints*, Paris, 1897. — *De Imitatione Christi*, l. II, c. 8 et 9. — S. Jean Chrysostome, *De sacerdotio*, l. I, PG., 48, 623 et suiv. — Ste Jeanne de Chantal, *Entretiens* 72 et 73; Exhortation 14; Conseils de direction. — S. Laurent Justinien, *De disciplina et perfectione monasticae conversationis*, c. 10, dans *Opera omnia*, Venise, 1751, t. I, p. 96 s. — Lemme, art. Freundschaft, dans *Realencyklopädie* de Hauck; *Die Freundschaft*, Heilbronn, 1897. — Montaigne, *Essais*, l. I, ch. 28. — Montalembert, *Les moines d'Occident*, t. IV, p. 342, 344, 419-420, t. V, p. 364. — M. Müller, *Die Freundschaft des hl. Franz von Sales mit der hl. Joh. Franziska von Chantal*, Munich, 1923. — Nigronius, *Tractatus ascetici*, Cologne, 1624. Tract. 15, De familiaribus paucorum amicitiis a quolibet coenobio exterminandis. — R. P. Ollivier, *Les amitiés de Jésus*. — Pierre de Blois, *De amicitia christiana et caritate Dei et proximi*. PL. 207, 871-958, ou mieux M.-M. Davy, *Un traité de l'amour du XIIe siècle, Pierre de Blois*, Paris, 1932, Texte et traduction. — Ribet, *L'ascétique chrétienne*, 3e éd., Paris, 1902, ch. 43, p. 437-441, 448-451. — Card. van Roey, *De virtute charitatis*, Malines, 1929, p. 270-316. — Rich. Rolle de Hampole, *Incendium amoris*, II, ch. 9, trad. fr. Tours, 1928. — Rouzic, *Essai sur l'amitié*, 24e éd., Paris, 1926. — A.-D. Sertillanges, *L'amour chrétien*, Paris, 1920, p. 137-151. — Fr. Suarez, *Tractatus de Charitate*, Disp. I, sect. 3, dans *Opera omnia*, édit. Berton, t. XII, Paris, 1858, p. 638-641). — J.-J. Surin, *Questions importantes à la vie spirituelle, sur l'amour de Dieu*, Paris, 1930, l. I, ch. 5, 6, 8. — Ad. Tanquerey, *Précis de théologie ascétique et mystique*, 5e éd., Paris, 1925, nos 595-606. — Ste Thérèse, *Le chemin de la perfection*. Œuvres, éd. Carmél. de Paris, t. III, Paris, 1924, ch. 4-8, p. 25-59. — Ste Thérèse de l'Enfant-Jésus, *Histoire d'une âme*, ch. x, éd. 1913, p. 197-199, 363-371. — S. Thomas d'Aquin, *Comment. in Ethiq.*, l. VIII et IX; *Summa theol.*, 2a 2ae, q. 23, a. 1, 3, 5; 1a 2ae, q. 65, a. 5; *In III Sent.*, dist. 27, q. 2, a. 1. — S. Vincent de Paul, *Lettres*, éd. Coste, t. X, p. 494-501; t. XIII, p. 556 et 564. — O. Zimmermann, *Lehrbuch der Aszetik*, Fribourg, 1929, p. 548-551.

G. VANSTEENBERGHE.

AMORETES (LLIBRE D'). — Ecrit composé, ou traduit, en catalan au XIVe siècle, sur l'amour de Jésus pour les hommes, sous forme d'affections et de colloques rappelant le *Stimulus amoris* pseudo-bonaventurien. L'auteur était un « ermite » peut-être de Montserrat. Don Albareda a édité pour la première fois cet écrit dans la collection des *Mistics de Montserrat* (vol. 5, in-12, Montserrat, 1930) avec une très bonne Introduction. Le livre se compose de vingt-huit courts chapitres, d'un mysticisme affectif que l'éditeur rapproche justement des *Lodi* de Jacopone de Todi : ce sont les mêmes tendres effusions sur les mystères de la vie du Christ, les mêmes prières ardentes à Jésus et à sa mère. Don Albareda annonce le projet d'en publier une édition critique dans les *Analecta Montserratensia*.

J. DE GUIBERT.

AMORT (EUSÈBE O. S. A.), naquit le 15 novembre 1692 près de Tölz (Bavière), il est ordonné prêtre en 1717. Dès lors sa vie est presque entièrement consacrée à l'enseignement. De 1733 à 1735 il séjourne à Rome. Il était très estimé par Clément XII, Benoît XIII, Benoît XIV; le Cardinal Lercari, Alphonse de Liguori avec lesquels il entretenait un commerce de lettres. « C'est le théologien le plus averti de son temps. » (Scheeben, Dogmatik I, 1107.) « C'était alors le théologien le plus considérable de l'Allemagne » (Pastor, XVI, I, p. 149).

Amort composa plus de 60 ouvrages dont plusieurs très considérables. Ses domaines sont: la Morale (Amort défend l'équiprobabilisme); le Droit Canon (il combat les Fébronaniens et les Gallicans); la Dogmatique; la philosophie (scolastique, avec un grand attrait pour les sciences naturelles); l'histoire des ordres religieux (l'ouvrage d'Amort *Vetus disciplina Canonicorum*, Venise, 1747, est encore aujourd'hui très précieux); l'histoire des indulgences (*De origine, progressu, valore ac fructu indulgentiarum*, Augsburg, 1735, d'après Hurter, « opus praeclarum et eruditum, Romae bene acceptum »).

Sur la Mystique il a publié : *De revelationibus, visionibus et apparitionibus privatis regulae tutae*, Augsbourg, 1744. La lutte qu'il y commence et qu'il continuera contre Marie d'Agréda, le mit aux prises avec les théologiens franciscains. Amort dénonce dans les revelations de Marie d'Agréda des impossibilités au point de vue historique et scientifique et en particulier sa Mariologie raffinée; mais ses arguments ne sont pas tous convaincants. En ascèse : *Idea amoris divini*, Augsbourg, 1739 (en appendice, une controverse avec Virgile Sedlmayr O. S. B.); en plus une série d'ouvrages d'édification parmi lesquels *Devotionale majus* (pour les prêtres), 1745; enfin plusieurs écrits sur l'Imitation de Jésus-Christ où il s'efforce de prouver que Thomas a Kempis en est l'auteur.

L'activité littéraire d'Amort, dont l'influence sur la postérité n'est pas tellement grande, trahit plus d'érudition que d'originalité créatrice et de profondeur. Sa direction est tout à fait dans le sens de l'Eglise, bien qu'elle ne soit pas entièrement affranchie de l'esprit de l'époque.

Une monographie sur Amort n'existe pas encore. On trouve des détails sur lui dans *Allg. deutsche Biographie*, 1 (1875), 408-9; *Hist.-pol. Blätter*, 1875, 107-132; J. Friedrich, *Beiträge zur Kirchengeschichte des 18. Jahrhunderts 1876*, où les manuscrits inédits d'Amort ont été utilisés (pas

objectivement); *Kirchenlexikon* 1^2, 754-7; DTC. 1, 1115-7. La meilleure bibliographie (incomplète) se trouve dans Hurter, *Nomenclator*, 1^3, 228-232.

L. HERTLING.

AMOUR, voir CHARITÉ.

AMOUR (COMPAGNIE DU DIVIN). — Le mouvement intense de spiritualité, suscité par saint Bernardin de Sienne et continué par ses disciples saint Jean de Capistran et saint Jacques de la Marche, resta vivace jusqu'à la fin du XVe siècle, grâce au bienheureux Bernardin de Feltre et à beaucoup de franciscains fervents qui, tout en inculquant aux âmes les exercices de la piété chrétienne et spécialement la dévotion au Saint Sacrement, se firent les promoteurs d'œuvres de bienfaisance au profit des pauvres honteux, des enfants trouvés, de jeunes filles délaissées et en danger de se perdre. Pour rendre ces œuvres durables, ils firent refleurir les anciennes confraternités, ils en fondèrent de nouvelles sous le vocable de saint Jérôme, dont le culte devint très populaire.

Les prédicateurs dominicains, eux aussi, eurent leur grande part dans ce renouveau chrétien; et la prédication du bienheureux Sébastien Maggi, comme celle du bienheureux Bernardin, prépara à Gênes le terrain à la première *Compagnie du divin Amour*, fondée le 26 décembre 1497. Elle doit sa naissance avant tout à sainte Catherine Fieschi-Adorno, alors supérieure de l'hôpital de Pammatone de cette cité. Elle comptait parmi ses disciples les plus ardents Ettore Vernazza, son futur biographe. Vernazza, citoyen illustre de Gênes, était un laïc marié, il menait une vie sainte et active. Avec ses concitoyens Jean-Baptiste Salvaigo, Nicolas Grimaldi, et Benoît Lomellino, il fonda une « Compagnie » sous le vocable de saint Jérôme, ayant comme but « d'enraciner et d'implanter dans les cœurs le divin Amour, c'est-à-dire la Charité... Aussi, celui qui désire faire partie de cette Compagnie doit être humble de cœur... diriger tout son esprit, toutes ses espérances vers Dieu, et placer en lui toutes ses affections : sinon il serait un faux frère, hypocrite et inutile ».

Le nombre des membres de la Compagnie était limité à quarante, dont quatre, tout au plus, pouvaient être prêtres. Les exercices de piété étaient soigneusement fixés : les prières habituelles du matin, puis sept Pater et Ave, « pour rappeler les sept heures canoniques », de plus, le lundi, cinq Pater et Ave pour les confrères défunts. Il y avait ensuite les prières en commun dans l'oratoire une fois par semaine, et à certaines vigiles: le Jeudi-Saint se faisait la cérémonie du lavement des pieds, on récitait les matines et on prenait la discipline. On recommandait le jeûne hebdomadaire, la confession mensuelle, et la communion au moins quatre fois l'an.

Ce nombre de communions correspond à la pratique des plus ferventes confréries de cette époque. Sainte Catherine de Gênes favorisait par son exemple l'usage de la communion quotidienne. On sait de Vernazza qu'il communiait chaque semaine avec son épouse. Plus tard, saint Gaëtan de Thiène et ses compagnons propageront avec ardeur la communion fréquente.

La règle ordonnait la surveillance sur la conduite des confrères, et les obligeait à garder le secret sur leurs personnes et leurs œuvres. Cette loi du secret avait pour but de favoriser l'extension des œuvres de bienfaisance dans toutes les classes de la société, à une époque où elles étaient si nettement séparées. Elle fut observée si scrupuleusement que la fille même du fondateur, Vernazza, alors déjà religieuse, eut grand peine à apprendre d'un prêtre de la *Compagnie* l'œuvre de son père défunt. D'autres Compagnies agissaient tout pareillement.

Les confrères du divin Amour de Gênes se reconnaissaient liés aux deux grands ordres franciscain et dominicain dont ils s'inspiraient dans l'exercice des bonnes œuvres. C'est à eux qu'est due la fondation du monastère de Saint-André où on devait recevoir sans dot, jusqu'à cent dames ou jeunes filles, qui voulaient mener la vie religieuse sous la conduite des chanoines réguliers. Ce sont eux qui assumèrent la charge de réconforter les condamnés à mort; de secourir les pauvres honteux dans les nécessités quotidiennes, dans les maladies, dans les procès. Vernazza lui-même essaya de venir au secours des enfants criminels, en leur apprenant un métier; il mit sous clôture les converties, et fonda un monastère, sous le patronage de Saint Joseph, pour les petites filles pauvres en danger de s'égarer. Vernazza s'occupa en outre spécialement de deux œuvres : la première fut la fondation d'un lazaret pour les pestiférés; la seconde fut d'établir une section spéciale réservée aux malades incurables et contagieux.

A Rome, la *Compagnie du divin Amour*, si elle n'eût pas comme fondateur Vernazza lui-même, fut établie suivant le modèle de celle de Gênes — cela paraît du moins très probable — et elle eut son siège dans l'église paroissiale de Sainte-Dorothée dans le Transtévère. Elle est certainement antérieure à 1515, mais pas de beaucoup, car cette année elle prenait déjà soin des pauvres incurables. Ils reçurent un asile dans l'ancien hôpital de Saint-Jacques « in Augusta », près de la Piazza del Popolo, appelé depuis lors l'hôpital des incurables. Par un bref du 28 janvier 1518, confirmé dans la suite par Clément VII, cet hôpital fut érigé en archi-hôpital, auquel devaient s'unir les autres pour jouir des mêmes privilèges; parmi ces derniers se trouvaient le refuge de Gênes, ceux de Saint-Paul à Savone, et de Saint-Job à Bologne. La *Compagnie* établit également un monastère pour les repentis de Sainte-Marie-Madeleine sur le Corso. Elle eut le bonheur de compter parmi ses membres saint Gaëtan de Thiène, et plus tard, Jean Pierre Carafa, évêque de Chieti, le futur Paul IV, et d'autres illustres personnages.

Pendant un séjour de deux ans à Naples (1517-1519) Vernazza établit la confraternité des « Blancs » pour assister les pauvres condamnés; et de concert avec Maria Lorenza Longo, noble dame napolitaine, il fonda l'hôpital des incurables qui prit dans la suite un large développement. Avec ces œuvres s'établit aussi une *Compagnie du divin Amour* dans le but spécial d'assister les pauvres honteux.

Saint Gaëtan de Thiène, s'étant rendu en 1518 dans l'Italie du Nord, à Vicence et à Vérone, s'efforça de répandre l'esprit du *Divin Amour*, jusqu'au jour où le dominicain Fr. Baptiste de Crémone, son confesseur, l'engagera à se rendre à Venise. C'est là qu'en 1522 il fonda le « nouvel hôpital des Incurables », qui prit un admirable développement. Le saint rayonna autour de lui une vie religieuse intense, dont les effets bienfaisants se firent sentir jusqu'à Padoue. Il revint à Venise, en 1527, avec Carafa et les premiers Théatins, il y

ranima la ferveur dans ses fondations et en étendit l'influence sur les contrées voisines, jusqu'à Bergame e Brescia, en sorte que l'église de Saint-Nicolas de Tolentino, où il résidait, fut un foyer de lumière pour des hommes tels que Jean Matthieu Giberti, évêque de Vérone, Jérôme Aléandre, nonce du pape, et saint Jérôme Emilien. La *Compagnie* de Gênes elle aussi, après la mort de Vernazza, survenue en 1524, au service des pestiférés, fut en relations de charité avec celle de Venise, dirigée par les Théatins.

L'activité spirituelle et charitable des Compagnies ne se limite pas à ces premières dizaines d'années du XVI[e] siècle, et les œuvres qu'elles suscitèrent furent presque toutes durables; mais, dans les années suivantes, au lieu de créer des œuvres nouvelles, on s'appliqua à maintenir celles qui avaient été établies.

Les *Règles du divin Amour* ont été publiées pour la première fois par le P. Tacchi-Venturi, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, Roma-Milano, 1910, t. I, p. 423 sq.; 2[e] éd. Rome, 1931, parte II : p. 25 sq. — A. Bianconi, *L'opera della Compagnie de Divino Amore nella Riforma Cattolica*, Città di Castello, 1914. — P. Paschini, *La beneficenza in Italia e le « Compagnie de Divino Amore » nei primi decenni del cinquecento*, Roma, 1925. — P. Paschini, *S. Gaetano Thiene, Gian Pietro Carafa e le origini dei Chierici regolari Teatini*, Roma, 1926.

PIO PASCHINI.

AMOUR-PROPRE. — I. *Notions générales.* — II. *Aperçu historique.*

I. — NOTIONS GÉNÉRALES. — 1. **Définition.** — L'amour-propre, au sens où nous le prenons ici, pourrait être défini : un amour désordonné qui nous porte à notre bien propre, personnel, sans aucune subordination à Dieu et à la droite raison (Scaramelli, *Direttorio ascetico*, Tr. 4, a. 3, ch. 3, n° 153). Nous ne parlons donc point de l'amour-propre légitime par lequel l'homme s'aime lui-même pour Dieu ou du moins selon Dieu, et qui est donné par le 1[er] commandement comme la règle de l'amour que nous devons au prochain (voir CHARITÉ). Le désordre en effet n'est pas dans ce fait que l'homme aime son propre bien, puisque c'est sa nature d'aimer tout bien, y compris le sien, mais en ce qu'il préfère son bien en tant que sien à un bien supérieur ou plus général : celui de Dieu ou de ses frères (S. Thomas, *Summa theol.*, 1[a], q. 60, a. 5; 2[a] 2[ae], q. 19, a. 6; cf. Garrigou-Lagrange, *L'amour de Dieu et la croix de Jésus*, Juvisy, 1929, pp. 126-145).

Mais il faut reconnaître que si le propre de la nature raisonnable est d'aimer tout bien, celui de la nature inférieure est de ne chercher que son propre bien, immédiat et sensible, la satisfaction de ses tendances, de ses appétits même les moins raisonnables, les plus déréglés, et cette faiblesse naturelle est encore aggravée par les suites du péché originel et des péchés personnels (1[a] 2[ae], q. 85, a. 3). C'est cet amour désordonné du moi inférieur et de son bien propre qui mérite le nom d'amour-propre au sens fort, puisqu'il s'oppose au bien universel, et à l'amour qui porte à vouloir ce bien : la charité de Dieu et du prochain.

Le mot *égoïsme* souligne à la fois ce repliement sur soi-même et cette opposition habituelle au bien général. Par contre, amour-propre a pris, dans la langue courante, un sens assez restreint : amour de sa propre excellence, de sa réputation, avec une nuance souvent péjorative (voir VANITÉ). Nous prendrons ce mot dans l'acception plus large qu'il a d'ordinaire chez les auteurs spirituels, et dont saint Augustin a donné cette vigoureuse définition : « amor sui usque ad contemptum Dei », cet amour de soi poussé jusqu'au mépris pratique de Dieu, qui a fondé la cité du mal comme la charité a fondé la cité de Dieu (*De Civitate Dei*, lib. XIV, cap. 28; PL. 41, 436).

2. **Analyse psychologique.** — On la trouve un peu dispersée et occasionnelle dans les principaux auteurs spirituels; ils parlent de l'amour-propre surtout à propos des vices dont il est la source. Celui qui l'a fait le plus longuement et méthodiquement est le P. Alvarez de Paz; pour la finesse des analyses, il faudrait sans doute donner le prix à saint François de Sales. Les anciens, comme on le verra dans la 2[e] partie de cet article, ont considéré principalement, dans le mal de « philautie », l'attache à la volonté propre, l'esprit d'indépendance, si contraire à la vie cénobitique, et parfois aussi une affection désordonnée pour le corps; les modernes, et en général les mystiques, ont porté une attention particulière sur l'amour-propre spirituel, qui cherche dans les biens surnaturels son avantage ou son plaisir strictement personnels. Pour les manifestations plus communes, il y aurait profit à relire les analyses de certains auteurs profanes. Il suffira de citer ici deux philosophes qui ont poussé plus à fond cette étude psychologique, Pascal et La Rochefoucauld.

Pascal y a mis l'accent de son pessimisme augustinien, sinon janséniste : « La nature de l'amour-propre et de ce *moi* humain est de n'aimer que soi et de ne considérer que soi » (*Pensées*, éd. Brunschvig, n° 100). « Chaque moi est l'ennemi et voudrait être le tyran de tous les autres (n° 455). — Il n'y a personne qui ne se mette au-dessus de tout le reste du monde, et qui n'aime mieux son propre bien, et la durée de son bonheur, et de sa vie, que celle de tout le reste du monde » (n° 456). Il fait ressortir l'injustice et le désordre d'une tendance si foncière : « Le *moi* est haïssable... si je le hais parce qu'il est injuste, qu'il se fait le centre de tout, je le haïrai toujours (n° 455). Qui ne hait en soi son amour-propre, et cet instinct qui le porte à se faire Dieu, est bien aveuglé. Qui ne voit que rien n'est si opposé à la justice et à la vérité ?... (n° 492). Nous naissons donc injustes, car tout tend à soi. Cela est contre tout ordre : il faut tendre au général, et la pente vers soi est le commencement de tout désordre... » (n° 477).

On voit la raison profonde du désordre, tirée de la notion d'un ordre universel, qui doit être aimé de préférence comme étant un bien supérieur. Comme saint Bernard et saint Thomas, Pascal trouve dans cette idée le motif essentiel de condamnation pour l'amour-propre illégitime, et en même temps un principe de régulation pour le légitime : « Pour régler l'amour qu'on se doit à soi-même, il faut s'imaginer un corps plein de membres pensants, car nous sommes membres du tout, et voir comment chaque membre devrait s'aimer (n° 474)... en aimant le corps, il s'aime soi-même... On s'aime, parce qu'on est membre de Jésus-Christ. On aime Jésus-Christ parce qu'il est le corps dont on est membre... » (n° 466). A l'inverse de ce mouvement « extatique », qui nous fait nous retrouver nous-mêmes dans l'amour du bien universel, on peut aussi, en rentrant en soi-même, et en brisant l'écorce du moi haïssable, trouver en soi l'objet d'un amour

légitime : « La vraie et unique vertu est donc de se haïr... et de chercher un être aimable pour l'aimer. Mais comme nous ne pouvons aimer ce qui est hors de nous, il faut aimer un être qui soit en nous, et qui ne soit pas nous... Or il n'y a que l'Etre universel qui soit tel » (nº 485).

La Rochefoucauld s'est fait comme une spécialité de l'analyse de l'amour-propre ; on lui a souvent reproché d'avoir calomnié la nature humaine en y faisant voir le mobile de toutes les actions même vertueuses. Il est certain que plusieurs de ses maximes ont une forme trop absolue, si on les prend à la lettre ; ainsi une des plus connues : « Les vertus se perdent dans l'intérêt, comme les fleuves se perdent dans la mer. » D'autres cependant remettent les choses plus au point, celle-ci par exemple : « Les vices entrent dans la composition des vertus, comme les poisons entrent dans la composition des remèdes... L'humilité est la véritable preuve des vertus chrétiennes » (Edition des Grands Écrivains de la France, Paris, Hachette, 1868, nºs 171, 182, 358). Il a fait de l'amour-propre une définition descriptive fort intéressante, qu'il a cependant supprimée après la première édition : « L'amour-propre est l'amour de soi-même et de toutes choses pour soi ; il rend les hommes idolâtres d'eux-mêmes, et les rendrait les tyrans des autres si la fortune leur en donnait les moyens. Il ne se repose jamais hors de soi, et ne s'arrête dans les sujets étrangers que comme les abeilles sur les fleurs, pour en tirer ce qui lui est propre. Rien n'est si impétueux que ses désirs ; rien de si caché que ses desseins, rien de si habile que ses conduites... On ne peut sonder les profondeurs, ni percer les ténèbres de ses abîmes : là il est à couvert des yeux les plus pénétrants... il est souvent invisible à lui-même... Il est tous les contraires : il est impérieux et obéissant, sincère et dissimulé... Il vit partout et il vit de tout, il vit de rien ; il s'accommode des choses et de leur privation ; il passe même dans le parti des gens qui lui font la guerre... il ne se soucie que d'être, et pourvu qu'il soit, il veut bien être son ennemi... parce que, dans le même temps qu'il se ruine en un endroit, il se rétablit en un autre... » (nº 563). La note chrétienne est donnée dans quelques maximes : « Dieu a permis, pour punir l'homme du péché originel, qu'il se fît un Dieu de son amour-propre, pour en être tourmenté dans toutes les actions de sa vie » (nº 509). La thèse générale est assurément discutable : « Nous ne pouvons rien aimer que par rapport à nous... » (nº 81), et le mérite de l'auteur est surtout dans la finesse de l'analyse et le tour ingénieux : « Les passions ne sont que les divers goûts de l'amour-propre » (nº 531). « L'éducation que l'on donne d'ordinaire aux jeunes gens est un second amour-propre qu'on leur inspire » (nº 261). « Quelque découverte qu'on ait faite dans le pays de l'amour-propre, il y reste encore bien des terres inconnues » (nº 3).

3. **Les remèdes de l'amour-propre.** — Les auteurs spirituels ne parlent souvent du mal qu'à propos des remèdes, de l'amour-propre qu'à l'occasion des vertus et des pratiques qui lui sont opposées. C'est le cas surtout de l'abnégation, qui est précisément le renoncement exprès et effectif à tout amour désordonné de soi-même. On trouvera donc dans l'article Abnégation, spécialement dans la partie théorique, d'utiles indications (voir surtout c. 101-107). La mortification, forme pratique de l'abnégation, dans la mesure où elle sacrifie nos inclinations déréglées « mortifie » l'amour-propre et tend à l'anéantir en supprimant sa raison d'être. L'humilité, en rapetissant, en minimisant dans notre estime l'importance de notre moi, contribue à diminuer l'amour-propre, surtout dans sa forme orgueilleuse. L'obéissance, en nous soumettant à la volonté d'un autre homme, enlève à l'amour-propre cette autonomie, cette garantie de la « volonté propre » à laquelle il tient tant pour son activité et sa sécurité. A vrai dire, toutes les vertus visant à la régulation, sinon à la destruction, de nos tendances naturelles, celles surtout du moi inférieur, tendent par le fait même à annihiler l'amour désordonné que nous lui portons.

Mais c'est le privilège de la charité de nous libérer par elle-même, et de la façon la plus efficace, qui est de nous faire sortir de nous-mêmes, en nous éprenant d'un Être connu par la foi comme infiniment plus aimable. Le *Traité de l'Amour de Dieu*, de saint François de Sales, décrit admirablement le processus de ce changement, où l'espérance a aussi sa part... Si forts cependant sont les liens qui nous attachent au moi, que les vertus théologales doivent s'aider du concours actif des vertus morales. Toute l'ascèse, et une bonne part de la mystique, celle qui comprend les purifications même les plus élevées, la « nuit de l'esprit », vont à l'extermination de l'amour-propre dans ses racines les plus profondes, dans ses formes les plus subtiles, les plus spirituelles.

II. — **APERÇU HISTORIQUE. — L'AMOUR-PROPRE D'APRÈS LES MAITRES SPIRITUELS.** — 1. **Les Anciens.** — Le législateur de la vie cénobitique, saint Basile, a visé directement l'amour-propre, sous sa forme la plus générale, dans les *Règles brèves* (Interrog. 54) : Qu'est-ce que la φιλαυτία, et à quoi se reconnait le φίλαυτος, l'amateur de lui-même ? C'est d'abord dans l'intention, si c'est soi-même qu'on a en vue dans ses actions, et non Dieu ou le prochain ; c'est aussi dans l'exécution : une négligence formelle dans une œuvre qui regarde le bien commun est une preuve évidente qu'on n'estime guère que son bien propre, et qu'il y a là « le mal de philautie, dont la fin est perdition » (PG., 31, 1120 A). C'est donc l'intention qu'il faut surveiller en premier lieu, car les meilleures actions peuvent être viciées par le simple fait que nous les faisons *proprio marte*, pour notre intérêt propre, notre honneur ou simplement notre fantaisie, d'après ce principe général que tout ce qui nous est propre est nécessairement dérobé, de fait ou d'intention, au service et à la gloire de Dieu (Interrog. 138 ; c. 1173). Cet esprit d'autonomie, d'indépendance, est la raison pour laquelle saint Basile condamne la vie strictement solitaire : on y agit nécessairement à sa fantaisie (κατ' ἰδίαν ἐπιθυμίαν), et on n'a pas pour corriger ses fautes et relever ses maladresses, la salutaire critique des supérieurs et même des égaux ; d'où il arrive que la philautie, le penchant à faire sa volonté propre et à satisfaire ses désirs plus ou moins légitimes, prend une nuance de contentement de soi-même (αὐταρεσκεία) : elle devient l'amour-propre spirituel, le plus subtil, sinon le plus dangereux des poisons de l'âme (*Reg. fusius tract.*, int. 7, c. 932 D). Nous sommes là bien loin de l'abnégation de nous-mêmes, du renoncement total, et surtout au jugement et à la volonté propres, qui est l'essence même de la vie monastique (*ibid.*, 41 ; c. 1021).

Saint Jean Climaque insiste sur cette opposition foncière entre l'amour-propre et le renoncement religieux : celui-ci consiste à se dépouiller de sa volonté propre (*Scala Paradisi*, gradus 4; PG., 88, 700 D) comme un lutteur de ses vêtements, à la vendre à qui en veut (c. 724) en déchirant aussitôt le reçu pour s'enlever tout droit de reprise (c. 699). Le but suprême de la vie religieuse est de la faire mourir à force de mauvais traitements (c. 703 D). L'instrument de choix pour cette exécution prolongée est l'obéissance, sur laquelle saint Jean s'étend longuement au 4e degré : la première des nombreuses louanges qu'il lui donne est d'être la « négation absolue de notre âme propre », c'est-à-dire de toute propriété sur le moi, même le plus intime, spécialement sur la volonté et le jugement. La vie cénobitique étant tout entière ordonnée à la perfection, il est évident que toute démarche d'allure personnelle met hors du bon chemin : c'est l' « idiorythmie », qui rompt l'harmonie de ce mouvement d'ensemble, comparable à celui d'une fonction liturgique... (c. 680). L'humilité, qui fait le fond de l'obéissance, et qui suppose la défiance de soi-même, est aussi un antidote contre l'amour-propre (*Grad.* 25 ; c. 999 C). Pour accomplir fidèlement, et même pour connaître la volonté de Dieu dans les cas obscurs, il faut d'abord supprimer (θανεῖν) ou du moins dépouiller pour le temps de la délibération la volonté propre et les affections qui en découlent (*Grad.* 26; c. 1057).

Le scholion 6 sur le 2e degré de l'Echelle de saint Jean Climaque (c. 680 D) emprunte à saint Dorothée cette considération encourageante : à force de combattre la volonté propre, on acquiert l'indifférence (ἀπροσπάθεια), et de là on arrive avec l'aide de Dieu à la parfaite impassibilité (ἀπάθεια) (*Doctrina*, 1; PG., 88, c. 1636 B). Le saint nous donne une série d'exemples concrets de cette lutte contre les volontés propres, et pour finir il a cette pensée d'un bel optimisme : étant bien déterminé à ne faire en rien sa volonté propre, on se trouve la faire en tout, car, n'ayant pas de volonté particulière et personnelle, nous adoptons toute volonté étrangère comme étant propre, et nous pouvons avoir avec nos frères une seule volonté et une seule pensée... A l'inverse, l'amour-propre est à la fois l'origine lointaine et la cause prochaine de tout péché et de toute perversion. A la suite du premier péché, l'homme a été livré à son amour-propre (τῇ ἰδίᾳ φιλαυτίᾳ) et à ses propres volontés afin qu'il apprît à ne pas se confier en soi (D. 1, 7; c. 1626). Tout ce qui est propre, est mauvais, est diabolique (c. 1679, 1682), et nous sépare de Dieu et de sa grâce comme par un mur d'airain (c. 1676).

La malice et le danger de la volonté propre et de tout esprit de « propriété » sont devenues un thème classique dans l'ascèse monastique, en Occident comme en Orient : déjà Cassien invoque à ce sujet la tradition fondée sur une longue expérience (*Instit.*, lib. IV, cap. 8; PL., 49, 160; cf. 167, 171, 185; *Collat.* IV, cap. 12; c. 597).

Pour saint Maxime, l'amour-propre est considéré comme la source des vices (*Capit. de Caritate*, III, 7). Il le définit : « l'amour passionné et déraisonnable pour le corps » (III, 8), et il l'oppose à la charité et à la continence. Celui qui en triomphe, viendra facilement à bout des autres péchés capitaux dont il est le principe (I, 8; II, 59-60; III, 56 et 57). Même doctrine dans Thalassios (*Cent.*, III, 86-87) qui affirme que pour s'écarter des vices, il faut d'abord se délivrer de leur mère, la philautie (*Cent.*, II, 1 et 4).

2. **Le Moyen Age.** — Saint Bernard, dans le *De diligendo Deo*, ch. 8, en décrivant les degrés de l'amour de Dieu, nous donne une théorie générale de l'amour-propre qui est à rapprocher de celle de saint Thomas. L'homme est un être naturellement si chétif et si faible, qu'une nécessité impérieuse l'oblige à pourvoir activement à son propre bien : c'est l'amour charnel de soi-même, par lequel on s'aime tout d'abord pour soi. Cet amour n'est pas l'objet d'un commandement, mais est inhérent à la nature. De lui-même il a tendance à dépasser les limites de la stricte nécessité pour aller jusqu'à la volupté : c'est dans ce mouvement déréglé qu'il est contenu par le 1er commandement, lui intimant l'obligation d'aimer Dieu, et le prochain comme soi-même; car pour accomplir ce précepte, il faut bien qu'il se restreigne, afin de pouvoir donner au prochain l'équivalent de ce qu'il s'accorde à lui-même : « Ainsi l'amour charnel devient social, lorsqu'il s'étend au bien commun. » Le saint Docteur note plus loin comment ce même amour-propre, ayant ressenti la nécessité du secours divin, apprend à aimer Dieu pour soi-même, avant de l'aimer pour lui-même, et enfin en arrive à ne s'aimer plus soi-même que pour Dieu (PL., 182, 988... cf. c. 113, résumé de la même doctrine).

L'amour-propre illégitime est l'œuvre de la volonté propre, et c'est sous cet aspect que saint Bernard le condamne avec la plus vigoureuse énergie : « J'appelle volonté propre celle qui ne nous est pas commune avec Dieu et les hommes, mais est exclusivement nôtre; quand nous faisons nos volontés non pour la gloire de Dieu ni l'utilité de nos frères, mais pour nous-mêmes... pour donner satisfaction aux mouvements propres de notre âme. A cette volonté propre s'oppose de plein front la charité, qui est Dieu, car la propre volonté mène contre Dieu une guerre acharnée. Qu'est-ce en effet que Dieu hait ou punit, hors la volonté propre? Supprimez la volonté propre, il n'y aura plus d'enfer » (*Serm. in temp. Resurrect.*, n. 3; PL., 183, 289...).

Saint Bernard remarque qu'il s'agit d'une volonté réfléchie, délibérée, puis il décrit avec force ses méfaits sacrilèges : « D'abord elle s'éloigne et s'émancipe de la souveraineté de Dieu en se donnant à soi-même...; de plus, autant qu'il lui est possible, elle dérobe et pille toutes les créatures qui sont le domaine de Dieu; bien plus, autant qu'elle le peut, c'est Dieu même que détruit la volonté propre. Car elle voudrait que Dieu ne pût ou ne voulût pas châtier ses péchés, ou les connaître; elle veut donc qu'il ne soit pas Dieu, puisqu'elle le veut ou impuissant, ou injuste, ou ignorant... Cruelle et exécrable malice qui voudrait voir périr la puissance, la justice, la sagesse de Dieu. C'est donc un animal féroce, un monstre redoutable, etc... » (PL., 183, 290).

La volonté ainsi dévoyée ébranle et entraîne la raison elle-même, et c'est le jugement propre, par lequel la raison perd sa rectitude naturelle, en prenant elle aussi cette « curvitas animae » qui ramène toute l'âme sur elle-même, ses intérêts les plus bas, ses tendances les plus abjectes. Sensualité ou orgueil, « volupté et vanité », ces deux inclinations principales de la mauvaise nature, ces « deux sangsues » qui épuisent la substance de l'âme, sont filles de la volonté

propre (PL., 183, 594). Cependant, c'est plutôt du côté de l'orgueil qu'elle commet ses ravages les plus graves : elle est essentiellement une prétention à l'autonomie, le crime de Satan et des premiers hommes; en préférant sa volonté particulière à la loi universelle et éternelle, l'homme veut contrefaire Dieu, être ou se donner à soi-même sa propre loi. Entre la volonté de Dieu et la volonté propre, il n'y a pas de milieu; celui qui rejette le joug suave de la charité doit porter, même malgré lui, le fardeau insupportable de la propre volonté (PL., 182, 112).

L'abbé de Clairvaux poursuit ce monstre multiforme jusque dans l'âme de ses plus fervents religieux; il peut se retrouver même dans le jeûne, les veilles, l'oraison, dans toute l'observance monastique... « Grand mal que la volonté propre, qui fait que tes bonnes œuvres même ne te soient pas bonnes » (PL., 183, 866 et 1128).

Les mystiques dénoncent dans l'amour-propre l'ennemi souvent caché qui empêche l'union parfaite avec Dieu. Ainsi sainte Catherine de Sienne dans de nombreux passages de son *Dialogue* (éd. Hurtaud, I, p. 39, 67, 120, 199, 208; II, 102, 194 sv.). Les mystiques rhénans visent à détruire toute « propriété », lorsqu'ils parlent de l'*anéantissement* du moi (voir ce mot). Sainte Catherine de Gênes, dans les premiers chapitres de son *Dialogue* (trad. de Bussierre, Paris, 1860, p. 293 sv.), donne à l'amour-propre le rôle d'un arbitre machiavélique dans la querelle entre l'âme et le corps, cherchant son profit aux dépens de l'un et de l'autre.

L'*Imitation de Jésus-Christ* voit surtout dans l'amour-propre l'obstacle qui gêne l'essor du pur amour, en nous empêchant d'accomplir l'entière « résignation » ou la totale oblation de nous-mêmes à Dieu. On trouve sa doctrine spécialement dans le ch. 27 du livre III : « Quod privatus amor a summo bono maxime retardat. — Fili, oportet te dare totum pro toto et nihil tui ipsius esse... amor tui ipsius magis nocet tibi quam aliqua res mundi... » La même idée est exprimée au ch. 32 par cette formule presque intraduisible : « Compediti sunt omnes proprietarii et sui ipsius amatores. » Dans le chapitre 54 « De diversis motibus naturae et gratiae », plus d'une remarque se rapporte à l'amour-propre : « Natura... se semper pro fine habet... totum agit propter lucrum et commodum proprium... omnia ad se reflectit, pro se certat et arguit... » Ce retour sur soi est la marque des désirs et tendances qu'il faut éliminer par la purgation du cœur (ch. 11).

3. **L'époque moderne.** — Saint Ignace de Loyola, dans les *Exercices spirituels*, insiste fortement sur la nécessité de se « vaincre soi-même », de se débarrasser des « affections désordonnées » pour se mettre en état de connaître et d'accomplir la volonté de Dieu. On a déjà noté que la théorie des « 3 degrés d'humilité » revient à l'abnégation progressive de l'amour-propre au profit de l'amour de Dieu. Au besoin, et pour compenser le gauchissement produit dans la volonté par la tendance vers le propre intérêt, on en prendra le contrepied par l' « agere contra » (Annot. 16), on inclinera à demander et à choisir le contraire de la « propre sensualité » (nº 97, Règne). Et pour être plus sûr d'orienter vraiment sa vie vers la seule fin de la gloire de Dieu, on devra se rappeler, au moment décisif de l'élection ou de la réforme de vie, cette maxime fondamentale : « Chacun doit être persuadé que la mesure de son progrès dans les choses spirituelles sera celle même où il se dégagera de tout amour-propre, de toute volonté et intérêt propres... quanto saliere de suo proprio amor, querer y interese » (nº 189). Dans sa *Lettre sur l'obéissance*, saint Ignace a repris en une forte synthèse l'enseignement traditionnel sur la volonté et le jugement propres.

Dans l'école ignatienne, le P. Alvarez de Paz a consacré une longue étude à la nature, aux effets et aux remèdes de l'amour-propre (*Opera*... lib. II, part. 3, cap. 2, Lugduni, 1613, t. II, p. 499...). La mortification de l'amour-propre est pour lui l'abnégation radicale, car « la racine de tous les maux de l'âme est l'amour-propre par lequel l'homme, depuis le péché d'Adam, s'est constitué comme la fin de ses actes et de ses désirs », et a rapporté, en conséquence, à cette fin personnelle toutes les créatures et Dieu même (p. 502). On décrit les ravages qu'il exerce jusque dans les œuvres les plus spirituelles, et surtout dans le domaine de la charité à laquelle il s'oppose catégoriquement, au point qu'il faut l'avoir éliminé dans une certaine mesure pour avoir au moins l' « initium amoris ». On indique comme remède la haine de soi-même que prescrit l'Évangile, en accordant qu'elle n'empêche pas un certain amour légitime, qui ne soit pas étroitement « privé », et qui puisse vérifier cette heureuse formule empruntée à saint Jean Chrysostome : « Diligat se homo amore (ut ita dicam) communi » ; que l'homme s'aime d'un amour qui demeure ou rentre dans l'ordre universel (p. 505). Le ch. 3 analyse la forme orgueilleuse avec ses différentes nuances ; au ch. 4, l'auteur s'en prend vivement à l'amour-propre spirituel : recherche des consolations, ou même de la perfection par des voies particulières, attache aux biens spirituels. Le ch. 5 en vient aux remèdes : les 2 premiers sont la défiance de soi qui favorise la confiance en Dieu ; le remède topique est l'amour de Dieu mis en œuvre par la pratique fréquente de la pureté d'intention. Les chapitres suivants, moins originaux, ont trait à la volonté et au jugement propres.

Le P. Lallemant regarde ces deux derniers vices comme particuliers aux commençants ; il recommande aux progressants la lutte contre l'amour-propre spirituel, l'esprit de propriété, qui se résout en sensualité ou en vanité spirituelles (*Doctrine spirituelle*, Pureté du cœur, ch. 2, a. 6); lui aussi préconise la pureté d'intention pour déjouer par avance les recherches de l'amour-propre (ch. 3, a. 1, 2).

Son disciple, le P. Surin, marque plus fortement encore sa méfiance envers cet adversaire sournois de l'homme spirituel (*Fondements spirituels*, lib. V, ch. 4); c'est l'ennemi personnel du pur amour et la racine de toutes les passions (liv. II, ch. 6), car les attaches que nous avons aux créatures ne nous lient finalement qu'à nous-mêmes. Le P. Surin concède cependant qu'il y a une manière d'amour-propre qui n'a rien de vicieux (liv. III, ch. 1). Mais il a une hostilité particulière contre l'amour-propre spirituel, qu'il faut tout spécialement combattre par le pur amour, la pratique de l'abandon (liv. III, ch. 5). L'exercice de la pureté (ou purgation) du cœur nous fera surveiller et déjouer ses mille artifices (liv. IV, ch. 6; liv. V, ch. 4).

Saint Jean de la Croix se place au point de vue de l'élan mystique pour juger de l'amour-propre. C'est notre maison natale, mais il faut s'en évader pour

courir l'heureuse aventure de l'union divine (*Subida del Monte Carmelo,* liv. I, ch. 14, n° 3 ; édit. Silverio, Burgos, 1929, t. II, p. 64 : « salir de su casa, que es la propria voluntad »). Il met en garde contre les séductions de l'amour-propre et de ses dérivés ; pour y échapper, il faut anéantir l'esprit de propriété (liv. II, ch. 7 ; p. 91), par lequel on se cherche soi-même en Dieu, dans les biens spirituels (p. 93) et dans les bonnes œuvres (liv. III, ch. 28 ; p. 317). Dans la *Nuit obscure,* après avoir de nouveau expliqué que quitter sa maison, c'est sortir de soi-même et mourir à soi (liv. I, ch. 1 ; p. 364 ; cf. liv. II, ch. 4 ; p. 421), le saint Docteur décrit les principaux vices spirituels, en notant qu'ils empruntent leur malice à l'esprit de propriété : ainsi l' « avarice spirituelle » est une « propriété du cœur » (ch. 3 ; p. 372), la gourmandise spirituelle : « un goût et une volonté propres » (ch. 6 ; p. 381). Aussi la « nuit obscure » est-elle essentiellement le dégagement des goûts sensibles et de l'amour-propre, pour arriver au « véritable amour de Dieu, où n'entre pas l'amour de soi ni de ses intérêts » (liv. II, ch. 2 ; p. 497).

Saint François de Sales n'oublie pas, dans son optimisme foncier, qu'il y a un amour-propre légitime, mais qui demande à être incessamment contrôlé et purifié. Philothée, dans sa retraite annuelle, doit s'examiner sur ce point : « Comme vous aimez-vous vous-même ?... Tenez-vous en bon ordre l'amour de vous-même ? car il y a un amour désordonné qui nous ruine » (*Introd. à la vie dévote,* liv. V, ch. 5). Il avait dit au ch. 6 du liv. III : « L'amour-propre nous détraque ordinairement de la raison » ; il nous fait ce cœur double que condamne l'Ecriture : « un cœur doux, gracieux et courtois en notre endroit, et un cœur dur, sévère et rigoureux envers le prochain ». Dans le *Traité de l'Amour de Dieu,* il reconnaît que l'amour-propre est l'aîné de celui-ci, puisqu'il nous est inné, mais qu'il est destiné à son service (liv. I, ch. 6). Il le montre en révolte (liv. IV, ch. 3), et note qu'il rend dangereux même l'amour naturel de Dieu (liv. IV, ch. 10), car il donne le change, et sait même prendre la forme d'un amour-propre spirituel, qu'il faut soigneusement éliminer au profit du pur amour (liv. IX, ch. 10). Quand l'amour divin est finalement vainqueur de l'amour-propre, il l'assujettit à son service, et change en vertus ses passions et ses tendances, en les ramenant à ses propres fins (ch. 11...).

Cette victoire ne va pas sans combat violent, d'autant plus pénible que c'est une guerre intestine, les deux adversaires étant au fond de notre cœur, comme Esaü et Jacob au sein de leur mère, ainsi que saint François l'écrivait joliment à M^me^ de Chantal, le 22 novembre 1604 : « L'amour-propre ne meurt jamais que quand nous mourons ; il a mille moyens de se retrancher dans notre âme, on ne l'en saurait déloger ; c'est l'aîné de notre âme, car il est naturel, ou au moins connaturel ; il a une légion de carabins avec lui, de mouvements, d'actions, de passions ; il est adroit et sait mille tours de souplesse... » (*Œuvres,* éd. d'Annecy, t. XII, p. 383). Il revient sur ce thème dans deux lettres de 1613 ou 1614 : « Il ne se faut nullement étonner de trouver chez nous l'amour-propre, car il n'en bouge... C'est toujours nous-mêmes qui recherchons nous-mêmes, notre propre volonté et notre amour-propre » jusque dans la mortification et l'austérité.

Si ses attaques ne débouchent pas de la partie inférieure de l'âme, n'ébranlent pas la bonne volonté, elles sont peu dangereuses, et il n'y a pas lieu de s'en émouvoir : il suffit de désavouer leurs impressions. Mais dans d'autres cas, le saint donne cette consigne énergique : « Il faut tout de bon mettre la main dans les replis de nos cœurs pour en arracher les ordes productions que notre amour-propre y fit par l'entremise de nos humeurs, inclinations et aversions... » (t. XVI, p. 118, 130).

Dans les *Entretiens spirituels,* il parle de l'esprit de propriété, du jugement propre, et d'une forme de l' « amour-propre affectif », les « tendretés sur soy-même » (t. VI, pp. 120, 244, 251).

Le P. Laurent de Paris, capucin, dans son *Palais de l'amour divin* (Paris, 1614, p. 808 sqq.) traite longuement de l'amour-propre : il reprend l'enseignement des anciens sur la « philautie » ; mais il insiste surtout sur l'amour-propre spirituel, dont la dernière et plus subtile malice est de produire le faux amour pur (p. 857) : et voilà expliquées et condamnées par avance les erreurs du quiétisme et du semi-quiétisme...

C'est à saint François de Sales que se réfère saint Vincent de Paul dans un Entretien sur l'affection déréglée de soi-même : « Notre bienheureux père Monseigneur de Genève avait cet entretien en très grande recommandation ; il disait que ces tendresses et ces satisfactions ne sont autre chose que notre amour-propre... cet amour de nous-mêmes produit deux tendresses : l'une sur notre corps, l'autre sur notre esprit, par laquelle on s'attache à ses pensées, à ses sentiments... » (*Œuvres,* éd. Coste, t. IX, p. 170). Il faut mortifier cet amour-propre et sortir de nous-mêmes ; d'autant que pour un mauvais amour que nous perdons, il y a un amour surnaturel de nous-mêmes qui est le seul vrai (p. 177...). Ailleurs, le saint s'en prend spécialement à la volonté propre, qu'il faut mortifier en la contredisant : c'est le « vieil Adam, un mauvais esprit diabolique », qui sévit même dans les choses spirituelles (t. X, p. 81, 167). Dans l'Entretien sur l'indifférence, il exprime à sa manière originale cet enseignement commun que nos attaches pour les créatures procèdent de notre amour-propre ; il raconte l'histoire d'un saint gentilhomme, qui, ayant éprouvé de la tristesse à la pensée de sacrifier son épée, « connut qu'il avait de l'amour-propre pour elle » (p. 175).

Les traces de l'optimisme salésien n'apparaissent plus guère dans le disciple fidèle de Bérulle qu'était M. Olier ; comme la plupart des auteurs de son siècle, et plus qu'eux, il exploite la doctrine augustinienne de l'opposition absolue entre l'*amor Dei* et l'*amor sui :* d'après lui, si l'âme est purifiée par le baptême, la chair, à laquelle elle reste intimement unie, n'est pas « purifiée de ses mauvaises inclinations qui la portent vers elle-même, elle a toujours en soi l'amour-propre, qui lui fait rapporter toutes choses à soi, et qui l'emporte aux créatures sans retour, sans rapport et sans réflexion vers Dieu. Cet amour-propre est un poids violent qui entraîne toujours dans les désordres de propre recherche et de propre intérêt... » (*Journée chrétienne,* préface ; édit. Migne, c. 167). Aussi, le premier des exercices quotidiens du chrétien sera l'abnégation totale du moi : « Je condamne toutes les pensées de mon propre esprit... je déteste ma propre volonté... » (c. 176) ; et dans la sainte communion, l'âme demandera à Jésus-Christ : « Anéantissez en

moi votre ennemi... je suis, ô Jésus, le véritable Antechrist, qui porte en moi opposition à tout votre être... Je suis tout appliqué à moi, je ne pense qu'à moi, à mon plaisir, à mon intérêt, à mon honneur; il y a toujours de moi en tout ce que je fais... Anéantissez... mon orgueil, mon avarice, ma colère, ma luxure et enfin tout l'amour de moi-même... » (c. 196). Dans la pratique, « il ne faut jamais adhérer à rien de propre, jamais à soi, jamais à la chair... la chair ne peut porter à Dieu, elle ne peut tendre qu'à soi-même... » (c. 200). Ce mal de « propriété » lui paraît si foncier qu'il lui consacre deux sections dans l'*Introduction à la vie chrétienne* (ch. 11, s. 8 et 9) : « Il n'y a rien de plus contraire au christianisme que la propriété », parce que le chrétien, étant membre de Jésus-Christ, n'est plus en soi, ni à soi. Adam s'est rendu, par le péché, « propriétaire », et depuis, la propriété est devenue « un monstre horrible et une mer affreuse de tout péché ». Il énumère ensuite en parallèle les effets de ce mal, et ceux de l'abnégation qui en est l'antidote : « Le propriétaire est plein de soi... se confie en soi... s'occupe toujours de soi... etc. » La grâce de l'Incarnation, par laquelle l'Humanité sainte « a été anéantie en sa propre personne » donne aux chrétiens la leçon et les moyens « d'être anéantis à tous propres desseins et à tous propres intérêts... » (*Catéchisme chrétien*, P. 1, leçon 20; c. 478).

Les Jansénistes ont exploité dans leur sens l'opposition de l'amour-propre avec l'amour de Dieu : ainsi Nicole, dans ses *Essais de morale* (t. III, traité 2). Cette même question a été agitée à propos de l'amour pur. Fénelon analyse, avec une subtilité assez tendancieuse, la malice de l'amour-propre, surtout spirituel, cette « idolâtrie raffinée » de nous-mêmes (*Œuvres spirituelles*, 1740, t. IV, p. 92-97, lettre 217; cf. 46, lettre 197). Bossuet, qui a parlé ex-professo de l'amour-propre dans son *Traité de la Concupiscence* (ch. 11 et suiv.), proteste contre des exagérations capables de troubler les meilleures âmes, en s'appuyant sur la notion fondamentale exposée par saint Bernard et saint Thomas : « L'amour-propre est celui qui désire le propre bien au préjudice du bien commun et universel : mais Dieu n'est pas notre propre bien, mais le bien commun que nous désirons aux autres comme à nous. Au reste, qui désire Dieu véritablement, l'aime plus que soi-même..., et veut plus son être que le sien : autrement il se ferait soi-même sa dernière fin » (*Correspondance*, Edition des Grands Écrivains, Hachette, 1913; p. 86, 93; lettres du 14 mai 1695).

Outre les ouvrages indiqués au cours de cet article on pourra consulter : Denys le Chartreux, *De fructuosa temporis deductione*, art. 11; *Opera omnia*, Tornaci, 1891, t. 40, p. 66; cf. t. 42, Tables, au mot Amor privatus. — *La Vie de sainte Catherine de Gênes*, traduite par un chartreux de Bourgfontaine, Paris, 1597 (ch. 25). — *Abrégé de la Perfection*, Arras, 1599. Il y a dans l'appendice tout un traité de l'amour-propre qu'a suivi Laurent de Paris, *Ample traité et discours notable de l'impur et pervers amour-propre...* (ch. 269-301 du *Palais de l'Amour divin*, Paris, 1614). — Jeanne de Cambry, *Traité de la Ruine de l'amour-propre*, Tournay, 1627 et Paris, 1645. — N. de Arnaia, *Conférences spirituelles*, trad. Cachet, Paris, 1630. (La 2e conférence traite de l'amour-propre). — C. Perry, *Le Théandre ou le transport de l'âme au ciel*, Lyon, 1655, 1re part., ch. 10 et 11. — Le Gaudier, *De perfectione vitae spiritualis*, rééd. Paris, 1856, sect. 1, c. 7, p. 229. — J.-B. Saint-Jure, *L'homme religieux*, liv. I, ch. 8. — Saint Alphonse de Liguori, *Sposa*, ch. 7. — J. Abbadie, *L'art de se connaître soy-même*, Rotterdam, 1692. — A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, 1928, t. I, p. 41-42, art. Amour-propre. — C. Antoine, art. *Égoïsme*, DTC. — Voir aussi la bibliographie de l'article Abnégation.

R. Daeschler.

AMPHILOQUE (SAINT). — Evêque d'Iconium, né vers 340-345, mort après 394. Nous n'avons plus de ses œuvres, en plus d'un certain nombre de fragments, qui présentent surtout un intérêt doctrinal, que des Iambes à Séleucus, publiées parmi les poèmes de saint Grégoire de Nazianze (PG., 37, 1577-1600), quelques sermons (l'édition de la PG., 39, 35-94 est à compléter par les publications de Holl et de Ficker) et un traité polémique contre les Messaliens, édité par Ficker.

Il y a peu de choses à glaner dans les homélies de saint Amphiloque concernant la vie spirituelle. On peut noter, dans l'homélie εἰς τήν ὑπαπαντήν, l'éloge de la virginité, « admirable comme une inamissible richesse, comme une plante incorruptible, comme une habitude libre, comme l'embellissement de l'ascèse, comme supérieure à la conduite humaine, comme dégagée des passions nécessaires, comme introduisant dans la demeure du Christ, dans la chambre nuptiale du royaume des cieux. » Après quoi, l'auteur se garde bien de condamner le mariage : il déclare au contraire que l'état du mariage et la virginité, également institués par Dieu sont tous deux honorables, envisagés du point de vue de la religion (PG., 39, 44-45). La viduité est également louée par lui, comme une victoire qui mérite les récompenses incorruptibles (PG., 39, 49).

Dans le discours sur la pécheresse, nous relevons l'opinion de saint Amphiloque sur l'origine du mariage. Suivant lui, le mariage est la conséquence du péché : avant la faute, Adam et Eve étaient vierges : après la chute seulement, ils ont usé du mariage afin que soit vaincue la sentence de mort. C'est pour cela que Dieu a rendu agréable l'acte de chair, qui ne peut être légitimement accompli qu'en vue de la génération (PG., 39, 72-73).

Comme on le voit, ces idées n'ont rien de très original. Le traité contre les Messaliens, que l'on s'étonne de ne pas voir signalé dans l'introduction de M. Kmosko au texte du *Liber Graduum*, est surtout polémique. Il condamne la fausse ascèse des sectes qui prennent pour devise ἐγκράτεια Καί ἀπόταξις, qui s'abstiennent du vin et des aliments animaux. Il ridiculise surtout les Gemellites qui, non contents de condamner la possession de troupeaux, se demandent s'il est permis de porter des vêtements de laine et si l'on ne doit pas au contraire se contenter de sacs. En tout cela, saint Amphiloque témoigne de beaucoup de bon sens et d'un remarquable esprit de modération.

O. Bardenhewer, *Geschichte der kirchlichen Literatur*, t. III, Fribourg, 1912, p. 220-228. — K. Holl, *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern*, Tubingue et Leipzig, 1904. — G. Ficker, *Amphilochiana*, I, Leipzig, 1906. Le traité contre les Messaliens figure dans ce dernier ouvrage, p. 23-77. — K. V. Zetterstéen, *Eine Homelie des Amphilochius von Iconium über Basilius von Cäsarea*, dans la *Festschrift E. Sachau*, Berlin, 1915, p. 223-247.

G. Bardy.

ANADON (Jean). — Chartreux espagnol, né à Bibel del Rio Martin, entra à la chartreuse d'Aula Dei, près de Saragosse en Aragon, vers 1650 et y fit profession. Il fut 2 fois Vicaire de cette maison de 1660 à 1667, puis de 1671 au 16 janvier 1674; il y exerça également la charge de sacristain, de 1675 à 1678. En 1680 il fut appelé à gouverner, en qualité de Prieur, la communauté de Sainte-Marie des Fontaines, au diocèse de Huesca, où il mourut saintement le 17 avril 1682. Le Chapitre Général de 1683 lui accorda une messe de Beata dans tout l'Ordre, preuve de l'estime qu'on avait de lui. Il fut, en effet, un homme remarquable par sa piété et sa doctrine. Ses rares qualités lui avaient mérité toute la confiance de Don Juan II d'Autriche dont il fut le confesseur; il assista à ses derniers moments et reçut son dernier soupir. Il lui avait dédié son savant ouvrage intitulé : *Fomes divini amoris, seu amatorium divinum ex Coelestibus floribus ac mire accensis Sanctorum Patrum et piissimorum Doctorum alloquiis decerptum*, in-32, Madrid, chez Ant. de Reyes, 1678. Petit livre malheureusement tombé dans l'oubli, d'une doctrine sûre, véritable foyer capable d'embraser les âmes de l'amour divin : le contenu ne fait pas mentir le titre.

Le livre a 27 chapitres. Dans les dix premiers, l'auteur nous conduit à la contemplation en nous proposant ce qui est le plus capable d'exciter en nous l'amour divin : la miséricorde et la bonté de Dieu, la sainte enfance du Sauveur; suivent deux chapitres sur le recueillement qu'il nomme introversion à Dieu, et trois chapitres sur la Passion de N.-S. Les chapitres X et XI nous disent, d'après Denys le Chartreux et d'autres, ce qu'est la contemplation et ce qui est requis pour y arriver; en particulier ce qu'il appelle la « divina Caligo » et comment y entrer. Les chapitres suivants traitent de différentes questions relatives à la contemplation, et les derniers, de différents états de l'âme arrivée à l'union divine. S'appuyant sur Barthélemy des Martyrs, l'auteur insiste sur les oraisons jaculatoires et les brûlantes aspirations comme moyen très efficace de se préparer à l'union divine. Aussi son livre n'est-il, dans la plus grande partie, qu'un colloque tout de flamme avec le divin Objet de notre amour. Dom Jean Anadon devait être élevé à un haut degré de contemplation puisque le *Fomes divini amoris*, comme le dit l'un des censeurs, a été vécu vingt ans avant d'être écrit.

S. Autore, art. *Anadon* (Jean), DTC., DHG. — Palémon Bastin, Mss , Archives de la Grande-Chartreuse. — Latossa, *Escritores aragonenses.*

L. Ray.

ANANIAS DE CLOTT. — Capucin de la province rhénane, où il remplit les charges importantes de maître des novices, de gardien, de définiteur, de custode provincial, mort à Trèves le 21 juillet 1699. Il laisse un livre de prières en latin *Thymiama devotionis*, Coloniae, 1691.

Hierotheus Confluentinus, *Provincia Rhenana fratrum minorum capuccinorum*, Heidelberg, 1750, p. 61 et 117.

Fidèle de Ros.

1. — **ANASTASE DE SAINTE-THÉRÈSE**, carme déchaussé († vers 1740). — Originaire de Velez Malaga, en Andalousie, profès du couvent de Grenade, il se fit remarquer tant par sa vertu que par la profondeur et l'étendue de son savoir. On lui doit la composition d'une *Censura mystica* que Martial de Saint-Jean-Baptiste signalait comme étant sous presse en 1730.

Martial de Saint-Jean-Baptiste, *Bibliotheca script. Carm. Excalc.*, Bordeaux, 1730, p. 12-14. — Cosme de Villiers *Bibliotheca Carmelitana*, Orléans, 1752, et Rome, 1927, t. I, col. 67.

P. Jean-Marie de l'Enfant-Jésus, O. C. D.

2. — **ANASTASE LE SINAITE**. — Moine du VIIe siècle, sa vie est presque complètement inconnue, et nous savons seulement qu'elle fut en partie remplie par des voyages en Egypte et en Syrie au cours desquels le moine du Sinaï s'efforça de réfuter les monophysites, sévériens, théodosiens ou gaïanites, qui se multipliaient dans ces pays. De ses ouvrages, le principal est l'ὁδηγός écrit dogmatique où sont multipliés les témoignages des Pères. Ceux qui nous intéressent le plus ici sont le *De sacra synaxi* (PG., 89, 825-850) et les *Quaestiones et responsiones* (PG., 89, 311-824).

Le *De sacra synaxi* est un discours destiné à renouveler le respect des fidèles pour la sainte Eucharistie. On y trouve d'intéressantes données liturgiques, et plus encore des renseignements curieux sur les mœurs chrétiennes du VIIe siècle. « Bien des croyants ne se soucient pas de savoir avec quelle pureté et quel esprit de pénitence, ils s'approchent de la sainte table, mais de quels vêtements ils se pareront. D'autres, qui viennent à l'église, ne daignent pas y demeurer jusqu'à la fin de la liturgie; mais ils s'informent de ce qui se passe à la synaxe et si le temps de la communion est arrivé; et alors ils se précipitent comme des chiens et s'en vont ensuite après avoir saisi le pain consacré. D'autres, qui restent dans le temple de Dieu, ne s'y tiennent pas une heure en repos; ils bavardent, ils plaisantent et ne prient pas. D'autres encore laissent là le mystère de la liturgie divine et se livrent au plaisir de la chair. D'autres ne s'intéressent pas à leur conscience, et loin de la purifier de la souillure du péché par la pénitence, ils multiplient la charge de leurs fautes; ils passent leur temps à admirer la beauté des femmes et transforment en un mauvais lieu l'Eglise de Dieu (*loc. cit.*, 829-832). »

Quant aux questions et réponses, elles se rapportent à toutes sortes de sujets : les problèmes les plus importants y sont traités tels ceux du hasard (quest. 19), de l'utilité des prières pour les morts (quest. 22), du sort des enfants morts sans baptême (quest. 81), de la nature de l'âme (quest. 89), et aussi les cas de conscience les plus insignifiants, comme celui-ci : celui qui en se lavant la bouche ou en prenant un bain avale involontairement un peu d'eau, peut-il communier (quest. 100)? Elles sont d'ailleurs très difficiles à apprécier, parce qu'elles font partie d'une littérature très complexe et encore très obscure. Si un grand nombre d'entre elles peuvent être réellement attribuées à Anastase, beaucoup d'autres sont apocryphes, et le départ des unes et des autres, demeure plein d'incertitudes. Le caractère pseudépigraphique de certaines d'entre elles est assuré, lorsqu'elles citent des extraits d'auteurs postérieurs à Anastase; par exemple la question 57 qui cite Nicéphore de Constantinople contre les Iconomaques (PG., 89, 644; cf. quaest. 2, *Ibid.*, 152); la question 64 qui fait appel au 6e concile (PG., 89, 669). Plusieurs de ces questions sont à rapprocher d'autre part des questions à Antiochus qui font partie

de la littérature pseudo-athanasienne (PG., 28, 597-708), et dont l'origine n'est pas plus déterminée. Il suffit de remarquer que la plupart du temps, les réponses sont empruntées soit à l'Ecriture Sainte, soit aux ouvrages des Pères, surtout de saint Basile, de saint Jean Chrysostome, des Constitutions apostoliques, de saint Grégoire de Nazianze, de saint Epiphane, de Théodoret. Exceptionnellement, saint Irénée et Origène (c'est-à-dire le dialogue d'Adamantius) sont invoqués comme autorité. Saint Denys l'Aréopagite est plusieurs fois appelé en témoignage, par exemple *quaest.* 2 *post* 100, PG., 89, 753-754; *quaest.* 48; PG., 89, 608; *quaest.* 6; PG., 89, 377-380. On a ainsi une idée de la diversité des questions d'Anastase.

Plusieurs d'entre elles ne sont pas sans intérêt à cause des renseignements qu'elles fournissent sur la vie spirituelle des clercs et des fidèles, sur les pratiques de piété qui étaient alors observées, sur les superstitions même qui étaient alors répandues. Nous apprenons ainsi, en les lisant, que, pour conserver et porter le pain consacré, les fidèles usaient d'un petit vase spécial nommé σκευοφόριον, qu'en certains endroits la pratique subsistait encore de communier les morts qui venaient d'expirer, que bien des croyants regardaient l'Eucharistie comme douée d'un charme capable de les rendre invulnérables aux maléfices. Ce sont là des détails curieux, mais qui n'apportent pas grande lumière sur la doctrine spirituelle d'un homme ou d'une époque.

Sur le *De sacra synaxi*, voir l'étude de G. Mercati, dans *Riv. stor. crit. delle scienze teol.*, t. I, 1905, p. 162-180; sur les *Quaestiones*, H. Achelis, *Hippolystudien*, Leipzig, 1897, p. 83-88. — G. Bardy, *La littérature patristique des Quaestiones et responsiones sur l'Écriture Sainte*, dans *Revue biblique*, avril 1933. — I. B. Kumpfmüller, *De Anastasio Sinaïta*, Wurtzbourg, 1865. — O. Bardenhewer, *Patrologie*[3], p. 501-502. — O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. V, Fribourg, 1932, p. 41-46.

G. Bardy.

ANCION (Pascal). — Natif de Fraipont, dans la Principauté de Liége, il fut admis dans l'ancienne Province de Flandre, appelée de Saint-Jérôme, et enseigna successivement la philosophie et l'Ecriture Sainte, avant de gouverner le couvent de Verviers.

Promoteur zélé de la dévotion éminemment franciscaine du Chemin de la Croix, il la répandit dans le pays de Liége; et s'efforça en 1762 de remettre en vogue le pèlerinage au sanctuaire de Hombiet près de Verviers.

La piété envers les mystères douloureux lui inspira une série d'ouvrages pleins d'instructions substantielles.

1. *Instruction Historique sur les principaux points qui concernent les XIV stations du saint Chemin de la Croix*, par P. Ancion, Récollet. Liége, D. de Boubers, 1764, in-12 de 148 pages. — *Id.* 2e édition sous le titre : *Prières et Méditations affectueuses sur les XIV stations de la voie douloureuse de la Croix.* Liége, ibid., 1764, in-16 de LIV-164 p. avec 16 planches gravées par J.-E. Belling. — *Id.* 3e édition considérablement augmentée : *Méditations en XII exercices sur les XIV stations du saint Chemin de la Croix.* Liége, 1773, in-12 de VIII-193 pages et 16 planches. — 2. *Exercices sur les XIV stations de Jérusalem*, pour s'entretenir avec Jésus dans le chemin de douleur et dans le Saint-Sacrement, etc. par P. Ancion, Récollet. Liége, Ev. Kints et C. Plomteux, 1766, in-12 de 35 pp. et 14 planches. — 3. *Prières et Méditations sur les saintes Stations* pour s'exciter à l'amour de Dieu. Liége, D. de Boubers, 1764, in-16. Liége, C. Plomteux, 1766, in-12 de 40 pp. — 4. *Le Chemin de la Croix divisé en XIV stations* depuis le Prétoire de Pilate jusqu'au Saint-Sépulcre. Liége, C. Plomteux, 1769, in-12. — 5. *Réflexions sur divers points de Morale et des Mystères* (anonyme). De l'Imprimerie de C. Plomteux (sans date). — 6. *Instructions et prières pour l'adoration perpétuelle du Très Saint-Sacrement de l'Autel*, instituée dans le Diocèse de Liége, confirmée par le Saint-Siège et enrichie de beaucoup d'indulgences. Liége, S. Bourguignon, 1766, in-12 de 64 pp. — Item, chez la Ve S. Bourguignon et chez C. Bourguignon (s. d.). — 7. *Avis sur la Méditation*, avec quatre exercices sur les quatre fins dernières, suivis d'actes des Vertus Théologales et de l'abrégé de la règle du Tiers Ordre de saint François. Liége, Clément Plomteux, 1767, in-8o de 48 pp. — 8. *Pratiques pour la Messe, le sacrement de Pénitence et la Sainte Communion.* Par le R. P. Pascal Ancion, Récollet., Liége, C. Bourguignon s. d. (1783). — 9. *Prières conformes à l'esprit de l'Eglise, pour les Vêpres et le Salut*, Liége, s. d.

Rénier, *Histoire du couvent des Récollets à Verviers*, 1862. — *Biographie nationale de Belg.*, t. I, 1866, Bruxelles. — DHG., t. II. — F. Senxis Diks, *Histoire littéraire et bibliographique des FF. Mineurs aux Pays-Bas*, Anvers, Van Os-De Wolf (1885), in-8o, p. 395.

J. Goyens, O. F. M.

ANCREN RIWLE ou Règle des Recluses. — Ouvrage anonyme, d'une vraie valeur et d'un réel intérêt. Successivement attribué à deux évêques de Salisbury — Simon de Gand (hypothèse de Smith et Wanley) et Richard Poore (thèse de J. Morton) — puis à un religieux dominicain, Robert Bacon (XIIIe s., (thèse du P. V. Mac Nabb). — On croit maintenant qu'il fut composé, entre 1135 et 1154, par saint Gilbert de Sempringham, pour trois recluses qui habitaient Kilburn, aux environs de Londres. Mais ce n'est encore là qu'une hypothèse (du Dr J. Hall); le champ reste ouvert aux chercheurs.

Cet ouvrage ne présente pas, comme on pourrait le croire, une simple énumération d'observances religieuses. C'est un véritable traité de vie spirituelle, sous une forme originale, très vivante, parfois humoristique, mais toujours empreinte d'une grande expérience, de discrétion et de sagesse. Dans un prologue de quelques pages, l'auteur rappelle fort justement aux recluses que la première de toutes les règles, c'est la conscience — et que les enseignements de l'Evangile doivent passer avant tout.

Le livre est divisé en huit parties : 1o Du service divin. 2o Comment, pour garder le cœur, il faut veiller sur les sens. 3o Des avantages de la vie solitaire et des raisons que l'on a de fuir le monde. 4o Des tentations; des péchés capitaux; des ruses du démon et des secours que la foi fournit contre lui. 5o De la confession et des qualités qu'elle doit avoir. 6o De la pénitence et des différentes sortes de mortification. 7o De l'amour que l'on doit à Dieu, en retour de celui qu'il nous prodigue. Ce qu'il faut faire pour entretenir cet amour dans nos âmes. 8o Règlements domestiques pour les recluseries.

Aux conseils d'une spiritualité fortement apparentée avec celle de l'Ordre bénédictin, viennent se mêler de

nombreux détails qui font de cet ouvrage « un tableau précieux des mœurs et des sentiments de l'époque à laquelle il fut écrit ».

R. W. Chambers, *Recent Research upon the Ancren Riwle* (dans *Review of English Studies*, Londres, janvier, 1925). — Vincent Mac Nabb, *The Authorship of the Ancren Riwle* (dans *Modern language Review*, t. XI, 1916). — Hope E. Allen, *The origin of the Ancren Riwle* (dans *Publications of the Modern language Association of America*, Cambridge, Mass., t. XXIII, sept. 1918). — G. G. Coulton, *The authorship of the Ancren Riwle* (dans *Modern Language Review*, t. XVII, 1922). — D. Knowles O. S. B., *The english mystics*, Londres, 1927. — J. Hall, *Selections from Early Middle English*, t. II, p. 375. — Lucie Félix-Faure Goyau, *Visions mystiques dans l'Angleterre du Moyen Age* (dans la *Revue des Deux Mondes*, 15 août 1913). Il faut signaler l'édition de J. Morton, Camden Society, 1853, et la traduction française (couronnée par l'Académie) qui a paru dans la collection des *Mystiques Anglais : La Règle des Recluses, dite aussi le livre de la vie solitaire*, Tours, Mame, 1928.

G. Meunier, O. S. B.

ANDÉOL DE LODÈVE (Lictaviensis). — Capucin de la province de Lyon, controversiste célèbre, mort à Lyon en 1653. De ses nombreux ouvrages, les trois suivants seulement sont des ouvrages spirituels : *Exercices spirituels pour les nouveaux convertis*, in-8°, Lyon, 1638. — *Perfection chrestienne à laquelle doivent tendre les fidèles qui désirent entrer en Paradys et iouyr de la Gloire éternelle*, in-8°, Lyon, 1642. — *Exercices spirituels pour ceux qui désirent servir Dieu et l'aimer de tout leur cœur*, in-8°, Lyon, 1643.

Joannes a S. Antonio, I, 60. — Bernardus a Bononia, p. 10-11. — DTC., art. *Andéol*, du P. Edouard d'Alençon.

Fidèle de Ros.

ANDRADE (Alphonse de). — Né à Tolède en 1590, y enseignait déjà la philosophie lorsqu'en 1612 il entra dans la Compagnie de Jésus où il fut professeur de théologie morale, recteur et surtout missionnaire; mort à Madrid en 1672. Outre de nombreuses publications hagiographiques, et des traductions de la plupart des opuscules ascétiques de saint Robert Bellarmin, il publia lui-même de nombreux ouvrages de spiritualité, d'allure simple et pratique, contenant un grand nombre d'exemples et de récits : *Libro de la Guia de la virtud y de la imitación de nuestra Señora para todos los estados*, Madrid, 1642; *El buen soldado catolico*, Madrid, 1642; *El estudiante perfecto y sus obligaciones*, Madrid, 1643; *Avisos espirituales de Santa Theresa de Jesus comentados*, Madrid, 1647; *Itinerario historial que deve guardar el hombre para caminar al cielo, dispuesto en treinta y tres grados por los treinta y tres años de la vida de Christo nuestro Redemptor, y los virtudes que en ellos exercito*, Madrid, 1648 (nombreuses éditions); *Meditaciones diarias de los mysterios de N. S. Fe y de la vida de Christo N. S. y de los Santos*, 4 vol., Madrid, 1660 (souvent rééditées; disposées suivant le cours de l'année liturgique); *Militia espiritual*, Madrid, 1662; *Leccion de bien morir y Jornadas para la eternidad*, Madrid, 1662; *Patrocinio universal de la SS. Virgen Maria*, Madrid, 1664.

Sommervogel, *Bibliothèque*, 1, 317-328. — Uriarte, *Biblioteca de escritores de la C. de J.*, Madrid, 1925, 1, 182-200. — DHG., 2, 1587-89 (P. Bernard).

J. de Guibert.

ANDRADE (Thomas de), voir Thomas de Jésus.

1. — **ANDRÉ**. — Moine cistercien dont Bertrand Tissier a publié une lettre au t. VI de sa *Bibliotheca Patrum Cisterciensium* (Bonnefontaine, 1664, p. 137). Cet éditeur ne nous donne aucun renseignement précis sur l'auteur de la lettre; nous savons seulement qu'il est du xiie siècle. La lettre est essentiellement un écrit d'édification; l'auteur l'adresse à un personnage de grande importance dans le monde ecclésiastique et civil, d'ailleurs accablé d'affaires, mais tourmenté depuis quelque temps par le désir de s'occuper davantage de son âme. Dans ce but il a demandé conseil et lumière; le moine qui lui répond insiste surtout sur l'orientation surnaturelle qu'il doit donner à son existence : régler toutes ses actions et sa situation en ce monde de façon à accumuler de grandes richesses pour la vie éternelle; ce sont là les seules choses qui demeurent. Ces conseils sont d'un homme qui a tout méprisé ici-bas afin de suivre le Christ dans l'humilité et la pauvreté; et le pieux moine souhaite que son correspondant marche également dans cette voie.

Ch. de Visch, *Auctarium ad Bibliothecam Scriptorum Cisterciensium*, édition Canivez, Bregenz, 1927, p. 10.

J.-M. Canivez.

2. — **ANDRÉ D'ARCO**. — Issu de la famille Zanoni, fut reçu dans la Province Vénitienne de Saint-Antoine des Frères Mineurs de Saint François d'Assise.

Parti pour la mission d'Égypte, il en devint préfet : ensuite, malgré son âge peu avancé, il géra l'office de Custode de Terre-Sainte durant six ans, de 1636 à 1642. A Constantinople surtout il fit preuve d'héroïque endurance et de sagesse admirable. Appelé à la curie romaine, il ne cessa de défendre les intérêts de la Terre-Sainte.

La nouvelle province érigée dans le Trentin en 1643 réclama la présence du P. André, qui en assuma la direction pour un double terme consécutif. Cependant la confiance des supérieurs le chargea de la visite canonique de la province d'Autriche. Après tant de labeurs il vint mourir le 13 janvier 1674 au couvent de Burg, dans la vallée d'Ausug. Les travaux apostoliques de ce saint religieux lui laissèrent assez d'énergie et de zèle pour écrire une importante série d'ouvrages, dont les suivants sont nettement ascétiques et spirituels :

1. *Compendio degli Exercizii spirituali del P. Ciriaco*, Eremita in S. Dima nel Monte Serrato, tradotto dallo spagnuolo in lingua italiana l'anno 1638 in Betlemme. — 2. *Selva di S. S. Padri, divisa in mille concetti*, compiuta in Gerusalemme il giorno tredeci decembre del 1658 de Fr. Andrea d'Arco, Minore Riformato della Provincia di s. Antonio di Venetia. — 3. *Modo di communicarsi spiritualmente, e di ascoltare con divotione la S. Messa.* — 4. *Exercizii spirituali per la mattina e la sera ed altri tempi.* — 5. *Trattato dell' oratione mentale.* — 6. *Sei discorsi sulla mortificatione, tribolationi, tentationi, consolationi, contemplatione e presenza di Dio.* — 7. *Avertimenti per un Maestro di Novizii, specialmente Francescani.*

P. Antonius M. de Vicetia, *Scriptores ord. Fr. Minorum Prov. S. Antonii Venetiarum*, Venetiis, Typ. Aemiliana, 1877, in-8°, p. 48-50.

J. Goyens, O. F. M.

3. — **ANDRÉ AVELLIN** (SAINT). — **I. VIE.** — Il naquit en 1521 à Castronuovo, en Lucanie; il fit ses premières études avec son oncle archiprêtre, puis dans les écoles de Senisi; il fut ordonné prêtre en 1545. L'histoire de sa formation ecclésiastique nous montre que la décadence religieuse n'était ni si profonde, ni si générale dans l'Italie du début du XVIe siècle; elle nous révèle son zèle pour l'instruction religieuse du peuple, pour la confession, l'eucharistie, et son amour de la pureté. En 1547, nous le trouvons à Naples, où il fréquente les théatins. Vers la fin de l'an 1548, le P. Laynez, un des premiers compagnons de saint Ignace, lui fit faire les Exercices (*mi fè essercitare*), au cours desquels il prit la résolution d'entrer dans la vie religieuse (*Analecta Bollandiana*, t. 41 (1923), p. 139-148).

Il resta encore quelques années dans le clergé séculier. On sait qu'étant avocat au for ecclésiastique, un léger mensonge qui lui échappa au cours d'une plaidoirie fut pour lui l'occasion première d'une « conversion » à une vie plus fervente. Il se consacra en particulier à la réforme du couvent du « Saint-Archange » à Baiano; dans cette mission de réformateur, il montra une grande activité, et fit ressortir ses qualités de directeur et de prédicateur. Il reçut plusieurs coups de poignard des libertins dont il contrecarrait les entreprises.

Reçu en 1556 au noviciat des Théatins, il fit sa profession le 25 janvier 1558. Il remplit la charge de maître des novices de 1560 à 1570, fut supérieur en 1567. En 1570, il devint vice-supérieur à Milan; en 1571, il est recteur du séminaire de Plaisance. En 1573, il est nommé visiteur de Lombardie, et remplit successivement d'autres charges dans sa Congrégation. Il obtint en 1582 de retourner à Naples, où il fut supérieur et visiteur. Il mourut d'apoplexie le 10 novembre 1608. Il fut sans aucun doute un des meilleurs ouvriers de la Contre-Réforme en Italie. Il prit part à toutes les initiatives de son époque, et travailla dans les milieux religieux les plus actifs et les plus influents.

Directeur très renommé, il se tient, comme saint François de Sales, au niveau de la vie ordinaire; il eut aussi comme lui une immense correspondance spirituelle, en particulier avec des personnes que leur haute situation mondaine portait peu à la dévotion. Il ressemble d'autre part à saint Alphonse de Liguori en plus d'un point dans sa vie et dans ses œuvres spirituelles : ainsi par exemple l'un et l'autre écrivaient dans leurs moments perdus, pour éviter l'oisiveté, et au courant de la plume. Il connaissait cependant les voies supérieures; il jouit personnellement des plus rares faveurs de l'oraison. Il connut aussi des âmes privilégiées, comme Battista Vernazza, Palescandalo, à Naples; il suspecta et discrédita la fameuse Giulia de Marco. Il eut de fréquents rapports avec saint Charles Borromée, qui l'estima et l'aima beaucoup. Il refusa un archevêché. Il aimait l'étude, et la favorisa dans son Ordre; il était en correspondance avec le cardinal Sirlet. Son culte se répandit rapidement; béatifié en 1624, canonisé en 1712, il devint le patron de cités et de pays. On invoque sa protection contre la mort subite.

II. ŒUVRES. — Ses ouvrages spirituels, dont une partie reste inédite, ne furent publiés qu'après sa mort. Il laissa en mourant ses manuscrits au P. André Castaldo, qui les déposa aux archives de Saint-Paul Majeur à Naples. Les pièces des Procès, les premiers biographes et les historiographes de la Congrégation donnent sur ses écrits des indications qui ne sont pas tout à fait concordantes; une étude critique, dont le besoin se fait sentir, est en projet. Dans les *Acta Sanctorum*, novembre, t. 4, il y a sur ce sujet des indications excellentes, mais encore incomplètes. Nous allons donner un relevé aussi complet que nos recherches nous le permettent actuellement :

1. **Lettres.** — Le saint tenait un registre de sa correspondance, mais sans trop de régularité; il y a des lacunes pour certaines années, et il ne mentionne guère que les lettres spirituelles, aussi ses lettres d'affaires ou familières, qui devaient être nombreuses, sont égarées ou détruites. Les registres se conservent à Saint-Paul Majeur, à Naples; ils sont décrits dans les A. S., *loc. cit.;* on y émet aussi l'hypothèse qu'ils devaient être plus nombreux. Cette hypothèse est confirmée par un *Compendio della vita e miracoli del B. Andrea*, Napoli, 1624, p. 111, où on affirme nettement qu'ils étaient au nombre de trois; les lettres atteignaient le nombre de trois mille : ce *Compendio* est d'une richesse et d'une précision de détails extraordinaires, comme j'ai pu m'en convaincre par ailleurs.

Dès 1700, les Théatins publièrent deux volumes : *Lettere scritte del glorioso san Andrea Avellino a diversi suovi devoti;* Napoli, N. de Bonis, 1731-1732; elles étaient tirées du registre dont nous avons parlé, et d'autres recueils (t. 1, p. 528). A. F. Vezzosi, *I scrittori de' Cherici Regolari*, Roma, 1780, p.73 sv., publia une autre lettre, se plaignant que dans les deux volumes de 1731, on n'avait pas publié toutes les lettres, qui à son avis devaient être au nombre de treize cents, tandis que l'édition n'en contenait qu'un peu plus de mille. Ainsi, au temps de Vezzosi déjà, on n'en avait plus trois mille; et ce fait n'enlève rien à l'autorité de Silos, *Historiarum Clericorum Regularium*, P. III, Palerme, 1066, p. 526; car Silos est d'accord avec la plus ancienne tradition sur le nombre de trois mille. D'autres lettres ont été publiées par C. Pellegrini, dans *Scuola Cattolica*, t. 38 (1910), p. 248-271, et Paschini, *ibid.*, t. 50 (1922), p. 292 sv., et signalées par les A. S., *loco cit.* L'œuvre épistolaire du saint n'est remarquable ni par sa finesse psychologique, ni par sa richesse doctrinale, ni par la variété de ses enseignements spirituels; l'allure est didactique : ce sont des exhortations sous forme de lettres. C'est pour cela sans doute que le saint en a tenu registre. Le style en est simple, parsemé de tournures napolitaines; on y sent un cœur chaud, qui y prodigue sa tendresse et ses soins paternels.

2. **Œuvres diverses.** — Sous ce titre, les Théatins recueillirent en 5 vol., Naples, N. de Bonis, 1733-1734, les écrits du saint, en affirmant qu'ils étaient publiés sans aucune correction (cf. t. 1 « al divoto lettore ») et en renvoyant aux autographes. Cependant, une comparaison attentive pourrait aboutir à quelques surprises, au moins pour certains textes. En tête se trouve la « brève relation » (reproduite de l'édition de Naples 1613) de G. B. Castaldo; puis vient la série des ouvrages : 1. [I. 64-190] *Esposizione del Pater, dell' Ave Maria, della Salve Regina.* Ce sont des paraphrases dévotes, en forme d'instructions et de prières, et du type courant à cette époque, qui en produisit un très grand nombre, du moins en Italie; 2. [I, 191-344] *Esposizione dell' Epistola Canonica di*

San Giacono, dont la forme est exégétique, mais le fond spirituel; 3. [II, 1-48] *Trattato sopra le parole dell' Apostolo nel III capo a i Colossensi,* ou, comme il est dit explicitement : *Trattato di conoscere i veri morti al mondo.* Le saint raconte dans la préface que les douze premiers chapitres, et ceux du milieu sont « des écrits inspirés par Dieu à une sainte âme », par lui-même recopiés et complétés. Ouvrage intéressant, parce que de-ci de-là on y trouve une saveur polémique, et le souci de ramener à un sens traditionnel des idées et des expressions très usitées alors dans le langage spirituel, mais qui prêtaient à équivoque; 4. [II, 49-50] *Breve Compendio della materia dell' Epistola di San Paolo alli Romani;* deux petites pages de vulgarisation; 5. [II, 51-118] *Esposizione del l. II de Maestro delle Sentenze,* faite, sans doute, pour l'enseignement de ses confrères, ou pour l'instruction religieuse supérieure; 6. [II, 119-266] *Esposizione sopra il Salmo 118,* à l'usage de « tant de prêtres pauvres et peu doués, ainsi que des simples femmes », en fait des religieuses; 7. [II, 267-277) : *Esposizione sopra il Salmo 45,* adressée à une religieuse dans des termes qui font penser à l'abbesse du couvent du « Saint-Archange. » 8. [II, 278-378] : *Esposizione sopra le Otto Beatitudini,* sortes de leçons pieuses sur l'écriture, faites à ses confrères par ordre du Supérieur, lorsque le Saint « avait pris la résolution de ne plus faire jamais ni en public ni en privé, de cours sur l'Écriture, mais de consacrer tout son temps au chœur, aux confessions et aux autres exercices imposés par la sainte obéissance, à la considération de ses défauts, à la méditation et à l'oraison, suivant l'inspiration du Seigneur » (p. 278); 9. [III, 1-378] : *Sermoni quaresimali :* matériaux de prédication recueillis en vue de ses sermons donnés en 1553 à « Saint-Archange »; 10. [III, 379-693] : *Vangeli Festivi.* L'« explicit » porte : Finis Evangeliorum Dominicalium totius anni, a me D. Andrea expositorum [anno] 1554, qui post annos tres clericorum regularium *religionem* ingressus sum »; 11. [IV, 1-270] : *Esercizio Spirituale,* composé pour lui-même et pour ses novices, entre 1560 et 1590; 12. [IV, 271-290] : *Meditazioni sulla vita di Cristo e della Madonna,* pour les religieuses, disposés pour chaque jour de la semaine; 13. [IV, 297-306] : *Discorsi sulla consolazione spirituale,* une des plus belles œuvres du saint; 14. [IV, 306 313] : *Breve esercizio,* courtes méditations pour chaque jour de la semaine; 15. [IV, 314-321] : *Avvertimenti per far profitto nella vita spirituale,* adressés aux religieuses de Sainte-Marie de la Sagesse à Naples, affiliées aux Théatins; 16. [IV, 322-342] : *Spiegazione sopra i sette Doni dello Spirito Santo,* sous forme de lettres adressées à la sœur Catherine Gambacorta, abbesse de « Saint-Archange »; 17. [IV, 342-36.] : *Spiegazione sopra il peccato,* instructions doctrinales et pratiques; 18. [V, 1-40] : *Trattato dell' Umilta,* que Silos (o. c., III, 526) dit être composé pour Ranuccio Farnèse; 19. [V, 41-67) : *Dell' Amore di Dio e del prossimo,* sermons; 20. [V, 68-101] : *Trattato del ssmo Sacramento dell' Altare,* pour exhorter à la communion fréquente; 21. [V, 111-162] : *Breve Trattato della frutuosa Penitenza.* Dans la préface le saint promet de traiter, ne serait-ce que brièvement, de la haute contemplation (p. 111), mais au moment indiqué (p. 136) il n'en dit rien : est-ce une lacune? 22. [V, 163-332] : *Trattato della Speranza e del Timore;* composé quatre ans avant sa mort. Il fut édité séparément en 1670 (Napoli, G. A. Tarino).

3. **Œuvres inédites.** — Vezzosi, o. c., p. 87, cite un *Trattato del governare i Novizi,* cédé par les théatins de Naples à ceux de Sainte-Anne de Paris, en 1570, et un *Trattato dell' obligo di servire a Dio* écrit pour les dames de Milan, qui se trouve aussi au couvent de Paris, tous deux autographes. Silos, l. c., lui attribue : *Scholia in Summam Divi Thomae Aquinatis;* mais je pense que cet ouvrage est le même qui est indiqué par le *Compendio.* Il note que le saint « fut très versé... dans la doctrine de saint Thomas; l'exemplaire de la Somme à son usage fut retrouvé plein d'annotations de sa main » (p. 109). Le *Compendio* mentionne en plus : un *Trattato del dispregio del mondo,* composé de cinq lettres adressées à la Princesse de Parme D. Maria de Portugal; un *Trattato del divino amore* composé de lettres diverses adressées au prince Ranuccio Farnèse; beaucoup d'autres petits *Traités* sur l'oraison et autres sujets de dévotion (p. 111); il confirme en outre le fait que jusqu'en 1624 les écrits du saint « ne sont pas encore imprimés ». Silos, l. c., mentionne deux florilèges que je n'ai pas retrouvés. Vezzosi, o. c., p. 88, indique un Arnobe annoté.

Nous renvoyons sans plus aux AS. Nov. IV, 609-614, où les sources de la biographie du saint sont soigneusement étudiées. Cependant les archives des Théatins de Rome, en voie de réorganisation, conservent d'autres matériaux, entre autres un *Résumé* « en divers procès et documents » antérieurs à 1624, très riche en renseignements. A la Bibliothèque nationale de Rome, le ms. 1658, incomplet et sans pagination, recueille les *miracles opérés in vita et post mortem par le vénérable serviteur de Dieu, Don Andrea Avellino, Chanoine régulier.* Une biographie critique, préparée par l'étude méthodique des œuvres, des procès, des premiers biographes et historiographes de l'Ordre, fait encore défaut.

G. de Luca.

4. — **ANDRÉ DE CRÈTE.** — Né à Damas vers le milieu du VII^e siècle, embrassa la vie monastique à Jérusalem et fut délégué par le patriarche de cette ville pour aller à Constantinople en 685, afin d'éclairer l'empereur Constantin Pogonat dans la question du monothélisme. Il devint archevêque de Gortyne, la métropole de l'île de Crète vers 710 et mourut, selon les meilleures vraisemblances, après le 4 juillet 740. On a de lui de nombreux discours dont plusieurs sont encore inédits, et des hymnes qui ont consacré sa réputation dans le monde oriental.

Parmi les discours de saint André, il faut remarquer surtout ceux qui ont pour objet la louange de la très sainte Vierge : quatre d'entre eux se rapportent à la nativité, trois à la dormition, un à l'annonciation. Le troisième sermon sur la Nativité de Marie est d'une authenticité douteuse; il est parfois attribué à saint Jean Damascène. Tous ces discours, d'une éloquence ampoulée, sont d'admirables témoignages de la foi à la sainteté et à la puissance de Marie; on verra, par exemple, certaines pages du premier discours sur la nativité (PG., 97, 809-812) ou du discours sur l'annonciation (PG., 97, 893-897), ou encore du second sermon sur la dormition (PG., 97, 1080). Citons du moins quelques lignes de ce dernier sermon : « Celle qui a élevé la poussière au ciel, dépouille la poussière et abandonne le voile qui la couvrait depuis sa naissance : elle rend à la terre ce qui lui est apparenté. Celle qui accroît la vie s'élance vers la transformation d'une nouvelle vie; elle pénètre dans le séjour de la

vie impérissable, qui ne connaît rien des affections et des habitudes charnelles. »

Dans les discours sur la nativité et l'annonciation, André rapporte les traditions plus ou moins sûres qu'il a recueillies un peu partout sur la famille de la Sainte Vierge, sur ses occupations au temple de Jérusalem. Dans les sermons sur la dormition de Marie, il s'inspire du récit du pseudo-aréopagite.

Les poèmes imprimés d'André de Crète sont recueillis dans Migne PG., 97, 1306-1444. Il faut signaler parmi eux les canons sur la conception de sainte Anne, sur la nativité de la sainte Vierge, et surtout le grand canon, qui est un chant de pénitence et de repentir en 250 strophes.

O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen literatur*, t. V, Fribourg, 1932, p. 152-157. — L. Denisov, *Vie de saint André de Crète*, Moscou, 1902 (en russe). — S. Vailhé, *Saint André de Crète*, dans *Echos d'Orient*, t. V, 1902, p. 378-387. Sur les *canones* et les *Idiomela* d'André, L. Petit, *André de Crète*, dans DACL., t. I, 2, Paris, 1907, col. 2034-2041. — P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. I, Paris, 1918, p. 478-479.

G. Bardy.

5. — **ANDRÉ DE HONGRIE.** — (Dans les documents il est nommé tantôt Hungarus, tantôt Pannonius, mais plus souvent par ce dernier terme, ce qui, sans doute, nous indique le lieu de son origine). Il était profès de la chartreuse de Ferrare en Italie, qu'il illustra, nous dit Morotius, par ses vertus et par son savoir. On sait par les cartes des Chapitres Généraux qu'en 1459 il fut envoyé de la chartreuse de Venise où il se trouvait alors à celle de Bologne, et en 1464 de celle de Ferrare à celle de Florence. A la fin de 1469 les profès de la maison de Ferrare l'élurent à l'unanimité pour remplacer le Prieur D. Jean de Monte Fortino qui venait de mourir; son élection fut confirmée par le Général de l'Ordre. Toutefois il n'exerça cette fonction que quelques mois parce que le Chapitre Général de l'année suivante le déposa à la suite de calomnies dont Sixte IV, par une lettre datée du 24 mars 1472 (Archives du Vatican, Armoire 39, vol. 14, f. 197), ordonna de lui faire justice. A partir de ce moment on ne sait plus rien sur lui; on ne retrouve même pas la date de sa mort. Comme ses manuscrits furent conservés à la chartreuse de la Padule dans le midi de l'Italie, peut-être est-il mort dans cette maison.

Il aurait été un écrivain fécond. De ses œuvres spirituelles on connaît : 1° *Exhortationes spirituales Andreae Cartusiensis;* 1698 in-folio parvo (Migne, *Dict de Bibliog.*, t. II, col. 230.) — 2° Andreas Pannonius, Ordinis Cartusiensis monachus, *De regiis virtutibus ad Mathiam Ungariae regem.* Codex in Bibliotheca Vaticana, n° 3.186 (Migne, *Dict. des Mss.*, t. II, col. 1063). — 3° *In Psalterium.* — 4° *In Cantica Canticorum* (Un comte Capialbi en avait un apographe.) — 5° *Tractatus de Spiritu sancto.* — 6° *Varii sermones,* édités par Camille Tutino, en 1464.

Morotius, *Theatrum chronologicum* (S. Cartusiensis Ordinis), Turin, 1681, p. 85. — S. Autore, *Scriptores Sacri Ordinis Cartusiensis*, Mss., t. I, p. 75-76. — Palémon Bastin, Mss., Archives de la Grande Chartreuse.

L. Ray.

6. — **ANDRÉ DE JÉSUS.** — Premier carme déchaussé polonais. Né à Brzesko, près de Cracovie, en 1584, il fut envoyé à Rome âgé de 15 ans pour étudier au séminaire romain la rhétorique et la philosophie. Un jour il eut occasion d'entendre prêcher le vénérable Père Jean de Jésus-Marie, maître des novices des carmes déchaussés à Rome et il conçut le désir d'embrasser l'état religieux dans la réforme thérésienne. Après avoir reçu avis favorable du cardinal Baronius qui étudia cinq mois sa vocation, il se présenta au noviciat de Sainte-Marie de la Scala où il reçut l'habit le 15 octobre 1602. C'est à Gênes qu'il fit ses études scolastiques et que le 14 mai 1609 il reçut le sacerdoce; aussitôt ses supérieurs l'envoyèrent en son pays où la sainteté de sa vie et son éloquence attirèrent sur lui l'attention. Il prit part aux premières fondations de son ordre en Pologne à Cracovie, Lublin et Léopol (Lemberg). Obligé de quitter quelques années sa patrie il connut à Anvers la Bienheureuse Anne de Saint-Barthélémy, compagne et secrétaire de sainte Thérèse et à Bruxelles la vénérable Anne de Jésus coadjutrice de la Sainte. En 1618 nous le retrouvons dans son pays où un décret de la Sacrée-Congrégation de la Propagande rendu en 1624 l'institue sur la demande du métropolite de Kiew réformateur des basiliens du rite ruthène. Le mauvais état de sa santé ne lui permit pas de s'acquitter de cette mission que d'autres religieux carmes acceptèrent plus tard (Dom Guépin, *Saint Josaphat*, t. 2, p. 135), et après seize ans de maladie, il mourut en odeur de sainteté le 29 avril 1640.

Nous devons au P. André de Jésus la traduction latine des œuvres de saint Jean de la Croix : *Opera mystica B. Joannis a Cruce ex Hispanico idiomate in latinum nunc primum translata una cum Elucidatione phrasium mysticarum eorumdem operum a P. Nicolao a Jesu-Maria...* in-4°, Cologne, 1639; Ibid., 1710. De l'avis des connaisseurs cette traduction est de tous points remarquable et décèle une rare maîtrise des nuances de la langue espagnole aussi bien qu'une connaissance très sûre des termes de la théologie mystique. — Outre une *Vie du Fr. Alexis de Saint-Bernard,* carme déchaussé polonais, on cite encore de lui trois écrits demeurés manuscrits : *Hamus aureus sive De Excellentia et praerogativa B. V. Mariae.* — *Viscera misericordiae Dei nostri sanctorumque per revelationes patefacta.* — *Officium devotum et eruditum e sanctissimorum Patrum sententiis mira varietate contextum.*

Philippe de la Très-Sainte-Trinité, Lyon, 1665, *Decor Carmeli religiosi,* 3e partie, p. 125, 126. — Isidore de Saint-Joseph et Pierre de saint André, *Historia generalis Carm. Excalc. Congreg. Italicae,* Rome, 1668, t. 1, p. 192, 193; t. 2, p. 83-90; 740-759. — Martial de Saint-Jean-Baptiste, *Bibliotheca Script. Carm. Excalc.*, Bordeaux, 1730, p. 14-16. — Cosme de Villiers, *Bibliotheca Carmelitana,* Orléans, 1752, t. 1, col. 83, 84. — Une *Vita P. Andreae a Jesu, Sarmatae carmelitae discalceati,* fut publiée en 1650 par le P. Ignace de Saint-Jean-Évangéliste, carme déchaussé polonais.

P. Elisée de la Nativité.

7. — **ANDRÉ DE JÉSUS.** — Carme déchaussé; né à Grenade, entre 1585 et 1590, il entra de bonne heure au couvent de sa ville natale et fit profession le 21 décembre 1603. Constamment plongé dans l'oraison ou la méditation des Saintes Ecritures, il porta à l'extrême la modestie et le mépris de soi. C'est aux instances d'un de ses contemporains que nous devons la publication de son *Inteligencia del libro de las Moradas o castillo interior de santa Teresa* (Séville, 1652). Son mérite lui valut d'être prieur de plusieurs couvents et notamment du saint désert de Notre-Dame des Neiges. Il s'endormit pieusement à Antequera, le 25 avril 1653.

Martial de Saint-Jean-Baptiste, *Biblioteca script. Carm. Excal.*, Bordeaux, 1730, p. 16. — Cosme de Villiers, *Biblioteca Carmelitana*, Orléans, 1752 et Rome, 1927, t. I, col. 84-85. — *Reforma de los descalzos*, t. IV (Joseph de Sainte-Thérèse), Madrid, 1684, l. 15, ch. 1, n° 9, p. 145; t. VI (Manuel de Saint-Jérôme), Madrid, 1710, l. 26, ch. 11, n° 1 à 15, p. 641-647 et ch. 29, p. 761 : l'auteur du t. VII, Madrid, 1739, du même ouvrage a donné, l. 30, ch. 8, n° 15, p. 594, une notice dont les allégations contredisent plus d'une fois les données des deux précédents, dont le premier écrivait quelque trente ans après la mort d'André de Jésus.

P. Jean-Marie de l'Enfant-Jésus, O. C. D.

8. — **ANDRÉ DE MACON**. — Capucin, mort le 8 février 1700. Il a publié *La communion journalière où l'on pratique les Exercices de la communion réelle ou spirituelle*, Dijon, Ressayre, 1690.

Papillon, *Bibliothèque des auteurs de Bourgogne*, Dijon, 1742, p. 3.

Fidèle de Ros.

9. — **ANDRÉ DE ORTEGA**. — Franciscain espagnol. Antonio connaît de lui un *Tratado del Camino del Espiritu*, Tolède, Ferrer, 1550.

Antonio, *Bibliotheca hispan. nova*. — Sbaralea, *Supplementum ad script. ord. minor.*, S. V.

F. Wagemans, O. F. M.

10. — **ANDRÉ DE SAINT-FRANÇOIS**. — Franciscain espagnol, originaire de Jarn, mort en odeur de sainteté en 1600. Sbaralea cite de lui comme ouvrage spirituel : *El Baxo* qui est un traité de l'oraison et de la contemplation, composé pendant qu'il était gardien du couvent de Notre-Dame des Algaydas.

Wadding, *Annales min.*, ad ann. 1600, n. 137. — Sbaralea, *Supplementum...*, s. v.

F. Wagemans, O. F. M.

11. — **ANDRÉ D'UTRECHT** (Andreas Trajectensis). — Moine de l'abbaye clunisienne de Spanheim, Prusse rhénane, mort en 1463, selon Trithème, abbé du même monastère (1483-1502).

On trouve dans Trithème la liste de ses œuvres. A citer ici le *Soliloquium hominis ad Deum;* le *De profectu virtutum;* le *De abstinentia carnis*. Mais aucune de ces productions ne paraît avoir été imprimée. Le même Trithème le juge : « vir certo studiosus et in divinis scriptis eruditus, secularium litterarum quoque non ignarus, ingenio praestans et clarus eloquio (*Op. hist.*, 1601, *De script. eccl.*, p. 388).

P. Richard, Art. *André d'Utrecht*, DHG. — Trithemius, *De scr. eccl.*, c. 801; *De vir. ill. ben.*, 2, 141. — Burmann, *Traject. erud.* (1750), 374-5. — Foppens, *Bibl. Belg.* (1739), 1, 60.

L. Bergeron.

ANDRIES (Josse), né à Courtrai, le 15 avril 1588, entré dans la Compagnie de Jésus le 3 octobre 1606, fut, bientôt après son ordination sacerdotale (19 mars 1618), appliqué au ministère de la prédication. Il s'en acquitta pendant environ quarante années avec grand succès, particulièrement à Gand, à Malines, à Bruges, à Courtrai et à Bruxelles. Souvent, pendant ses sermons, il faisait distribuer des prières ou de courtes méditations. Afin, nous dit l'auteur de sa notice nécrologique, de continuer à prêcher même après sa mort, il composa un grand nombre de traités ascétiques, en latin, en flamand, en français, destinés au peuple, fort courts, souvent ornés de gravures et qu'il faisait vendre à très bas prix. Aussi plusieurs d'entre eux connurent-ils une très large diffusion (par exemple le *Necessaria ad salutem scientia*, Sommervogel, n° 24. dont il s'écoula 17.050 exemplaires en une seule année), et furent-ils traduits en espagnol, anglais, allemand, italien. Si quelques-uns de ces opuscules poursuivent surtout, comme celui dont nous venons de transcrire le titre, l'instruction des chrétiens, la plupart ont pour but de propager des dévotions, en particulier : celle de la Passion du Sauveur, des douleurs de Marie et des âmes du Purgatoire. Pour cette dernière, voir Sommervogel, n. 16, 17 et 18. Sur le désir de l'archevêque de Malines, Jacques Boonen, le P. Andries s'appliqua à montrer que la passion intérieure du Christ avait commencé à son incarnation (*Perpetua crux Jesu Christi a puncto incarnationis ad extremum vitae*, Sommervogel, n. 20) et se poursuivait dans le sacrement de nos autels (*Altera perpetua crux Jesu Christi a fine vitae usque ad finem mundi in perpetuo altaris sacramento*, Sommervogel, n. 21). D'autres traités parurent à la même époque sur ce sujet, nous dit l'auteur de la notice nécrologique. Il ajoute que la dévotion à cette passion perpétuée se répandit alors dans toute l'Europe et que les images ornant la *Perpetua crux* furent distribuées au nombre de 50.000 en une seule année. (Voir encore Sommervogel, n. 9). Le *Perpetuus gladius reginae martyrum* (Sommervogel, n. 24. Voir aussi n. 5 et 11) fut également très populaire. Le P. Andries y énumère quinze mystères douloureux. Les gravures illustrant ce traité sont fort belles. Le prédicateur, goûté du public, profita de son autorité pour faire ériger des stations du chemin de la croix et des douleurs de Marie en diverses villes et villages. Il mourut à Bruxelles, le 21 décembre 1658. Son éloge funèbre parle longuement de ses vertus qui paraissent avoir été peu ordinaires.

Elogium R. P. Judoci Andries, dans le ms. 6485 de la Bibl. royale de Bruxelles (*Necrologium S. J. provinciae Flandro-Belgicae*, 1650-1665). — Sotwell, pp. 515-517. — Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. I, col. 373-381. — DHG., t. II, col. 1769.

E. de Moreau, S. J.

ANDRIVEAU (Louise-Apolline-Aline). — Fille de la Charité, dont les visions sont à l'origine du scapulaire rouge de la Passion.

I. — **sa vie**. — Née et baptisée le 7 mai 1810 à Saint-Pourçain (Allier), fille du notaire Léonard Andriveau et d'Apolline Grangier, Apolline Andriveau eut une enfance pieuse et paracheva durant deux ans sa solide éducation au couvent de Sainte-Élisabeth à Paris, où son père était venu comme chef du service de l'intérieur au Ministère des Affaires étrangères (1820).

Apolline, en 1833, « postule » chez les Filles de la Charité à l'hospice de Jouarre est admise au « séminaire », à Paris, rue du Bac, le 15 octobre 1833. En 1834, placée à Troyes, maison de charité de la paroisse Saint-Jean, où, en dehors d'un bref séjour au secrétariat de Paris (novembre-15 décembre 1847), elle demeure 38 ans, occupée d'abord à faire la classe aux externes, puis à la visite des pauvres. Entre temps, de 1861 à 1871, elle sert d'assistante à la sœur servante, sœur Dallas. A la mort de cette ancienne supérieure

(5 juillet 1872) sœur Apolline part, vingt jours après, pour la maison de charité de Caen, où elle est spécialement chargée des Dames pensionnaires. En 1887, malade et usée elle-même, sœur Apolline est envoyée à la maison de retraite de Montolieu (Aude) où, après un édifiant séjour, elle meurt le 23 février 1895. Dans la chapelle, sa dalle mortuaire rappelle le souvenir de cette pieuse Fille de la Charité.

II. — **LE SCAPULAIRE ROUGE DE LA PASSION.** — C'est dans la chapelle de la maison de charité (paroisse Saint-Jean) à Troyes que sœur Apolline se sentit favorisée de grâces et de visions — pour elle, source d'épreuves. Elle s'en ouvrit au cours de sa retraite annuelle d'octobre 1846, à M. Jean-Paul Rousseau C. M. (1810-1864) qui la renvoya au supérieur général de la Compagnie des Filles de la Charité, M. Jean-Baptiste Etienne. De cette correspondance (1846-1857) on possède cinquante lettres, publiées, de la sœur à son supérieur, et un billet qui raconte la première de ces visions dont la description nous est conservée, celle du 26 juillet 1846 : « Étant à la chapelle, le soir de l'octave de notre bienheureux Père, je vis ou je crus voir Notre-Seigneur vêtu d'une longue robe rouge et d'un manteau bleu. O amour de Jésus-Christ, comme vous remplîtes mon pauvre cœur dans ce moment auguste ! Ce n'était plus ce visage fatigué par les douleurs du prétoire, comme je l'avais vu peu de jours avant, pendant la sainte messe ; c'était la beauté par essence. Il avait à sa main droite un scapulaire écarlate sur lequel il était représenté sur la croix, entouré des instruments de la Passion qui ont le plus fait souffrir sa sainte humanité; je lus autour du crucifix : *Sainte Passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ, protégez-nous !* A l'autre bout du ruban de laine écarlate était l'image des saints cœurs de Jésus et de Marie, l'un entouré d'épines, l'autre percé d'une lance ; entre les deux cœurs était une croix qui s'élevait dessus... »

M. Etienne, sagement, n'attacha tout d'abord qu'une médiocre importance à ce récit, mais au cours d'un voyage à Rome (15 juin 1847), il fut amené incidemment à s'en entretenir, et même à en présenter par écrit un exposé sommaire au pape Pie IX, qui, par un rescrit du 25 juin 1847, autorisa et enrichit d'indulgences le nouveau scapulaire de la Passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Par un autre rescrit du 21 mars 1848, le supérieur général de la Mission fut autorisé à déléguer tout prêtre séculier ou régulier pour bénir et imposer ce scapulaire, « non pas insigne de confrérie, mais simple dévotion », enrichi de nombreuses indulgences que résume Beringer-Stein, t. I, p. 504-505 (15e édition), Paris.

Sur ce scapulaire de la Passion, M. Baudrez, C. M., entre autres, composa et publia en 1853 un Manuel renfermant des méditations, 1) pour les 31 jours du mois de juin, consacré à honorer le précieux sang, et 2) pour la neuvaine des trois fêtes : l'Invention et l'Exaltation de la Sainte Croix et la Compassion de la Vierge.

[Jules Chevalier] : *Sœur Apolline Andriveau, Fille de la Charité et le scapulaire de la Passion*, Paris, 1896, VI-344 pages (renferme cinquante lettres de sœur Apolline à M. Étienne) ; 2e édition [par Paul Médus], Paris, 1911, 352 p. (infimes modifications). — [J.-B. Étienne] : *Notice sur le scapulaire de la Passion et des SS. Cœurs de Jésus et de Marie* (1848 ?), Paris, Imp. René, notice 8 pages. — [Baudrez Armand] : *Le scapulaire de la Passion de Jésus-Christ et de la compassion de la Sainte Vierge ou méditations et prières à l'usage des personnes qui en sont revêtues*, 1853; 1869, etc. — [Rosset Édouard] : *Vie de M. Étienne, XIIe supérieur général de la Congrégation de la Mission et de la Compagnie des Filles de la Charité*, Paris, 1881, p. 258-262.

F. COMBALUZIER.

ANDROZIO (FULVIO). — Jésuite italien, né à Montecchio en 1523. Il laissa son canonicat de la Santa Casa de Lorette pour entrer dans la compagnie de Jésus en 1555, fit profession le 14 sept. 1561. Recteur du collège de Florence en 1557, il passa bientôt à celui de Ferrare où il mourut le 27 août 1575. Ses œuvres spirituelles publiées après sa mort par le P. Adorno, Milan, 1579, comprennent trois ouvrages : 1. *Della meditazione della vita e morte del nostro Salvatore Jesú Cristo.* — 2. *Della frequenzia della communione.* — 3. *Dello stato lodevole delle Vedove...* Plusieurs fois rééditées, elles ont été traduites en latin, en allemand, en anglais, en français, en polonais, en espagnol, en flamand.

Sommervogel, t. I, col. 381-384.

M. VILLER.

ANDRZEJKIEWICZ (JEAN-ANDRÉ GINTOWSKI). — Il naquit en Lithuanie en 1599, entra dans la Compagnie de Jésus le 5 août 1628 et mourut à Pykoczin, le 4 octobre 1674. Il est connu par un ouvrage sur la Passion, intitulé « Le grain de sénevé... », qui fut réédité au moins huit fois et traduit en allemand. Le titre complet de l'ouvrage, traduit en latin, est le suivant : *Granum synapis amarae passionis dulcissimi Redemptoris Jesu Christi, piis meditationibus contritum, aceto et felle Ejusdem conditum et ad nutrimentum piis hominibus* oblatum a P. Joanne Andrzejkiewicz, S. J. Sacerdote, Wilna, 1688.

C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. I, col. 385-6.

Joseph DUHR.

ANÉANTISSEMENT. — 1. *L'anéantissement actif.* — 2. *L'anéantissement mystique.* — 3. *L'anéantissement quiétiste.*

Le mot anéantissement est employé comme une hyperbole expressive pour caractériser certains actes ou états de la vie spirituelle; il n'a jamais été pris, bien entendu, au sens absolu, mais parfois dans un sens inexact ou même hétérodoxe. Il est l'équivalent fort de termes plus usités, que nous allons indiquer, et auxquels on devra se reporter pour une étude doctrinale. Il ne s'agit ici que d'esquisser une étude de vocabulaire sur une expression caractéristique de certains auteurs et de certaines époques.

I. — **L'ANÉANTISSEMENT AU SENS ACTIF.** — Il exprime l'effort suprême des vertus qui tendent à diminuer, à éliminer le moi humain en tant qu'il s'oppose à Dieu, dans tous ses éléments irréductibles à la perfection.

1. **Humilité.** — Elle est souvent considérée comme la reconnaissance théorique et surtout pratique de notre quasi-néant, de notre « rien » devant le Tout de Dieu. Ces expressions courantes dans la littérature chrétienne depuis l'antiquité ne peuvent être suspectes en elles-mêmes de panthéisme. C'est surtout à la suite de saint Augustin, et dans l'esprit de sa célèbre formule : « Noverim Te, ...ut despiciam me » qu'on s'est

plu à opposer l'être participé, emprunté, essentiellement imparfait de la créature à la perfection infinie de l'Etre absolu, et à faire de cette considération le fondement de l'humilité; avec celle du péché, elle est devenue un thème classique dans les « Traités de la connaissance de soi-même ».

Ainsi, Tauler voudrait que l'homme spirituel n'eût « aucun autre exercice que de considérer son néant, son rien... (de) se connaître lui-même... qu'il ait une profonde humilité, et s'en tienne à ce qu'il a en propre, c'est-à-dire son néant... » *Sermons*, éd. Hugueny, t. II, p. 237, 277. *L'Imitation de J.-C.* voit dans cette considération une forme décisive de l'humilité : « Si me vilificavero, et ad nihilum redegero... omnis aestimatio... in profundum nihileitatis meæ submergetur... » (l. 3, ch. 8). Le *De adhærendo Deo*, c. 15, pose l'équation de « vilipendere » et « annihilare semetipsum ».

Saint François de Sales emploie cette expression dans le même sens : « s'estre aneanti et dépouillé de soy-mesme (ce qui se fait par des actes de confusion)... » *Œuvres*, éd. d'Annecy, t. 6, p. 21. Et de même sainte Jeanne de Chantal avec plus d'insistance : « Il faut... graver en nos cœurs ce désir de nous anéantir en tout; mais principalement en l'honneur, en l'estime... en mille propres recherches, lesquelles il faut toutes anéantir à l'imitation de l'anéantissement du Fils de Dieu... » *Œuvres*, Paris, Plon, 1875, t. 2, p. 167.

Au XVIIe siècle, surtout, on fait volontiers de l'anéantissement de l'homme le fondement, non seulement de l'humilité, mais de toute vertu, de la perfection même. Ainsi Bernières, dans le *Chrétien intérieur*, l. 1, ch. 2; Paris, 1662, p. 7-8; Renty, dans sa *Vie* par le P. Saint-Jure (7e éd., p. 66). M. Olier, *Introd. à la vie chrét.*, ch. 5, 2e et 3e sect., éd. Migne, col. 74, 76, énumère longuement les motifs « qui nous obligent à nous anéantir »; ils sont tirés de l'humilité et de toutes les vertus.

2. **Abnégation.** — Ce mot, comme ses équivalents : RENONCEMENT, MORTIFICATION, pourrait être pris strictement comme synonyme d'anéantissement, puisqu'il ne s'agit que d'une annihilation morale. Mais à l'usage, le sens fort de ces mots s'est un peu atténué, et les auteurs qui veulent exprimer plus vivement la même idée emploient un terme plus nettement hyperbolique. Cet emploi devient déjà courant dans la spiritualité allemande au XIVe siècle, puis aux Pays-Bas; en Italie, à la fin du XVe siècle; mais sa plus grande fortune est sans doute en France au XVIIe siècle.

Benoît de Canfeld l'emploie pour signifier le renoncement parfait à la propre volonté, *Règle de perfection*, l. 1, ch. 2 et le P. Laurent de Paris, capucin comme lui, a tout un long traité du Néant de l'homme, qui commence par une « division et dénombrement de diverses sortes d'anéantissements », où il reprend aussi le vieux mot d'annichilation (*Palais de l'amour divin*, Paris, 1613, p. 555-719). Tout le premier livre du *Chrétien intérieur* insiste sur les mêmes mots et les mêmes idées: de même Renty, dans ses *Lettres*. Le P. Saint-Jure, dans l'*Homme religieux*, parle au ch. 8 du livre I « de l'abnégation et l'anéantissement de soi-même ».

Bérulle, qui a employé déjà ce mot dans son *Brief traité de l'Abnégation intérieure*, y revient dans l'*Opuscule* CXXXII, où il fonde l'abnégation sur notre double néant de créatures et de pécheurs; c'est un « anéantissement en nous-mêmes » qui nous fait participer à celui du Verbe en l'Incarnation (éd. Migne, col. 1165, cf. c. 914). Pour M. Olier de même, l'anéantissement est une abnégation totale (*Lettre* CLXXVI, éd. Migne, col. 955, cf. 952), et encore pour le P. Quarré, *Trésor spirituel*, 3e P., disp. 5; Paris, 1635, p. 249. Le P. Grou, *Manuel des âmes intérieures*, XLV, Paris, 1863, p. 262, fait de l'anéantissement « le fond de la morale chrétienne... l'adoration en esprit et en vérité » par l'abnégation parfaite de tout amour-propre temporel ou spirituel.

3. **Adoration, sacrifice.** — L'adoration est une reconnaissance de notre néant de créature; elle est exprimée au mieux par le sacrifice, qui comporte une destruction symbolique : c'est l'abnégation offerte à Dieu en hommage, comme acte de religion. Le mot anéantissement a naturellement été souvent employé pour de telles idées, surtout par l'école bérullienne, qui leur a donné un si grand relief, à la suite de Condren. Ainsi M. Olier, lettre CLII (Migne, col. 923); et dans le *Traité des saints Ordres*, 3e p., ch. 5, où il donne comme idéal de l'esprit sacerdotal « Jésus-Christ, qui s'anéantissait tout soi-même en son Père » (Migne, col. 699). M. Tronson définit l'adoration : « un acte par lequel nous nous anéantissons... ». Letourneau, *La méthode d'oraison... de Saint-Sulpice*, Paris, 1903, p. 129. Le P. Epiphane Louys, prémontré, écrit un livre sur *La Vie sacrifiée et anéantie des novices qui prétendent s'offrir en qualité de victimes du Fils de Dieu en la congrégation des religieuses Bénédictines de l'Adoration perpétuelle du Saint-Sacrement*, Paris, Josse, 1674, où il n'épargne pas le mot anéantissement. M. Sarrazin, théologal de Chartres, disserte sur « les anéantissements que Dieu exige » de ses adorateurs. *Discours de l'Avent*, t. II, Disc. 26, Paris, 1678. Enfin, le P. Guilloré a un livre *De l'adoration en esprit*, l. 3, ch. 1 : « Nos états anéantissans adorent la grandeur de Dieu », ch. 2. « Nos états anéantis adorent... » *Les Œuvres spirituelles...* Paris, 1684, p. 596, 598.

4. **Abandon.** — La conformité à la volonté de Dieu, dans ses plus hauts degrés, a été appelée perte, trépas, et enfin anéantissement de la volonté humaine. Tauler avait déjà parlé dans ce sens, *Sermons*, éd. Hugueny, t. 1, p. 202, t. 2, p. 181, 192, 234...; de même la *Perle évangélique*, traduite du néerlandais par le chartreux dom Beaucousin, Paris, 1602; l. 1, ch. 40, p. 76. Mais c'est surtout Canfeld qui en fait le thème essentiel de sa *Règle de perfection*. Le même principe est posé au début du *Chrétien intérieur*, l. 1, ch. 1. Bérulle le développe dans l'*Opuscule* CL (Migne, 1193). Saint François de Sales parle d'un degré où la volonté est « non seulement conforme et sujette, mais toute anéantie en elle-même et convertie en celle de Dieu ». *Traité de l'Amour de Dieu*, l. 9, ch. 13; t. 5, p. 151.

II. — **L'ANÉANTISSEMENT MYSTIQUE.** — Ce mot a été employé par les mystiques pour signifier la purification active et surtout passive qui prépare à l'union divine, et aussi pour exprimer certains caractères de cette union à ses degrés les plus élevés.

1. **Purification active** : c'est l'abnégation, en tant qu'elle est spécialement ordonnée à la contemplation. Dans saint Jean de la Croix, c'est la « nuit active des sens »; elle provient de la considération du rien (*nada*), du néant des créatures et de l'âme, opposé au tout (*todo*) de Dieu, *Subida del Monte Carmelo*, l. 1, ch. 3, éd. Silveiro, Burgos, 1929, t. 2, p. 18; par elle, « nous anéantissons (*aniquilamos*) les puissances quant à leurs opérations », *ibid.*, l. 3, ch. 2, p. 240, 241. A

vrai dire, la plupart des auteurs qui parlent d'anéantissement dans le sens actif, l'ont considéré plus ou moins comme préparatoire à l'union mystique.

2. **Purification passive.** — C'est ici que le mot anéantissement prend son sens le plus fort; car dans tout anéantissement actif, il y a sentiment de l'effort, donc de l'existence, affirmation de l'être et de la puissance, même rapportée à Dieu; mais quand l'âme se sent, se voit dépouillée d'une manière mystérieuse et toujours plus profonde par une volonté toute puissante, à laquelle elle s'est totalement livrée, l'impression et l'idée d'anéantissement semblent s'imposer avec le mot lui-même. Il paraît bien qu'en fait il ait été conçu pour des états passifs, et transposé de là en un sens actif. Le degré le plus élémentaire est le recueillement infus, marqué par une « ligature » progressive des puissances; puis vient la première épreuve mystique, la sécheresse décrite par saint Jean de la Croix sous le nom de « nuit passive du sens ». Ces états « annihilent » non les actes, mais la facilité, ou la saveur qui les accompagnent normalement, et ce faisant, ils purifient les puissances en leur activité : *Noche oscura*, l. 1, c. 11, Silveiro, p. 397 (*el alma se ve aniquilada...*); l. 2, ch. 8, n. 2, p. 438 (*anaquilar*), cf. c. 9, n. 2..., p. 442... 444 (*purgada y aniquilada*). Jean de Saint-Samson distingue l'anéantissement passif de l'actif. *Cabinet mystique*, 1re P., ch. 3; Canfeld avait fait de même au ch. 11 de la 3e P. de sa *Règle*. M. Olier parle d'un état de pénitence passive qui opère « un profond anéantissement », *Introd. à la vie chrét.*, ch. 7, s. 1; Migne, 95, et le P. Quarré, d'un anéantissement qui suit les grandes faveurs mystiques, *Examen des Ames*, avis 7; à la suite du *Thrésor spirituel*, Lyon, 1646, p. 767.

Parfois cette nuit passive, cette sécheresse, cette ligature deviennent un état plus ou moins continu ou même permanent, une voie, une vocation spéciale; ce sera par exemple l' « état d'abandon » décrit plus haut d'après sainte Jeanne de Chantal (voir l'article ABANDON, col. 22, 23). Un pareil état a été à un degré tout à fait remarquable celui de sainte Catherine de Gênes. Son *Dialogue*, et plus encore sa *Vie* sont l'histoire des dépouillements toujours plus « anéantissants » qu'elle eut à subir, et qu'il n'est pas le lieu de décrire ici (voir surtout dans la *Vie*, Venise, 1555, trad. fr. Paris, 1597, les chap. 30-33). Cette expérience et cette doctrine d'anéantissement mystique ont eu un retentissement considérable, et d'abord sur l'entourage immédiat de la sainte. Les œuvres de la Mère Battista Vernazza, qui a eu part à la rédaction de la *Vie* et du *Dialogue*, *Opere spirituali della Rev. Dna Battista da Genova*, Venise, 1558, ont contribué à étendre ce rayonnement. Puis ce fut la « dame milanaise », Isabelle Bellinzaga, qui, dans son *Abrégé de la perfection chrétienne* a essayé de systématiser, d'une manière sans doute excessive, ces divers degrés de dépouillement ou anéantissement, depuis la simple reconnaissance de son néant (l. 1, ch. 3) jusqu'à celui du 3e état, où l'âme n'a plus de volonté active ni passive (l. 3, ch. 11) et finit par s'abîmer en Dieu. (Voir sur sa doctrine les articles du P. Viller dans RAM., 1931, t. 12, p. 44-89, et sur son influence fort étendue, *ibid.*, 1932, t. 13, p. 34-58, 250-293...).

3. **Union transformante, perte, écoulement total en Dieu.** — C'est là le sens le plus sublime et le plus saisissant du mot anéantissement, et aussi le terme de cette voie spéciale, envisagé plus ou moins clairement par la plupart des auteurs qui en ont parlé. Parmi eux, certains ont insisté avant tout sur cet aboutissement; en premier lieu, au XIVe siècle, le dominicain Tauler. Il y revient sans cesse dans ses *Sermons*, adressés à des religieuses; ainsi dans le passage où, parlant de l'homme devenu « déicolore » et déiforme parce qu'il est « anéanti et nu », il conclut par cette phrase inspirée du pseudo-Denys : « C'est ainsi que le néant créé s'enfonce dans le néant incréé » (éd. Hugueny, t. II, p. 225; voir la note explicative). Le bienheureux Suso tient la même doctrine, mais avec plus de souci de la mesure et de l'exactitude : c'est par une « absorption bien ordonnée » qu'on s'abîme dans le « rien » de Dieu, qu'il explique d'après Denys et saint Thomas (*Le Livre de la Vérité*, c. 1; trad. Thiriot, t. 2, p. 219). Ceux qui ne comprennent pas ce « néant... où toutes les choses sont annihilées selon leur propriété » ne sont pas appelés à ces états transcendants; qu'ils s'en tiennent à la doctrine commune de l'Eglise, et ils arriveront à une louable sainteté; sinon, gare aux erreurs du « libre esprit » (*ibid.*, c. 5, p. 254).

Le *Livre de la Vie parfaite*, édité et popularisé par Luther sous le nom de *Théologie germanique* reprend le même thème de l'anéantissement du moi et du « mien » pour s'unir au « rien », c'est-à-dire à l'être infiniment simple et incompréhensible de Dieu (trad. J. Paquier, Lecoffre, 1928, p. 144, 178). Pour Ruusbroec encore, l'union parfaite, l' « unité sans différence » comporte une sorte d'anéantissement (*Le livre de la plus haute vérité*, c. 12; Paris, Vromant, 1921, t. 2, p. 220); les parfaits mènent « une vie anéantie dans l'amour » (*Le miroir du salut éternel*, ch. 18; t. 1, p. 142; cf. Mgr Waffelaert, *L'union de l'âme d'après Ruusbrouck*, Desclée, 1916, p. 194).

Henri de Herp (Harphius) a plus que les autres systématisé cette doctrine. Parmi les suppressions et corrections faites à ses œuvres par ordre du Saint Office, plusieurs semblent porter sur le mot annihilari (P. Groult, *Les mystiques des Pays-Bas*. Louvain, 1927, p. 156-158); cependant ce même terme a été maintenu dans d'autres endroits (v. g. *Theologia mystica*, l. II, p. III, c. 33, c. 53). C'est par lui particulièrement, et par Canfeld, qui le regarde comme son maître (*Règle*, 3e P., ch. 14), que ce mot a eu si grande faveur au XVIIe siècle en France. Cependant, ce serait plutôt sans doute à sainte Catherine de Gênes, auquel il était très dévôt, que saint François de Sales emprunte cette expression pour caractériser l'effet de l' « écoulement en Dieu » : « vivants en un extrême anéantissement d'eux-mêmes... ». *Traité de l'Amour de Dieu*, l. 6, ch. 12; t. 4, p. 346. M. Olier, *Lettre* LXXIII, parle d'un anéantissement qui amène l'âme à s'absorber, à « se consommer » en Dieu. Ed. Migne, col. 816.

III. — L'ANÉANTISSEMENT QUIÉTISTE. — Une expression hyperbolique, si elle est employée sans discernement, peut donner lieu à des inexactitudes ou même des erreurs doctrinale; d'autre part, les opinions erronées cherchent volontiers à s'abriter sous un vocable fort large, lorsqu'il est suffisamment accrédité. Quelques-uns des auteurs mentionnés jusqu'ici, comme Harphius, Canfeld, Bernières, ont été l'objet de suspicions ou même de condamnations, dans lesquelles l'usage inconsidéré du mot anéantissement n'est sans doute pas pour rien. Même ceux qui s'en servent d'une manière irréprochable mettent parfois en garde contre

son emploi indiscret, ainsi Bérulle, d'après la *Vie de la Mère Magdeleine de Saint-Joseph* (J. B. Eriau, Paris, 1645, p. 381; cf. VS., t. 41, p. [90-91].

Mais il y eut des condamnations formelles, portant sur le mot lui-même ou plutôt sur le sens qui lui était attribué dans certaines doctrines. Dès 1310, l'Inquisition de Paris condamne cette proposition : « Anima annihilata dat licentiam virtutibus nec est amplius in earum servitute... » C'était l'erreur d'une béguine, sans doute apparentée à celles des Béghards, et aussi à celles des « Frères du libre esprit », souvent réprouvées par Suso. De Guibert, *Documenta ecclesiastica christianae perfectionis,* Rome, 1931, n° 273). Ce sont les mêmes erreurs d'une spiritualité prétentieuse sombrant dans l'immoralité que renouvelle le Quiétisme de Molinos. Dans sa *Guide spirituelle* (l. 3, ch. 19 et 20), il fait de l'anéantissement « la plus courte voie pour la contemplation parfaite » et n'a pas assez de louanges en l'honneur du « néant ». Parmi les propositions condamnées par Innocent XI, la 1re, la 5e, la 46e ont trait à l'annihilation de l'âme ou de ses puissances; cette dernière fait des « violences » démoniaques, c'est-à-dire des tentations impures, un « moyen plus proportionné pour annihiler l'âme » (cf. RAM., 1931, p. 284 sv.).

Petrucci avait parlé longuement de l'annihilation, *Lettere e Trattati spirituali,* Op. 9, l. 3, c. 5, n. 7; c. 6; Venise, 1679, p. 561-568; 598-608. Parmi les propositions qu'il dut rétracter, signalons la 11e, 12e, 42e, 49e. On trouvera la réfutation de ces théories du Quiétisme dans les *Analecta Juris Pontificii,* t. VI, col. 1576 sv.

Madame Guyon parle souvent de l'anéantissement. Dans le *Moyen Court,* ch. 20, c'est une forme de la prière et du sacrifice; dans les *Torrents,* 1e P., c. 8, c'est le dernier degré de la purification passive, après la mort et la putréfaction de l'âme (Paris, 1790, t. 22, p. 47, 225); dans le *Petit abrégé de la voie,* 2e P., par. 1, c'est l'union transformante (*ibid.*, t. 23, p. 337). Dans ses *Justifications,* au mot anéantissement, elle rapporte quelques-uns des passages où elle emploie ce mot, et elle accumule à la suite un bon nombre de citations de divers auteurs spirituels pour se couvrir de leur autorité.

L'abus fait par le Quiétisme du mot anéantissement a sans doute beaucoup contribué à rendre les écrivains spirituels plus réservés dans son emploi : il semble actuellement être passé de vogue, et même devenu relativement rare.

Calatayud, *Theologica orationis elucidatio exterminando molinismo* [*Molinos*] *praevia,* n° 281-285; Divus Thomas, Valentia, 1750, t. 2, p. 111. — Terzago, *Theologia historico-mystica,* diss. XI, Venetiis, 1764, p. 82. — Antoine du Saint-Esprit, *Directorium mysticum,* tr. I, n° 83, Paris, 1904, p. 28. — P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne,* t. IV², p. 132. — H. Bremond, *Hist. litt. du sent. rel.*, t. 3, p. 86, 497; t. 6, p. 359. — Nicole, *Les Visionnaires,* lettre VI, Cologne, 1683, p. 367 (contre Desmarets de Saint-Sorlin). — H.-J. Icard, *Doctrine de M. Olier,* p. 37-40, 530.

R. DAESCHLER.

ANFOSSI (ANNIBAL). — Naquit à Palerme le 1er août 1707; entra au noviciat de la Compagnie de Jésus le 14 octobre 1722 et mourut à Viterbe en 1785. Il a écrit un traité ascético-théologique sur la tiédeur dans le service de Dieu. *Trattato ascetico teologico sopra la tiepezza nel servizio divino,* Viterbe, 1774.

C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus,* t. I, col. 386.

Joseph DUHR.

1. — **ANGE DE CARPENEDOLO.** — Capucin lombard d'une grande érudition et piété. Il a écrit un petit volume intitulé : *Gemma preziosa adorna di meditazioni ricavate dall'officina della Santa Croce, secondo la mistica teologia per introdurre le anime all'esercizio dell'orazione mentale.* Vol. in-8°, Brescia, 1617, per Bartolommeo Fontana. (Introuvable.)

Wadding, *Script. Ord. Fr. Min.*, Roma, 1650, p. 21, change le nom d'Ange en Angelic. — Bernardus a Bononia, *Bibl. Scr. Cap.*, p. 13. — P. Valdemiro da Bergamo, *Conventi e Cappuccini bresciani,* Milano, 1891, p. 144.

Emidio D'ASCOLI.

2. — **ANGE DE JOYEUSE.** — Capucin de la province de Paris, Henri, comte du Bouchage, est né à Toulouse en 1563. Il était fils de Guillaume, vicomte de Joyeuse, maréchal de France, lieutenant-général d'Henri III en Languedoc, et de Marie de Batarnay. Sa mère, femme de haute vertu, eut sur la formation de son âme une profonde influence. A douze ans, après la lecture de la Règle de saint François d'Assise, dans la bibliothèque des cordeliers de Toulouse, il manifeste vivement le premier appel divin pour la vie franciscaine. Il part pour Paris continuer ses études au collège de Navarre, séjourne à la Cour d'Henri III, devient l'un de ses « mignons » estimé entre tous.

Sur l'intervention du roi et de sa famille, il épouse en 1582, Catherine de Nogaret de la Vallette. Elle meurt le 8 août 1587, lui laissant une fille, Henriette-Catherine, mariée en 1596 au duc de Montpensier.

Peu de temps après la mort de sa femme (4 sept. 1587), le comte Henri du Bouchage réalise enfin son désir de vie religieuse, en entrant chez les Frères mineurs Capucins, au couvent de la rue Saint-Honoré, à Paris. Il avait alors 24 ans. Après un rude noviciat, il fait profession en 1588. Le cours des études théologiques le conduit à Venise pour quelques années. A son retour en France, 1592, par la mort de deux de ses frères, Anne, tué à la bataille de Coutras, et Scipion, noyé dans le Tarn à Villemur, la Ligue n'a plus de chef. Les autorités civiles et religieuses, la noblesse, le peuple entier de Toulouse l'obligent à quitter le couvent et à prendre en main la direction de la Ligue. Le Pape Clément VIII le fait entrer dans l'ordre de Malte et le Père Ange, redevenu Henri, duc de Joyeuse, dirige la Ligue en Languedoc, bataille contre les troupes d'Henri de Navarre, négocie la paix avec le nouveau roi relevé de l'excommunication.

Le 8 mars 1599, Henri de nouveau quitte tout, honneurs, fonctions, titres, richesses, luxe, rentre dans l'ordre des Capucins et redevient le Père Ange. Prédicateur à la parole ardente, il remplit successivement dans sa province les charges de gardien et de provincial. Il revenait du chapitre de son ordre, tenu à Rome en 1608, qui l'avait nommé définiteur général, quand la maladie l'arrêta dans un petit village du Piémont à Rivoli, c'est là qu'il mourut le 28 septembre 1608. Son corps, ramené à Paris sur les ordres de sa fille, fut inhumé au couvent des Capucins de la rue Saint-Honoré.

Comme doctrine spirituelle le P. Ange se rattache au P. Benoit de Canfeld. Une grande amitié les unis-

sait : « pour moi en particulier, écrit le P. Benoit de Canfeld, qui en ai ressenti plus que personne les doux effets, fondés sur plusieurs liaisons d'une sainte charité qui étaient entre son cœur et le mien... » (Lettre au cardinal de Joyeuse).

En 1599, quand, à la suite de démêlés avec le Parlement, le P. Benoit est obligé de regagner l'Angleterre, il confie ses œuvres au P. Ange. Celui-ci continue l'œuvre de la réforme commencée à l'abbaye bénédictine de Montmartre, il soutient la jeune abbesse, Marie de Beauvilliers dans cette œuvre délicate. Le succès est attesté par la mère de Blémur (*Eloges...*) : « Le Père de Joyeuse fit plus de fruit que les autres dans la communauté, gagnant la jeunesse par sa douceur, si bien qu'il ne demeura que huit des anciennes qui vécurent dans leur particulier, sans vouloir se commettre aux observances régulières. » Un autre résultat de sa bienfaisante direction est d'arracher à la dissipation du monde Marie d'Hannivel. Devenue sœur Marie de la Trinité au carmel de Dijon, elle initiera Madame de Chantal à la vie mystique.

A ses frères en religion, aux Clarisses de la Passion, aux Bénédictines de Montmartre et à d'autres communautés le P. Ange adresse conférences et allocutions spirituelles. Les extraits de ces entretiens donnés par Brousse dans la *Vie* du P. Ange nous font regretter que rien n'ait été publié et que les manuscrits n'aient pas été retrouvés jusqu'ici.

A défaut d'écrits, le P. Ange laisse un exemple d'une éloquence impressionnante. Quitter le monde, abandonner la Cour, renoncer aux plus belles espérances pour la vie religieuse est une belle application des conseils de perfection donnés par Notre-Seigneur. Mais après avoir commandé la Ligue plusieurs années, repris goût aux honneurs et agréments de la vie, reçu le titre de maréchal de France, revenir à sa cellule de moine, reprendre la rude et austère existence du frère mineur capucin, n'en déplaise au sarcasme de Voltaire, c'est un beau triomphe de la grâce sur une volonté disposée à lui obéir.

Les dispenses accordées par le Pape Clément VIII au P. Ange, son agrégation à l'ordre des Hospitaliers de Saint-Jean de Jérusalem, l'autorisation de porter les armes, d'exercer une fonction publique comme celle de gouverneur de province soulignent les pouvoirs de l'Eglise en pareille matière dans des cas d'une extrême gravité.

Bullar, *O. M. Cap.*, t. II, V. — Dyon, a Gen., *Bibliot. O. M. Cap.*, 1691. — Bernad. a Bon., *Bibliot. Scrip. F. M. Cap.*, 1747. — Boverius, *Annal. o. m. cap.*, 1639, c. 11. — L. Wading, *Annal. min.*, t. XXIV. — Jacques Brousse, *La vie du Rd Père Ange de Joyeuse*, Paris-Taupinart, 1621. — de Caillère, *Le Courtisan prédestiné ou le duc de Joyeuse, capucin*, Paris, Gilles André, 1662. — P. Apollinaire de Valence, *Toulouse chrétienne*, 1897, t. II, III. — P. Edouard d'Alençon, *Pages inédites... Etud. Franciscaines*, t. XXX, 1913. — H. Brémond, *Hist. litt. du sentiment religieux*, Paris, 1921, t. II. — P. Louis de Gonzague, *Le P. Ange de Joyeuse frère mineur capucin, maréchal de France*, Paris, 1928. (Etude très complète).

P. Jacques de Blois.

3. — **ANGE-MARIE MARCHESINI de VICENCE**, O. M. C. — Né à Vicence en 1615, il fut un théologien et un orateur d'une grande renommée. Il mourut à Vicence au mois d'avril en 1690. Il écrivit beaucoup en prose et en vers aussi bien en italien qu'en latin. Comme orateur il aima avec prédilection de parler de la Très Sainte Eucharistie, et ses trois grands volumes intitulés : *La tromba ninivita, Bassano, Remondini, 1676 ; L'Araldo evangelico, Venezia, Poletti, 1686 ; Il Cornucopia eucaristico, Vicenza Berno, 1688,* sont des recueils de discours pour l'adoration du Très Saint Sacrement en forme de quarante heures. Pour les traités spirituels contenus dans l'œuvre : *Riflessi morali, Venezia, 1683,* 2 vol. in-4°, je n'ai pas réussi à les trouver, malgré mes recherches dans les principales bibliothèques italiennes et dans celles des couvents capucins. Je suis seulement à même d'en donner la table : « 1. Le gemme di fondamentale sodezza, ove si dimostra la forza della fede cristiana; 2. Gli stimoli dell'Evangelica Perfezione, come motivi inducenti all'acquisto delle sante virtú ; 3. La strage del Drago esterminatore; 4. La nascita dell'Eterno Sole; 5. Il carro dell'innocenza trionfatrice; 6. La cittá di santimonia; 7. L'antesignano dell'esercito porporato; 8. L'Aquila di sublimi preminenze; 9. Il palagio della filosofia celeste; 10. Il mare di abbattimenti ingannevoli; 11. La scala dell'amoroso incendio. »

Il composa en outre : *Dialogo spirituale tra il corpo e l'anima, il demonio e l'angelo santo,* Venezia, 1678, presso Valvesese (introuvable) et un petit poème : *Il Pianto Redentore e gli Strumenti adorati,* Vicenza, 1682, per Gerolamo Merendoni, de caractère descriptif et exhortatif qui s'achève par l'invitation adressée au peuple : « Dunque odia il vizio che guida all'inferno. Et ama solo il tuo Amatore eterno. »

Biblioteca e Storia degli Scrittori di Vicenza del P. Angiolgabriello di S. Maria, carmelitano scalzo, vôl. 6° ed. ultimo. Vicenza, 1782, per Giov. Battista Vendramini Mosca, p. 193-5.

Emidio d'Ascoli.

4. — **ANGE DEL PAZ.** — Né à Perpignan en 1540, fils de Jean et d'Anne Pincard, seigneurs de Saint-Martial, il embrassa la vie franciscaine d'assez bonne heure et poursuivit ses études à l'université d'Alcala.

Bien doué et très humble, Ange ne se mettait jamais à l'étude avant d'avoir invoqué saint Thomas, dont il prisait la méthode. De plus, le dominicain Justin Michovic assure que le jeune franciscain, ayant reçu ordre de commenter l'Évangile, implora le secours de la Très Sainte Vierge; celle-ci lui apparut dans l'église de Sainte-Marie Majeure à Rome et lui conféra pleine intelligence des textes sacrés. De son côté, Nicolas Antoine, le bibliographe bien connu, affirme que la rédaction du Père Ange était d'une netteté incomparable, ne portant ni rature, ni correction, absolument prête pour l'impression. Ce grand religieux mourut saintement le 23 août 1596 à Rome.

Les travaux d'Ange del Paz ne comportent pas seulement des Commentaires sur l'Évangile selon saint Matthieu et saint Luc, notamment sur le *Magnificat*, mais aussi sur le *Symbole des Apôtres;* de plus, en matière ascétique et spirituelle il a laissé :

1. *Discursus spirituales super Regulam S. P. Francisci.* — 2. *Tractatus de restituenda disciplina vetusta Religionis S. Francisci,* Genuae, 1583. — 3. *De amore et cognitione Dei.* La traduction italienne porte comme titre : *Breve trattato del cognoscere ed amare Iddio, composto del R. P. Fr. Angelo del Paz... ad instanza dell'illustris signora Claudia Rangona, l'anno 1586.* Romae, 1596, in-8°, apud Cameram apostolicam.

Joannes a S. Antonio, *Biblioth. franciscana*, t. I, p. 82.

J. Goyens, O. F. M.

5. — **ANGE DE PERPIGNAN**. — Capucin de la province de Catalogne communément appelé Ange del Mas. Lecteur à Gênes, fonda le couvent de Barcelone en 1578, celui de Perpignan en 1580, mort au couvent de Monte Calvario en 1599. Il a écrit un *Abecedario espiritual* qui a été édité.

Memorias historicas recopiladas e ilustradas por F. C. de Ll. cap. (Fr. Calasanz de Llevaneras n'est autre que le cardinal Vivès y Tuto), Barcelone, 1891, p. 120.

Fidèle de Ros.

6. — **ANGE-MARIE DE LA RÉSURRECTION**. — Carme déchaussé; né à Palerme, en 1599, Balthazar Cavinignano prit l'habit du Carmel réformé au couvent de sa ville natale, le 13 avril 1616 et y fit profession le 16 avril 1617. Très attaché à l'observance régulière, il aimait à s'absorber dans les exercices de la vie contemplative et la lecture des livres saints et montrait pour le monde la plus surnaturelle indifférence. Il fut prieur des couvents de Palerme et de Modica. Il mourut à Palerme, le 31 décembre 1672, après deux années de souffrance pendant lesquelles il fit preuve d'une grande force d'âme. On lui doit un ouvrage : *Christo amante dell'anima detto il Passare solitario*, édité en deux tomes in-4°, à Palerme, 1664 et 1670. D'après Martial de Saint-Jean-Baptiste, le tome second ne donnerait qu'incomplètement le travail de l'auteur dont l'original se conservait encore à Palerme, en 1730.

Martial de Saint-Jean-Baptiste, *Bibliotheca script. Carm. Excalc.*, p. 23-24. — Cosme de Villiers, *Bibliotheca Carmelitana*, Orléans, 1752 et Rome, 1927, t. I, col. 117.

P. Jean-Marie de l'Enfant-Jésus, O. C. D.

7. — **ANGE DE SAINT-JOSEPH**. — Carme déchaussé, né vers 1600, à Vultri, non loin de Gênes, il fit profession le 27 septembre 1617. Envoyé dans la suite dans la province d'Autriche, il y exerça tour à tour les fonctions de maître des novices, de prieur du couvent de Trente et de définiteur provincial. Certains auteurs en font un autrichien. On lui doit un ouvrage intitulé : *Sententiae spirituales ex operibus seraphicae virginis Teresiae et venerabilis Fr. Joannis a Cruce, pro singulis totius anni diebus distributae*. Édité en latin (Munich, 1642, 1647 et Valence, 1651), il fut traduit en français (Mons, 1644), en italien (Gratz, 1650), en flamand (Cologne, 1668) et en allemand (1709).

Martial de Saint-Jean-Baptiste, *Bibliotheca script. Carm. Excalc.*, Bordeaux, 1730, p. 19. — Cosme de Villiers, *Bibliotheca Carmelitana*, Orléans, 1752 et Rome, 1927, t. I, col. 114-115 et 117. — Barthélemy de Saint-Ange, *Collectio script. Carm. Excalc.*, Savone, 1884, t. I, p. 47.

P. Jean-Marie de l'Enfant-Jésus, O. C. D.

1. — **ANGÈLE DE LA CONCEPTION**. — Fille de A. Tabares, née au diocèse de Salamanque en 1649. A vingt et un ans, entre chez les Carmélites déchaussées de Valladolid, mais doit les quitter avant la profession, pour cause de santé. Elle est reçue chez les Trinitaires de Medina del Campo, où enfin elle peut faire profession. Au bout de neuf ans elle fonda au Toboso un couvent de Trinitaires Récollettes, selon la primitive observance (1681) et obtint pour les nouvelles constitutions l'approbation d'Innocent XI, méritant ainsi d'être considérée comme la réformatrice des religieuses Trinitaires. Elle mourut au Toboso en 1690. Sa cause de béatification a été introduite à Rome en 1912.

Outre un certain nombre d'écrits encore inédits, on a d'elle une autobiographie complétée par les notes de ses premières compagnes : *Vida de la Ven. M. Sor Angela de la Concepción... escrita por la misma, de orden y precepto de sus superiores*, Quintanar, 1854 (2e éd., 1901). Peu après sa mort on avait déjà imprimé d'elle un traité de la perfection en 52 chapitres : *Riego espiritual para nuevas plantas, sacado y recogido de la doctrina de Padres de la Iglesia y Doctores misticos*, Madrid, 1691 et de nouveau 1773; édition récente Felanitx (Majorque), 1904. L'autobiographie constitue un document important par les descriptions de grâces mystiques qui y sont contenues. Le *Riego*, que la réformatrice adresse à ses filles, rappelle beaucoup les écrits de sainte Thérèse par la simplicité et la solidité de l'exposition, par le ferme bon sens et la netteté de ses directions : qu'on lise par exemple les chapitres 27 et suivants sur les rapports de la méditation et de la contemplation, il est difficile de mieux montrer le prix de l'une et de l'autre et de mieux marquer les conditions du passage de l'une à l'autre (ch. 30, explication des trois signes de saint Jean de la Croix); voir encore les chapitres 34-35 sur le secours apporté par la considération de l'Humanité sainte de Jésus-Christ à l'exercice de la contemplation, ou le chapitre 45 sur la bonne singularité.

Antonino de la Asunción, *Diccionario de escritores Trinitarios*, Roma, 1899, I, 157-165. — *Prologo* de la nouvelle édition du *Riego* (p. VII-XIII).

J. de Guibert.

2. — **ANGÈLE DE FOLIGNO** (Bienheureuse). — A) *Biographie :* née sans doute à Foligno v. 1249, Angèle (*Angela, Lella, Angelina*) vécut jusque vers l'âge de 40 ans une vie mondaine et coupable. On ignore ce qui détermina sa conversion. Elle fut aussitôt attirée par la vie pauvre et pénitente des Tertiaires franciscains, se dépouilla de ses richesses, et vécut en recluse. Vers 1290-91 elle fit profession. Un pèlerinage à Assise fut marqué par une invasion violente de Dieu et des faits étranges (souffrances, cris) qui jetèrent ses compagnons dans la stupeur. Un franciscain, fr. Arnaud (du couvent d'Assise), venu à Foligno devint son confesseur et exigea d'elle le récit des faits mystiques qui se multipliaient, au milieu d'étranges maladies. Il écrivait sous sa dictée une sorte de *Mémorial* achevé en 1297 et approuvé par le cardinal I. Colonna, ami des Spirituels. Ubertin de Casale la connut v. 1300 et fut converti par elle à la stricte observance. De nombreux disciples vivaient autour d'elle, qu'elle maintint dans la ferveur sans les laisser s'égarer aux folies du « Libre Esprit ». — En septembre 1308 elle tomba malade pour mourir le 4 janvier 1309 laissant une haute réputation de sainteté et de doctrine.

B) *Le culte :* dès sa mort on l'appelle *Bienheureuse*. En 1535 elle était l'objet d'un culte officiel à Foligno depuis longtemps. Rome en 1701 accorda un office propre. Pie X fixa sa fête au 4 janvier. Son tombeau à l'église Saint-François de Foligno a toujours été l'objet d'une vénération ardente.

Ses écrits, édités en nombreux manuscrits puis imprimés furent très lus. En 1505 le cardinal Ximénès les faisait traduire en espagnol. Sainte Thérèse put

ainsi les connaître. Le P. Balth. Alvarez en faisait passer (en 1580) des chapitres entiers dans ses Exhortations aux Novices. Saint François de Sales, saint Alphonse de Liguori, Bossuet, Fénelon, Benoît XIV la rangent parmi les plus grandes et les plus sûres mystiques.

C) *L'œuvre :* longtemps lue dans une compilation très mauvaise du XVI^e siècle et ainsi popularisée par Bollandus et par E. Hello, elle n'a été connue dans sa pureté qu'en 1926 par l'édition latine et la traduction française publiée à Paris (P. Doncœur, *Le Livre de la B. A. de F.* Art Catholique). Dans le nombre de mss. connus, seuls ceux de Subiaco, de Rome, d'Assise témoignent de la rédaction primitive.

Elle comprend : 1° *Le Mémorial* de fr. Arnaud fini en 1297, revu par Angèle elle-même, considérable matériellement et par ses origines. 2° *Trente-cinq pièces* (Lettres, entretiens, récits, notes) dus à divers rédacteurs.

D) *La doctrine spirituelle* d'Angèle est d'une franciscaine stricte et orthodoxe; sa part personnelle est l'accent d'amour passionné dont elle l'a marqué.

a) Angèle a été plongée dès sa conversion dans le milieu franciscain spirituel. Assise est sa patrie mystique. Saint François son maître. Mais elle a opté, à l'encontre des Relâchés, pour la pauvreté et la pénitence rigoureuse des spirituels. Malgré cela, elle a réagi fortement contre les égarements du Libre Esprit dont elle stigmatise le dévergondage (les illusions et les dangers de l'amour et de l'amitié).

b) A ce titre, c'est la dévotion ardente à Jésus Crucifié qu'elle prêcha avant toutes choses (contemplation, imitation) sous l'influence des écrits de saint Bonaventure, dont elle s'inspire fréquemment. La Pénitence, la fuite du monde et des richesses, la prière sont les conditions d'un amour sincère.

c) Tardivement une trace dionysienne se retrouve dans sa pensée (Ténèbre divine, ineffabilité, tout de Dieu).

d) Mais le propre de son œuvre, son incomparable prix, c'est la passion amoureuse qu'elle exprime en mots inoubliables (*Amour non connu!... Ce n'est pas pour rire que je t'ai aimée!*). La véhémence des invasions divines répond à l'héroïsme des poursuites ou plutôt le prévient. Une rédaction balbutiante ne donne que plus de jaillissement à l'impétuosité de l'amour. Nul mystique n'a exprimé avec cette force le tragique de la destinée chrétienne, faite des folies d'un Dieu crucifié. La sagesse de ses conseils spirituels, nés de l'expérience d'une époque très troublée, assure son disciple contre toute déviation, mais ses cris d'amour réveilleront les âmes les plus endormies et toucheront les cœurs même incroyants. Angèle est une cime spirituelle de l'Église catholique et du monde.

Texte : *Le livre de la Bienheureuse Angèle de Foligno*, Paris, 1926, éd. Doncœur (volume latin et vol. français séparés, établis sur tous les ms.). Une autre édition (1927 par M. J. Ferré) a préféré le ms. d'Assise, d'où ses lacunes.

Études : en Italie, les travaux de Mr Faloci-Pulignani (notamment : *La Beata A. da F.*, Gubbio, 1926); — en France, les confér. de M. J. Ferré (*la Spiritualité de S. A. de F.*, 1927). — Aucune des éditions ou traductions antérieures à 1926, y compris celle de Bollandus (1643) n'est à retenir désormais.

P. Doncœur.

ANGELI (Joseph-Marie). — Prêtre de la Mission, né à Aïti (Corse) le 15 janvier 1840; commence ses études au lycée impérial Napoléon III de Bastia, puis, en octobre 1856, les poursuit au petit séminaire d'Ajaccio. Après avoir essayé à Marseille de la vie des Oblats de Marie-Immaculée, il retourne au grand séminaire d'Ajaccio. Il y reçoit la prêtrise des mains de Mgr Casanelli, le 6 janvier 1865, puis est placé comme professeur au petit séminaire d'Ajaccio. Le supérieur M. de Gaffory, nommé le 6 juin 1872 évêque du diocèse, choisit M. Angeli pour secrétaire et le fait peu à près chanoine titulaire (1877-1884), tandis que entre temps, il est élu conseiller général du département.

Mais poussé par un persévérant désir de perfection, le 21 décembre 1884, M. Angeli est reçu à Paris au séminaire interne de la Mission. Quelques mois après, nommé directeur au grand séminaire de Cambrai, il y émit ses vœux le 27 décembre 1886. Après huit années d'enseignement, il fut, en 1894, fort heureusement nommé à Paris, sous-assistant de la Maison-Mère. Il le resta jusqu'en 1915.

Respirant à l'aise dans le monde surnaturel, il confessa beaucoup et composa plus de 175 volumes ou opuscules de spiritualité : dogme, morale, sacrements, dévotions. *Rayon de miel, extrait des œuvres de Saint François de Sales,* titre d'un de ses multiples ouvrages caractériserait assez bien son travail : au cours de ses réflexions et de ses pieuses lectures, il découpe et agence avec ferveur des sentences, des traits où parfois se glissent quelques édifiantes légendes : œuvre de vulgarisation et d'apostolat, sans référence aucune, publiée sous la discrète signature : *J. M. A. Missionnaire apostolique.* Homme fort aimable et profondément bon, aux pensées inlassablement surnaturelles, il fit beaucoup de bien et mourut à Paris le 27 février 1916.

[Edouard Robert], *Notice* sur M. Angeli (Joseph-Marie) dans *Annales de la Congrégation de la Mission...* t. 91 (1916), pages 320-334. — Essai de catalogue de ses ouvrages, *ibid.*, p. 575-579.

F. Combaluzier.

ANGELIC DE PORTO DI FERMO, O.M.C. — Il naquit à Porto S. Giorgo en 1774. Agé de dix-neuf ans, il entra dans l'Ordre des Mineurs Capucins où il fut employé dans les plus hautes charges. Il fut à son époque, un écrivain très loué. Il mourut à Porto S. Giorgio le 29 octobre 1816. Parmi ses œuvres, il y en a une de caractère spirituel : *Gesù Cristo modello di una religiosa in ogni sua situazione*, Fermo, 1793, per Bartolomeo Bartolini. En employant un style simple et facile, il propose aux religieuses l'imitation de la vie de Jésus et les conduit par la mortification et le reniement d'elles-mêmes jusqu'à la vie d'union avec le Divin Maître. Selon la pensée de l'Imitation de J.-C. (Livre 33, chap. 17), il prétend que la religieuse atteigne un état de complète indifférence à l'égard des commodités et des incommodités, des choses favorables et des adverses, de la mort et de la vie. C'est seulement la destinée de l'âme qui ne doit pas laisser indifférent (o. c., pages 51-62).

Emidio d'Ascoli.

ANGELIN D'HOPPENHEIM. — Capucin de la province rhénane, mort gardien à Mannheim, en 1729, le 25 janvier, ou le 21, suivant Bernard de Bologne. Un des religieux insignes de la province.

Avec quelques livres d'enseignement religieux et de

controverse, il a publié des *Exercices de 10 jours*, Francfort, 1726, une *Préparation à la mort*, Mayence, 1727, et une traduction de *l'Exposition de la Règle des Frères mineurs*, Worms, 1722.

Hierotheus Confluent., *Provincia Rhenana Fratrum minorum capuccinorum*, p. 62 et 118.

FIDÈLE DE ROS.

ANGÉLIQUE (PHÉNOMÈNES MYSTIQUES D'ORDRE). — I. *Existence des phénomènes d'ordre angélique.* — II. *Descriptions faites par les saints :* 1. Visions intellectuelles d'objets distincts. — 2. Vues intellectuelles de certaines vérités. — 3. Vision intellectuelle de la Sainte Trinité. — III. *Limitation des lumières purement spirituelles accordées aux vivants.* — IV. *Amour exercé dans l'état angélique.* — V. *Jouissances et peines dans cet état.* — VI. *Durée des faveurs d'ordre angélique.*

I. — EXISTENCE DES PHÉNOMÈNES D'ORDRE ANGÉLIQUE RECONNUE PAR LES THÉOLOGIENS.

Il n'y a sur ce point aucune divergence d'opinion, les théologiens mystiques sont unanimes à reconnaître l'existence des visions intellectuelles, qui sont distinctes des visions corporelles et des visions imaginaires. Saint Isidore dans son livre des *Etymologies* semble avoir été le premier à faire cette distinction, qui est très claire et qui fut adoptée. Saint Thomas, parlant de l'inspiration prophétique, dit qu'elle peut se faire de diverses manières selon les puissances cognoscitives, qui sont les sens, l'imagination et l'intelligence. (*Summa Theol.*, 2ª-2ªᵉ, q. 174, a. 7, ad 3). De ces diverses sortes de connaissances données par Dieu aux prophètes, la plus parfaite, dit-il, est celle dans laquelle la vérité est révélée dans son intelligibilité toute nue : « Illa prophetia in qua revelatur nude intelligibilis veritas est omnibus potior » (*Ibid.*, a. 2, ad 1).

Cette supériorité des connaissances purement intellectuelles est reconnue par tous; tous enseignent que le mode d'intelligence propre aux anges est immensément supérieur au mode humain. Dans l'état normal l'intelligence humaine agit à l'aide de phantasmes, elle a des pensées qu'elle exprime par des mots, le sens interne coopère aux actes d'intelligence; les anges, au contraire, n'ont pas de sens interne, ils saisissent la vérité à l'aide d'espèces purement intellectuelles, qui ne s'expriment pas par des mots, qui peuvent embrasser d'une seule vue beaucoup plus d'objets, ou beaucoup plus de vérités que les espèces, liées aux phantasmes, dont se servent les humains. Ces espèces purement intellectuelles sont plus ou moins compréhensives; elles peuvent avoir, et elles ont, chez les anges des chœurs supérieurs, une immense extension. S'il faut reconnaître l'existence des grâces d'ordre angélique, il faut dire aussi qu'elles sont rares « Dieu, dit Suarez, ne fait pas ces miracles sans cause grave » (*De orat.*, l. II, c. XIV, 6).

II. — DESCRIPTIONS FAITES PAR LES SAINTS.

Les grands mystiques qui ont eu l'expérience de ces faveurs d'ordre angélique ont donné d'utiles précisions. D'abord ils reconnaissent, et à priori on doit l'admettre, qu'il y a des degrés dans l'illumination produite par ces visions. Ce que dit Alvarez de Paz spécialement de la contemplation de Dieu, s'applique aussi, proportion gardée, aux autres visions intellectuelles : « Sciendum est altissimae visionis ac perfectissimae contemplationis Dei tres esse gradus, alterum obscurum, alterum omnino clarum, tertium medium. » (*De grad. cont.*, l. V, p. 3, c. 14.)

Saint Jean de la Croix traite des phénomènes d'ordre angélique à partir du chapitre XXI du Livre II de la *Montée du Carmel.* Il distingue avec raison la vision intellectuelle d'objets distincts, comme l'Humanité de Notre-Seigneur, les anges, les hommes et la connaissance intellectuelle de vérités qui concernent Dieu ou les créatures.

1. Visions intellectuelles d'objets distincts. — Sainte Thérèse eut d'abord la vision intellectuelle de Notre-Seigneur. « Comme la vision, dit-elle, était sans image, je ne voyais pas sous quelle forme Jésus se tenait. » Cependant cette vision n'avait rien d'obscur : « L'âme, dit-elle encore, perçoit l'objet par une connaissance plus claire que le soleil » (*Vie,* ch. XXVII). « Dans cette vision, écrivait la même sainte au P. Rodrigue Alvarez, on ne voit rien, ni extérieurement (des yeux du corps), ni intérieurement, parce que ce n'est pas une vision imaginaire; mais sans rien voir l'âme perçoit l'objet et sait de quel côté il se présente, et cela plus clairement que si elle le voyait... Quand la vision disparaît, l'âme a beau vouloir se la représenter de la même manière, peine perdue. » L'âme, en effet, étant revenue à l'état humain, ne peut plus connaître à la manière des anges. La sainte rapporte que parfois elle avait en même temps la vision imaginative d'un certain nombre de saints, et la vision intellectuelle d'une multitude d'anges, qui accompagnaient le Seigneur.

Quand une âme reçoit cette vision intellectuelle des choses du ciel et de la terre, nous apprend saint Jean de la Croix, que ces choses soient présentes ou absentes, c'est tout un (*loc. cit.*, ch. XXII). Par ces visions intellectuelles Dieu peut révéler l'état de toute une collectivité, montrer le degré de fidélité ou d'infidélité à Dieu, de progrès ou de décadence morale d'une nation. Pour une âme en particulier, la vision intellectuelle peut manifester soit une vue d'ensemble, soit, avec les moindres détails, la vie passée, l'état présent, l'avenir. Ainsi des faits nombreux ont montré que saint Jean Vianney connaissait souvent à première vue ceux qui l'approchaient, il pénétrait leurs dispositions intimes, il pouvait leur rappeler leurs fautes, leur prédire des événements futurs. Ce ne pouvait être que par une vue intellectuelle, à la manière des esprits.

2. Vues purement intellectuelles de certaines vérités. — Sainte Thérèse, comme saint Jean de la Croix, distingue de la vision intellectuelle, qui a pour objet des personnes, la vision — disons mieux — la connaissance de mode angélique de certaines vérités : « Dieu, dit-elle, découvre à l'âme de grands secrets qu'elle croit voir en Dieu même. L'âme connaît comment toutes choses se voient en Dieu, et comment il les renferme toutes en lui-même » (*VIᵉˢ, Demeures*, chap. X).

Ces vérités qui sont manifestées aux âmes par des espèces de mode angélique portent souvent sur les perfections de Dieu. Alors, d'après saint Jean de la Croix, elles font pénétrer profondément quelqu'un de ses attributs, sa toute-puissance, sa force, sa bonté, sa douceur. Ces vérités se gravent dans l'âme et produisent des sentiments que l'on ne peut expliquer, sentiments qui pénètrent jusqu'à la substance, c'est-à-dire jusqu'au plus intime de l'âme (*Loc. cit.*, ch. 24).

La Bienheureuse Angèle de Foligno témoignant avoir eu une vue du Dieu tout-puissant, le frère copiste lui demanda sous quelle forme : « Je ne voyais aucune forme, dit-elle, je voyais une seule plénitude où je voyais tout bien » (Edition Ferré, p. 165). « L'âme, dit-elle plus loin, — p. 173, — reçoit le don de voir Dieu... Elle le voit plus clairement qu'un homme ne peut voir un homme, car les yeux de l'âme voient une plénitude dont je ne puis parler, une plénitude non pas corporelle mais spirituelle, dont il m'est impossible de rien dire. »

Saint Ignace reçut souvent des lumières de mode angélique. « Il put dire avec vérité au P. Lainez qu'il en avait plus appris en une heure d'oraison à Manrèze que n'auraient pu lui en enseigner tous les docteurs du monde... Un jour qu'il était en oraison sur les degrés de l'église des Dominicains, il découvrit dans une lumière admirable tout l'ordre et tout le plan de la création du monde et pénétra très profondément le mystère de la puissance et de la sagesse déployées par le Créateur dans l'œuvre de ses mains » (*Vie* par Bartoli, l. I, ch. IV).

3. **Vision intellectuelle de la Sainte Trinité.** — Saint Ignace eut à plusieurs reprises la vision de la Sainte Trinité, vision par espèces intellectuelles et donc tout à fait différente de la vision intuitive. « J'eus des connaissances spirituelles, dit-il, si abondantes et de telle nature que je croyais presque n'avoir plus rien à comprendre au sujet de la Très Sainte Trinité » (*Ibid.*, l. V, ch. XIV). « J'avais présente dans une vision intellectuelle, dit sainte Thérèse, toute la Sainte Trinité; je connus par une espèce de représentation, qui étant comme une figure de la vérité la rendait très accessible à ma faible intelligence, de quelle sorte Dieu est trine et un » (Edition Silverio, t. II, p. 50; édition des Carmélites, *Relation*, XIV). La Vénérable Marie de l'Incarnation eut la vision intellectuelle de la Sainte Trinité trois fois, et chaque fois d'une manière plus parfaite. Les relations qu'elle en fit sont des plus remarquables.

III. — LIMITATION DES LUMIÈRES PUREMENT SPIRITUELLES ACCORDÉES AUX VIVANTS.

Ces connaissances de mode angélique qui sont très supérieures aux lumières de mode humain sont cependant restreintes chez les vivants et n'atteignent pas la puissance et l'étendue des lumières qu'ont les anges et aussi les âmes séparées dès qu'elles ont quitté leur corps. D'après saint Thomas et la plupart des théologiens, l'ange possède des connaissances qu'il ne perd jamais. Il se voit parfaitement et il n'est pas un instant sans se voir; il se voit créature de Dieu et il ne peut pas se détourner de la pensée de Dieu, comme nous ne pouvons entendre un chant sans savoir qu'il y a un chanteur. De plus, saisissant les conclusions dans les principes sans raisonner, et voyant clairement comme une fin dernière qui s'impose à lui ou le Bien Suprême, Dieu, dont il doit accepter la volonté, ou son bien privé, désordonnément, égoïstement aimé, il choisit l'un ou l'autre et ce choix est irrévocable, car il sait, il voit intuitivement et avec évidence que l'amour qu'il choisit, amour de Dieu ou amour déréglé de lui-même, commandera tous ses autres vouloirs; il n'est pas guidé, comme l'homme, par l'inclination au bien en général, au bien indéterminé, mais par l'amour du bien déterminé qu'il a choisi en toute liberté et avec plénitude de lumière.

La personne vivante, à qui est faite la faveur de la vision intellectuelle n'a pas ces lumières, elle n'est pas fixée dans le choix de sa fin; c'est encore l'inclination au bien indéterminé qui la pousse à produire des actes. Il ne lui est donc pas donné cette connaissance pleine et parfaite, qui est celle de l'ange et de l'âme séparée, cette vue intuitive et complète de sa fin, qui entraîne un choix définitif.

Il faut donc reconnaître que les connaissances intellectuelles données aux humains enchaînés dans les liens du corps, sont des connaissances partielles; elles n'ont pas la clarté, ni l'amplitude qu'ont les connaissances dont jouissent les anges et les âmes séparées.

IV. — AMOUR EXERCÉ DANS L'ÉTAT ANGÉLIQUE.

L'âme qui a reçu des lumières supérieures, indépendantes des sens, n'est-elle pas capable d'actes d'amour plus parfaits que ceux qu'elle peut faire en restant dans l'état normal de la nature humaine? Il nous semble qu'à cette question il faut répondre par l'affirmative. L'âme séparée est certainement capable d'actes de volonté qui surpassent grandement en intensité les actes qu'elle faisait dans les liens de la chair; l'amour des âmes du purgatoire est beaucoup plus puissant que celui qu'elles avaient sur la terre; la haine des damnés est beaucoup plus violente et plus profonde que celle qu'ils avaient de leur vivant. Et ces sentiments sont ininterrompus, comme est ininterrompue la connaissance qu'ont les uns et les autres d'eux-mêmes et de Dieu, dont ils se voient être les créatures.

L'âme vivante, délivrée partiellement des chaînes du corps, n'arrive pas à cette puissance d'amour ni à cette continuité d'amour. Là encore on constate que l'affranchissement des entraves corporelles reste imparfait. L'amour des âmes favorisées de grâces d'ordre angélique est plus intense en soi que l'amour qu'ont les âmes quand elles ne reçoivent pas ces faveurs, mais il est moins fort que celui qu'elles ressentiront dès qu'elles auront laissé leur enveloppe matérielle.

Les saints ne nous disent pas clairement qu'ils ont éprouvé des impulsions d'amour d'ordre angélique, mais certaines des explications qu'ils donnent font penser que c'est un amour de ce genre qu'ils veulent décrire. Saint Jean de la Croix dit que parfois est donnée à l'âme « une touche d'extrême lumière sur la Divinité... elle n'est ni continuelle, ni longue, elle séparerait l'âme de son corps; elle est plutôt rapide; *l'âme en demeure mourante d'amour*... C'est un je ne sais quoi qu'on sent rester inexprimable » (*Cantiq. spir.*, Str. VII. Edit. Chevalier, pp. 65, 68).

« Je me sentais, raconte la Vénérable Marie de l'Incarnation, remplie d'un amour véhément sans pouvoir faire d'acte intérieur pour me soulager, et cela durait deux ou trois jours » (Edition Jamet, I, p. 208). La Bienheureuse Angèle de Foligno, après avoir décrit un amour extrême qui la transformait tout entière et qui n'était pas d'elle, mais de Dieu, ajoute qu'il en est un autre dont elle ne peut rien rapporter, parce qu'il a tant de profondeur et d'allégresse qu'on ne saurait le décrire. Edition Ferré, pp. 159 et 161; édit. Doncœur, p. 125. Voir d'autres exemples dans Saudreau : *L'État mystique*, 2e édit., p. 184.

V. — JOUISSANCES ET PEINES PROPRES A L'ÉTAT ANGÉLIQUE.

Outre les connaissances de mode évangélique et les actes d'amour qui les accompagnent, il y a, croyons-

nous, d'autres phénomènes de même ordre, des jouissances et des douleurs qui sont purement spirituelles.

C'est l'enseignement de l'Eglise que les damnés et les âmes du purgatoire subissent, outre la peine du dam, venant de la privation de Dieu, des peines qualifiées de peines sensibles. En quoi consistent ces peines sensibles ? S'agit-il de l' « alligation » à un feu vengeur, alligation qui non seulement retient l'esprit là où il ne voudrait pas être, mais qui en même temps enchaîne en partie ses facultés, ce qui lui est une vraie torture ? S'agit-il d'une « qualité dolorifère », comme le disent certains théologiens ? Il nous est impossible à nous qui n'avons jamais expérimenté ce qu'éprouvent les purs esprits, de nous faire une idée des peines et des jouissances qu'ils ressentent. On constate dans les exorcismes que les objets bénis mis en contact avec les victimes des démons, torturent ceux-ci, et les souffrances qu'ils endurent sont très distinctes et de la peine, de la rage qu'ils éprouvent de ne pouvoir réussir dans leurs projets, et du mécontentement qu'ils ressentent quand voulant sortir pour éviter les effets des exorcismes, ils sont retenus dans le corps de leur victime par les défenses de partir que leur fait l'exorciste. Les démons ont dû aussi plus d'une fois dans les exorcismes reconnaître qu'ils se font parfois souffrir les uns les autres, que les plus forts infligent des châtiments à leurs subordonnés.

Il y a donc des souffrances spirituelles dont il nous est impossible de nous faire une idée. Saint Augustin dit que les esprits peuvent souffrir du feu corporel par des moyens étonnants, mais vrais : « Miris tamen veris modis. » *De civ. Dei*, l. XXI, c. 10.

Ecoutons maintenant sainte Thérèse nous dépeignant une douleur purement spirituelle : « L'âme se sent comme transpercée d'une flèche de fer... La douleur ne se fait pas sentir là où se sentent les douleurs d'ici-bas, mais au plus profond de l'âme. Là cette foudre céleste réduit en poussière tout ce qu'elle rencontre de notre terrestre nature, et pendant qu'elle opère, l'âme est incapable d'avoir le moindre souvenir de son être humain..... Cette douleur réside, non dans le corps, mais dans l'intime de l'âme. Cette personne — c'est d'elle-même qu'elle parle — reconnut par là combien les douleurs de l'âme sont plus terribles que celles du corps. Il lui fut montré que les tourments des âmes dans le purgatoire sont de la nature de celui-ci ». *VIes Demeures*, chap. 11.

Quant aux jouissances purement spirituelles, elles sont signalées par saint Jean de la Croix, qui en avait l'expérience. Il les appelle sentiments spirituels : de même que les connaissances purement spirituelles ont une certaine analogie — bien lointaine — avec la vue, de même les sentiments spirituels ont une analogie — très éloignée — avec les autres sens, et comme l'âme unie au corps peut jouir de suaves odeurs, de saveurs agréables, ainsi le pur esprit peut éprouver des jouissances dont celles-ci sont une figure très imparfaite; ce sont des délectations spirituelles impossibles à imaginer à qui ne les a pas goûtées. « Dieu, dit la Bienheureuse Angèle de Foligno, accomplit très souvent en moi des opérations merveilleuses. Tout d'un coup mon âme est élevée en Dieu à une joie telle que si cela durait, je crois que le corps perdrait sur-le-champ tout usage des sens et des membres... Maintenant cela m'arrive autrement que de coutume; la joie que je ressens est toute différente ». Edition Ferré, p. 137, 139, édit. Doncœur, p. 114. « Dieu donne à l'âme une telle surplénitude de joie qu'elle ne sait rien demander de plus; elle aurait là, si cet état durait, un paradis..... Cette joie dure plusieurs jours; je crois même, ajoute la sainte, que certaines joies subsisteront toujours, l'éternité ne fera que les porter à leur comble. » Ed. Doncœur, p. 139, 140; éd. Ferré, p. 179. Voir d'autres exemples de jouissances et de douleurs spirituelles dans Saudreau, *L'Etat mystique*, p. 184 sq.

VI. — DURÉE DES FAVEURS D'ORDRE ANGÉLIQUE.

Ces faveurs peuvent être courtes ou prolongées. La Vénérable Marie de l'Incarnation déclara que la troisième vision qu'elle eut de la Sainte Trinité dura environ une demi-heure. Sainte Thérèse dit d'une vision qu'elle déclare très intellectuelle : « Elle ne dure, il est vrai, qu'un moment, mais elle se grave bien avant dans l'âme. » *VIes Demeures*, ch. X. Parfois, au contraire, ces visions se prolongent. Parlant de la vision intellectuelle qu'elle eut de Notre-Seigneur présent près d'elle, sainte Thérèse dit : « Ces sortes de visions, au lieu de passer promptement, comme les visions imaginaires, durent longtemps, parfois plus d'un an. » *VIes Demeures*, ch. VIII. Elles se prolongent aussi quand elles occupent l'âme et la maintiennent en état de prière pendant le sommeil. « Jamais je n'interrompais mon oraison, dit sainte Thérèse, pas même en dormant. » *Vie*, ch. XXIX. Saint Alphonse Rodriguez raconte la même chose de lui-même « Cette oraison, dit-il, qu'on peut avoir en dormant est très relevée. » *Vie*, nº 145.

Sur l'opinion de deux auteurs récents qui ont assimilé grâces contemplatives et grâces d'ordre angélique voir RAM., janvier 1923.

A. Saudreau, *Les faits extraordinaires de la vie spirituelle*, Paris, 1908, ch. 3. — Baldassara di S. Catarina da Siena, *Splendori riflessi di Sapienza celeste vibrati da gloriosi gerarchi Tomaso d'Aquino e Teresa di Gesu sopra il castello interiore e mistico Giardini*, Bologna, 1671, Mansioni Seste, cap. 3. Splend. 3. Delle locutioni al modo beatifico ed angelico, p. 465-475. — Philippus a S. Trinitate, *S. Theologiae mysticae*, Lugduni, 1656, p. 314-316, pars 2, tract. 3, art. 3. — Antonius a Spiritu Sancto, *Directorium mysticum*, Paris, 1904, p. 364-368, tr. 3, disp. 5, sect. 3, nos 334-341. — Joseph a Sp. S°, *Cursus theol. mystico-schol.*, 3m Praedicab., disp. 17, nº 284; Biblioth. carmelit., 1928, t. III, p. 429. — Alvarez de Paz, *De Inquisit. pacis*, P. 3a, lib. 5, cp. 12; Lugduni, 1617, t. III, col. 1450.

A. SAUDREAU.

1. — **ANGÉLIQUE** (PAULE ANTOINETTE DE NIGRIS). — Clarisse de Milan. Elle a écrit des recommandations spirituelles qui ont été publiées en latin avec la biographie de l'auteur en trois livres par Jean-Baptiste Fontana de Comitibus, sous le titre : *Epistolae spirituales*, Romae, in aedibus populi Romani, 1576, in-8°. Le docte Pierre Alva y Astorga assure que les écrits de la sœur Angélique de Nigris furent prisés par les Pères du Concile de Trente.

P. Alva, *Militia*, col.83. — Joannes a S. Antonio, *Biblioth. francisc.*, t. I, 73.

J. GOYENS, O. F. M.

2. — **ANGÉLIQUE D'ALLÈGRE.** — Capucin français, de la province de Lyon. Il a publié en 1665 à Paris, chez André et Sébastien Cramoisy : *Le Chrétien parfait ou le Portrait des Perfections divines tiré en l'homme sur son original* et dédié à Marie-Catherine de la Rochefoucault, duchesse de Randan. Le livre

est approuvé non seulement par l'ordre, mais par deux docteurs en théologie, chanoines de Notre-Dame-du-Puy. Ce qui peut-être laisserait supposer que le P. Angélique était au Puy en ce temps-là.

Son dessein est de commenter la parole de l'Évangile : « Estote perfecti sicut Pater vester coelestis perfectus est », enseignant que pour être parfait, il faut imiter les perfections de Notre Père qui est dans les cieux.

Le livre est divisé en deux parties : « En la première, je montre au chrétien l'obligation qu'il a de tâcher à se rendre parfait, et qu'il ne le peut être que par l'imitation des perfections de Dieu, à quoy je le dispose en la seconde où je parle en détail de ces divines perfections et fais voir les moyens par lesquels chacun les peut copier en soy-mesme. »

Bernard de Bologne, *Bibliotheca Script. O. M. C.*, p. 11.

FIDÈLE DE ROS.

3. — **ANGÉLIQUE DE VICENCE.** — Dans le monde il se nommait Barthélémi Preato, avant d'embrasser la vie franciscaine dans la Province régulière de Venise. Dans l'ordre il remplit les charges de Lecteur de théologie et de chroniqueur de sa Province. Après une carrière féconde, il mourut dans un âge avancé au couvent de Vicenze, le 10 août 1760. Le bibliographe de la même Province attribue au P. Angélique Preato trois manuscrits inédits et quatorze ouvrages imprimés ; parmi ces derniers le même auteur énonce en sixième lieu le travail érudit, intitulé : *La maniera di vivere santamente nel seculo, proposta ad ogni qualita di persone del serafico San Francesco nel Terz' Ordine, intitolato della Penitenza, da lui fondato, e dilucidato dal P. Angelico da Vicenza, del ordine dei Minori Riformati, colla vita della gran' Penitente, s. Margherita da Cortona del prefato Terzo Istituto, e con uno Trattaco storico et morale tanto delle Indulgence generalmente considerate, quanto di quelle che spezialmente da Professori del Terz' Ordine predetto acquistar si possono.* All Illustrissimo Signor Agostino da Vico, Dottore nel' una e nell' altra legge. Preposito della Cattedrale, e Vicario Generale di Verona, etc. In Verona, MDCCXXXIX. Per Dionigi Ramanzini, Librajo a S. Tomio ; 8°.

C. Antonius Maria a Vicetia, *Scriptores ordinis Minorum Prov. S. Antonii Venetiarum*, Venitiis, Typ. Aemiliana. 1877, in-8, p. 103-104.

J. GOYENS, O. F. M.

4. — **ANGÉLIQUE DE WINSELER.** — Capucin de la province rhénane, dont il fut provincial. Il a publié des exercices d 10 jours en allemand : *Speculum animae*, Coloniae, 1717. — *Renovatio animae*, Coloniae, 1724 (a paru aussi en allemand) et quelques autres livres de dévotion. Il est mort à Berncastell le 24 février 1730.

Hierotheus Confluentinus, *Provincia Rhenana fratrum minorum capuccinorum*, p. 117-118.

FIDÈLE DE ROS.

ANGELIS (BARTHÉLEMY DE). — Dominicain napolitain, mort en 1584. Composa, outre un *Examen confessariorum*, Naples, 1583, et une *Consolatione dé penitenti,* Naples, 1574 (manuel pour la confession), un *Ricordo a ben morire dove s'insegna a ben vivere et ben morire, et il modo d'ajutare a ben morire...* Naples, 1575 (nombreuses rééditions et traduction française de fr. J. Blancone OM., *Le souvenir de la mort...* Paris, 1608).

Quétif-Echard, II, 269; DHG., 3, 60-61.

J. DE GUIBERT.

ANGELOME DE LUXEUIL. — Moine de Luxeuil et diacre, vécut au temps de l'empereur Lothaire († 855), étudia sous l'abbé Mellin, enseigna quelque temps à l'école du palais de Lothaire, et revint ensuite vivre à Luxeuil sa vie monastique de prière et d'étude.

Angelome a laissé des Commentaires sur la Genèse, sur les 4 livres des Rois et sur le Cantique des Cantiques : ces œuvres ont ceci de commun qu'elles ne font guère que suivre des ouvrages plus anciens : son *Commentaire sur la Genèse* (publié pour la première fois par B. Pez, *Anecdota novissima*, t. I, 1re p., p. 43-238), suit ceux d'auteurs sacrés qui ont eu le plus d'influence au haut Moyen Age : saint Jérôme, saint Augustin, saint Isidore, saint Bède; d'ailleurs, l'auteur tout en s'assimilant les pensées de ses devanciers et en les rendant dans le style clair et précis qui lui est propre, renvoie avec franchise à ses sources; son but est de donner une explication brève du sens littéral et spirituel. Le *Commentaire sur les livres des Rois* est aussi un assemblage des pensées prises aux anciens et à son maître Mellin, où il glisse parfois quelqu'une des siennes. Angelome y est fidèle à son plan ordinaire, il donne d'abord le sens littéral, puis le sens allégorique qui établit certains points de la foi, et enfin le sens moral qui règle les mœurs. Cette œuvre est grandement louée par Trithème (*De scr. eccl*, c. 266), la 1re édition qui en a été faite par Cervicorne (Cologne, 1530) n'est pas exacte. Enfin le *Commentaire sur le Cantique des Cantiques* s'attache seulement au sens spirituel et allégorique, les mystères de l'Epoux et de l'Epouse mystique, de Jésus-Christ et de son Eglise, sous la conduite de saint Grégoire le Grand, etc. — Angelome avait commencé par commenter les 4 évangiles, mais cette œuvre est inconnue aujourd'hui.

PL., t. 115, col. 105-628. — Trithemius, *De scr. eccl.*, 266; *De vir. ill. ben.*, II, 42. — R. Ceillier, *Hist. générale des auteurs sacrés*, Paris, 1862, t. 12, p. 442-4. — *Hist. litt. de la France*, Paris, 1866, t. V, p. 133-40. — G. Allmang, Art. *Angelome*, DHG.

L. BERGERON.

ANGES. — Nous ne nous occupons ici que des bons anges (voir pour les mauvais anges l'article DÉMONS). La théologie dogmatique prouve leur existence, établit leur création, nous instruit sur leur nature, spécule sur leurs hiérarchies, et essaie de comprendre leur félicité. Nous supposons les données qu'elle nous fournit. Ce qui intéresse directement la spiritualité, c'est de savoir quelle place les anges tiennent dans notre vie et quel rôle ils exercent à notre égard, quel culte leur a été rendu au cours des siècles et quels hommages nous leurs devons.

I. *Le rôle des anges*; II. *La dévotion aux anges* : telle est la division de notre étude.

I. — LE ROLE DES ANGES.

Parmi les noms que l'Ecriture donne aux esprits célestes (L. Hackspill, *L'Angélologie juive à l'époque néo-testamentaire* dans *R. Bibl.*, 1902 (XI), p. 528-30),

le plus usuel est celui de « messager » (Mal'ak, en hébreu, ἄγγελος, en grec, *angelus* en latin) (J. Touzard, *Ange de Iahweh*, dans DB. Suppl. fasc. I-II, Paris, 1926, col. 242-3; G. Kittel, « ἄγγελος » dans *Theologisches Wörterbuch zum neuen Test.*, Stuttgart, 1932, fasc. II, p. 79-89; F. Zorell, *Lexicon Graecum novi Testamenti*, 2[e] éd. Paris, 1931, au mot « ἄγγελος »). Ce mot, qui, dans le grec classique, s'applique à tout messager (G. Kittel, *l. c.*, p. 72) est réservé presque exclusivement aux « messagers de Dieu », dans le Nouveau Testament. On n'y relève que trois exceptions (Jac., 2, 25; Lc., 7, 24; 9, 52). La tradition chrétienne a adopté cette appellation, la meilleure de toutes, au dire de saint Augustin (In Ps. 135, n. 3; PL., 37, 1757), et qui distingue heureusement les bons anges des mauvais (*De Civ. Dei*, 9, 23, 3. PL., 41, 276). C'est le rôle qu'ils jouent, et non leur nature, qui leur a valu ce nom (... propter officium et non propter naturam... Orig., *In Joan.*, t. II, 17. PG., 14, 154 A; *In Libr. Jesu Nave*, Hom. 23, 3. PG., 12,938 A, B; Saint August., *Genes. ad litter.*, 5, 19. PL., 34, 334). Ne sont-ils pas en effet avant tout, les ministres de Dieu (... ministri Dei Summi... Orig., *C. Cels.*, 8, 13. PG., 11, 1535)? Parmi la foule anonyme des anges, il en est cependant trois qui, dans la Sainte Ecriture, portent un nom spécial et qui nous apparaissent marqués d'un caractère plus personnel. Ce sont : Raphaël, Gabriel et surtout Michaël (J.-B. Frey, *L'angélologie juive au temps de Notre-Seigneur*, dans *Rev. d. Sc. Philos. et Théolog.*, V (1911), p. 946).

Le rôle des anges peut être ainsi présenté :

1. Les anges forment la cour de Dieu.
2. Ils sont les ambassadeurs de Dieu.
3. Ils sont les collaborateurs de la Providence divine.

I. **La cour de Dieu.** — 1. Dieu nous apparaît dans l'Ecriture Sainte entouré d'innombrables anges (Dan., 7, 10), qui forment son camp (Gen., 32, 2), son armée, son conseil, sa cour, sa maison. Les esprits célestes adorent leur Créateur (Apoc., 7, 11), ils le glorifient, ils l'exaltent (Is., 6, 3; Apoc., 5, 11, 12), (cf. J. B. Frey, l'*Angélologie juive au temps de Jésus-Christ*, dans *Rev. d. Sc. Phil. et Théol.*, V (1911), p. 83-4).

Des auteurs mystiques ont aimé à contempler les neuf chœurs des anges environnant leur Seigneur. Ils les ont vus comme des miroirs vivants qui, chacun, reflètent spécialement une perfection divine (Saint Bernard, *De Consid.*, V, IV, 10. PL., 182, 793-4; M. Olier, dans H. J. Icard, *Doctr. de M. Olier*, p. 364-5); et qui, en retour, se complaisent dans cette perfection (saint Bernard, *In Cant.* Serm. 19, 6. PL., 183, 865 C, D). Il nous est très salutaire de nous représenter l'Eternel au milieu de ses milliers et milliers de serviteurs spirituels, qui se tiennent debout devant lui pendant des milliers de siècles. Nous concevons de cette manière plus d'admiration et de respect pour le Seigneur des anges (J. Newman, *St. Michael and all angels*, serm. XXIX, dans *Paroch. Serm.*, t. II (1869), p. 366). La vue de cette majesté nous inspire sans aucun doute quelque chose de cet effroi qui bouleversa Isaïe, lorsque apparut devant lui, le Tout-Puissant adoré par les Séraphins (Is., 6, 1-3).

2. Origène nous montre le Verbe fait chair entraînant en quelque sorte les anges à sa suite (*In Joan.*, II, 25. PG., 14, 168).

Perpétuellement le divin Maître est escorté, servi par les anges. N'est-il pas leur roi, leur maître, et Origène ajoute, leur rédempteur (*In Matth.*, t. XV, 7. PG., 13, 1272; *In Rom.* 1, 4. PG., 14, 848)? Un ange vient auprès de Marie, pour négocier sa venue (Lc., 1, 26-38), des anges annoncent sa naissance (Lc., 2, 12); des anges adorent et servent le vainqueur du démon (Mc., 1, 13; Matth., 4, 11). Des légions d'esprits célestes n'attendent qu'un signe de lui pour le défendre contre les soldats qui le ligottent (Matth., 26, 53). Un ange bouscule la pierre scellée du tombeau pour ouvrir toute grande la porte au triomphateur de la mort (Matth., 28, 3), et annonce aux saintes femmes que Jésus est ressuscité (Marc, 16, 7). Un des plus vénérables monuments de l'antiquité chrétienne, la porte de Sainte-Sabine, à Rome, représente sur un de ses panneaux Jésus montant au ciel porté par des anges (F. Dölger, *Sol Salutis* 2[e] éd., Münst. i. W., 1925, p. 212-3). Si le texte sacré ne mentionne pas cette intervention, il signale cependant des anges annonçant aux Apôtres que le Rédempteur reviendra juger le monde (Act., 1, 11). A ce dernier avènement le grand justicier sera escorté par les anges qui rassembleront les élus (Matth., 13, 26-30) et sépareront les bons des mauvais (Matth., 13, 49; 16, 27; 24, 31; Mc., 8, 38). C'est en leur présence que le Maître prononcera ses arrêts (Lc., 12, 8, 9).

Pour protester à sa manière contre l'hérésie arienne, l'art chrétien a représenté souvent le Christ plein de majesté trônant parmi les anges (H. Leclercq, DACL., I, col. 2103).

Le Sauveur ayant voulu rester parmi les hommes dans l'Eucharistie, les anges restent en faction autour de l'autel. Les Pères l'affirment expressément (Saint Ambroise, *In Luc.*, I, 28. PL., 15, 1545; saint Jean Chrysostome, *De Sacerd.*, l. VI, 5. PG., 48, 681; saint Nil, *Epist.*, lib. II, 294. PG., 79, 345 D; cf. aussi AS., Maii, t. VII, 532; PL., 151, 729). Aussi l'art de la Renaissance aime-t-il à les représenter, adorant Jésus-Hostie (E. Mâle, *L'art religieux après le conc. de Trente*, Paris, 1932, p. 301-2).

2. **Les ambassadeurs de Dieu.** — Dans l'Ancien Testament [1] comme dans le Nouveau, les anges nous apparaissent comme les ambassadeurs, les messagers de Dieu : 1. Ils transmettent ses ordres. — 2. Ils communiquent ses lumières et ses grâces. — 3. Parfois ils exécutent ses jugements.

1. — A Agar l'ange ordonne de retourner vers sa maîtresse et de s'humilier sous sa main (Gen., 16, 9). A Loth, les anges visiteurs commandent de sortir de la ville qui va disparaître (Gen., 19, 15). C'est un ange qui invite Gédéon à délivrer Israël des Madianites (Juges, 6, 14 sqq.). Un ange enjoint à Elie d'aller à la rencontre des messagers du roi de Samarie (IV Rois, 1, 3). Que la Loi ait été donnée au peuple d'Israël par l'intermédiaire des anges, c'était là la conviction non seulement de saint Etienne (Act., 7, 53) et de saint Paul (Gal., 3, 19) mais aussi des juifs (Josèphe, *Antiq.*, XV, 5, 3; Jub., 1, 27; 6, 17). Les Pères de l'Eglise recueillent et rappellent à l'occasion cette tradition (saint August., *De civit. Dei*, lib. X, XV. PL., 41, 293; *ibid.*, ch. XVII,

1. Nous n'avons pas à discuter ici la question tant débattue de « l'Ange de Iahweh ». Nous tenons avec la grande majorité des théologiens, depuis saint Augustin, qu'il n'était pas le Verbe, mais un esprit céleste qui représentait Dieu, Voir J. Rybinski, *Der Mal'akh Jahwe*, Paderborn, 1930, I[re] Partie et II[e] Part., ch. 1. — Nous n'admettons cependant pas le nouvel essai d'interprétation des préaugustiniens, proposé par M. Rybinski (cf. *l. c.*, p. 101-105). Pour les raisons, voir en particulier J. Lebreton, *Saint Augustin théologien de la Trinité*, dans *Miscell. Agost.*, Roma, 1931, t. II, p. 821-836; et saint Augustin, *Serm.* VII, 3-5. PL., 38, 63-5.

PL., 41, 295; *De Trinit.*, III, XI, 26. PL., 42, 886).

Dans le Nouveau Testament nous lisons qu'un ange ordonna à saint Joseph de prendre Marie avec lui (Matth., 1, 20); de partir pour l'Egypte (Matth., 2, 13) et d'en revenir (Matth., 2, 19). Les saintes femmes sont pressées par un esprit céleste d'aller dire aux disciples de Jésus que leur maître est ressuscité (Matth., 28, 7).

2. Dans l'Ancien Testament Dieu se sert de ses anges pour instruire les prophètes (Ezéch., 40, 3) pour leur expliquer les visions symboliques (Zach., 2, 3; 3, 4 sqq.; 4, 1; 6) ou leur révéler l'avenir (Dan., 9, 22). Au dire du Pseudo-Denys ce rôle d'illuminateurs des hommes revient de droit aux anges de la dernière Hiérarchie. D'après cette théorie, acceptée par tous les théologiens scolastiques, en transmettant aux âmes la lumière qu'ils reçoivent eux-mêmes de la deuxième Hiérarchie, ils les purifient, les illuminent et les perfectionnent, suivant la disposition de chaque initié. On peut les appeler pour cela avec saint Bonaventure : nos médecins parce qu'ils nous arrachent au mal; nos maîtres, parce qu'ils nous font progresser dans le bien; enfin nos « paranymphes » : parce qu'ils nous font aboutir à la perfection (saint Bonaventure, *De sanctis Angelis,* Serm. V, Oper. éd. Quar., t. IX, p. 625-6).

Le Pseudo-Denys ne nous explique pas comment se fait cette illumination. Avant lui pourtant, saint Augustin s'était déjà intéressé à ce problème psychologique et avait essayé de le résoudre. D'après lui, si les anges ne peuvent produire en nous des représentations spirituelles, ils peuvent du moins susciter des images; soit en touchant ou en maniant secrètement les vestiges que gravent dans nos corps les mouvements de notre pensée (*Epist.* IX, 3. PL., 33, 72-73), soit en levant les obstacles qui empêchent l'âme de voir (*De Genesi ad litteram*, l. XII, c. XIII. PL., 34, 464). Les anges, diront plus tard les scolastiques, ne suscitent en nous des idées salutaires que par l'intermédiaire des phantasmes. Ainsi peuvent-ils nous rappeler à la mémoire les bienfaits de Dieu, ou dresser dans notre imagination le divin Crucifié, source de toute charité et terreur des démons (saint Bonavent., *ibid.*, p. 325-6). D'autres auteurs au contraire, comme Denys le Chartreux, admettent que les anges peuvent directement éclairer l'intelligence et l'instruire des mystères de Dieu. Nous devons nous contenter de rappeler le problème. Il sera d'ailleurs repris et traité dans l'art. INSPIRATION.

Ces illuminateurs providentiels sont aussi porteurs des grâces de Dieu. Un ange promet à Abraham une longue et innombrable postérité (Gen., 22, 15-18); un ange empêche Balaam de maudire Israël (Nombres, 22, 22 sqq.). La femme de Manoë apprend d'un ange qu'elle aura un fils (Juges, 13, 3). Le saint ange Raphaël fut envoyé pour guérir Tobie et Sara (Tob., 3, 24, 25). Gabriel annonce à Zacharie qu'il aura un fils béni de Dieu (Lc., 1, 13) et à Marie qu'elle deviendra la mère du Sauveur (Lc., 1, 31).

3. Parfois ces bienfaiteurs des hommes sont envoyés par Dieu pour les punir. Les Egyptiens (Ex., 12, 23, 29), les Israélites révoltés (I Cor., 10, 10; Ps., 78, 30), David (I Paral., 21, 12 sqq.); les Assyriens (IV Rois, 19, 35) et les idolâtres de Jérusalem (Ezéch., 9, 4-11) furent tour à tour les victimes de leur zèle vengeur. Judas Machabée suppliera Dieu d'envoyer son ange pour le délivrer de Lysias (II Mach., 11, 6) et de Nicanor (II Mach., 15, 23). Le châtiment d'Héliodore a été immortalisé par la pinceau de Raphaël (F. X. Kraus, *Gesch. d. christl. Kunst,* t. II, éd. Sauer, Frib.-en-Br., 1908, p. 424). Les Actes des Apôtres nous racontent enfin comment le premier persécuteur de l'Église naissante fut frappé par « un ange du Seigneur », au moment même où le peuple l'acclamait comme un dieu. « Il expira rongé par les vers » (Act., 12, 22, 23).

Dans l'Ancien aussi bien que dans le Nouveau Testament nous rencontrons ainsi des justiciers célestes, les « vertus », pense Suarez (*De Angelis,* l. VI, c. 19, n° 6), qui, sans colère (saint August., *De civit. Dei,* l. IX, ch. 5, PL. 41, 261), mais aussi sans faiblesse, exécutent les arrêts de leur maître courroucé. D'ordinaire cependant ce rôle, qui répugne au caractère bienfaisant des anges, est réservé aux démons (saint August. *In Ps.*, 77, 29. PL., 36, 1002), commandés par les Puissances (Suarez, *De Angelis,* l. VI, c. 19, n° 6, éd. de Lyon, 1630, p. 519).

3. Les collaborateurs de la Providence divine.
A. — LES ANGES VEILLENT SUR LE MONDE, L'ÉGLISE, LES NATIONS, LES CITÉS.

1. Les anges, suivant la belle expression de l'apologiste Athénagore, sont comme des providences particulières qui veillent sur chaque partie de l'univers, pour les faire converger toutes vers la gloire de Dieu et le bien des élus : seul but de la création. Les théologiens scolastiques, en particulier saint Thomas et Suarez, refusent d'admettre avec Origène (*In Jer.*, Hom. X, 6. PG., 13, 365 A; *C. Cels.*, VIII, 31. PG., 11, 1562 D-1563 A, etc...), saint Ambroise (*In. Ps.*, 118, Serm. I, 9 et 12. PL., 15, 1203 A, B, 1204) et saint Augustin (*De div. quaest.*, q. LXXIX. PL., 40, 90; *De Lib. arb.*, III, 32. PL., 32, 1287) que chaque objet, depuis les éléments, les astres jusqu'aux insectes, soit confié à la garde d'un ange particulier; ils estiment du moins probable que toute espèce est présidée par un esprit céleste, les espèces étant seules destinées à durer (saint Thom., *S. Theol.*, I, q. 113, a. 2, 3; q. 110, a. 1, ad 2 et 3; Suarez, *De Angelis,* l. VI, c. 17, n° 25, 26, édit. de Lyon, 1630, p. 515).

2. Le peuple d'Israël avait d'abord Dieu comme protecteur, ou plus exactement son représentant, l'ange de Iahweh (Ex., 14, 19; 23, 20-23; 32, 34; 33, 2). Daniel nous apprend que ce rôle est dévolu à saint Michel (Dan., 10, 13, 21; 12, 1). L'Église ayant succédé à la Synagogue il était tout naturel qu'elle héritât de son défenseur (saint Bonavent. *Serm., de sanctis angelis,* V, op. éd. Quaracchi, t. I, 1901, p. 629 B; Bréviaire pour la fête de saint Michel, le 8 mai, 2e noct., lect. 1). Déjà le Pasteur d'Hermas assignait à saint Michel un rôle prépondérant dans la construction de la tour mystique : symbole de l'Église (*Past.*, Sim. IX, 6, 2, éd. Lelong (collect. Hemmer et Lejay), p. 237). Hermas lui-même n'avait qu'à relire l'Apocalypse de saint Jean pour y voir le grand lutteur défendre le « Christ mystique » c.-à-d. l'Eglise contre les attaques du dragon (B. Allo, *L'Apocalypse de saint Jean*, Paris, 1921, p. 160-3).

3. Les Pères et les théologiens scolastiques sont d'accord pour affirmer que chaque nation est gardée par un ange particulier. On ne peut douter de cette vérité, déclare Suarez (*De Angelis,* l. VI, cap. 17, n° 23; éd. Lyon, 1630, p. 514). C'est la version des LXX d'un passage du Deutéronome (32, 8) qui semble avoir

entraîné la conviction des Pères. Citons entre autres : Clément d'Alexandrie (*Strom.*, VI, 17. PG., 9, 389), Origène (*In Gen.*, IX, 3. PG., 12, 213), saint Basile (*In Is.*, X, 240. PG., 30, 540; *Adv. Eunom.*, III, 1. PG., 37, 410), saint Cyrille d'Alexandrie (*Cont. Jul.*, IV. PG., 76, 680), Théodoret (*In Dan.*, X, 13. PG., 81, 1496), saint Jérôme (*In cap. VII Dan.*, vers. 2, 3. PL., 25, 528 B) et saint Augustin (*In Ps.*, 88, 3. PL., 37, 1121). L'Italie, dès le VIe siècle, la Lombardie (Muratori, *Antiquitt. Rer. Ital. Med. Ævi*, t. II, p. 582, Diss. 27) et surtout la France depuis Charlemagne, revendiquaient saint Michel comme leur protecteur attitré. C'est le nom du saint archange que sainte Jeanne d'Arc inscrivit sur son étendard. Et pendant la Fronde, Anne d'Autriche déclarait vouloir vivre sous la sainte protection de saint Michel que les rois de France, avant elle, avaient toujours regardé comme leur protecteur particulier.

4. Comme les nations, ainsi chaque cité a son protecteur céleste. Telle est du moins l'opinion de Clément d'Alexandrie (*Strom.*, VI, 17. PG., 9, 389) et de saint Grégoire de Nysse (*In Cant. Cantic.*, Hom. XII. PG., 44, 1033). Saint Basile nous confie que les anges d'une cité se désolent lorsqu'ils la voient non seulement devenir infidèle à Dieu, mais se faire tueuse d'âmes (*Comm. in Is.*, I, 21, n° 56. PG., 30, 208). On connaît l'adresse pathétique aux anges de Constantinople que saint Grégoire de Nazianze a introduite dans son célèbre discours d'adieu, où il leur demande « de préparer la voie à son peuple, d'éloigner les pierres de la route, de le guider vers le temple construit de main d'homme et de le faire aboutir à la Jérusalem céleste, dans le saint des saints, où il n'y a plus ni souffrance, ni souci » (*Orat.*, 42, IX. PG., 36, 469). Des âmes d'apôtres et de mystiques ont puisé dans cette croyance une force et une consolation toutes spéciales. Le Bienheureux Pierre Lefèvre aimait à saluer et à invoquer les anges soit des villes, soit des pays où il devait se rendre (*Mémorial*, trad. Bouix, 1894, p. 23, 24 (Ratisbonne), p. 31 (Espagne); il conseillait instamment cette pratique à ses frères (*Mon. Histor. S. J.*, Epist. P. Nadal, IV, p. 639). Ainsi faisait aussi le cardinal de Bérulle : « Les anges, écrit-il, ce sont les premiers citoyens et les plus honorables de la ville, avec lesquels nous devons traiter avant tous et le plus souvent. Nos missions et nos affaires sont semblables et notre conduite y doit être pareille. Nous devons être des anges visibles, associés à ces anges invisibles » (De Bérulle († 1629), Opusc. 186. *Pour se conduire chrétiennement dans les voyages et dans les affaires*, *Œuvres*, éd. Migne, 1856, c. 1263). Saint François de Sales, à l'exemple du B. Lefèvre, entrant dans le Chablais salua d'abord l'ange de la Province. Le biographe du saint, après avoir noté le fait, ajoute : « lorsqu'il conférait avec les hérétiques, il saluait leur bon ange et se recommandait à eux; quand il prêchait, il faisait une longue pause après l' « Ave Maria », promenant ses regards sur tous les points de l'auditoire ; un de ses chanoines lui ayant demandé la raison : « Je salue, lui répondit-il, l'ange de chacun de mes auditeurs, et je le prie de préparer le cœur dont il a la garde : j'ai reçu de très grandes faveurs par cette pratique » (Hamon, *Vie de S. Fr. de Sales*, t. II, Paris, 1909, p. 433-34).

Cette pratique d'un des saints les plus influents sur la piété moderne, nous amène à parler de l'ange que Dieu a placé à côté de chaque homme pour veiller sur lui : de l'Ange Gardien.

B. — Les anges gardiens.

1) **Leur existence.** — 1. « Bien que l'Écriture n'affirme pas expressément l'existence des anges gardiens, nous dit Suarez, et que l'Église n'ait pas défini cette vérité, elle est cependant si universellement admise, et si sérieusement fondée sur l'Écriture interprétée par les Pères, qu'on serait très téméraire et près de l'erreur, en la niant » (ut sine ingenti temeritate ac fere errore negari non possit) (Suarez, *De Ang.*, l. VI, c. 17, n° 8, éd. de Lyon, 1630, p. 510). L'Ancien Testament est muet sur les anges gardiens proprement dits. Les juifs, comme le prouve un passage du livre d'Hénoch, croyaient que les justes et les saints « avaient des esprits protecteurs » (*Hén.*, 100, 5). Révélatrice de cette croyance est surtout l'exclamation toute spontanée des amis de Pierre, qui, ne pouvant s'imaginer que l'apôtre délivré frappait à la porte de la salle où ils priaient, s'écrièrent : « C'est son ange » (*Act.*, 12, 13).

Notre-Seigneur enseigne formellement que les petits enfants ont leur ange protecteur (Matth., 18, 10). De là on peut conclure légitimement que les autres hommes jouissent du même privilège. Car pourquoi les adultes seraient-ils privés de ce bienfait? N'ont-ils pas la même dignité, les mêmes besoins, et, au fond, la même faiblesse? « Que chaque fidèle, affirme saint Basile, soit assisté d'un ange qui guide sa vie comme un pédagogue et un pasteur (νομέα), personne n'y contredira, s'il se souvient des paroles du Seigneur, disant : « Ne méprisez aucun de ces petits... » (*Adv. Eunom.*, l. III, 1. PG., 29, 656). (Cf. aussi saint Jérôme, *In Matth.*, 18, 10. PL., 26, 130).

2. Le *Pasteur* d'Hermas, qui reflète généralement la croyance commune du IIe siècle, affirme que tout homme a son ange gardien (ἄγγελος δικαιοσύνης) dont il doit suivre les inspirations et les conseils pour pratiquer la justice et se préserver du mal (Mand., VI, 2, 1-3, trad. Lelong (coll. Hemmer et Lejay, t. IV), p. 99)[1].

C'est Origène qui le premier nous donne des précisions plus amples sur les anges gardiens. Il ne doute pas de leur existence (*In Luc.*, Hom. XXIII. PG., 13, 1863 C). Il aime à rappeler cette vérité aux fidèles (*In Num.*, Hom. XXIV, 2. PG., 12, 762 B). Pourtant si nous demandons au docteur alexandrin quels sont ceux qui ont le bonheur d'être guidés et protégés par des esprits célestes, nous n'aurons pas toujours la même réponse. Tantôt il affirme que tous les hommes, fidèles et infidèles, ont leur ange gardien (*In Matth.*, t. XIII, 26. PG., 13, 1164-5); tantôt nous apprenons que seuls les fidèles jouissent de ce privilège (*De Princ.*, l. II, c. 10, n° 7. PG., 11, 240 A; *In Ezech.*, Hom. I, 7. PG., 13, 674). Ailleurs nous lisons que seuls les justes, les saints sont assistés d'un esprit céleste, soit parce que les pécheurs

1. Le *Pasteur* d'Hermas associe à l'ange de justice, l'ange du mal (πονηρίας) : l'inspirateur, l'instigateur du péché (Mand., VI, 2, 10). A la suite du Pasteur se rangent Origène (*In Luc.*, Hom., XIII. PG., 13, 1829 D); saint Grégoire de Nysse (*De vita Mosis*. PG., 44, 327, 340); saint Jean Chrysostome (*Ep. ad Coloss.*, in c. I, Hom., III, 3. PG., 62, 322); Cassien (*Collat.*, VIII, 17. PL. 49, 750 et *Collat.*, XIII, 12. PL., 49, 929). Maldonat lui-même jugeait cette opinion probable (*Comment. in quatuor Evang.*, Paris, 1639, p. 379 D, E). Bellarmin au contraire refuse d'admettre que Dieu dans sa bonté permette que tout homme soit nanti d'un tentateur habituel (*De Script. Eccles.*, De Auct. libri qui Pastor inscribitur, Opera, t. XII (éd. Vivès), Paris, 1874, p. 356). Il a raison. Au fond la conception du Pasteur n'est peut-être qu'une variété chrétienne du « genius niger » et du « genius albus » que les latins ont empruntés à la littérature et à la philosophie grecques (Cf. J. A. Hild, art. *Génie* dans *Dict. des Antiq. grecques et romaines*, t. II, p. 1489).

se rendent indignes de ce bienfait (*In Matth.*, t. XIII, 6. PG., 13, 1107 C; t. XIV, 21. PG., 13, 1240-1241), soit parce que seuls ils ont besoin d'être secourus (*C. Cels.*, l. VIII, 36. PG., 11, 157 1D; *In Num.*, Hom. V, 3. PG., 12, 606 B). Enfin, dernière opinion, les chrétiens moins parfaits auraient des anges gardiens, tandis que le Christ en personne se chargerait des parfaits (*In. Num.*, Hom. XXIV, 3. PG., 12, 762 D; *In Matth.*, t. XIII, 26. PG., 13, 1666 B).

Nous retrouvons la même hésitation lorsqu'il s'agit de savoir à quel moment l'ange tutélaire assume son rôle. Dès la conception, dit Origène en un endroit (*Comm. in Jo.*, t. XIII, 49. PG., 14, 491 B). Non, depuis le Baptême, affirme-t-il ailleurs (*In Matth.*, t. XIII, 26. PG., 13, 1163 C).

3. Les fluctuations d'Origène se retrouvent chez les Pères des siècles suivants. Les uns, comme saint Jean Chrysostome (*In Act. Ap.*, Hom. XXVI. PG., 60, 201) ou saint Jérôme (*In Matth.*, 18, 10. PL., 26, 130) admettent que tous les hommes ont des anges gardiens. Les autres, au contraire, comme saint Basile (*In Ps.*, 33, 5. PG., 29, 363) ou saint Cyrille d'Alexandrie (*De adorat. in Spiritu*, IV. PG., 68, 314) limitent le privilège aux seuls fidèles. Saint Basile ne craint pas d'affirmer que le péché met les anges en fuite comme la fumée les abeilles ou la puanteur les colombes (*Hom. in Ps.*, 33, 5. PG., 29, 363 B). Saint Jérôme est aussi de cet avis (*In Jerem.*, XXX, 12. PL., 24, 869), Saint Ambroise admet même que Dieu prive le juste de son protecteur, pour qu'il puisse vaincre avec plus de gloire (*In Ps.*, 37, 43. PL., 14, 1031 C; *In Ps.*, 38, 32. PL., 14, 1054 B).

4. Il nous faudra arriver jusqu'à Honorius d'Autun († 1151) pour entendre cette affirmation très nette : « ... chaque âme, au moment où elle est introduite dans le corps, est confiée à un ange, qui l'excite toujours au bien et rapporte toutes ses actions à Dieu » (Elucidarium, II, 31. PL., 172, 1154 B). Pourtant, malgré l'avis de saint Pierre Damien (*De brevitate vit.*, c. 111. PL., 145, 478 B), la « Glose interlinéaire » affirme encore que les anges gardiens désertent l'âme pécheresse (*In Is.*, V, 5; *In Jerem.*, LI, 9). Saint Albert le Grand (*S. theol.*, IIª Pars, q. 36, op. éd. de Lyon, 1651, t. 18, p. 219 sqq.) et saint Thomas (*S. theol.*, I, q. 113, a. 5, a. 6) dissiperont ce dernier écho des hésitations d'Origène. « Non, s'écriera plus tard l'enthousiaste cardinal Aguirre, les anges ne sont pas des hirondelles qui partent l'hiver » (AGUIRRE, *Theol. S. Anselmi*, t. III, sect. IV, disp. CXXV. Salamanque, 1685, p. 457).

A Calvin et aux « Centuriateurs » de Magdebourg, Suarez, fidèle écho en ce point des théologiens et en particulier de saint Thomas, pourra déclarer : « Non seulement les justes, mais les pécheurs; les fidèles aussi bien que les infidèles; les baptisés comme les non-baptisés ont chacun leur ange gardien » (*De Angel.*, l. VI, c. 17, nº 14, éd. de Lyon, 1630, p. 509 sq.). Cet esprit tutélaire est donné à tout homme dès sa naissance (*ibid.*, VI, c. 17, nº 17), peut-être à l'instant de sa conception. N'est-ce pas dès ce moment que commence le voyage vers l'éternité (*ibid.*, nº 18)? Tant qu'il vivra, même s'il pèche et pèche souvent, le protégé ne sera pas abandonné par son tuteur. Déjà sous la Loi ancienne tout homme était gardé par un ange particulier (*ibid.*, nº 19); bien plus, avant la chute, Adam et Eve avaient peut-être leurs anges gardiens (*ibid.*, nº 20).

A l'existence des anges gardiens se rattachent plusieurs questions secondaires. Nous ne pouvons guère que les signaler.

1. A l'encontre du Pseudo-Denys et la grande majorité des scolastiques qui l'ont suivi jusqu'à Suarez (*De Ang.*, l. VI, c. 10, éd. de Lyon, 1630, p. 467 sqq.), Duns Scot et son école admettent que les anges qui interviennent dans la vie des hommes, peuvent être de tous les rangs de la Hiérarchie céleste. Cette opinion, la mieux appuyée par l'Écriture (*Hebr.*, 1, 14; *Gen.*, 3, 24; Is., 6, 6 sqq.) a pour elle de grands mystiques du moyen âge : sainte Mechtilde (*La lumière de la divinité*, l. II, ch. IV, trad. Paquelin, 1878, p. 65); sainte Gertrude (D. G. Dolan, *Sainte Gertrude*, Paris, 1922, p. 199-200); sainte Hildegarde (*Scivias*, l. I, vis. VI, trad. Paris, 1909, p. 219 sqq.); Tauler surtout, qui nous expose en détail l'action des trois Hiérarchies sur l'homme extérieur, raisonnable et déiforme, pour le purifier, le perfectionner, le sanctifier (Œuvres (trad. Noël), Paris, 1912, t. V, p. 273-83; cf. aussi Denys le Chartreux, *In Sentent.*, l. II, Dist. X, éd. de Tournai, t. XXI (1903), p. 517 sqq.).

2. Des théologiens admettent que certains privilégiés sont protégés par un ange céleste d'un rang plus élevé (M. Olier, cf. H. J. Icard, *Doctr. de M. Olier*, Paris, 1891, p. 373; Maldonat, *Comment. in quat. Evang.*, Paris, 1631, col. 380 B) — et que les personnages publics, ayant besoin d'une double prudence, sont assistés d'un second ange gardien : celui de la charge (M. Olier, cf. H. J. Icard, *l. c.*, p. 375; saint François de Sales, *Opusc.* Avis 20, 6; Suarez, *De Ang.*, l. VI, c. 17, nº 24, éd. de Lyon, p. 515). On n'admet plus aujourd'hui, comme le croyait Pierre Lombard p. ex., qu'un seul ange ait à veiller sur plusieurs protégés. Enfin, faveur exceptionnelle, une mère Agnès de Jésus a pu prêter son ange gardien à M. Olier (H. J. Icard, *l. c.*, p. 370) et même le lui léguer à sa mort (*Ibid.*, p. 371).

2) **Pourquoi les anges gardiens?** — Dieu a confié tout homme à la garde d'un ange tutélaire. Nous pouvons entrevoir certaines raisons de cette institution. Elle est en premier lieu parfaitement en harmonie avec la puissance de Dieu, sa sagesse et sa miséricorde (cf. saint Bonaventure, In II, Dist. XI, art. 1, q. 1, éd. Quaracchi, Oper., t. II, p. 277); elle est en second lieu pleinement conforme avec la nature des esprits célestes qui s'estiment heureux de pouvoir imiter la miséricorde de leur créateur (Bossuet, *Sermon pour la fête des anges gardiens*, éd. Lebarcq, t. III (Paris, 1891), p. 99 sqq.) et de venir au secours des hommes leurs frères, leurs images; d'autant plus qu'ils contribuent, en les sauvant, à combler les vides laissés dans leurs rangs par les anges déchus (Saint Bernard, *In Festo sancti Michaelis*, sermo I, 4. PL., 183, 449; Denys le Chartreux, *Serm. VII in Festo Michaelis archang.*, Oper. (éd. de Tournai), t. XXXII, p. 443; *In II, Dist. XI, q. 1.* Op., t. XXI, p. 543 sqq.).

Enfin l'homme lui-même, tant par sa faiblesse et les dangers qui le menacent, que par sa dignité (n'est-il pas le fils adoptif du Père du ciel et le membre de Jésus-Christ?) réclame en quelque sorte l'assistance des anges (cf. M. Olier, *Lettres spirituelles*, Nantes, 1851, Lettre 210, t. II, p. 278-80).

3) **Rôle des anges gardiens**. — Les Pères de l'Eglise ont donné à l'ange gardien les titres les plus touchants. Saint Jean Chrysostome, à la suite d'Origène le grand catéchiste alexandrin, aima à saluer dans

son ange le « pédagogue » (*In Ep. ad Coloss.*, in c. 1, Hom. III, 3. PG., 62, 322); Eusèbe de Césarée l'appelle « un tuteur, un curateur » (*Dem. Ev.*, IV, 6. PG., 22, 268). L'austère saint Hilaire le vénère et le respecte comme le « témoin » de sa vie (*In Ps.*, 137, 5. PL., 10, 786 D-787 A). L'intrépide adversaire de l'arianisme, saint Basile, se réjouit d'avoir à côté de lui « un aide pacifique » et un aimable « compagnon de route » (*Epist.*, XI. PG., 32, 273). Plus craintif que son impérieux ami, saint Grégoire de Nazianze s'estime heureux de trouver dans son ange gardien « un protecteur » sur le chemin de la vie (*Poem. dogm.*, XXXVI, 20-25. PG., 37, 519; *Poem. de seipso*, III, 5-8. PG., 37, 1020). Saint Cyrille d'Alexandrie invoque le « précepteur qui nous enseigne le culte et l'adoration que nous devons rendre à Dieu (*Cont. Julian.*, IV. PG., 76, 689). L'ardent saint Bernard à qui n'ont manqué ni les échecs ni les critiques se réfugie auprès de « son avocat », de « son tuteur » (actores et tutores), et s'appuie, quand il est las, sur son « portefaix » céleste (bajulus) (*In Ps. Qui Inhabit.* Serm. XII, 7. PL., 183, 234 C).

Toutes ces appellations sont amplement justifiées par les services que nous rendent nos anges gardiens. A défaut de division uniforme, nous dirons simplement que les anges gardiens sont : 1. *nos protecteurs;* 2. *nos soutiens;* 3. *nos guides;* et 4. *nos ambassadeurs auprès de Dieu.*

1. NOS PROTECTEURS. — 1. Ils gardent d'abord notre corps et notre vie. Ils écartent les dangers qui nous menacent : soit en éloignant les objets extérieurs ou les agents dangereux, soit en nous suggérant une démarche qui nous éloigne du péril (Suarez, *De Ang.*, l. VI, c. 19, nº 1). Ils nous entourent ainsi comme d'un rempart (S. Basile, *In Ps.* 33 v, 8. PG. 29, 263). Cette protection, dont l'Ancien Testament nous offre de nombreux exemples (*Gen.*, 19 (Lot); *Gen.*, 21 (Ismaël); *Gen.*, 48, 16 (Jacob); II *Machab.*, 3, 25 sqq.; 5, 2 sq.; 10, 29 sqq.; 11, 8; sqq.); le psalmiste la mentionne (*Ps.* 91, 11; 34, 8) et Tobie la détaille de la façon la plus touchante (Tob., 12, 3). Dans le Nouveau Testament ce rôle de protecteur nous est clairement garanti par la parole du divin Maître (Matth., 18, 10) et par la double délivrance d'abord de saint Pierre et de saint Jean (*Act.*, 5, 19, 20) ensuite de Pierre (*Act.*, 12, 7, 11).

Plus tard, saint Félix de Nole se voit miraculeusement rendu à la liberté par un ange (cf. S. Paulin de Nole, *Poem.* XV (XIX), CSEL., XXX, p. 62, vers 238 sq.); saint Philippe de Néri est retenu par un ange au-dessus d'une fosse profonde où il menaçait de se jeter en voulant esquiver une voiture (AS., mai, t. V, p. 1036, A, B).

Et au dire de Guillaume de Tyr, en 1145, c'est un ange qui tire d'embarras l'armée des croisés et la sauve (Guill. de Tyr., lib. XVI, c. 12, 13).

Dans les maladies il arrive que les anges bienfaisants guérissent parfois leurs protégés (ex. sainte Elisabeth de Schönau, AS. Juin, t. III, p. 625 B) ou du moins les soulagent (sainte Rose de Lima, AS. Sept., t. VIII, p. 122 A-D) et les consolent (cf. J. Lajeunie, *Une mystique dominicaine, la vén. Agnès de Langeac* (1602-1634), Paris, 1924, 2e éd., p. 24).

2. Les âmes bien plus encore que les corps sont gardées par les anges. Aide bien nécessaire contre les puissances invisibles (saint Chrys., *In Asc. D. N. J. C.* PG., 50, 443-4). Ils nous protègent contre les attaques de l'ennemi soit en diminuant la force, soit en réduisant le nombre des tentations (Suarez, *De Ang.*, l. VI, c. XIX, n. 1). Sous cette garde puissante nous n'avons rien à redouter : « Que craindrions-nous, les anges ne peuvent être vaincus, ni être trompés; ils peuvent encore moins nous tromper. Ils sont fidèles, ils sont prudents, ils sont puissants : pourquoi tremblerions-nous. Suivons-les seulement, attachons-nous à eux et nous demeurerons sous la protection de Dieu » (Saint Bernard, *In Ps. Qui Inhab.* Serm. XII, 8. PL., 183, 234 C, D). Il est raconté dans la vie des Pères qu'un jour saint Isidore solitaire, monta sur le toit de sa cellule en compagnie de l'abbé Moïse, tenté depuis quelque temps par le démon impur. « Regarde vers l'occident », dit Isidore à son visiteur. Et celui-ci vit une multitude de démons dans un tumulte furieux comme s'ils se préparaient au combat. Puis le solitaire reprit : « Regarde vers l'Orient », et Moïse vit une multitude innombrable de saints anges : l'armée des puissances célestes plus resplendissante que le soleil. « Ceux que tu as vus à l'Occident, dit l'ermite, voilà ceux qui attaquent les saints; ceux que tu as aperçus à l'Orient, ce sont ceux que Dieu envoie au secours des saints. Reconnais donc que le nombre et la force se trouvent de notre côté. » Le saint abbé Moïse s'en retourna dans sa cellule, tout réconforté (PL., 74, 278). Nous avons là déjà l'esquisse de la méditation des « deux Etendards » de saint Ignace. Que de fois les anges n'ont-ils pas protégé leurs clients contre les attaques des adversaires : citons entre autres : le cas de saint Siméon Stylite le jeune (AS. Mai, t. V, p. 339 A) et de sainte Marguerite de Cortone (AS. Févr., t. III, p. 354 E; 355 D, F). Les Anges, disait déjà Origène, émoussent la flèche destinée à transpercer le cœur du juste (*In Num.*, Hom. V, 3. PG., 12, 606 C; *C. Cels.*, VI, 41. PG., 11, 1359 A; VIII, 36. PG., 11, 1571 D; *In Matth.*, XIII, 26. PG., 13, 1165 B. Ils s'attristent de nos défaites, mais ils se réjouissent de nos victoires (*In Rom.*, l. VII, 4. PG., 14, 1113 A).

2. NOS SOUTIENS. — 1. Saint Bernard parlant des services que les anges nous rendent dit : « ils descendent du ciel pour nous consoler, nous visiter, nous aider » (... ad consolandos, ad visitandos, ad adjuvandos). (*In fest. S. Michaelis*, Serm. I, 2. PL., 183, 449 D). C'est dire que les anges sont surtout nos soutiens. Ailleurs le même saint les appelle nos « portefaix » célestes (bajulus). Il n'est pas rare que les esprits tutélaires se mettent au service de leurs protégés pour les soulager ou les tirer d'embarras. C'est ainsi qu'un ange aide saint Jean de Dieu à porter un fardeau écrasant (AS. Mars, t. I, p. 841 B, C). Saint Philippe Béniti et ses compagnons égarés dans une forêt sont restaurés par les esprits célestes d'un pain d'une blancheur éclatante et d'une saveur exquise (AS. Août, t. IV, p. 689 C, D). Ils vont même dans leur délicate prévenance jusqu'à réparer la maladresse du cuisinier d'un monastère, Barthelmé de Foresta († 1489) (AS. Août, t. IV, p. 738 D, E), ou le pieux oubli de saint Gérard Majella (P. Dunoyer, *Saint Gérard Majella*, Paris, 1905, p. 377). Le pinceau de Murillo a représenté une scène semblable dans sa fameuse « Cuisine des anges ». Bien plus, un moine vit un ange, d'un geste maternel, adoucir le sommeil de saint Jean Colobus († avant 450) en agitant l'air autour de lui (AS. Oct., t. VIII, p. 46 A).

2. Les anges se font avant tout les soutiens de nos âmes. Le divin Maître lui-même a voulu être réconforté par un ange (l'ange saint Michel? l'ange de Iahweh? on ne sait) avant de s'abandonner à l'écrasante

agonie morale qui devait faire jaillir le sang de ses veines (P. Lebreton, *La vie et l'enseignement de Jésus-Christ Notre-Seigneur*, Paris, 1931, t. II, p. 311 sqq.; p. 337). C'est ainsi que les anges continuent à inspirer le courage de souffrir aux âmes accablées et desemparées. — A sainte Marguerite de Cortone, sur le point d'être assaillie par la souffrance, son ange rappelle comment, dans sa bonté infinie, le divin Maître l'a non seulement ramenée au bercail mais lui a donné l'anneau des fiançailles, et l'a fait reposer sur son cœur divin (AS. Févr., t. III, p. 307). Des martyrs, comme saint Tryphon et Respicius, sont soutenus dans leur supplice par des anges qui leur font entrevoir la belle récompense qui les attend (AS. Sept., t. VIII, p. 90 E). Enfin sainte Lydwine, se sent heureuse d'être broyée par la douleur, parce que son ange lui détaille les souffrances du divin Maître, et qu'il lui annonce l'arrivée toute prochaine de son Epoux divin (AS. Avr., t. II, p. 317 E).

C'est ainsi que les anges nous soutiennent en nous rappelant le néant de la vie, les grâces que nous avons reçues, la récompense qui couronnera nos efforts, et l'exemple même de Jésus-Christ. Sans doute leur langage n'est pas toujours aussi manifeste, mais il n'en est pas moins réel.

3. Les anges font plus pour fortifier les âmes : parfois ils leur communiquent le « Pain des forts », l'Eucharistie. Ils ne se contentent pas d'assister les prêtres et les diacres distribuant la sainte Communion (AS. Oct., t. VI, p. 669 B, C), mais ils la donnent eux-mêmes. C'est un privilège dont bénéficièrent entre autres un moine nommé Marc (Sozomène, *Hist. Eccl.*, VI, 29); saint Onuphre qui recevait l'hostie sainte régulièrement le dimanche ou le samedi (*Vit. Patr.*, XI. PL., 173, 216 D); saint Nil (AS. Sept., t. IV, p. 669); sainte Ide de Louvain (AS. Avr., t. II, p. 363 F); saint Bonaventure avant sa prêtrise (AS. Juill., t. III, p. 827 C); sainte Agnès de Montepulciano (AS. Avr., t. II, p. 798 A, B); saint Stanislas Kostka (P. L. Michel, *Vie de saint Stanislas Kostka*, Desclée, 1893, p. 55-56); la vénérable Benoîte Rencurel, fondatrice de Laus (1647-1718) (cf. F. Vernet, *La vénérable Benoîte Rencurel*, Paris, 1931, p. 109) et saint Gérard Majella (cf. P. Dunoyer, *Saint Gérard Majella*, Paris, 1905, p. 10).

3. Nos guides. — Dans une homélie qu'on a attribuée à saint Grégoire le Thaumaturge, et qui, en réalité, a été prononcée par Mesrob (v^e siècle), nous lisons... « chacun de nous a un pédagogue particulier. Ne sommes-nous pas de petits enfants? Aveugles, nous ne voyons pas ce qui est devant nous; nous ignorons ce qui nous convient; lui, il voit aussitôt ce qui est bon, utile à mon âme... Ce pédagogue clairvoyant et averti, me nourrit, m'instruit, me conduit par la main. » (*Bibl. Patr.*, éd. Lyon, t. III (1677), p. 329). Nous avons besoin de guides, nous dit saint Jean l'Aumônier, pour nous rendre d'une cité dans une autre, combien plus des guides forts et divins nous sont nécessaires pour traverser cette longue vie! (PL., 173, 175.)

1. Quelques privilégiés fourvoyés dans une forêt ou dans des montagnes ont été ramenés physiquement par des anges dans le bon chemin. Tels furent saint Macaire (*Vit. Patr.*, cap. XVIII. PL., 173, 422); saint Blaise, moine de Constantinople (AS. Nov., t. IV, p. 651 A-F); saint Camille de Lellis (Ch. Cahier, *Caract. des Saints*, p. 41²) ou encore la bienheureuse Marie d'Oignies (AS. Juin, t. IV, p. 643 C).

2. Plus soucieux des âmes que des corps les anges sont avant tout des guides spirituels. Désolés de voir les âmes errer loin de la vérité ils leur procurent le bienfait de la foi. Origène déjà notait que les esprits célestes aident les âmes à se convertir (*Contr. Cels.*, l. V, 57. PG., 11, 1271 C). C'est un ange qui envoie Philippe vers l'eunuque de la reine de Candace (*Act.*, 8, 26); c'est un ange qui signifie au centurion de mander saint Pierre chez lui (*Act.*, 10, 3). Peut-être faut-il voir également un esprit bienheureux dans le Macédonien qui apparut à saint Paul (*Act.*, 16, 9-10). Tillemont reconnaît un ange dans le vieillard qui instruisit saint Justin (Tillemont, *Mémoires...*, t. II, art. IV : saint Justin). — Parfois dans leur désir de donner aux païens la vérité ils suscitent des apôtres, comme saint Vulgan suivant le biographe du saint (AS. Nov., t. I, p. 571 CE); ou bien, comme cela s'est vu pour saint Ambroise (*Vita* par saint Paulin de Nole, 17. PL., 14, 33), ou pour des disciples de saint Camille de Lellis (Santo Cicatelli, *Vie de saint Camille de Lellis* (trad. P. Debout), Paris, 1932, p. 297) ils dictent en quelque sorte les paroles qui touchent le mieux les cœurs.

3. Non seulement ils travaillent à augmenter le nombre des chrétiens; mais des disciples du Christ, ils veulent faire des saints. Ils initient les âmes aux mystères de Dieu, ils les éclairent de la lumière éternelle, et leur apprennent la science des choses divines (Origène, *In Num.*, Hom. 14, 2. PG., 12, 680 B). C'est ainsi que souvent et longuement un ange s'entretenait avec saint Syméon stylite (AS. Janv., t. I, p. 274 I-K). Pour certaines âmes les esprits célestes sont de véritables pères spirituels. Ils leur précisent le but surnaturel à atteindre, les vertus à pratiquer. Ils les mettent en garde contre certains défauts; ils les reprennent de leurs imperfections, souvent assez rudement; sévères sans doute, mais toujours bienveillants, ils les encouragent, les consolent, les stimulent, les forment, les instruisent. Pour les voir à l'œuvre il faudrait pénétrer plus avant dans des vies que, faute de place, nous devons nous contenter de signaler. La bienheureuse Marie d'Oignies (vie écrite par le card. Jacq. de Vitry (trad. du latin par Nivelle), Paris (Plon), 1822); sainte Marguerite de Cortone (vie écrite par son confesseur F. Juncta Bevagnate, cf. AS. Févr., t. III, p. 301-356); sainte Lydwine de Schiedam (vie par Jean Brugman, AS. Avr., t. II, p. 303 sqq.; J. K. Huysmans, *Sainte Lydwine de Schiedam*, Paris, 1922, p. 156 sqq.); sainte Rose de Lima, qui répétait si souvent à son ange son impatience d'aller au ciel († 1617) (vie par Léonard Hansen OP. dans AS. Août, t. V, surtout p. 940-941); sainte Françoise Romaine (vie écrite par Joh. Mattiotti son confesseur, dans AS. Mars, t. II, surtout p. 92 sqq.; 179-180; Berthem-Bontoux, *Sainte Françoise Romaine et son temps* (1384-1440), Paris, 1931, ch. IX : sous l'empire de Satan, p. 217 sqq.); la vénérable Agnès de Langeac (J. Lajeunie, *Une Mystique dominicaine, la vénérable Agnès de Langeac*, 3^e éd. (1602-1634), Paris, 1924); la vénérable Benoîte Rencurel, fondatrice du Laus (1647-1718) (cf. *Annales de N.-D. du Laus*, publiées par les RR. PP. Missionnaires, gardiens du sanctuaire, Gap, 1881, t. II, ch. XI : Benoîte et les Anges, p. 120-6; Fél. Vernet, *La vénérable Benoîte Rencurel*, Paris, 1931, p. 109). Nous ajoutons, mais avec une certaine réserve, la Mère Jeanne des Anges (P. Cavallera, *Lettres inédites de J.-B. Saint-Jure à la Mère Jeanne des Anges*, dans RAM., 1928 (t. IX), p. 113-138; 337-358; S. Surin, *La*

Guide spirituelle pour la perfection, Paris, 1828. Appendice : quelques détails sur la vie de Jeanne des Anges, p. 1-45).

Les « pédagogues » célestes qui prennent soin de ces âmes, s'adaptent admirablement au caractère de ceux ou de celles qu'ils doivent former à la sainteté, aussi nous apparaissent-ils avec des physionomies toutes différentes. Celui de sainte Françoise Romaine tient surtout le fouet; celui de sainte Lydwine exhorte davantage. Pour sainte Rose de Lima, et la vénérable Benoîte Rencurel, les gardiens célestes sont d'aimables compagnons, qui causent volontiers avec elles, et qui les entretiennent de belles choses pour abréger les longueurs de la route.

4. Ils sont rares, il est vrai, ceux qui sont ainsi instruits et guidés directement par les anges; mais tous peuvent et doivent contempler des yeux de la foi, ces merveilleux modèles, pour s'inspirer des exemples de vertu qu'ils nous donnent. Les prêtres aussi bien que les laïcs, les religieux comme les séculiers peuvent imiter ceux qu'Origène appelle avec raison, les parfaits « imitateurs de Dieu » (*C. Cels.*, V, 4. PG., 11, 1185 B,D; voir pour la manière d'imiter les anges dans les différents états de vie : Franç. Xaver. Faber, O.F.M., *Sermones de SS. Angelis*, Landishuti, 1726). Des fondateurs d'ordres ou de congrégations aiment à proposer à leurs fils ou leurs filles, les esprits célestes comme un idéal à réaliser. Ainsi font saint Ignace (Mon. Hist. Soc. Jes., *Ignatiana*, 4; *Scripta de Ignatio*, t. I, p. 515); saint Jean-Baptiste de la Salle (*Méditations*, 2e éd., Versailles, 1882, médit. 197e et 198e, p. 538-46) et saint Vincent de Paul (Œuvres, éd. Costes, t. IX, p. 156). Les prêtres, directeurs d'âmes (Card. de Bérulle, *Mémorial de direct.*, éd. Migne, 1856, ch. II, col. 811-812) et les mères chrétiennes (Mgr Gay, *Conf. aux mères chrét.*, t. II, Paris, 1898, p. 398-400) doivent apprendre des célestes pédagogues, comment former les âmes et les orienter sans cesse vers Dieu. Les vertus qu'ils prêchent le plus éloquemment par leur exemple, sont, d'après saint Bonaventure : l'humilité (reverentiae) vis-à-vis des supérieurs; la pureté intérieure (munditiae); l'esprit de paix vis-à-vis des égaux (concordiae) et enfin la bonté (clementiae) à l'égard des inférieurs (*Serm. de Angelis*, IV, op. éd. Quaracchi, t. IX, p. 621). Saint Vincent de Paul relève en plus chez eux la joie de louer Dieu (Œuvres, éd. Costes, t. XII, p. 329); le zèle à étendre le royaume de Dieu (Œuvres, éd. Costes, t. XII, p. 138) et leur admirable indifférence (Œuvres, *ibid.*, t. X, 702-3), parce qu'ils n'ont d'autre souci que celui d'obéir a la volonté de Dieu (Œuvres, *ibid.*, t. XI, p. 313).

5. Les guides célestes nous sont surtout nécessaires à notre mort, pour nous mener en purgatoire ou au ciel. Bien souvent les anges ont révélé le moment de leur trépas à des saints. Citons entre autres saint Syméon Stylite (AS. Mai, t. V, p. 400 C); sainte Earcongata (Bède, *Hist. eccles.*, l. III, c. VIII, éd. Plummer, t. I, p. 43); saint Cedda, évêque de Londres (Bède, *Hist. eccles.*, l. IV, c. III, éd. Plummer, t. I, p. 209). C'est par leur concert que les esprits bienheureux invitent sainte Wiborada à monter au ciel (AS. Mai, t. I, p. 284 C). La veille de sa mort l'archevêque de Cantorbéry, saint Dunstan, apprend que son entrée au ciel est toute proche (AS. Mai, t. IV, p. 374 E, F). C'est six mois d'avance qu'un ange révèle à saint Nicolas de Tolentino sa fin bienheureuse (AS. Sept., t. III, p. 655 F).

6. La mort, c'est le passage du temps à l'éternité. Moment décisif et angoissant. Le démon profite de cette dernière occasion pour essayer de faire tomber les âmes. Dans les plus généreuses comme celle d'un saint Hilarion (*Vita Hilarion.*, c. 38) ou les plus limpides comme celle d'un saint Jean Berchmans, l'ennemi parvient à jeter le trouble ou du moins une ombre de doute. L'assaut est d'autant plus redoutable que le corps est débilité, l'intelligence affaiblie par les sens déroutés, et la volonté amoindrie. Aussi l'Église, maternellement émue de l'angoisse de ses enfants, appelle-t-elle avec insistance les anges pour soutenir ceux qui vont mourir (Prière des agonisants). Assurément nous pouvons compter sur l'assistance spéciale des anges et surtout de notre ange gardien au moment suprême.

Parfois ils soutiennent leurs protégés d'une façon visible. Saint Gui, abbé du monastère de Pomposa, en Italie (AS. Mars, t. III, p. 913 F-914 A) et saint Dominique (AS. Août, t. I, p. 561 B, 601 B) entendent les anges les inviter à monter au ciel. Ils encouragent également saint Jean Gualbert (AS. Juill., t. III, p. 362 E, F; 380 B, C); la bienheureuse Lucie Bartolini Ruccellai († 1520) (AS. Oct., t. XIII, p. 206 D) ; saint Jean de Dieu (AS. Mars, t. I, p. 841 B). Et pour citer un fait plus récent, la petite Anne de Guigné (1911-1922) n'a-t-elle pas vu son ange gardien peu d'heures avant sa mort (cf. P. d'Alès, *La lucidité des mourants*, dans *Etudes*, t. 210 (1932), p. 162)[1] ?

L'imagination populaire n'a pas manqué de dramatiser le rôle que les esprits célestes jouent auprès des hommes au moment suprême. Elle a inventé un véritable scénario que nous trouvons déjà raconté en détails dans l'Histoire des communautés religieuses fondées par Pacôme (Dulaurier, *Fragment des révélations apocryphes de saint Barthélemy et de l'Histoire des communautés religieuses fondées par Pakhôme*, Paris, 1835, p. 16 sqq. : cité par H. Leclercq, *Mél. d'Epigr. chrét.* dans *R. Bén.*, 1905 (XXII), p. 70-71) et traduit plus tard dans l'art et le théâtre (E. Mâle, *L'art religieux de la fin du Moyen Age en France*, Paris, 1922, « l'Ars moriendi », p. 382-388; cf. aussi Leroquais, *Livres d'Heures*, t. I, p. LXXII).

7. « Au moment de la mort, nous dit Origène, l'ange gardien, le psychopompe céleste, recueille l'âme qui quitte le corps (*In Jo.*, t. XIX, 4. PG., 14, 554 C- 555 A). Cette croyance fondée dans l'Évangile (Lc., 16, 22), est formulée nettement dans l'office des morts (Rituel, tit. V, cap. 7 : « In paradisum deducant te angeli... tit. V, cap. 8 : occurrite angeli Domini, suscipientes animam ejus... tit. VI, c. 3 : In paradisum deducant te angeli »; cf. également l'office de saint Michel), aussi, nous dit Suarez, nul catholique

1. On connaît la belle protestation de saint Charles Borromée à « son ange gardien » pour se préparer à la mort. Le grand saint proteste devant son ange d'abord qu'il veut mourir dans l'Eglise catholique; « je proteste encore, ô mon cher ange! que, sous votre garde et sous votre protection, je veux sortir de cette vie avec une grande confiance en votre secours et avec une ferme espérance en la miséricorde de mon Dieu. Combattez les ennemis de mon salut en ce dernier moment, recevez mon âme à la sortie de son corps, et rendez-moi Jésus-Christ, mon Sauveur, favorable après ma mort... » Il proteste qu'il s'abandonne aux soins de son ange, et qu'il est prêt à tous les sacrifices pour jouir plus tôt de son Dieu. Il proteste enfin qu'il constitue son bon ange l'exécuteur de cet acte testamentaire; et le prie de dire au moment de sa mort à son Sauveur, à sa place, la foi et la confiance qui l'animent (Cf. *Les Anges de Dieu, amis des hommes*, 3e édit., Clermont-Ferrand, 1872, p. 408-410).

pieux ne peut douter de cette vérité (*De Ang.*, l. VI, c. xix, éd. Lyon, 1630, p. 520). Déjà dans la Passion de sainte Perpétue et de sainte Félicité, nous lisons que Satyre avec ses compagnons de souffrance, furent portés par des anges au ciel (Passio Perp. (éd. Gebhardt), 11, 2, 3, p. 79). Les monuments funéraires chrétiens tiennent le même langage. « Accersitus ab angelis », est-il dit d'un petit « Sévère », âgé de quatre ans, huit mois et cinq jours (Diehl, *Inscr. lat. vet.*, t. II, nº 3354; D. Cabrol et D. Leclercq, *Mon. eccles. liturg.*, t. I, nº 3173). L'allusion au texte liturgique bien connu : « Subvenite... occurrite Angeli Domini », est très nette dans cette petite allocution de saint Euplus au peuple : « Très chers frères, priez Dieu et craignez-le de tout votre cœur : car il se souvient de ceux qui le craignent avant qu'ils s'en aillent de ce siècle et après leur sortie [de ce monde]; alors les anges accourront au-devant d'eux et les conduiront dans sa cité, la Jérusalem céleste » (Ruinart, *Acta sincera*, Paris, 1689, p. 441).

De nombreux faits corroborent d'ailleurs cette conviction. Parmi les saints emportés par les anges au ciel, citons du moins saint Paul Ermite (AS. Janv., t. I, p. 606); saint Antoine (AS. Janv., t. II, p. 140); saint Euthymius, abbé (AS. Sept., t. VIII, p. 98 D); saint Aidan (AS. Sept., t. VIII, p. 102 B).

Au moyen âge, les artistes : peintres, verriers, sculpteurs ou miniaturistes représentent l'âme s'échappant de la bouche du moribond, sous la forme d'un petit enfant nu, recueillie par l'ange (Ch. Cahier, *Caractérist. des saints*, p. 35; Heures à l'usage de Paris ou Heures de Neville (xve s., 1re moitié, fol. 139; cf. Leroquais, *Livres d'Heures*, t. I, p. 75; Ch. Cahier et A. Martin, *Les Vitraux de Bourges*, pl. II : la mort de saint Thomas; A. Michel, *Hist. de l'Art*, t. 2, 2, p. 770, 772). Les âmes des saints sont auréolées, les âmes des autres sont portées dans un linceul (Ch. Cahier, *Caract. des saints*, p. 36^{2})[1].

8. Si l'âme au lieu de se rendre au ciel doit se rendre en Purgatoire, les anges la conduisent jusqu'au lieu de l'expiation; ils les y visitent pour les encourager et les consoler (Suarez, *De Ang.*, l. VI, ch. xix, éd. Lyon, p. 520; cf. aussi Denys le Chartreux, *Serm. S. Michaelis Arch.*, Serm. IV, *op.*, t. XXXII, p. 434 B). Bien plus ils se transforment en quêteurs charitables pour inspirer à des âmes plus saintes ou à ceux qui ont connu leurs protégés, de prier et de faire dire des messes pour que les prisonniers retrouvent au plus tôt leur liberté et les exilés leur patrie. C'est ainsi, par exemple, que l'ange d'un prêtre vint solliciter la charité de sainte Lydwine pour obtenir pour le malheureux une prompte délivrance (AS. Avril, t. II, p. 338 F-339 A).

9. Pendant qu'ils s'occupent ainsi des âmes, les anges ne se désintéressent pas des corps. Très tôt, les fidèles prennent l'habitude d'invoquer « l'ange du tombeau » (H. Leclercq, art. *Anges*, dans DACL., t. I, part. 2, col. 2141-2144). Dans les apocryphes : les anges s'occupent de la sépulture d'Abraham (Test. Abrah., éd. James, dans *Texts and Studies*, Cambridge, 1892, p. 103, 2, 19) et de Joseph (*Hist. de Jos. le Charp.*, éd. Peeters, ch. xxv, p. 231). L'Histoire de l'Église nous parle du soin des anges pour les saints défunts : ils gardent la sépulture de saint Arduin (AS. Oct., t. XI, p. 654 F); ils veillent sur les martyrs de Saragosse (Prudence, PL., t. LX, 365, strophe : 14-17); ils vont même jusqu'à séparer la cendre des corps des martyrs de celle des criminels brûlés avec eux (AS. Nov., t. I, p. 650 B). A l'occasion de la translation de reliques ils font parfois entendre des chants célestes (AS. Nov.,

1. Cette intervention des anges après la mort nous amène à dire un mot de l'offertoire de la messe des morts, morceau liturgique très ancien, antérieur au ve siècle (A. Molien, *La Liturgie des défunts : la Messe des morts* dans V. S., nov. 1926 (t. XV), p. 162).

a) On y parle en premier lieu « du lac profond », de la « gueule du lion », « du tartare » dont on demande à Jésus-Christ de délivrer l'âme des défunts. Ces dangers ne sont signalés ni par l'Ecriture, ni par les Pères. Nous en lisons la première description dans le livre apocryphe « l'Histoire de Joseph le Charpentier » du ive siècle environ (cf. P. Peeters, *Hist. de Jos. le Charp.*, Paris, 1911, ch. xiii, p. 208-9 et chap. xxiii). Nous retrouvons ces mêmes idées dans la Passion apocryphe de saint Boniface (Ruinart, *Act. Sinc.*, éd. 1859, Ratisbonne, p. 330) et dans la vie de saint Jean l'Aumônier (*Vit. Patr.* PL., 173, 374-5). Cette conception provient, semble-t-il, des apocryphes juifs (Test. Aser, 6, 4-6) et médiatement de l'eschatologie parsique, qui a passé dans les écrits hermétiques. « Les âmes, dit un texte hermétique cité par Jean Lydus, qui ont transgressé la règle du bien, quand elles partent du corps sont livrées aux démons, sont portées par eux à travers les airs et lancées à travers les zones de feu et de glace, que les poètes appellent Periphlycthon et Tartare » (Joh. Lydus, *De mensibus*, IV, 149 (éd. Wünsch), p. 167, 2, 22; 168, 2, 2, cité par E. Freistedt, p. 56). Cette hypothèse est d'autant moins étonnante qu'elle cadre avec les conclusions certaines de M. Emile Freistedt, au sujet des jours commémoratifs des morts (Emil Freistedt, *Altchristliche Totengedächhnistage...* Münster-i.-W., 1928) (Cf. Dunin-Borkovski, *Die alten Christen u. ihre religiöse Mitwelt* dans TKZ., 1911 (t. XXXV), p. 313-352, surtout pp. 250-251). En acceptant d'ailleurs ces éléments l'Eglise leur a donné une tout autre signification (cf. A. Molien, *l. c.*, p. 163-4; Suarez, *Diss.*, LXXXIII, sect. I, th. XXI, p. 869).

a) Le même offertoire appelle saint Michel « signifer ». C'est lui qui doit conduire les âmes à la lumière. Pour tout le moyen âge le grand archange fut « l'introducteur des âmes dans l'autre vie » (E. Mâle, *L'art relig. du* xiiie *siècle en France*, Paris, 1902, p. 421). ci encore l'Ecriture es t muette sur ce rôle de saint Michel, les lapocryphes juifs au contraire le décrivent (J. B. Frey, *L'Angéolologie juive au temps de Jésus-Christ*, dans *Rev. des Sc. Phil. et Théol.*, 1911 (V), p. 95-96). Le Pasteur d'Hermas, si populaire au iiie siècle, reprend cette idée et l'accentue (Sim., VIII, 3, 3; IX, 5, 2-7; 6, 3-6; 10-4). Il était tout naturel que des chercheurs d'analogies comme Clément d'Alexandrie, qui n'hésitait pas à assimiler le Christ à Orphée (*Cohort. ad Gentes*, I. PG., 8, 56-7), ne devaient pas manquer d'assimiler saint Michel à Hermès et à Mercure. L'Iconographie représente à son tour saint Michel sous les traits d'Hermès Psychopompe (H. Leclercq, art. *Anges*, dans DACL., I, 2137-2141; id. *R. Bén.*, 1905 (XXII), p. 77-80). En Gaule on constate la même transposition de Mercure à saint Michel (E. Mâle, *L'Art relig. du* xiiie *siècle en France*, p. 421). Mais il faudrait bien se garder de parler ici de substitution. Saint Michel n'a pas davantage succédé à Mercure, que le Christ n'a succédé à Orphée.

Dès 409, nous lisons sur une inscription trouvée à Alexandrie, l'équivalent du passage de l'offertoire de la messe des morts. « Dieu tout-puissant, y est-il dit, passé, présent, futur, Jésus-Christ, Fils du Dieu vivant, souvenez-vous du sommeil et du repos de votre servante Zonaïne, très pieuse et très obéissante; qu'elle soit jugée digne d'être accueillie, grâce au saint (τοῦ ἁγίου) et « conduisant à la lumière » (φωταγώγου) archange Michel, dans le sein des Patriarches Abraham, Isaac et Jacob... » (Kaufmann, *Handb. d. Epigraph.*, p. 145-6).

c) Saint Michel, pour tout le moyen âge, est le « peseur d'âmes ». L'idée de la pesée des âmes après la mort est une idée parsique (P. Lagrange, *La Religion des Perses*, dans *R. Bibl.*, 1904, nouv. série, t. I, p. 189). L'art égyptien la représente souvent (H. Leclercq, *Mél. d'Epigr.*, dans *R. Bén.*, 1905 (XXII), p. 76-7). Elle n'est pas non plus étrangère au milieu babylonien (Dan., 5, 27). Elle n'a rien de chrétien; au contraire, observe Jean Molanus, ce serait une erreur de croire « que ceux-là acquièrent la vie éternelle qui, dans leur vie, ont fait plus de bonnes actions que de mauvaises; et que ceux-là sont abandonnés au démon, qui ont fait plus de mauvaises actions que de bonnes » (*De Histor. ss. Imag.*, Louvain, 1771, l. II, ch. 23, p. 71). Chez les Pères on ne trouve aucun texte qui justifie cette manière de parler. Des deux textes que cite M. Emile Mâle (*L'Art rel. du* xiiie *siècle*, p. 450) à l'appui de son affirmation : que « les Pères de l'Eglise emploient familièrement cette comparaison » (*ibid.*, p. 420): celui de saint Augustin est sûrement apocryphe, l'autre est introuvable. Si l'Eglise ne réprouve pas ces représentations qui furent nombreuses surtout à l'époque gothique, c'est qu'elle y voit uniquement un moyen de concrétiser le jugement de l'âme après la mort.

t. III, p. 318 C; AS. Janv., t. I, p. 563) (Saint Laurent Justinien).

4. Nos ambassadeurs auprès de Dieu. — Médiateurs entre les hommes et Dieu les anges ne cessent de monter au-dessus des cieux vers des azurs plus purs, pour offrir à Dieu nos bonnes pensées, nos repentirs (*In Levit.*, Hom. IX, 8. PG., 12, 520 B, C) et nos prières, pour en redescendre ensuite chargés de bienfaits dont Dieu récompense les mérites (*C. Cels.*, V, 4. PG., 11, 1186 B). Dans cette affirmation d'Origène nous entendons l'écho de Platon parlant du rôle des démons (*Le Banquet*, 202 E (trad. Léon Robin, coll. Budé, Paris, 1929, p. 53); cf. sur les démons dans le paganisme l'article très complet de A. Andres, à l'art. *Daimon*, dans *Real. Encycl. de Pauly-Wissowa-Kroll*, suppl., vol. III, Stuttgart, 1918, col. 267-322). Philon à la suite de Platon nous montre également les anges faisant la navette entre Dieu et les hommes pour annoncer (διαγγέλλουσι) aux enfants les ordres du Père et au Père les besoins de ses enfants (*De Gigant.*, *Op. Phil.*, t. II, p. 45, 2 sqq.; *De Somn.*, I, 141-142 (éd. Wendland), *Op. Phil.*, t. III, p. 235. Cf. L. Bréhier, *Philon*, p. 126-127). L'idée sera reprise souvent par saint Bernard (*In dedic. Eccles.*, serm. V. PL., 183, 532 B; *In dedic. Eccles.*, serm. IV. PL., 183, 527 A, B; *Serm. I in festo S. Michaelis*, 2. PL., 183, 448 D-449 A; *In Vig. Nativit.*, serm. II, 6. PL., 183, 93 B; *In Vig. Nativ.*, serm. VI. PL., 183, 536 C) et admirablement exploitée par Bossuet (*Sermon pour la fête des Anges gardiens*, éd. Lebarq, t. III, p. 95).

En montant ainsi vers Dieu les anges lui portent avant tout nos prières et nos sacrifices. L'Ecriture nous l'affirme (Tob., 12, 12; *Apoc.*, 5, 8; 8, 3, 4) et les Pères y insistent volontiers (Clément d'Alex., *Strom.*, VI, 12. PG., 9, 508 sqq.; saint Cyprien, *Dom. orat.*, 32, 33, éd. Hartel, p. 290, 23-27; saint Hilaire, *In. Ps.*, 129. PL. 9, 1020 B; *In Matth.*, 18, 5. PL., 10, 1020 A, B; saint Augustin, *De Civ. Dei*, VII, 30; X, 25. *Epist.*, 140, 69. Saint Nil, *De Oratione*, cap. 3. PG., 79, 473; cap. 81, *l. c.*, col. 1185 A; cap. 74, 5. col. 1184, cap. 112, 3, col. 1192, etc... (cf. L. Thomassin, *Dogmata theologica*, 2e édit., Paris, 1868, t. IV (De Incarnatione), lib. XI, cap. 5, n° 8, p. 531 sqq.). Bien plus, « l'ange de la prière » comme l'appelle Tertullien (*De Orat.*, n° 16. PL., 1, 1174), ou notre propre gardien unit sa prière à la nôtre pour la rendre plus efficace (Origène, *Lib. de Oratione*, 11. PG., 11, 451 B).

Bossuet nous indique la raison pour laquelle Dieu veut que nos prières lui soient présentées par les anges. Notre prière, en effet : alourdie par le corps, rabattue vers la terre par les bourrasques des imaginations vaines « est faible, languissante », et loin « de percer les nues et de pénétrer jusqu'au haut des cieux », elle parvient à peine à sortir de nos cœurs. Elles retomberaient de leur poids, si la bonté de Dieu n'y avait pourvu... Il a envoyé son ange, « l'ange de la Prière », comme l'appelle Tertullien; il leur prête ses ailes pour les élever, sa force pour les soutenir, sa ferveur pour les animer » (Bossuet, *Sermon pour la fête des saints Anges gardiens*, éd. Leb., t. III, p. 106-107).

Les anges offrent de plus à Dieu nos sacrifices, ces sacrifices, comme le dit Bossuet, qui les rendraient jaloux si la jalousie pouvait entrer au ciel, et qu'ils sont heureux de nous emprunter pour les offrir à Dieu (*l. c.*, p. 108). Moissonneurs infatigables, ils recueillent dans notre cœur nos bonnes pensées, nos bons désirs, et nos bonnes actions, heureux de porter sans cesse vers Dieu le fruit de leur récolte.

Enfin, pareils au grand médiateur, les anges, nos protecteurs, se tiennent sans cesse auprès de Dieu « dont ils contemplent la face » pour intercéder pour nous. Et sans doute bien des fois demandent-ils à Dieu, le « Jardinier sévère », d'user de ménagement et de patience envers des arbres longtemps stériles ou qui rapportent peu.

Après avoir détaillé tous les services que les anges et en particulier nos anges gardiens nous rendent, laissons la parole à un grand dévot des anges, au Bienheureux François d'Estaing, évêque de Rodez, pour nous les résumer. « Les Anges se réjouissent de notre conversion et la célèbrent par des jours de fête, dit le saint Evangile, mais nous devons rendre nos hommages surtout aux très saints esprits que nous savons être députés à notre sauvegarde, qui veillent sur nous pendant notre sommeil, nous assistent dans notre prière, nous défendent sur terre et sur mer, purifient notre esprit et notre corps, nous provoquent à la vertu, élèvent nos pensées vers Dieu, nous consolent dans nos peines et nos épreuves, quand nous sommes sous les étreintes de la maladie et de la mort prochaine, nous font visite, nous fortifient, nous défendent contre l'esprit du mal, et après nous avoir donné la victoire, nous accompagnent au ciel ou au purgatoire » (C. Belmon, *Le Bienheureux François d'Estaing*, évêque de Rodez (1460-1529), Rodez, 1924, p. 396).

II. — LA DÉVOTION AUX ANGES.

Cette seconde partie comprendra trois sections : 1. *L'histoire de la dévotion aux anges.* — 2. *Les exagérations et les déficits.* — 3. *Les diverses manifestations de cette dévotion.*

1. Histoire de la dévotion. — 1. *L'Écriture.* — Dans l'Ancien Testament ce sont plutôt des marques de respect que de culte proprement dit qui sont rendues aux anges par Josué (Jos., 5, 13-16), Balaam (*Num.*, 22, 31-35), Tobie (Tob., 13, 16), Daniel (10, 9). Jacob appelle pourtant sur les enfants de Joseph la bénédiction de l'ange qui l'a sauvé de tous les périls (*Gen.*, 48, 16). Parmi les sectes juives la « confrérie » des Esséniens semble s'être occupée beaucoup des anges (P. Lagrange, *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, Paris, 1931, p. 329). Le livre apocryphe d'Hénoch nous livre probablement les secrets réservés aux adeptes (P. Lagrange, *ibid.*, p. 428; pour le parti ultraconservateur des Sadducéens, voir P. Lagrange, *ibid.*, p. 303).

Dans l'Evangile nous ne voyons nulle part, ni recommandé, ni blâmé le culte des anges.

Saint Paul, quand il parle des esprits célestes, se montre très réservé. Son attitude se comprend : il avait à faire triompher la loi chrétienne, l'œuvre du Christ, sur la loi ancienne annoncée et défendue par les anges (*Hebr.*, 2, 2); ensuite il devait mettre les chrétiens en garde contre les « Esséniens gnostiques » qui, à force d'exalter les anges, risquaient de faire oublier le « médiateur unique ». Aussi la règle de conduite que saint Paul se trace est très nette : respectons les anges, mais pas au détriment du Christ (I *Cor.*, 11, 10; *Gal.*, 4, 14). Il ne proscrit que le culte arbitraire des anges, un culte qui serait dérogatoire à l'honneur de Jésus-Christ (P. Prat, *La théologie de saint Paul*, Paris, 1930, p. 349).

2. *Les premiers Pères.* — Un des plus beaux témoi-

gnages du culte des anges dans les premiers temps de l'Eglise nous est fourni par saint Justin. On reprochait aux chrétiens d'être des athées parce qu'ils rejetaient les dieux de l'Etat romain, les démons (Just., *I Apol.*, V, 3; Tert., *Apol.*, VI, 10). « Oui! riposte l'apologiste, nous l'avouons, nous sommes athées de ces prétendus dieux (de l'Etat); mais nous croyons au Dieu vrai... Avec lui nous vénérons (σεβόμεθα), nous adorons (προσκυνοῦμεν), nous honorons (τιμῶντες), en esprit et en vérité, le Fils venu d'auprès de lui... et l'armée des autres bons anges qui l'escortent et qui lui ressemblent, et l'Esprit prophétique (καὶ τὸν τῶν ἄλλων ἑπομένων καὶ ἐξομοιουμένων ἀγαθῶν ἀγγέλων στρατόν. *I Apol.*, 6, 1, 2). Il est clair que Justin, pour produire un effet de masse : accumule dans cette phrase tout ce que les chrétiens vénèrent, et toutes les formules du culte. En réalité le « σεβόμεθα » revient aux anges; ailleurs il affirme de la façon la plus nette que l'adoration proprement dite revient à Dieu seul (*I Apol.*, 16, 6; 17, 3; *Dial.*, 125, 4) (F. Dölger, *Das Fisch-Symbol*, Münster i. West., 1928, p. 289-90, relève une nuance philonienne dans les expressions de saint Justin).

Athénagore fait à la même accusation la même réponse que Justin, mais plus précis que lui, il ne mentionne les anges qu'après la sainte Trinité (Athénagore, cap. 10, cf. A. Puech, *Les Apologistes grecs*, *Athénagore*, Paris, 1912, p. 191).

3. *Des Apologistes jusqu'à saint Augustin.* — A partir du milieu du IIe siècle, deux philosophies accaparent les esprits : le stoïcisme et le néoplatonisme. Le premier apprenait à l'homme à se suffire à lui-même et à se rendre à force de volonté, sinon supérieur, du moins égal à Dieu (socius non supplex). Le néo-platonisme enseignait à l'homme à s'absorber dans la contemplation, et par la contemplation à se submerger, à se perdre dans l'immensité de la présence de l'Un.

Ces deux philosophies, si différentes en soi, avaient ceci de commun qu'elles évitaient de heurter de front le polythéisme. Stoïciens et néoplatoniciens laissent à la foule ses dieux : ils en font simplement des dieux secondaires, des « démons », intermédiaires entre le Dieu transcendant et les hommes, serviteurs des dieux et gouverneurs des hommes (Cf. Maxime de Tyr, *Dissert.*, XIV, 8; *Dissert.*, XVII, 12, textes traduits par le P. Lebreton, *Hist. du dogme de la Trinité*, t. II, p. 665). Ces démons, inférieurs à Dieu, mais supérieurs aux hommes ressemblaient par plus d'un trait aux anges. Aussi Celse concluait : « les anges qui descendent du ciel pour nous apporter des bienfaits ne sont au fond qu'une variété de dieux : ce sont des démons » (*C. Cels.*, l. V, 5. PG., 11, 487 A). Théodoret rapporte encore la même accusation (*De Angelis*, serm. III. PG., 83, 890).

On comprend que pareille atmosphère ne favorisait pas le culte des anges. Aussi constatons-nous presque de la timidité dans le langage des Pères quand ils abordent ce sujet dangereux. « Les chrétiens, répond Origène à Celse, n'adorent pas les anges comme le font les juifs (*In Jo.*, t. XIII, 17. PG., 14, 426 A-427 A); il leur est cependant permis de leur rendre un culte (θερατεύειν), à condition de bien entendre ce mot » (*C. Cels.*, VIII, 13. PG., 11, 1533 C). « Mais ils (les chrétiens) refusent tout honneur et tout culte (σέβειν καὶ θεραπεύειν) aux démons qui ne sont pas les serviteurs du Dieu suprême » (*C. Cels.*, VIII, 13. PG., 11, 1536). Mais, lui objecte Celse encore, vous priez les anges. — Non, répond le grand controversiste, « Dieu seul est adoré, prié, remercié »; nous ne prions pas les anges, mais nous nous faisons leurs imitateurs, comme eux se font les imitateurs de Dieu... (*C. Cels.*, V, 4. PG., 11, 1185 B, D). ...Nous louons encore et proclamons heureux ceux à qui Dieu a confié nos intérêts (*C. Cels.*, VIII, 57. PG., 11, 1603 B). Si le controversiste est rigide, l'exégète n'hésite pas à invoquer son ange... « Viens, ange, accueille celui qui est revenu de son erreur première... comme un bon médecin, réchauffe-le, fortifie-le... » (*In Ezech.*, Hom. I, 7. PG., 13, 675 A).

« Parmi les anges, nous dit à son tour un disciple d'Origène, Eusèbe de Césarée, il en est quelques-uns qui sont envoyés... auprès des hommes pour les sauver. Nous avons appris à les connaître et à les honorer (καὶ τιμᾶν) suivant leur dignité, réservant à Dieu seul..., l'hommage de l'adoration (τὴν σεβάσμον τιμὴν, c'est-à-dire le culte que les païens réservaient à l'empereur) (*Dem. Evang.*, l. III, 3. PG., 22, 193 D; coll. *Prep. Ev.*, l. VII, 15. PG., 21, 553; Théodoret, *De Angelis*, serm. III. PG., 83, 889). Dans ce passage, l'historien du christanisme primitif semble justifier le culte que le peuple chrétien rendait un peu partout aux anges dans les nom breux sanctuaires que nous fait connaître Didyme l'aveugle, et dont nous aurons à parler plus tard (Cf. Manifestations de la dévotion).

Saint Ambroise n'hésite pas à inviter les fidèles à invoquer, à prier les anges : « Obsecrandi sunt angeli pro nobis, qui nobis ad praesidium dati sunt » (*De Viduis*, c. IX, 55. PL., 16, 251 B, cf. aussi *Serm. c. Auxent.*, 11. PL., 16, 1010 C : « sed et illi si custodiunt, vestris custodiunt orationibus advocati... »).

Saint Augustin est visiblement très mal à l'aise quand il parle de l'honneur que nous devons aux anges. Le danger qu'on ne confonde les esprits célestes avec les « dei » ou les « dæmones » des païens lui apparaît dans toute son acuité (*De Civit. Dei*, XIX, 23; *In Ps.*, 135, nº 3; *De Civit. Dei*, IX, 23). Le grand docteur d'Hippone nous livre cependant une formule qui résume admirablement les dispositions que nous devons avoir à l'égard des anges : « Honoramus eos caritate, non servitute » (*De vera Relig.*, 55. PL., 34, 170).

Jusqu'à saint Jean Damascène on maintient en Orient la même réserve. Pourtant en réunissant les éléments épars que nous avons trouvés sur le culte des anges, nous pouvons dire que les chrétiens doivent aimer, honorer, louer et prier les anges.

4. *Saint Bernard et la tradition bénédictine.* — 1º Voici surgir, dans l'histoire de la dévotion aux anges, une étoile : saint Bernard († 1153). Il nous parle des anges avec une cordialité douce et pénétrante. Il n'est pas inutile, croyons-nous, d'exposer plus en détail ce que le grand ascète nous dit des sentiments dont nous devons être animés à l'égard des esprits célestes; d'autant plus que l'Eglise l'a choisi comme son interprète pour la fête des anges gardiens du 2 octobre (Leçons du Bréviaire 4-6). Saint Bernard veut tout d'abord que nous ayons avec les anges une grande familiarité, une véritable intimité : « Que les anges soient vos confidents, mes frères; fréquentez assidûment par votre pensée et par votre prière dévote ceux qui sont toujours auprès de vous pour vous garder et vous consoler » (*In Ps.* « *Qui Inhabitat* », Serm., XII, 10. PL., 183, 235 D). Voilà un ton qu'on chercherait en vain chez saint Augustin et même chez les Pères du désert! Ces anges (nos amis, nos pères, nos familiers, nos intimes) sont tout brûlants de charité et de bonté à notre égard; ne soyons pas ingrats envers

eux; soyons dévots, reconnaissants à leur endroit; aimons-les, honorons-les autant que nous le pouvons, autant que nous le devons... Chérissons avec tendresse en Dieu, nos cohéritiers, un jour, et, en attendant, nos défenseurs, nos tuteurs que le Père a placés (à nos côtés) et qui président (à notre vie) (*In Ps.* « *Qui Inhabitat* », Serm. XII, 7. PL., 183, 233 D-234 A,C). Il faut de plus que nous les respections : ne sont-ils pas toujours auprès de nous? — que nous soyons dévoués à leur égard : quelle bienveillance n'ont-ils pas pour nous? — enfin, que nous ayons toute confiance en eux; ne sont-ils pas là pour nous garder (... reverentiam pro praesentia, devotionem pro benevolentia, fiduciam pro custodia). « En n'importe quelle auberge, n'importe quel réduit, respecte ton ange! Lui présent, oserais-tu encore faire, ce que tu ne ferais pas si je te voyais... Ils sont là, oui! ils sont là, à ton service non seulement avec toi, mais pour toi ». (*In Ps.* « *Qui Inhabitat* », Serm. XII, 6. PL., 183, 233 C).

Il faut ensuite obéir à ces guides et nous attacher à eux : ce sera le meilleur moyen pour rester dans la grâce de Dieu (*In Ps.* « *Qui Inhabitat* », Serm. XII, 8. PL., 183, 234 C). « Ce gardien, ce guide, cet aide appelle-le à ton secours dans la tentation et dans la peine » (*ibid.*, Serm. XII, 9. PL., 183, 235 A). Enfin faisons exulter les anges de joie, en leur montrant que nous sommes non seulement convertis, mais que nous avançons dans la vertu (*In vig. Nat. Dom.*, Serm. II, 6. PL., 183, 93 B), en pratiquant les vertus qui leur sont chères entre toutes : la sobriété, la chasteté, la pauvreté, l'esprit de prière et, par-dessus tout, la charité dans l'union et la paix, en évitant soigneusement tout ce qui pourrait offusquer leur regard; bref, en nous montrant par notre sainteté dignes de vivre en leur compagnie (*In Fest. S. Michael.* Serm. I, n. 3. PL., 183, 450 A, B; même idée dans Serm. II, *In Fest. S. Michael.*, 2. PL., 183, 451 D-452 A (charité).

Ces pages, on ne peut le nier, renferment ce qu'on a dit de plus exquis sur la dévotion aux anges. On y sent encore palpiter le cœur qui les a dictées. Cette éloquence persuasive éclaire, émeut, entraîne.

2° Comment expliquer chez saint Bernard ce langage vibrant de dévotion pour les anges? En spiritualité pas plus que dans le domaine matériel ou intellectuel il n'y a de génération spontanée. Nulle part le grand ascète se donne comme un initiateur, au contraire : il prétend parler la langue de la tradition et il sent qu'il est compris de tous.

1. Sans doute le tempérament sensible et affectif, dont il était doué, devait porter saint Bernard à converser familièrement avec les anges, ses frères et ses intimes, comme il le faisait compatir avec la Mère des douleurs, pleurer avec Jésus souffrant, ou s'attendrir devant Jésus naissant; mais y voir toute la raison de sa dévotion aux anges serait manifestement insuffisant.

2. Un maître du moyen âge, ce fut assurément saint Grégoire le Grand. Or précisément ce docteur avait beaucoup parlé des anges « qui, depuis la naissance du Sauveur, ne dédaignaient plus les hommes mais les regardaient comme leurs compagnons et leurs égaux » (*In Evang.*, lib. I, Hom. VIII, 2. PL., 76, 1105 B). On se racontait surtout que le grand pape avait vu apparaître au sommet du Môle d'Adrien un ange qui remettait son épée au fourreau : signifiant par ce geste que la peste qui ravageait Rome allait prendre fin (Ch. Cahier, *Caractérist. des Saints*, p. 35-36; Baronius, *Annales ad ann. 590*, n. 18 — fait d'ailleurs fort contestable : PL., 75, col. 280, inspiré probablement par une vision de David dans un cas semblable, I *Paral.*, 21, 1-27).

Dès le temps de saint Grégoire la dévotion à saint Michel et à tous les anges avait déjà un centre de rayonnement puissant sur le mont Gargan. Un autre centre, réplique du premier, allait se créer dans des conditions semblables : sur le Mont Saint-Michel, au VIIIe siècle. Les rois de France aimaient à se réclamer du patronage du grand archange et à invoquer son secours. Au temps même de saint Bernard, les croisés bénéficièrent de la faveur des anges. C'est en 1145 que l'armée chrétienne, près de la vallée de Roob, fut sauvée par un ange qui assuma le rôle de guide pour la conduire saine et sauve jusqu'auprès de Gadara (Cf. Guill. de Tyr, livre XVI, 11, éd. Guizot, t. XXI, p. 477-9). Le fait fit grande impression. Tout cela explique comment saint Bernard fut amené à parler des anges avec un enthousiasme que par ailleurs, le danger de l'idolâtrie ne paralysait plus.

3° Pourtant aux raisons que nous venons de donner il faut en ajouter une bien plus profonde encore : je l'appellerais volontiers la *Tradition bénédictine*. Saint Benoît invitait ses fils à penser que c'est en présence des anges qu'ils célèbrent le saint office (Reg. c. 19), et à ne jamais oublier que, témoins de notre vie, « ils rapportent à Dieu toutes nos actions » (Reg. c. 7). C'est dans le même sens qu'Alcuin écrit « que le moine qui chante Dieu, imite la vie des anges » (Alcuin, *Epist.*, 269. MGH. *Epist.*, t. IV, p. 428; et *epist.*, 278, p. 435). Le biographe de Benoît de Cluse († 1091) nous dit de son héros : « quand ses frères étaient réunis pour l'office, on eût dit qu'il se trouvait dans le chœur des anges, en présence de la divine Majesté » (*Vita*, 5. Cf. MGH., t. XII, p. 200). Dans l'abbaye de Saint-Riquier, l'abbé Gervin et plusieurs moines entendent les anges mêler au chant de leur psalmodie des cantilènes d'une suavité céleste, alors que le sanctuaire était embaumé des plus doux parfums (*Vita*, 16. AS. Févr., t. I, p. 414-6; 430-31).

Saint Jean Gualbert avait une dévotion particulière aux esprits célestes. Il composa des prières en leur honneur (AS. Juillet, t. III, p. 328 B). Saint Cuthbert de Melrose vit dans une délicieuse familiarité avec les anges (*Vita*, c. 3. AS. Mars, t. III, p. 101); saint Hugues, abbé de Cluny, voit souvent son ange gardien (D. L'Huillier, *Vie de saint Hugues, abbé de Cluny*, Solesmes, 1888, p. 184-5; *Vita*, n. 29. AS. Avril, t. III, p. 650; n. 43, *ibid.*, p. 654). L'abbé Gervin († 1075) de Saint-Riquier, récite tous les jours l'office des anges « en plus de ceux de la sainte Trinité, du Saint-Esprit, de la résurrection du Seigneur, de la Vierge, de saint Pierre, et de tous les Apôtres ou de tous les saints » (Hariult, *Chronique de Saint-Riquier*, IV, 26, éd. Lot, p. 247). Des sentiments semblables à ceux que nous avons recueillis dans les écrits de saint Bernard nous les rencontrons chez des contemporains. Guillaume de Saint-Thierry, dans un passage de sa lettre aux chartreux du Mont-Dieu, compare la cellule du moine au ciel. « Qu'y fait-on? On s'occupe de Dieu, on jouit de Dieu. Aussi quand les anges y voient le solitaire occupé à ces pieux exercices ils trouvent [dans la cellule] leurs délices comme s'ils étaient au ciel » (PL., 184, 124). Un autre contemporain de saint Bernard, Pierre de Celle († 1180), nous parle des anges comme de nos guides, nos consola-

teurs, nos défenseurs (*Serm. de Synodo*, 8. PL., 202, 913; *De tabernac. mosaico*, I. PL., 202, 1051-52) et nous engage à les honorer comme des frères et des amis (*ibid.* PL., 202, 1066). Godefroid d'Admont († 1165) n'est pas moins expressif quand il appelle les anges nos « proches », nos « parents » (*Hom. festivales*, LIII. PL., 174, 898 A), « nos frères » (*Lib. de Benedict. Jacob*, cap. IV. PL,. 174, 1139 B), « nos sœurs » (*Hom. festiv.*, Hom. IV. PL., 174, 647 B) qui veillent sur nous, se réjouissent de nos progrès (*Hom. dominic. aest.*, 75. PL. 174, 530), nous assistent à nos derniers moments (*Hom. dominic.*, 44. PL., 174, 295) et nous conduisent au ciel où ils nous assignent le rang que nous devons occuper parmi les Hiérarchies (*Hom. dominic.*, 45. PL., 175, 307). Vers la même époque, l'évêque Herbert de Losinga († 1119) prononçait un sermon pour la fête de saint Michel et de tous les anges « qui nous aiment, qui sont nos défenseurs, nos illuminateurs, nos gardiens, nes conseillers, nos collaborateurs dans nos bonnes œuvres » (*The Letters and Sermons of Bishop Herbert de Losinga*, by Ed. Meyrick Goulburn and H. Symonds, Oxford, 1878, t. II, p. 362).

Ces citations qu'il est inutile de multiplier suffisent pour montrer que saint Bernard ne parlait pas un langage tout à fait neuf.

La dévotion de l'ordre bénédictin envers les anges avait encore d'autres manifestations. Une place de choix revient à saint Michel. C'est en son honneur que plus d'un monastère est fondé; souvent il a son autel dans une tour de l'église des monastères (cf. U. Berlière, *Ascétisme bénédictin*, p. 245, note 12). Saint Benoît d'Aniane érige en son honneur un autel à Aniane et à Gellone (*Vita* : 31. AS. Mai, t. VI, p. 808). A Cluse l'autel de saint Michel n'a pas son pareil dans le monde (*Vit. Benedicti abb. Clunin.*, 5. HGH., t. XII, p. 203); à Saint-Riquier, saint Angilbert en dédie un aux anges Michel, Gabriel et Raphaël (*Vita*, 13-16 dans AS. Févr., t. III, p. 102). Lorsque, à propos de la fête de saint Michel, saint Bernard parle si magnifiquement des anges, il ne faisait donc que continuer la tradition inaugurée par saint Benoît, et qui, semble-t-il, s'était affermie et manifestée de plus en plus dans l'Ordre bénédictin à partir de la fin du règne de Charlemagne.

5. *Du XII^e au XVII^e siècle.* — 1. Les théologiens scolastiques se sont peu occupés de la dévotion aux anges. D'autres problèmes les intéressaient. Ceux que soulève la nature, la volonté, l'intelligence, le langage des anges et tant d'autres. C'est ainsi que dans l'ouvrage scolastique le plus considérable qui ait été écrit sur les esprits célestes, où Suarez, avec une érudition remarquable résume et discute les opinions de ses prédécesseurs, nous ne trouvons pas un mot sur la dévotion aux anges; rien sur les devoirs que nous avons à remplir à leur égard; rien sur les prières qu'on leur adresse ou les fêtes qui leur sont consacrées. L'ouvrage est pourtant publié en 1630, à une date où la dévotion aux anges gardiens était déjà très répandue.

2. L'héritage de saint Bernard fut recueilli par d'autres. Nous avons vu comment sainte Gertrude, sainte Mechtilde et surtout Tauler nous montrent toutes les Hiérarchies des anges désireuses de notre progrès et empressées à nous offrir leurs services.

A la même époque que Jean Tauler, Ludolphe le Chartreux († 1378) reprend les idées de saint Bernard sur la dévotion aux anges, et les exploite dans sa grande vie de Jésus-Christ (II^e Part., ch. VII; trad. Florent Broquin, Paris, 1891, t. IV, p. 362-365).

Aux dominicains représentés par Tauler, aux chartreux qui trouvaient leur interprète dans Ludolphe de Saxe, il faut joindre le franciscain espagnol Fra Francesc Eiximenis († 1409). Ce dernier composa un traité populaire sur les anges, et devint par ce moyen un promoteur de première importance du culte des anges à Valence d'abord, et ensuite dans toute l'Espagne (P. Marti de Barcelone, Fra Francesc Eiximenis O. M., dans *Estudis Franciscans*, 1928 (XL), p. 463-468. — F. Eiximenis, *Libre dels Angels*, Barcelona, 1392. Une première traduction française de l'ouvrage parut en 1478; une seconde en 1486).

3. Les recommandations de Ludolphe le Chartreux, nous les retrouvons au XV^e siècle chez Jean Gerson († 1429) (*Sermo de Angelis*, Op., t. III, p. 1491); chez Jean de Vos (*Chronicon windeshemense* de Jean Busch, éd. K. Grube, Halle, 1886, p. 231); dans les « Exercices » de Cisneros (Cisneros, *Exerc. Spirit.*, trad. J. Rousseau, Paris, 1902, ch. XII, p. 54; ch. LXVIII, p. 300) et surtout dans Denys le Chartreux († 1471). Chez ce dernier nous trouvons admirablement réunis les spéculations des théologiens sur les anges, aussi bien que les conseils pratiques des mystiques à l'égard de ces grands agents de notre perfection. Denys nous parle des anges un peu dans toutes ses œuvres, mais surtout dans son commentaire de la Hiérarchie céleste du Pseudo-Denys (oper. éd. Tournai, t. XV, 1902), dans son commentaire des Sentences (lib. II, Dist. II-XI, Op., t. XXI, 1903) et ses sept sermons sur saint Michel et tous les anges (Oper., t. XXXII, Tournai, 1906). Dans une belle péroraison d'un sermon sur saint Barthélemy, il recommande aux religieux d'aimer les anges cordialement (*diligendo cordialiter*); de les honorer tous les jours (*quotidie honorando*); de les invoquer incessamment (*assidue invocando*); de les imiter dans la pureté de leur vie (*imitando*); enfin de collaborer avec eux (*eis collaborando*), en travaillant au bien spirituel du prochain (*D. Dionysii op.*, t. XXXII, *serm. de sanctis*, Tournai, 1906, p. 351 A, B). Dans les sept sermons surtout, que nous ne pouvons malheureusement que mentionner, on sent un cœur tout débordant de dévotion pour les anges et tout particulièrement pour les anges gardiens (Op., t. XXXII, p. 421-445).

Après ce que nous venons de dire, il ne peut étonner que nous rencontrions aux XIII^e, XIV^e et XV^e siècles des prières aux anges gardiens (D. Wilmart, dans *La vie spirit.*, 1925, t. XIII, p. [18]-[40]).

4. Si les mystiques ont nettement défini la dévotion aux anges et particulièrement aux anges gardiens, s'ils en ont marqué les différentes manifestations et indiqué les pratiques, ce sont les Pères de la Compagnie de Jésus qui l'ont rendue vraiment populaire. Saint Ignace avait lu Ludolphe le Chartreux et peut-être les « Exercices » de Cisneros. Ces auteurs lui inspirèrent une grande dévotion aux anges. Dans ses règles il ordonne à ses fils d'imiter la pureté des anges (R. Sum., 28) et souvent, le P. Manare nous en est garant; il exprimait le désir de retrouver dans les membres de la Compagnie, la charité, le zèle des âmes, et la sérénité inaltérable des anges (Mon. Hist. S. J., *Ignatiana*, 4; *Scripta de Ignatio*, t. I, p. 515). Dans les « Exercices », saint Ignace attire l'attention du retraitant sur les anges. Il signale et souligne leur intervention dans tous les mystères où il les rencontre (Annonciation, Agonie, Résurrection...); ils apparais-

sent comme nos intercesseurs dans le premier Prélude de la contemplation de l'amour; il décrit, en psychologue, à la suite d'Origène et de saint Augustin, la nature et le caractère de leurs inspirations (cf. art. DISCERNEMENT DES ESPRITS). L'exemple de saint Ignace fut une lumière pour le Bienheureux Pierre Lefèvre. Nous avons vu plus haut dans quelle intimité Lefèvre vivait avec les esprits célestes, et combien il aimait à saluer les anges des provinces et des villes, à solliciter le concours des anges gardiens pour gagner les âmes à Dieu (Mon. Hist. S. J., *Epist. P. Nadal*, IV, p. 637; Mémorial (trad. Bouix), Paris, 1874, 23-24; p. 31). Cette même pratique fut suivie par saint Pierre Canisius (Canisius, *Epist. et Acta* (éd. Braunsberger), t. VIII, p. 119-120). Le P. Nadal se souvenant des conseils du P. Lefèvre (Mon. Hist. S. J., *Epist. P. Nadal*, IV, p. 637), souhaite qu'on invoque l'ange gardien « confidenter ac familiariter in suavitate cordis ac luce » et qu'on s'abandonne à sa conduite « comme un enfant timide, tremblant et faible » se confie à « un géant magnanime » (Mon. Hist. S. J., *Epist. P. Nadal*, IV, p. 699; 725-6). Un autre grand dévot aux anges gardiens ce fut le P. Pierre Coton, confesseur du roi Henri IV et prédicateur renommé († 1626). Un des biographes du P. Coton, le P. Roger, a écrit de lui : « Il avait une telle dévotion envers son ange gardien qu'il n'hésitait pas à recourir à lui dans ses difficultés avec une confiance toute pleine d'amour et de vénération; il en recueillait non seulement des conseils, mais des révélations sur l'avenir. Il le consultait pour savoir la route qu'il devait prendre et ne cessait pas de rappeler les périls que son ange gardien avait écartés et de lui en rendre grâces » (P. Roverius, *De vita Patris Petri Cotoni...*, Lugduni, 1660, p. 249). Nous possédons un témoignage de cette dévotion sincère et profonde, dans ses méditations et ses prières très belles et pleines de doctrine à saint Michel, à saint Gabriel, à l'ange gardien, aux anges, écrites dans la langue un peu trop apprêtée de l'humanisme dévot. On les trouve insérées dans son *Intérieure occupation d'une âme dévote :* recueil de prières, d'aspirations et d'oraisons jaculatoires, composé pour alimenter la piété d'une de ses pénitentes et faciliter ses méditations (1re édit., 1608). Ses sermons sur les anges en général et les anges gardiens en particulier, nous fournissent une autre preuve de la dévotion du P. Coton pour les esprits célestes (*Sermons sur les principales et plus difficiles matières de la foy*, Paris, 1617; voir Aloys Pottier, *Le R. P. Pierre Coton. Intérieure occupation d'une âme dévote*, Paris, 1933, p. 96-98). Nous ne pouvons pas toujours voir dans quelle mesure ces hommes contribuèrent à inculquer la dévotion aux anges. Nous savons du moins que saint François de Sales prit pour modèle de sa dévotion envers les anges le Bienheureux Père Lefèvre (Hamon, *Vie de Saint François de Sales*, t. II, Paris, 1909, pp. 433-434).

Les écrits sont un autre moyen de propagande. Dès le début du XVIIe siècle, les traités et les manuels de piété sur les anges se multiplient, signés des Pères de la Compagnie. Depuis la publication du « Traité et pratique de dévotion aux anges » de saint François de Borgia, en 1575, jusqu'en 1650 je compte au moins vingt-cinq ouvrages de dévotion sur les anges; sans compter l'ouvrage fondamental de Suarez, *De Angelis*, qui est daté de 1630. — Plusieurs de ces traités furent réédités et traduits. Citons entre autres : F. Albertini, *Libellus de Angelo custode*, Cologne, 1613; G. Stengel, *De tribus Angelis principibus*. 1627; Jér. Drexel, *Horologium auxiliaris tutelaris angeli*, oper. Anvers, 1643, t. I, p. 290 sqq.); Et. Audebert, *Belle confession de foy touchant l'invocation de l'Ange gardien*, 1624; Joannes Ludovicus de la Cerda, *De Excellentia Coelestium Spirituum Imprimis de Angeli Custodis ministerio*, Paris, 1631. Les publications sur les anges à la fin du XVIIe et au XVIIIe siècle ne sont pas moins nombreuses. Parmi ces productions ultérieures il faut citer : le P. de Barry, *Dévotion aux anges*, Lyon, 1641 (une seconde édition parut en 1644; et deux traductions en italien en 1696 et en 1722); J. Crasset, *Traité des saints anges*, 1691; P. Coret, *Le journal des anges*, 2 vol. Liége, 1718; Trombelli, *Trattato degli angeli custodi*, 1767. — Parmi les sermons sur les anges gardiens il faut citer ceux du P. Segneri, *Sermons sur les anges gardiens*, Oper. éd. de Venise, 1721, t. I, 454-456, et t. II, p. 638-646.

Les directeurs des congrégations de la Sainte Vierge inculquaient également cette dévotion aux anges et à l'ange gardien, à ceux qu'ils devaient former à la piété. Il suffit d'ouvrir les vieux manuels « des congréganistes » pour s'en convaincre. Ainsi le *Libellus sodalitatis*, d'Ingolstadt (1588) invite le lecteur à se rappeler la présence de l'ange gardien le soir avant de se coucher (p. 136). Celui de Fribourg (1626) contient l'hymne en l'honneur des anges gardiens « Orbis patratos optime... » et deux autres prières en leur honneur.

Dans ses méditations publiées la première fois en 1612, le P. Louis Dupont en a inséré une sur les anges gardiens, qui à elle seule vaut un traité (*Meditat.*, Pars VI, médit. 34).

On comprend aisément pourquoi la Compagnie de Jésus s'est employée si énergiquement à propager cette dévotion aux anges. Les maîtres, les prédicateurs et les directeurs y voyaient avec raison un moyen excellent de formation et de perfection pour les âmes.

5. En signalant l'influence des Jésuites dans la diffusion de la dévotion aux anges et aux anges gardiens, nous n'oublions pas celle qu'ont exercée dans le même sens le cardinal de Bérulle († 1629), ni Monsieur Olier, particulièrement dévot aux anges, et directeur de la Mère Agnès de Jésus, prieure du couvent de Langeac (H. J. Icard, *Doctrine de Monsieur Olier*, p. 367-370). Il faut signaler tout particulièrement les trente sermons de l'évêque d'Hébron, Frédéric Fornerus, publiés en 1627. Ils constituent un véritable traité sur les anges, les anges gardiens et la dévotion que nous devons avoir envers eux. Nous y trouvons amassés, sans grande critique d'ailleurs, une énorme quantité de traits tirés de la Bible, de l'Histoire de l'Eglise et des Pères. Nous avons là comme la « légende dorée » des saints anges. (Fridericus Fornarus, *Sermones de Natura, Qualitatibus, innumeris Beneficiis..., e Scripturis, Patribus, universa prope Historia ecclesiastica... concinnati habitique Bambergae*, Bambergae, 1627). Fornerus lui-même cite comme exemple de familiarité extraordinaire avec les anges le P. Capucin François de Bergame, mort en 1626 à l'âge de 93 ans (*l. c.*, p. 57-58).

2. **Les exagérations et les déficits.** — 1. Saint Paul déjà mettait les Colossiens en garde contre des meneurs judéo-gnostiques qui prétendaient avoir reçu des anges communication de certaines prescriptions (*Coloss.*, 2, 16, 17) et d'une sagesse supérieure à celle de l'Evangile (ἃ ἑώρακεν ἐμβατεύων) (G. Kunze, *Der Engels u. Teufelsglaube des Apostels Paulus*, Frib.-en-Br., 1915, p. 111-114). Cette sorte de syncrétisme

où des pratiques juives se combinaient avec des idées iraniennes (G. Kunze, *ibid.*, p. 115-119) reléguait le médiateur véritable au second plan (P. Prat, *Théologie de Saint Paul,* Paris, 1930, p. 339-340). L'Epître de saint Paul ne nous dit pas si cette « θρησκεία » impliquait l'adoration des anges. Des témoignages postérieurs semblent l'insinuer. En effet, n'est-ce pas pour protester contre un culte idolâtrique des esprits célestes que saint Jean, à la fin de son Apocalypse, au moment où il voulait se prosterner devant l'ange pour l'adorer, se fait adresser ce vigoureux reproche : « Garde-toi de le faire! je suis ton compagnon de service et celui de tes frères qui gardent le témoignage de Jésus. Adore Dieu » (*Apoc.*, 19, 10; cf. P. Allo, *Saint Jean, l'Apocalypse,* Paris, 1921, p. 277).

Aristide, l'apologiste, reproche aux juifs, un peu plus tard, le culte idolâtrique des anges (*Apol.*, 14 (texte syriaque); vers le même temps le *Kerygma Petri*, cité par Clément d'Alexandrie (*Strom.*, VI, 5, 41. PG., 9, 260 B-261 A) recommande aux chrétiens : « N'ayez pas de culte pareil à celui des juifs; en effet, ils croient être seuls à connaître Dieu et ils ne savent pas qu'ils adorent les anges et les archanges. » Origène formule à son tour contre les juifs la même accusation (*In Jo.*, t. XIII, 17. PG., 14, 425; cf. *C. Cels.*, I, 26). On ne peut guère supposer que ceux qui se laissèrent aller à cette idolâtrie furent des juifs fidèles à la Loi; mais ceux qui se laissèrent gagner par le syncrétisme païen.

2. En Phrygie, la patrie du culte à la fois étrange et abject de Cybèle et d'Attis, le culte des anges resta particulièrement en faveur. Le vieux venin inoculé jadis aux âmes de ces contrées par les meneurs judéo-gnostiques continuait à agir. Le concile de Laodicée (ca. 343-381) dut sévir contre une certaine crypto-lâtrie des anges. « Les chrétiens ne doivent pas abandonner (ἐγκαταλείπειν) l'Eglise de Dieu, ni s'en aller (ἀπίεναι) à l'écart, nommer les anges, ni faire des réunions. Tout cela est défendu. Si quelqu'un s'adonne (σχολάζων) à cette idolâtrie cachée, qu'il soit anathème, parce qu'il a abandonné Notre-Seigneur Jésus-Christ, le Fils de Dieu et il a passé à l'idolâtrie » (Hefele-Leclercq, *Hist. des Conciles*, t. I, p. 1017). Le concile ne défend nullement, comme l'a faussement interprété Théodoret, de prier les anges (νομῷ κεκώλυκε τὸ τοῖς ἀγγέλοις προσεύχεσθαι..., PG., 82, 613 B); mais il vise un ou des groupes de chrétiens qui font bande à part, qui laissent l'église pour faire ailleurs des réunions secrètes et qui adressent à des anges des invocations magiques. Pour comprendre ce passage il faut le comparer avec le décret porté en 380 par le concile de Saragosse contre les Priscilliens. A ceux-ci il est ordonné également sous peine d'anathème... « *ab ecclesiis non desint,* nec habitent latibula cubiculorum, ac montium... *et ad alienas villas agendorum conventuum causa non conveniant...* » (Mansi, *Conc. ampliss. coll.*, t. III, 634 B; Can. II; aussi Can. IV, *ibid.*, col. 634 D). Or précisément, nous savons que dans la doctrine priscillianiste, les « puissances angéliques » ou les « puissances rationnelles » jouent un grand rôle dans la vie humaine (cf. P. Orose, *Commonitorium,* dans GSEL., t. XVIII, p. 157; Jos. Duhr, *Le « De Fide » de Bachiarius,* dans RHE., t. XXIV (1928), p. 317-318). Des invocations magiques étaient la conséquence naturelle de cette conception religieuse. Le concile de Laodicée, comme le concile de Saragosse, condamne une erreur entachée de manichéisme, qui, au fond, se rattache au mazdéisme. Le concile réussit semble-t-il à supprimer l'abus, car Théodoret nous apprend que de son temps on pouvait voir encore en Phrygie et dans les pays limitrophes des oratoires de saint Michel (Théodoret, *Ad Coloss.*, II, 18. PG., 82, 613). « Tristes monuments, ajoute Thomassin, d'un party détruit, sans être plus d'aucun usage » (L. Thomassin, *Traité des festes de l'Eglise,* Paris, 1683, t. II, p. 442).

3. Ni le concile de Laodicée, ni celui de Saragosse ne parvinrent à supprimer les invocations et les prescriptions superstitieuses où figuraient des noms d'anges tout à fait bizarres. Saint Augustin nous dit avoir appris que c'est de cette façon qu'un individu invoquait les anges pour recouvrer la santé (*Miscell. Agost.*, vol. I, *Sancti August. sermones post Maurinos reperti,* Roma, 1930, Serm. VIII, 3, p. 615). Le premier concile de Rome, en 492, condamne tous les phylactères qui contiennent des noms, non pas d'anges comme ces gens se l'imaginent, mais de démons (Mansi, *Conc. ampl. Coll.*, t. VIII, col. 151). Des condamnations analogues contre des invocations suspectes sont portées également par le deuxième concile de Rome, tenu en 745, contre un certain Aldebert (*Conc. Rom.*, II, art. 3, Mansi, t. XII, col. 384); par celui d'Aix-la-Chapelle (789) (cap. XVI, cf. *Conc. Gall.*, Paris, 1629, t. II, p. 137); par les capitulaires de Charlemagne (éd. Baluze, Paris, 1677, t. I, p. 220, 515, 837) et le capitulaire d'Hérard, archevêque de Tours (858), cap. III (*Conc. Gall.*, t. II, p. 111). C'est donc en Gaule que cette pratique semble avoir eu le plus de succès.

4. La condamnation d'Aldebert, que nous avons mentionnée plus haut, nous amène à parler de l'invocation superstitieuse des *sept anges*. Le livre de Tobie nous parle de sept anges qui se tiennent en présence du Seigneur (Tob., 12, 15). On a essayé, mais à tort, d'identifier ces sept archanges avec les Ameshas-Spentas qui, dans la religion iranienne, entourent Ahura Mazda. L'exposé le plus récent de cette théorie se trouve chez W. Bousset-H. Gressmann (*Die Religion des Judentums,* 3e éd., Tubingue, 1926, p. 499-500; 322 sqq.). Mais tout en exposant les preuves de son opinion, M. Bousset reconnaît loyalement « qu'on ne peut indiquer aucune relation vraiment sérieuse entre les sept archanges et les sept divinités secondaires iraniennes » (Bousset, *l. c.*, p. 500). Et il adopte en fin de compte équivalemment la position que le P. Lagrange a formulée dans son article sur la Religion de l'Iran. En dehors du nombre (et encore les Ameshas-Spentas sont-ils six non sept) on ne peut établir aucun rapport entre les grandes *individualités* des Hébreux et les *abstractions* persanes (J. M. Lagrange, art. *Iran* (Religion de l'), dans DA., fasc. IX-X, col. 1133).

L'apocryphe juif, le livre d'Hénoch prétend nous révéler les noms de ces sept archanges : Uriel, Raphaël, Raguel, Michaël, Saraquiel (ou Sariel), Gabriel et Kéméiel (Hen., XX) (J. B. Frey, *L'angélologie juive,* dans *Rev. d. Sciences Phil. et Théol.*, V (1911), p. 93-5). Plus tard, dans les inscriptions on substitue à cette série une autre partiellement différente : Μιχαὴλ, Γαβριὴλ, Οὐριὴλ, Ῥαφαὴλ, Ἀναναὴλ Προσοραιὴλ, Υαβσαη [λ] (cf. Jos. Dölger, *Das Fisch.-Symbol,* Münster i. W., 1928, p. 312-313; les références *ibid.*, p. 313 note 4).

Quand la Magie envahit l'empire romain, elle séduisit aussi certains chrétiens. Ceux-ci cherchèrent à se concilier la bienveillance des sept archanges, et surtout des trois les plus puissants : de Michaël, de Raphaël et de Gabriel, en prononçant leur nom et surtout en l'écrivant (cf. Reitzenstein, *Poimandres,* Leipzig, 1904, p. 19, cite un exemple), ou en l'inscrivant

sur des lamelles. Pour donner à ces noms toute leur efficacité il fallait les écrire en hébreu, quitte à les traduire pour les comprendre. C'est ainsi que l'usage s'établit peu à peu, d'invoquer les sept anges ou du moins sept anges, comme le fit Aldebert au VIII[e] siècle.

D'après les chroniques de Sainte-Marie des Anges, en 1460 le Bienheureux Amédée, franciscain, reçut la révélation des noms des sept archanges (*Chronica ordinis S. Francisci*. Part. III, lib. VI, cap. xxx). Les noms nouveaux différaient encore une fois des anciens. La relation parut à bon droit suspecte à Cornelius a Lapide qui la consulta (*In Apocalyps. S. Joannis*, op. t. XXI (2[e] éd.), p. 21). Mais malgré tout, des exégètes acceptèrent ces noms; ils essayèrent de les justifier par des textes bibliques, ils allerent même, comme Cornelius a Lapide, jusqu'à préciser les attributions de chacun des sept anges (cf. Cornelius a Lapide, *In Apocalyps.*, Paris, 1875. Op., 2[e] éd., t. XXI, p. 16-22; Nic. Serarius, *In Tob.*, cap. XII, 15. Quaest. X; P. Didaci de Celada, *Comment... in Tobiam*, 2[e] éd., Lyon, 1648, In cap. XII, 13 sqq.). Voici ces noms : Michael, Raphael, Gabriel, Uriel (Lib. III et IV Esdrae; S. Ambros., *De Fide ad Gratianum*, lib. III, cap. II), saint Isidore, *De Etym.* (lib. VII, cap. v), Sealtiel (*Gen.*, XVI); Jehudiel (*Ex.*, XXIII); Barachiel (*Gen.*, XVIII).

A vrai dire la prétendue révélation dont nous avons parlé n'avait peut-être d'autre but que celui d'accréditer une vieille peinture qu'on découvrit en 1516 dans une église de Palerme (Corn. a Lapide, *In Apocalyps.*, *l. c.*, p. 20). Bientôt le tableau qui représentait les sept archanges avec leurs attributs respectifs, eut ses répliques. Le recteur de cette église, nous dit encore Cornelius a Lapide, Antonio del Duca, poussé par Dieu à plusieurs reprises, se rendit à Rome en 1529 pour y propager le culte (*ibid.*, p. 20). C'est sur son instigation que les thermes de Dioclétien furent transformés en église, dédiée le 5 août 1561 par Pie IV, à la Mère des anges. Sur l'autel de l'église un rétable représentait les sept archanges avec les noms et sans doute avec les attributs qu'ils avaient à Palerme (E. Mâle, *L'art religieux après le concile de Trente*, p. 299). La dévotion fit fortune : en Allemagne on attribua un des sept anges à chaque électeur; à Anvers le graveur Jérôme Wierx reproduisit les sept archanges avec leurs noms (Cornelius a Lapide, *In Apocalyps.*, I, p. 20[2]). Le P. Cahier signale même une icône russe du XVII[e] siècle où l'on voit la sainte Trinité entourée des sept anges avec les attributs qu'ils portent sur la fresque de Palerme (Ch. Cahier, *Caract. des saints*, t. I, p. 33; E. Mâle, *L'art religieux après le Concile de Trente*, p. 299-301; K. Künstle, *Ikonogr. d. Christl. Kunst*, t. I, p. 251).

Pourtant l'Eglise n'approuva jamais officiellement ce culte des sept anges. Le P. Cornelius a Lapide nous dit clairement que l'Eglise ne reconnaît et ne vénère que Michael, Gabriel et Raphael (*In Apocalyps.*, *l. c.*, p. 21). Ainsi s'expriment également Serarius (*l. c. In Tob.*, XII, p. 116-117), Didacus de Celada (*In Tob.*, 2[e] éd., Lyon, 1648, in cap. XII, vers. 13 sqq., p. 603) et Benoît XIV (*De Serv. Dei Beatif...* l. IV, pars II, cap. XXX, n° 3). Bien plus, au témoignage du cardinal Albizzi, rapporté par Benoît XIV, Antonio del Duca fut prié de faire disparaître du tableau placé à Sainte-Marie des Anges, les noms d'Uriel, de Barachiel, de Sealtiel et de Jehudiel (Bened. XIV, *l. c.*, n° 3; cf. Albizzi, *De Inconstantia in Fide*, cap. 40, n° 156).

On ne peut assez admirer comment l'instinct infaillible de la vérité fit toujours repousser par l'Eglise, au temps du pape Zacharie, comme à celui de Benoît XIV, ce legs suspect de l'apocalyptique juive, alors que des exégètes accueillaient les noms des sept archanges avec une certaine bienveillance.

5. Saint Épiphane nous signale des « Angelici », mais il avoue ne rien connaître sur cette secte; il se demande même si ce n'étaient pas, tout simplement, les habitants d'une région appelée « Angelina », située au delà de la Mésopotamie (*Haer.*, LX. PG., 41, 1037-40).

6. Au XVI[e] siècle, LUTHER et à sa suite CALVIN rejetèrent le culte des anges, comme ils rejetaient le culte des saints. Dans ses sermons sur l'archange Michel et les anges (Serm. pour le 28 sept. 1531, éd. Weimar, t. 34, v. II, p. 222 sqq.; Serm. pour le 29 sept. 1531, *ibid.*, p. 243 sqq.; serm. pour le 29 sept. 1533, *ibid.*, t. 37, p. 151-153), le réformateur expose la doctrine traditionnelle sur l'existence des anges, sur les services qu'ils nous rendent, et sur les anges gardiens. Mais c'est une calomnie quand il affirme : « Sous le régime des papes il y a eu un grand abus. Des anges on a fait des idoles : comme de la Vierge Marie et d'autres saints. On a prêché qu'on doit invoquer les anges et la Vierge Marie pour qu'ils nous remettent les péchés et qu'ils nous aident... Il est donc nécessaire d'instruire les gens afin que pareil abus, à savoir qu'on adore les anges et les saints, ne se produise plus... » (Sermon pour le 28 sept., 1531, éd. Weimar, t. 34, v. II, p. 225-226). En identifiant culte et adoration, que l'Eglise a toujours soigneusement distingués, Luther abolissait toute invocation, toute pratique de piété en leur honneur. — Jean Calvin défendait exactement le même point de vue (*Institut. de la Religion chrétienne*, l. I, ch. XIV, n° 10, 2[e] édit., Genève, 1888, p. 78). Les protestants conservateurs sans s'étendre beaucoup sur les services des anges, ni surtout sur les anges gardiens, admettent du moins l'existence des anges (cf. Cremer, art. « Engel », dans *Realenzykl. f. Prot. Theol.*, t. V, p. 371; A. Wabnitz, art. « Anges », dans *Encyclop. des Sciences religieuses* (F. Lichtenberger), p. 310). Mais le philosophisme au XVIII[e] siècle a supprimé les anges, en même temps qu'il a aboli les démons. Comme pour les saints on leur cherche des équivalents dans le paganisme grec, iranien ou babylonien. Dans pareil système il est clair qu'il n'est plus question des anges dans le sens traditionnel du mot. Non seulement leur culte est rejeté mais même leur existence.

A côté de cette tendance radicale, il en est une autre tout opposée qui revient peu à peu au culte traditionnel de l'Eglise. C'est ainsi que le pasteur anglican Rev. Harry W. Hitchcock M. A. a donné en 1892 à S. Raphael's Home, Torquay, une pieuse retraite qui avait pour thème « The Angel's ministry » (London, 1892).

3. **Les manifestations de la dévotion**. — 1. LES ÉGLISES ET LES ORATOIRES. — Dès la plus haute antiquité chrétienne la dévotion aux anges en général, mais surtout à saint Michel, a fait surgir du sol des églises et des sanctuaires qui leur étaient consacrés. Didyme l'aveugle († 395) nous en fournit un précieux témoignage. Après avoir invoqué saint Michel et saint Gabriel; après avoir rappelé les myriades d'anges accompagnant le Sauveur montant au ciel et qui de nouveau lui feront cortège lorsqu'il viendra pour juger les hommes, le docteur alexandrin continue en s'a-

dressant aux esprits célestes... « voilà pourquoi des églises et des oratoires sont érigés sous votre vocable... en l'honneur de Dieu ; non seulement dans les villes mais en privé, dans les bourgs, les maisons et les champs. Ils sont ornés de trésors en or, en argent et en ivoire. — Des pèlerins... n'hésitent pas à traverser la mer, à faire une route longue et pénible dans l'espoir d'être accueillis d'une façon plus bienveillante par Dieu grâce à leur intercession et de recevoir de lui de plus nombreux bienfaits » (*De Trinit.*, II, 8. PG., 39, 589 B). On remarquera avec quelle précision Didyme parle de la dévotion aux anges. Les églises sont consacrées à Dieu; elles ne portent que le vocable des anges. C'est Dieu encore qui accorde les grâces et les bienfaits, touché par l'intercession des anges.

Constantinople était particulièrement dévot à saint Michel. Une quinzaine d'églises ou oratoires furent construits en son honneur, dans la ville ou dans les environs, par les empereurs, depuis Constantin jusqu'à Jean Cantacuzène (Stiltingius, Ecclesiae S. Michaeli vel angelis dedicatae circa Constantinopolim et in ipsa urbe, dans AS. Sept., t. VIII, nº XVII, p. 49 sqq.).

Le Michaëlion, situé près de la ville était le sanctuaire le plus célèbre (Sozomène, *Hist. Ecclés.*, l. II, ch. III). C'est de Constantinople vraisemblablement, que la dévotion à saint Michel gagna l'Italie. De l'Italie elle passa ensuite en Irlande, en Angleterre, en Gaule, pour se répandre de là par toute l'Europe.

A Rome, jusqu'au IXe siècle, on signale au moins sept églises dédiées à l'archange. La première dont le « Sacramentaire léonien » fait mention au 29 septembre, le « Natale basilicae Angeli in Salaria », remonterait d'après de Rossi au Ve siècle (*Bullet. arceol.*, 1771, p. 146; L. Duchesne, *Lib. Pontif.*, t. I, p. 68, note 36). A la fin de ce même siècle, le pape Symmaque agrandit et embellit une autre église « intra muros » (P. Grisar, *Hist. de Rome et des papes*, t. I, 2e Part., p. 161, note 6; p. 225; De Rossi, *Inscr. christ.*, t. II, Part. I, p. 278). Plus tard, le Latran eut, lui aussi, une église sous le vocable de l'ange (P. Grisar, *Hist. de Rome et des papes*, t. I, Part. I, p. 161, note 6). C'est à un Boniface III, IV ou V (607-625) qu'on attribue la transformation du Môle d'Hadrien en basilique de saint Michel. Enfin trois autres églises sont mentionnées dans la vie de Léon III (L. Duchesne, *Lib. Pontif.*, t. I, p. 68, note 36; P. Stiltingius, *Festivitas S. Michaelis sui ante apparitionem celebrata : ecclesiae aliquot vetustioris Romae et in aliis civitatibus Italiae*, dans AS. Sept., t. VIII, § XXII, p. 69 C sqq. ; Hülsen, *Le chiese di Roma nel medio evo*, p. 387-88).

En Ombrie nous rencontrons des traces de monuments dédiés à saint Michel dès le Ve siècle (H. Leclercq, art. « Anges », dans DACL., I, col. 2148. Cf. aussi, art. « Michel », *ibid.*, t. XI, col. 905).

A Ravenne on a trouvé également une inscription dédicatrice d'une église consacrée à l'archange par l'évêque Maximianus en 525 (H. Leclercq, art. « Anges », dans DACL., I, 2150, Benedictus XIV, *De Serv. Dei Beatific...*, lib. IV, pars II, cap. XXX, nº 8, op., t. IV, p. 445).

En Gaule nous relevons les traces d'une église dédiée aux neuf Chœurs des anges. Une inscription en vers nous apprend que sous Gondebaud, roi des Burgondes (480-516), la reine « condidit... templum presens... angelisque dedit limina celsa choris... » dans le quartier Ainay de Lyon (Diehl, *Inscr. lat. vet.*, t. I, nº 46 (a. 506).

Ce relevé nous montre qu'au Ve siècle, le culte de saint Michel et des anges en général (qui lui étaient associés), était très florissant à Constantinople et en Orient, en Italie, en Gaule. Bientôt la dévotion allait se concentrer autour de trois églises : celle de Chonä, en Orient (VIIe ou VIIIe siècle) (P. Stiltingius, AS. Sept., t. VIII, § XII, p. 38 sqq.) ; celle du mont Gargan, en Italie (VIe siècle : Stiltingius, AS. Sept., t. VIII, p. 54 sqq., § XVIII-XXI) et plus tard celle du Mont-Saint-Michel, le mont Gargan de la Gaule (VIIIe siècle) (P. Stiltingius, AS. Sept., t. VIII, § XXIII, XXIV, p. 74 sqq.).

Si des églises furent dédiées à saint Michel et aux anges en général, à saint Gabriel, aux anges gardiens, il n'a jamais été d'usage d'ériger un sanctuaire en l'honneur de tel ou tel chœur des anges : par exemple, aux Chérubins, ou aux Puissances (Bened. XIV, *De Serv. Dei Beatif....* lib. IV, pars II, cap. XXXI, nº 10, Op., t. IV, p. 446). La même règle vaut d'ailleurs pour les fêtes instituées en leur honneur, les Ethiopiens et les Coptes font seuls exception (Stiltingius, AS. Sept., t. VIII, p. 7 E).

2. Les fêtes. — a) *Saint Michel.* — La fête du 29 septembre se rattache très probablement à la dédicace de la basilique de l'Ange sur la voie Salaria (basilicae Angeli in Salaria) (cf. P. Delehaye, *Commentarius perpetuus in Martyrolog. Hieronynian.* AS. Nov., t. II, p. 532-3). Cette date, pour célébrer la fête de saint Michel, fut acceptée par toutes les provinces ecclésiastiques de l'Occident. Vers l'an 775, un certain Cathuulfus demanda à Charlemagne de l'établir dans son royaume (MGH. *Epist.*, t. IV, p. 504). En 813, l'empereur, suivant la décision d'un concile tenu à Mayence (can. 36), ordonna que la fête de l'archange fût célébrée solennellement dans tous ses états (MGH. *Concil. Ævi Karol.*, I, 1, p. 270). Le synode de Tours en 858 (can. 61) confirma cette décision pour la France. En Angleterre, le roi Ethelred, en 1014, la fit précéder de la Vigile et de trois jours de jeûne (Spelman, *Concilia*, t. I, p. 520). Le 12 décembre 1917 le pape Benoît XV a élevé cette fête du 29 septembre au rite double de première classe au lieu du rite double de seconde classe (*Actes de Benoît XV*, t. I, p. 269, (éd. de la Bonne Presse).

Une autre fête, que les martyrologes confondent parfois avec la précédente (P. Delehaye, dans AS. Nov., t. II, p. 533), fut établie en l'honneur de saint Michel le 8 mai. « Inventio sancti Michaelis archangeli in monte Gargano » (Acherius, *Spicilegii*, t. X, au 8 mai : P. Stiltingius, AS. Sept., t. VIII, p. 6).

Le 16 octobre commémore l'apparition de saint Michel au mont Tumba (Mont-Saint-Michel). Elle est toujours restée une fête locale (Stiltingius, AS. *ibid.*, p. 6 D). Il faut noter d'autres fêtes encore célébrées à d'autres dates : le 25 mars (AS. Mars, t. III, p. 541, nº 6) ; le 6 octobre d'après un missel des Carmes du XIVe siècle (cf. Leroquais, *Sacramentaires*, t. II, p. 304) ; le 8 août, suivant le missel et le pontifical de Luçon (fin du XIVe siècle) (cf. Leroquais, *Sacramentaires*, t. II, p. 370).

A Constantinople on célèbre la synaxe de tous les anges (ἀσωμάτων), le 8 novembre et le 11 janvier[1]. Le miracle de saint Michel à Chonä est commémoré le 6 septembre. Les autres synaxes, comme celle du 26 juillet, rappellent vraisemblablement la dédicace des églises (cf. P. Delehaye, *Propylaeum ad Acta ss. Nov.*, Bruxelles, 1902, col. LXVIII « Synaxarium Constantinopolitanum »).

Dans l'Eglise copte le nom de saint Michel revient jusqu'à 6 fois dans le calendrier : le 7 avril, le 6 juin, le 5 août, le 9 septembre, le 8 [12] novembre et le 8 décembre (cf. Nilles, *Calendar. manuale*, t. II, p. 693-724). Le lectionnaire syriaque mentionne la mémoire de saint Michel le 6 septembre.

b) *Saint Gabriel.* — En Orient la fête de saint Gabriel se célèbre le 26 mars. Elle remonte probablement jusqu'au Ve ou même IVe siècle (Nilles, *Kalendarium manuale*, t. I, p. 127; AS. Mars, t. III, p. 608 A). Les synaxes du 11 juin et du 26 juillet rappellent vraisemblablement la dédicace d'églises particulières. — Les Ethiopiens consacrent trois jours à saint Gabriel : le 18 décembre, le 30 mars et le 13 juin (AS. Oct., t. X, p. 757 B).

En Occident le culte de saint Gabriel semble avoir été plus lent à s'introduire. Saint Bonaventure ne connaît pas de fête qui lui soit consacrée (Item, quare tantum fit festum sancti Michaelis, non Gabrielis, nec Raphaelis (*Serm. de sanctis Angelis*, Serm. V, Oper., éd. Quaracchi, t. IX, p. 625). En Espagne, on célébrait sa fête le 18 mars, dès le XIVe siècle, semble-t-il. C'est du moins ce qu'on peut conjecturer d'après un vieux missel mozarabe, imprimé en 1551 ; et un vieux bréviaire mozarabe imprimé en 1511 (AS. Mars, t. III, p. 608 C, D). Le rite de la fête était double majeur.

Même après le décret de Pie V qui réduisit la solennité de certains offices, on continua à célébrer la fête sous le rite de double majeur, dans certains diocèses et dans certaines cathédrales de l'Espagne (Joan. Tamayo Salazar, *Anamnesis*, Lyon, 1652, t. II, p. 289). Les Bénédictins célébraient également la fête de saint Gabriel dans le rite double, d'abord le 18 mars, puis le 24 mars d'après l'office approuvé par Léon X, le 13 novembre 1515 (AS. Mars, t. III, 609 D, E). Les franciscains eux aussi, fêtaient l'archange le 24 mars (Stengelius, *De S. Gabriele archang.*, 1629, p. 130).

En 1625, la Congrégation des Rites approuva pour l'église et le diocèse de Toulouse un office de saint Gabriel (AS. Mars, t. III, p. 610 A ; 608 D). La fête était déjà célébrée auparavant dans la même ville, comme le témoigne un missel de la 1re moitié du XVe siècle (fol. 196 (18 mars) « S. Gabrielis archangeli », cf. Leroquais, *Sacramentaires*, t. III, p. 98 ; cf. aussi p. 209 : où la fête est signalée dans un autre missel de Toulouse, du XVe siècle). Un missel romain du XIVe siècle (2e moitié), qui se trouve à la bibliothèque municipale de Rodez, porte au 18 mars (fol. 144) également « In festo S. Gabrielis archangeli » (Leroquais, *Sacrament.*, t. III, p. 192). Un autre missel romain, à l'usage de Rodez, de 1479, contient une « missa S. Gabrielis archangeli » (Leroquais, *Sacrament.*, t. III, p. 215). Si à Toulouse la fête de saint Gabriel tombait le 18 mars, à Bordeaux, vers la même époque (XVe siècle, 2e moitié) on la célébrait le 3 décembre (Missel de Bordeaux, XVe siècle (2e moitié), fol. 285v. « Festum S. Gabrielis archang. fit III non. decembris » (cf. Leroquais, *Sacramentaires*, t. III, p. 192).

La fête de saint Gabriel est indiquée expressément, bien que le jour ne soit pas marqué, dans un missel de saint Benoît de Castres (XIVe s., 2e moit.) (Leroquais, *Sacramentaires*, t. II, 296); dans un missel franciscain du XVe siècle (2e moitié) (fol. 266 vo) (Leroquais, *l. c.*, t. III, p. 141); dans un missel des Guillelmites du XVe siècle (Leroquais, *Sacrament.*, t. III, p. 120). Un vieux missel de Paris du XIIIe siècle (1re moit.) (Bibl. Nat. 1112) porte au fo 315, écrit par une main du XVe ou XVIe siècle, « Missa de S. Gabriele archang. ».

D'après ces renseignements on peut conclure à coup sûr que la fête de saint Gabriel commença à se répandre peu à peu au cours du XIVe et du XVe siècle.

A Bologne, plus tard, où l'église des Carmes déchaussés lui était consacrée, la fête de saint Gabriel se célébrait le 24 mars (AS. Mars, t. III, p. 609 F.).

C'est cette date que Benoît XV a préférée, lorsqu'il étendit la fête à tout l'Occident et l'éleva au rite de double majeur (cf. *Act. Apost. Sed.*, 1921, p. 543).

c) *Saint Raphaël.* — L'office de saint Raphaël, l'ange de la médecine et des voyageurs, fut accordé à l'ordre de N.-D. de la Merci pour la Rédemption des captifs, et à la ville de Venise, par un décret de la Congrégation des Rites du 21 novembre 1671. Le 22 mai 1683 cette faveur fut accordée à toutes les régions soumises au roi d'Espagne. Déjà le 2 mars 1602 la messe avait été accordée au monastère de saint François de Paule à Marseille (Benedictus XIV, *De Servor. Dei Beatific.*, lib. IV, pars II, c. XXX, no 13, Op., t. IV, p. 446).

Les sacramentaires analysés par M. Leroquais nous fournissent d'autres renseignements précieux.

Dans un missel de Bordeaux, du XVe siècle (2e moitié) on mentionne « Raphaelis archangeli », le 8 juillet et le 13 octobre; pourtant l'archange ne figure pas dans le calendrier (cf. Leroquais, *Sacrament.*, t. III, p. 191). Dans un livre d'Heures de Rome, du XIVe siècle, une messe de « Raphael archangeli » est marquée au 2 octobre (Leroquais, *Livres d'Heures*, t. II, p. 246). Un missel de Grasse du XIVe siècle, 1re moitié, recommande au 6 octobre : « In S. Raphaelis omnia fiant de communi angelorum » (Leroquais, *Sacrament.*, t. II, p. 211); au contraire Fréjus au XIIIe (début) a le même jour une « missa S. Raphaelis » (Leroquais, *Sacrament.*, t. II, p. 33). A Venise on célébrait plus tard sa fête le 10 mai (AS. Mai, t. II, p. 492 B : d'après Ferrarius, *Generalis Catalogus Sanctorum Italiae*); en Espagne et ailleurs le 24 octobre (Nilles, *Kalendar. Manuale*, t. I, p. 400). Benoît XV a adopté cette date et étendu la fête à l'Eglise universelle; elle est du rite « double majeur » (cf. *Act. Apost. Sed.*, 1921, p. 543).

Dans le rite syriaque on célèbre le 8 novembre la fête des Archanges Michel, Gabriel et Raphaël (Nilles, *Kalendar.*, t. I, p. 463); l'église copte fête saint Raphaël archange le 7 septembre (Nilles, *Kalendar.*, t. II, p. 703).

d) *Les Anges gardiens.* — Anciennement les anges gardiens étaient honorés de concert avec saint Michel : le 29 septembre en Occident, le 8 mai en Orient. Peu à peu, on établit une fête spéciale en leur honneur. En 1513 elle fut introduite dans le royaume de Portugal (P. Vasconcellos, *Vit. Regis Emmanuelis*, fol. 267, cité par Jean Talmayo Salazar, *Anamnesis*, Lyon, 1652, t. II, Martii dies I, p. 13). Auparavant déjà elle était célébrée en Espagne, à des jours et des mois différents. Le 1er mars était la date acceptée par les églises les plus importantes, par les ordres militaires et réguliers (Pour les autres dates voir : Jean Talmayo Salazar, *Anamnesis*, t. II, p. 11). La diversité des offices et des dates indique que la fête est ancienne. Nous connaissons du moins une poésie calquée sur l'office, tirée d'un manuscrit de Tolède du XVe siècle (P. Dreves, *Pia dictamina*, t. XXX, Leipzig, 1898, p. 92).

Le Bienheureux François d'Estaing, évêque de Rodez (1460-1529), suivant la coutume espagnole, adopta le 1er mars pour fêter les anges gardiens. Il fit rédiger

un office spécial par Jean Colombi, franciscain, et obtint du pape Léon X, une bulle datée du 18 avril 1518, pour confirmer la fête qu'il avait introduite dans le calendrier diocésain remanié (cf. Camille Belmon, *le Bienheureux François d'Estaing* (1460-1529), Rodez, 1924, p. 369-379; la traduction de la bulle inédite cf. *ibid.*, 377-379).

Le calendrier de Toul combiné avec le calendrier franciscain de l'année 1533 mentionne pour le 1er mars « Festum angelorum custodum nostrorum » (cf. Leroquais, *Livres d'Heures*, t. II, p. 243).

A la demande de Ferdinand II d'Autriche (cf. Théoph. Raynaud S. J., *Angelus sanctus*, dans *Oper.*, t. IX, Lyon, 1665, p. 767), le Pape Paul V, le 27 sept. 1608, institua une fête solennelle et un office propre des anges gardiens. Il la rendit obligatoire pour tous les états de l'Empire, mais la laissa facultative pour les autres pays. La date de la fête était fixée au premier jour libre après la fête de saint Michel (29 sept.).

En 1609, le synode de Constance prescrivit la fête des anges gardiens pour tout le diocèse (per dioecesim nostram), à célébrer le dimanche qui suit immédiatement l'Octave des Apôtres Pierre et Paul (Dominica octavam Apostolorum Petri et Pauli immediate sequente). En agissant ainsi le synode imite l'exemple de beaucoup de provinces ecclésiastiques (... proinde exemplo multarum Provinciarum... inducti...) (cf. *Concilia Germaniae*, Marisburgo, 1610, t. VIII, p. 886 : Synode de Constance, 1609, Titulus XIII, De Festis diebus III).

Clément IX, en 1667, fixa la fête au premier dimanche de septembre et lui adjoignit une octave. Clément X, le 13 sept. 1670, éleva la fête au rang de double (festum duplex) et l'étendit à toute l'Eglise. La date est fixée au 2 octobre.

En Allemagne cependant, et dans une partie de la Suisse, l'ancienne date fut maintenue (Marzohl u. Schneller, *Liturgia sacra*, t. IV, 707 A. Luzern, 1841). Par décision des évêques de Prusse en 1895, la fête se célèbre le premier dimanche après la saint Michel.

Léon XIII, enfin, le 5 juillet 1883 éleva la fête au rite « double majeur »; et un décret du 27 août 1893 la place parmi les « festa primaria » (N. Nilles, *Kalendar. manuale*, t. II, 1897, p. 502; Kellner, *Heortologie*, 2e éd., 1906, p. 236).

Il faut mentionner enfin les fêtes instituées en l'honneur des anges gardiens des villes et des provinces. En 1411 on composa un office propre en l'honneur de l'ange gardien de Valence, et 35 années après, la cité institua une fête annuelle en son honneur (Villanueva, *Viage lit.*, t. II, 1-3, 8-9, 158-61; A. I. A. t. 19 (1923), p. 116 sqq., cité par le P. Marti de Barcelona, Fra Francisc Eiximenis, dans *Estudis Franciscans*, 1928 (t. XXII), p. 464). Le 5 février 1590 le pape Sixte V accorda un office en l'honneur de l'ange gardien du royaume de Portugal et de ses dépendances. De tels offices peuvent être récités « ex concessione Sanctae Sedis » (cf. Bened. XIV, *De Serv. Dei Beatif.*, lib. IV, pars II, cap. xxx, no 14; Op., t. IV, p. 446).

3. Les Litanies. — Les noms des Anges étaient regardés, nous l'avons vu, comme une puissance capable d'écarter les maux et d'assurer les biens. Il n'est donc pas étonnant que dès le début on prit l'habitude d'invoquer les anges. Les invocations suivantes se présentent à nous comme des fragments de Litanies gravés sur le marbre « Archange Michel, aie pitié de ta ville. »('Αρχάγγελε Μιχαὴλ ἐλέησον τὴν πόλι σου... (cité par H. Leclercq, art. « Anges », dans DACL., t. 1, col. 2085). « Saint et terrible archange Michel, secours ton esclave Charilaos...'» Ἅγιεγιε καὶ φοβερὲ Μιχαὴλ ἀρχάγγελε βοήθι τῷ δούλῳ σο(υ) Χαριλάῳ... (IIIe ou IVe s.) (cité par H. Lecl., *l. c.* col. 2086). D'autres inscriptions associent les noms de Michel et de Gabriel (cf. H. Leclercq, *l. c.*, col. 2152-3. « Père, Fils, Saint-Esprit. Notre Père Michel avec Gabriel... souvenez-vous de l'apa Pchoi... »). Les amulettes gnostiques portent des invocations analogues : « Michel, Gabriel, Raphael, garde celui qui porte [cette amulette] » (H. Leclercq, art. « Amulettes », dans DACL., t. I, col. 1847).

Un Psautier du xe siècle, conservé dans la bibliothèque du chapitre de Salisbury, contient à la fin des litanies qui énumèrent les neuf chœurs des anges (F. G. Warren, dans *Rev. Celt.*, janv. 1888, t. IX, p. 88-96; cité par D. Cabrol, art. « Litanies », dans DACL., fasc. 98-99, col. 1556). Parmi une série d' « Irish Litanies » publiées par Ch. Plummer figure au no 10 une « Litany of the Michael » (*Irish Litanies, text and translation edited from the manuscripts* by the Rev. Ch. Plummer, in-8o, Henry Bradsshaw Society, vol. LXII, London, 1925). Dans des litanies qui datent du temps de Louis le Germanique († 876), on voit figurer en tête des 532 saints (divisés en martyrs (277); confesseurs (153); vierges (102), les trois Archanges : Michel, Gabriel et Raphael (G. Schwarzenski, *Die Litanien Ludwigs des deutschen in der Stadtbibliothek zu Frankfurt-am-Main*, dans *Studien aus Kunst u. Geschichte Friedr. Schneider zum siebzigsten Geburtstage*, in-4o, Frib.-en-B., 1906, p. 171-177). Aujourd'hui dans les Litanies Majeures on invoque après la sainte Trinité, après la Vierge et saint Joseph, les trois archanges, tous les archanges, et tous les saints ordres des esprits bienheureux.

Au cours des siècles on a composé des litanies de saint Michel, des saints anges, et de l'ange gardien. Dans un *Livre d'Heures et de prières* du xvie siècle (Bibl. Nat. ms. lat. 1430, fol. 116 vo) nous lisons : « Icy s'ensuit la kiriele des benoits saincts angels. Kirie eleison... » (longue litanie en l'honneur des anges) (cf. Leroquais, *Livres d'Heures*, t. I, p. 281). A vrai dire, Rome n'a jamais beaucoup encouragé ce genre de piété. En 1601 le pape Clément VIII interdit par décret de publier d'autres litanies que celles des saints et de Lorette, et de réciter ces mêmes litanies dans les églises, dans les oratoires, et aux processions. Benoît XIII en 1727, aggrava cette décision et mit à l'Index toutes les litanies non approuvées (cf. Card. Gerdil, décrets de Benoît XIV, dans *Analect. Juris Pontific.*, t. I, col. 1252).

Benoît XIV ne se borne pas à proscrire les litanies non approuvées; il met à l'Index toutes les litanies, excepté celles des saints et celles de la Sainte Vierge (*Litaniae omnes*, praeter antiquissimas et communes, quae in Breviariis, Missalibus, Pontificalibus ac Ritualibus continentur, et praeter Litanias de B. Virgine, quae in sacra aede Lauretana decantari solent, cf. Card. Gerdil, *ibid.*, col. 1253).

Ces prohibitions ne visent toutefois, semble-t-il, que la récitation publique et officielle. En effet en 1613 le P. Albertini S. J., insérait dans son opuscule sur les anges des « Litaniae et orationes » de sanctis Angelis (p. 224-230) et des « Litaniae S. Michaelis » (p. 238-241). Les *Litaniae Sacrae* publiées à Douai en 1624 contiennent également des « Litaniae de Angelis Sanctis », p. 95-107). Le « *Paradisus animae christianae* »

(Lyon, 16(9)8 en offre une également (p. 89-92). Et le *Nouveau formulaire de Prières,* approuvé par le card. Giraud (Cambrai, 1845) contient pour le mardi des litanies de l'ange gardien (p. 270-1) et des litanies des saints anges » (p. 275-277).

La mesure de Benoît XIV a été adoucie, le 29 octobre 1882, par la Sacrée Congrégation des Rites, qui concédait à l'Ordinaire le pouvoir d'approuver de nouvelles litanies, si elles lui paraissent utiles (*Collect. S. Congr. de Prop. Fide,* Rome, 1893, n° 1997, p. 797). Une décision du 11 février 1898, de la même Congrégation, ajoute « qu'en dehors des Litanies des saints, de la Sainte Vierge, du Saint Nom de Jésus, on peut réciter d'une façon privée des litanies approuvées par l'Ordinaire » (*Collectan.,* t. II, Rome, 1907, n° 1991, p. 365).

4. Les associations. — Le xv^e^ siècle et surtout le xvi^e^ furent les siècles des confréries (L. v. Pastor, *Gesch. d. Päpste,* t. III (1895), p. 31 sqq.). Dès que la dévotion aux anges gardiens se fut répandue, on organisa aussi des confréries en leur honneur (cf. C. Piazza, *Opere pie di Roma,* Roma, 1679, p. 472). Il y avait une confrérie de l'ange gardien à Paris à l'église Saint-Leu-Gilles, rue Saint-Denys (E. Mâle, *L'Art religieux après le conc. de Trente,* p. 304, note 3).

C'est Monsieur Boudon archidiacre d'Evreux, qui eut, semble-t-il, le premier l'idée de fonder une association, une congrégation des neuf chœurs des anges (Boudon, *La dévotion aux neuf Chœurs des saints anges,* Paris, 1755 (conclusion : p. 358-393). Sa suggestion se réalisa au xix^e^ siècle dans la création « de la congrégation en l'honneur de la Reine et des neuf Chœurs des Anges [1] ». Elle a pour but de glorifier Dieu et de se perfectionner dans la vertu grâce à la protection des anges. Parmi les membres on distingue trois degrés : l'associé, le congréganiste du 2^e^ degré, et le congréganiste du 1^er^ degré (cf. AMDG. *Les Anges de Dieu, amis des hommes,* Clermont-Ferrand, 1872, p. 342 sqq.). Les conciles provinciaux n'ont pas manqué un peu partout d'encourager ces groupements. « Opportunum etiam videtur societates favere sanctis angelis, maxime custodibus colendis, quam devotionem summopere omnibus inculcant Patres » (Conc. plénier de Baltimore, II, a. 1866, t. X, cap. iii, v, cf. *Coll. Lacens.,* t. III, p. 527^d^). Ils insistent sur la dévotion aux anges et anges gardiens à inculquer aux fidèles et aux enfants ainsi : le concile de Reims (a. 1853; ch. xii, de cultu angelorum, dans *Coll. Lac.,* t. IV, p. 173-4); le concile de Vienne (a. 1858, tit. IV, cap. viii. *Coll. Lac.,* t. V, p. 185); le concile de Prague (a. 1860), tit. III, cap. v, n° 2. *Coll. Lac.,* t. V, col. 472-473 a); celui de Colosza (a. 1863), tit. VI, cap. xii. *Coll. Lac.,* t. V, col. 711 b) : « assuescant pueri scholares semet in suis indigentiis ad Angelum custodem convertere »; le concile d'Utrecht (a. 1865), tit. V, cap. iv. *Coll. Lac.,* t. V, col. 1859); le concile de Ravenne (a. 1855), part. III, cap. v, 4, 3. *Coll. Lac.,* t. VI, col. 179); le concile d'Urbin (a. 1859), part. III, t. VIII, p. 217. *Coll. Lac.,* t. VI (col. 71).

1. La Congrégation des anges est rétablie dans le petit séminaire de Montmorillon, au mois de décembre 1828, et affiliée à celle de Bordeaux (cf. E. Ménard, *La maison-Dieu et le Petit-Séminaire de Montmorillon,* Montmorillon, 1894, p. 274 sqq.). — Au Canada, c'est le P. L. Querbes, fondateur de l'institut des clercs de saint Viateur, qui conçut vers la fin de sa vie le projet d'une confrérie en l'honneur des saints anges. Il en rédigea le règlement, daté du 2 février 1859. Mais ce n'est qu'en 1884, que le P. Souques l'établit canoniquement (cf. *Le Père Louis Querbes,* Paris (Bonne Presse), 1928, p. 240-242).

Sous cette puissante impulsion vers une dévotion de plus en plus ardente pour les anges et les anges gardiens en particulier, ont surgi au xix^e^ siècle trois autres groupements : l'archiconfrérie de l'archange Saint-Michel, approuvée déjà par Pie IX, mais érigée formellement par Léon XIII en 1878, dans l'église Saint-Eustache à Rome; et transférée l'année suivante dans l'église « Di S. Angelo in Pescheria » (cf. Beringer-Steinen, *Les Indulgences* (trad. Mazoyer), Paris, 1925, t. II, p. 251-252); vient ensuite la célèbre Archiconfrérie de l'archange Saint-Michel au Mont-Saint-Michel; érigée le 16 octobre 1867 et devenue archiconfrérie par un bref du 12 mai 1874 (cf. Beringer-Steinen, *Les Indulgences,* t. II (trad.), p. 252-254).

Il faut nommer enfin la Société de Saint-Raphaël, œuvre protectrice des émigrants, née d'un comité qui s'était formé à l'assemblée générale des catholiques d'Allemagne tenue en 1868 à Bamberg (Bavière). Elle s'est implantée en Amérique; puis elle a passé en Autriche, en Belgique, en Italie, en Suisse, en France (cf. Beringer-Steinen, *ibid.,* t. II, p. 254-256).

5. Le lundi jour consacré aux anges. — Dès le xv^e^ siècle le jour de la semaine consacré aux anges est le lundi (Cisneros, *Ex. Spirit.* (trad. Rousseau), Paris, 1902, ch. xii, p. 54; Jean de Vos, *Chronicon Windeshemense* de Jean Busch, édit. K. Grube, Halle, 1886, p. 231; Mauburnus, *Rosetum,* Milan, 1703, p. 369; la *Formula spiritualium exercitiorum seu meditationum pro novitiis in Religione instruendis,* mscr. de 1467, f° 60^v^-61^v^).

La pratique ne semble pas être encore universelle cependant : ainsi Jean Gerson recommande de consacrer aux anges n'importe quel jour de la semaine (*De mendicitate spirituali,* op. Gers., Anvers, 1707, t. III, col. 504. « ... Statuesque in vico uno beatos Angelos, in alio prophetas...) ». Les auteurs spirituels que nous avons cités contribuèrent grandement à faire regarder par tous les catholiques le lundi comme le jour consacré aux anges.

Si on parcourt les *Sacramentaires* des siècles antérieurs, on constate que la messe votive des anges (missa ad suffragia angelorum; missa pro suffragia angelorum) se lisait à peu près tous les jours de la semaine. Le *Lundi,* comme dans le sacramentaire d'une abbaye liégeoise adapté à l'usage de saint Bertin (xi^e^ s.), Paris, Bibl. Nat. ms. lat. 819, fol. 119, fer. II : « Missa ad suffragia angelorum » (cf. Leroquais, *Sacrament.,* t. I, p. 107). Déjà du temps d'Alcuin le missel de Tours avait une messe « ad suffragia angelica postulanda », probablement pour le lundi; Alcuin lui-même transmet cette messe et cette coutume aux moines de Saint-Vast d'Arras (ca. 796-804) (cf. MGH. *Epistol.,* t. IV, p. 455, 2) et aux moines de Fulda (cf. MGH. *Epist.,* t. IV, p. 405, 40. Cf. aussi pour Tours, un missel du xv^e^ s. (fin); Leroquais, *Sacram.,* t. III, p. 238).

Le Mardi, comme le note le sacramentaire de Figeac à l'usage de Moissac (xi^e^ s.) (cf. Leroq., *ibid.,* t. I, p. 102), ou un missel de Winchester (xii^e^ s. début) (Leroquais, *Sacram.,* t. I, p. 192); *le Mercredi* (cf. Sacramentaire de S.-Maximin de Trèves (x^e^ s., 2^e^ moit.), cf. Leroquais, *ibid.,* t. I, p. 85); *le Jeudi* (cf. Sacramentaire d'une abbaye bretonne (xi^e^ s., début) (cf. Leroquais, *ibid.,* t. I, p. 109); enfin *le Vendredi* (cf. Sacramentaire de Cambrai (ix^e^ s., 2^e^ moit.) (cf. Leroquais, *ibid.,* t. I, p. 37). Mais à y regarder de près, dans cette grande diversité il y a en réalité une grande unifor-

mité. On peut dire que dès le IXe siècle on réservait aux anges le jour qui succédait à celui qui était consacré à la sainte Trinité. En effet, lorsque la messe votive des anges se célèbre le lundi, le dimanche est consacré à la sainte Trinité; si on la dit le mardi, le lundi est consacré au « Verbe » (à la Sagesse) « ad petendam sapientiam » (Missel de Bayeux, XIIe s., 1re moit.), cf. Leroquais, *ibid.*, t. I, p. 238). Lorsque le souvenir des anges est reporté au mercredi, le dimanche est consacré à la sainte Trinité, le lundi au Verbe (De Sapientia), et le mardi au Saint-Esprit (De Spiritus Sancti dono postulando) comme dans le sacramentaire de Reichenau (XIe s., début) (cf. Leroquais, *Sacram.*, t. I, p. 115). Le jeudi est à son tour réservé aux anges, lorsqu'on intercale une messe se rapportant à Dieu ou à la sainte Trinité (ex. Missel de Cologne, 1133): fer. II : De Spiritu Sancto; fer. III : De Sapientia; fer. IV : De caritate (Leroquais, *Sacram.*, t. I, p. 216). — Nous n'avons rencontré qu'un seul sacramentaire où les anges sont mentionnés le vendredi, mais associés aux saints (Sacrament. de Cambrai, IXe s., 2e moit. Cf. Leroquais, *l. c.*, t. I, p. 37).

Peu à peu le dimanche seul fut consacré à la sainte Trinité : dès lors le lundi fut réservé aux anges. Cette pratique, nous l'avons vu, se vulgarisa au début du XVe siècle. Peut-être la lettre de Jean de Vos a-t-elle contribué à stabiliser cette pratique parmi les religieux. Les Pères de la Compagnie de Jésus la firent accepter du peuple chrétien.

6. La Poésie et l'art. — 1. La piété chrétienne s'exprime tout naturellement par la poésie et l'art. Mais comment s'imaginer les anges, comment les représenter ? L'ange est pure intelligence, pure volonté, pur esprit. Du premier coup il embrasse ce que l'esprit humain doit conquérir pas à pas. Dans un seul acte d'intelligence il épuise toutes ses puissances de connaître, dans un seul acte d'amour s'épanouit toute sa force d'aimer. Comment l'homme successif et fragmentaire pourra-t-il dépeindre la fixité, l'identité; comment le poète, par des images, nous fera-t-il voir l'immatériel, l'invisible, sans le matérialiser, sans lui faire perdre sa simplicité, sans altérer sa spiritualité?

La poésie liturgique avant tout pratique, nous rappelle à la mémoire les scènes racontées par l'Ecriture où les anges interviennent; et nous expose les bienfaits que nous devons attendre d'eux. Parfois, cependant, elle essaie de nous les décrire; comme dans ces quatre vers :

O viva coeli sidera
Et paradisi lilia,
Nobile decus patriae
Dei gaudentes facie...

(Cf. G. M. Dreves S. J., *Pia dictamina, Reimgebete M. Leselieder des Mittelalters.* Leipzig, 1898, t. XXX, p. 88; *ibid.*, p. 87-92).

Dante nous les représente comme des créatures ailées, d'une indéfinissable splendeur, comme des oiseaux célestes tout éblouissants de lumière dont l'œil ne peut supporter l'éclat, comme des étincelles du Saint-Esprit; comme des millions d'ondes qui scintillent dans un fleuve : « Je vis une lumière, en forme de fleuve... De ce fleuve sortaient des étincelles qui se mêlaient aux fleurs des deux rives et leur donnaient le brillant de rubis entourés d'or; puis se rejetaient successivement dans le gouffre merveilleux tandis que d'autres sortaient à leur tour. » (*Del Paradiso*, Canto XXX.) Le grand poète florentin les décrit encore comme des cercles de feu qui tournent autour de Dieu d'un mouvement si rapide qu'en comparaison la vitesse vertigineuse des mondes n'est que lenteur. Peut-on mieux représenter leur spiritualité que par la flamme insaisissable, brillante et pure; et leur activité incessante auprès de Dieu que par la vitesse des cercles? — Abeilles célestes, dit-il encore, qui voltigent autour de la rose blanche : Dieu et ses bienheureux, avec un susurrement si harmonieux et si doux qu'il enivre de paix et d'amour les âmes glorifiées.

Newman, dans son beau poème, « Le rêve de Gérontius », parvient peut-être mieux encore que le grand poète italien, à nous dépeindre ces êtres spirituels. L'ange n'est plus qu'une voix qui chante, il est harmonie, parfum, beauté. Ornements de Dieu, ils sont eux-mêmes son palais et son temple; chaque seuil, chaque pierre, chaque porte est une voix, un chant qui s'associe harmonieusement aux autres. Et chaque parvis est un hymne profond et plein, l'hymne d'une des perfections ou d'une des œuvres de Dieu. En s'élevant de parvis en parvis, l'âme de Gérontius entend chanter successivement la beauté de la création, la honte de sa chute, la merveille de la Rédemption. Une grande et mystérieuse harmonie l'envahit, le submerge comme le son profond et solennel des grandes eaux. Le poème de Newman est aussi le poème de l'ange gardien. Il nous le montre compatissant à notre faiblesse, nous défendant contre l'ennemi, et nous conduisant après notre mort dans le purgatoire, en attendant de pouvoir nous introduire au ciel... « Mon Père m'a donné en garde cet enfant de la terre, dès sa naissance, pour le servir et le sauver. Le voila sauvé. Alleluia! Cet enfant d'argile me fut donné pour le diriger et le dresser, par le chagrin et la souffrance, dans la voie étroite qui va de la terre au ciel. »

2. S'il est difficile aux poètes de nous parler des anges, il est encore plus difficile aux artistes de nous les représenter. Les premiers artistes chrétiens s'inspirèrent des apparitions racontées dans la Bible, et représentent les anges comme de beaux jeunes gens, rayonnants de force et de jeunesse (C. Kaufmann, *Handbuch der christlichen Archäologie*, Paderborn, 1913, p. 392). Vers la fin du IVe siècle les peintres et les sculpteurs prêtent aux anges les ailes et les attitudes des Victoires antiques. Tels nous apparaissent les anges dans la mosaïque de l'abside de Sainte-Marie Majeure à Rome, exécutés sous le Pape Sixte III (432-440) (cf. H. Leclercq, art. *Anges* dans DACL., I, col. 2089-90). De la combinaison des données bibliques et de l'art classique est né l'ange byzantin. Cet ange tel que nous le trouvons par exemple à Saint-Vital de Ravenne, ou encore plus tard dans la chapelle de Saint-Zénon, à Sainte-Praxède, à Rome (H. Leclercq, art. *Anges.* DACL., I, col. 2109) est vraiment beau, avec sa grande tunique toute blanche, ses grandes ailes repliées, ses cheveux noirs ceints d'une bandelette blanche; il a la majesté, la gravité un peu hiératique qui convient à un ministre du Christ. Peu à peu on adopte des attributs qui servent à distinguer les différents anges et les différents chœurs des anges (*Manuel d'iconographie chrétienne grecque et latine*, une Introduction et des notes par M. Didron, Paris, 1845, p. 71-74). Pourtant les règles fixées ne seront jamais rigoureusement observées (K. Künstle, *Ikonographie der christlichen Kunst*, t. I, p. 244-250).

Nous avons vu comment sous l'impulsion de saint

Bernard la dévotion aux anges devint de plus en plus populaire. De plus en plus les anges sont mêlés en quelque sorte à la vie de l'Eglise. Aussi les artistes chrétiens du moyen âge les représentent-ils fréquemmeut dans les cathédrales gothiques, ces véritables résumés de l'Histoire du monde, du christianisme, et de la vie morale de chaque homme. Ils apparaissent aux voussures, aux tympans des portails : soit pour entourer le trône de Dieu, soit pour peser les âmes des humains qu'ils dominent de leur haute stature et les guider en paradis. Ils sont réels, graves, mais souriants. Dans leur sourire perce parfois un peu de malice, ils sont si fins, ils comprennent si vite tant de belles et grandes choses. Mais bien plus que la joie, c'est le bonheur complet et profond qui rayonne sur leur figure. Ces figures de pierre sont comme illuminées par le sourire et plus encore par la sérénité, la paix de ce front si limpide, de ces yeux qui voient si loin, qui sont si largement et si paisiblement ouverts sur l'invisible qui, sans effort, d'un seul regard embrassent tout, puisqu'ils voient Dieu.

Avec ces merveilleuses créations de la dévotion des anges au moyen âge, seules rivalisent les productions toutes célestes de Fra Angelico. Pourtant il donne à ses anges une grâce plus féminine. C'est en paradis qu'il semble avoir cherché ses modèles. Tout le monde a admiré ces figures faites de quelques traits, ce profil noble, gracieux, ces ravissants sourires qui flottent sur ces visages si peu vraisemblables, ces robes irréelles, gracieuses et raides, aux plis bouffants à la taille, ces chevelures brillantes et impossibles. Ces anges ne sont pas de ce monde comme l'artiste lui-même n'en était qu'à demi : ils ont des corps et des formes humaines, mais qui reflètent des âmes limpides, joyeuses, dégagées des passions et des intérêts terrestres. La matière dont ils sont formés est à la lettre le « corpus spirituale » dont parle saint Paul, plutôt que notre matière pesante et charnelle. La dévotion aux anges s'alimente forcément au contact de pareilles œuvres. Rien qu'à les contempler, nous nous sentons plus purs, plus dégagés de la terre, plus désireux de voir et d'aimer Dieu.

La Renaissance nous a donné des anges franchement humains. Dans le *Paradis perdu* de Milton, nous sommes ramenés à la mythologie d'Homère. Comme les héros de l'Iliade, les anges de Milton n'ont-ils pas des banquets, des chants, des danses, des querelles? Ne les voit-on pas dans la mêlée s'interpeller, et frapper des coups formidables comme Pallas Athéné ou Phébus Apollon? — Si l'on excepte quelques chefs-d'œuvre où l'on retrouve un lointain reflet de la paix, de la majesté, de la limpide candeur des anges de nos cathédrales, comme les anges chanteurs de Van Eyck, les anges musiciens de Memling ou le saint Michel de Raphaël, il faut bien reconnaître qu'on nous présente trop souvent des « Victoires » païennes qui semblent ne rien ignorer des plaisirs de la terre. Les artistes chrétiens des premiers âges n'avaient emprunté aux « victoires » que leurs ailes et leurs attitudes, il était réservé à la Renaissance païenne de leur emprunter aussi le charme sensuel. Il est heureux que notre art contemporain réapprenne le vieil art des imagiers d'autrefois.

Parmi les anges, saint Michel a été représenté souvent. Le vainqueur du dragon est une création occidentale, qui a d'ailleurs son fondement dans l'Apocalypse. L'image se voyait probablement dans l'église du Mont Gargan (E. Mâle, *L'Art religieux du XII[e] siècle en France*, p. 258-9) et de là elle se répandit à travers l'Europe. On représente le vainqueur du dragon infernal partout ; dans les vitraux (Ch. Cahier et A. Martin, *Vitraux de Bourges*, n. 76 sqq. ; p. 137-141); dans les miniatures des Livres d'Heures (Leroquais, *Livres d'Heures*, t. I, p. LXXI); jusque dans les volutes des crosses pastorales (A. Martin, *Les Crosses pastorales*, dans *Mél. d'Arch.*, t. IV, Paris, 1856, p. 227) et sur les lampes (Ch. Cahier, *Couronne de lumière d'Aix-la-Chapelle*... dans *Mél. d'Archéol.*, t. III, Paris, 1853, p. 45 (Pl. VIII).

L'archange Raphaël, rarement représenté dans les premiers temps, et au moyen âge, prit sa revanche à la Renaissance : on voyait en lui le symbole de l'ange gardien. On le représente tantôt cheminant avec son protégé dans la solitude; tantôt le tenant avec la main gauche et de la main droite lui montrant le ciel, ou bien encore défendant l'enfant contre le démon qui rampe ou déjà le saisit (cf. E. Mâle, *L'Art religieux après le concile de Trente*, p. 305-308).

Gabriel est toujours resté l'ange de l'Annonciation. On le trouve pourtant, comme dans le tableau de Francesco Botticini, associé à saint Michel et à Raphaël pour accompagner le jeune Tobie (Florence, *Accademia di Belle Arti*, cf. K. Künstle, *Ikonogr. der christl. Kunst*, t. I, p. 247).

Au moment où l'image de saint Michel terrassant le dragon devenait populaire, le péril iconoclaste menaça toutes les images, tant celles des saints que celles des anges. C'était comme une invasion arabe d'un nouveau genre, qui par Constantinople menaçait de gagner toute l'Europe (cf. L. Bréhier, *La querelle des images*, Paris, 1904; Ch. Diehl, *Manuel de l'art byzantin*, Paris, 1925, t. I, p. 360 sqq. (chap. x). Mais au moment le plus critique de la lutte parut saint Jean Damascène, le grand défenseur des images. La question fut traitée au concile de Nicée en 787. Dans la IV[e] Session les Pères proclamèrent qu'il était légitime de représenter les anges et d'honorer leurs images... « Nous acceptons, saluons et baisons les saintes et vénérables images, conformément à l'antique tradition de la sainte Église catholique de Dieu... Ces images sont celles de Jésus-Christ, notre Sauveur fait homme, puis de notre maîtresse, toujours vierge et très sainte Mère de Dieu, et *des anges immatériels qui ont apparu aux justes sous une forme humaine*... afin que ces copies nous rappellent l'original et que nous soyons amenés à une certaine participation de leur sainteté » (Mansi, *Conc. ampliss. Coll.*, t. XIII, col. 130 ; Hefele-Leclercq, *Hist. des Conc.*, t. III, 2[e] part., p. 768).

Le décret fut signé par tous les membres présents, par les archimandrites des monastères et par quelques moines ; les deux légats du pape ajoutèrent à leur signature la déclaration qu'ils consentaient à « recevoir tous ceux qui auraient abandonné l'hérésie impie des iconoclastes ».

Conclusion. — 1. Lorsque Jésus naquit à Bethléhem, ce fut comme une exultation parmi les anges. Ils descendirent en foule sur la terre pour annoncer aux hommes la paix. Pendant des siècles l'homme s'était révolté contre son Créateur; en punition de son ingratitude, Dieu l'avait abandonné à lui-même et le malheureux avait sombré toujours plus profondément dans l'ignorance et la corruption. Avec la naissance du Médiateur l'état de guerre prenait fin et les anges

s'empressaient d'en répandre la nouvelle. L'Eglise se souvient sans cesse de ce premier message ; et chaque soir, par la bouche de ses prêtres, elle demande à Dieu d'envoyer ses anges « pour nous garder dans la paix » (qui nos in pace custodiant. Office de Complies). Si les anges, qui forment la cour de Dieu, se font, comme nous l'avons vu, les exécuteurs des divines volontés et les collaborateurs de la divine Providence, c'est avant tout pour établir la paix dans le monde, dans les Etats, dans l'Eglise, et (c'est le rôle spécial des anges gardiens) dans chaque âme qui paraît sur la terre. La paix est avant tout le repos de l'âme dans la vérité et dans la charité.

Ces véritables « illuminateurs » des intelligences s'efforcent de nous faire connaître Dieu et ses secrets divins. Infatigables à réaliser leur œuvre de lumière ils profitent des moindres circonstances : d'un deuil, d'un sermon, d'une lecture, d'un spectacle... Ils nous font comprendre les paroles que nous lisons, ils entretiennent en nous l'esprit de foi, ils nous font goûter ce Père du ciel qu'ils ne quittent jamais du regard. Tout en éclairant les intelligences, ils font tout pour fixer notre volonté dans la charité. Si nous faiblissons, ils nous soutiennent en nous rappelant le néant de la vie, en nous représentant les joies éternelles que nous vaudra la lutte d'un jour, en nous stimulant par le souvenir des dons de Dieu ou de l'ineffable amour du divin Crucifié ; si nous tremblons ils nous rassurent, si nous péchons ils nous reprennent et nous redressent; sans cesse ils nous encouragent au bien, ils nous animent au devoir et nous poussent à la sainteté. Contre les attaques des démons ils se font nos intrépides défenseurs. Ils sont fidèles, invincibles, incorruptibles : avec eux nous n'avons rien à redouter.

En éclairant, en élevant nos âmes ils n'oublient pas de protéger notre corps, de le soutenir dans les fatigues et d'écarter les dangers qui le menacent.

Seules les âmes qui s'abandonnent à la conduite de leurs anges, qui vivent familièrement avec eux, qui les aiment, les honorent et les invoquent avec confiance, peuvent dire la puissance, la bonté et la généreuse délicatesse de ces divins semeurs de perfection.

2. A cet empressement de la part des anges doit répondre tout naturellement notre reconnaissance ; leurs services exigent notre dévotion à leur égard. Cette dévotion, nous l'avons vu, a grandi progressivement jusqu'à son plein épanouissement au XVII[e] siècle. Dès les premiers temps les Pères l'approuvèrent, mais redoutant le danger d'idolâtrie, ils la recommandèrent avec beaucoup de réserve. Le péril une fois passé, l'Eglise, par son interprète le plus éloquent, saint Bernard, n'hésita plus à pousser ses enfants à vénérer les anges, à les invoquer, à les respecter, à obéir à leurs saintes suggestions, et à les imiter dans leur pureté, leur piété et leur dévouement total à Dieu. Pour inspirer aux fidèles une dévotion de plus en plus ardente, elle a institué des fêtes en leur honneur; elle les a introduits dans les Litanies majeures et dans la messe; elle a approuvé spécialement et indulgencié certaines prières comme l' « Angele Dei », qu'on leur adresse; elle a suscité des poètes pour les glorifier et les chanter ; des artistes pour représenter les envoyés de Dieu chargés d'une mission sacrée, les protecteurs des hommes. C'est ainsi que la dévotion aux anges et particulièrement aux anges gardiens, depuis le XVII[e] siècle, est devenue une des grandes dévotions de la piété catholique.

Nous n'avons pas l'intention de donner une bibliographie complète sur les anges. Quelques indications suffiront pour orienter le chercheur dans la théologie des anges, dans l'histoire de la dévotion, dans l'art. Mais nous citerons les ouvrages principaux qui traitent de la dévotion aux anges.

1. La théologie. — A. Vacant, *L'Angélologie dans l'Eglise latine depuis le temps des Pères jusqu'à saint Thomas d'Aquin*, dans DTC., I, col. 1222-1227. — *L'Angélologie de saint Thomas d'Aquin et des scolastiques postérieurs*, dans DTC., I, col. 1228-1248. — Saint Thomas, *S. Th.*, q. 50-64; 106-114. — F. Suarez, *De Angelis*, Lyon, 1630. — J.-H. Oswald, *Angélologie*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1889. — Bl. Beraza, *Tract. de Deo Creante*, Bilbao, 1921, nos 363-741. — J. Touzard, art. *Ange de Yahweh*, dans DB. suppl., fasc. I, col. 242-55 (Bibliogr. cf. col. 255). — J. Rybinski, *Der Mal'akh Yahwe*, Paderborn, 1930 (Bibliogr., p. 5-6). — J. Lebreton, *Saint Augustin théologien de la Trinité, son exégèse des Théophanies*, dans *Miscell. Agostiniana*, Roma, 1931, t. II, p. 821-836.

2. Histoire de la dévotion. — F. Andres, art. *Daimon*, dans *Realenz. de Pauly-Wissowa-Kroll*, suppl. III, Stuttgart, 1918, col. 267-322 (Trois parties : les démons dans la croyance populaire; les démons dans la littérature; les démons dans la philosophie). — J.-B. Frey, *L'Angélologie juive au temps de Jésus-Christ*, dans *Rev. des Sc. Phil. et Théol.*, V (1911), p. 75-110. — Hackspill, *L'Angélologie juive à l'époque néo-testamentaire*, dans *R. Bibl.*, 1902 (XI), p. 527 sqq. — W. Bousset, *Die Religion das Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, 4e éd. par H. Gressmann, Tübingen, 1926, chap. XVI : Die Angelologie. — A. Lemonnyer O. P., art. *Angélologie chrétienne*, dans DB. suppl., fasc. I-II, col. 255-262. (1. Dans les Evangiles, dans les Actes des Apôtres, dans les Epîtres de saint Paul; dans les Epîtres catholiques; dans l'Apocalypse, cf. bibliogr., col. 262). — P. Prat, *Anges et démons*, dans *La Théologie de Saint Paul*, note P. Paris, 1929, t. II, p. 493 sqq. — G. Bareille, *Le culte des Anges à l'époque des Pères de l'Eglise*, dans *Rev. Thomiste*, 1900 (t. VIII), 40-49; — *Angélologie d'après les Pères*, dans DTC., I, col. 1192-1222. — F. Andres, *Die Engellehre der griechichen Apologeten des zweiten Jahrhunderts u. ihr Verhältnis zur griechich-römischen Dämonologie*, dans *Forsch. z. christl. Lit. u. Dogmengesch.* hrsg. von A. Ehrhard u. J. P. Kirsch, XIIe vol., 3e fasc., Paderborn, 1914. — A. Puech, *Les Apologistes grecs du IIe siècle de notre Ere*, Paris, 1912. — K. Pelz, *Die Engellehre des hl. Augustinus*, Ein Beitrag zur Dogmengeschichte, Münster i W., 1913.

3. Les Anges dans l'Art. — K. Künstle, *Ikonographie der christlichen Kunst.* Frib.-en-Br., 1928, p. 239-254 (cf. Bibliogr., p. 239). — H. Leclercq, art. *Anges*, dans DACL., I, col. 2080-2161 (cf. Bibliogr. très abondante col. 2159-2161). — Ch. Cahier, *Caractéristiques des saints*, Paris, 1867, p. 32-45. — E. Mâle, *L'Art religieux après le concile de Trente*, Paris, 1932, ch. VII : 1. La Hiérarchie céleste; 2. Les anges, l'ange gardien, son culte, différents aspects de l'ange gardien dans l'Art.

4. Ouvrages de dévotion. — Fra Francesc Eiximinis, *Libre dels Angels*, rédigé en 1392 et publié à Barcelone, 1494 (La trad. franç. dès 1488; et espagnole dès 1490). — A. Vittorelli, *De angelorum Custodia libri duo, in quorum altero angelorum ministeria ex Sacris Litteris recensentur; in altero universum custodiae argumentum explicatur*, Padoue, 1605. — *Della Custodia degli angeli : breve trattato per persone spirituali*, Venise, 1616. — *Annotazioni nelle lezzioni della divina Scrittura dell' offizio dell' angelo custode.* — L. de la Puente, *Meditaciones de los mysterios de nuestra Sancta Fe*, Valladolid, 1605 : P. VI, Med 34. — Franc. Albertini, *Libellus de Angelo Custode*, Coloniae, 1613. — P. Coton, *Intérieure occupation d'une âme dévote* (éd. de 1608; édit. par Al. Pottier, Paris, 1933, p. 96-98 (Aux Anges). — *Sermons sur les principales et plus difficiles matières de la foy*, Pont-à-Mousson, 1617, V : Des Anges en général; VI : Des Anges Gardiens en particulier. — Fred. Fornerus,

Sermones de natura, qualitatibus, innumeris beneficiis... sanctorum angelorum. Bamberg, 1627 (trente sermons). — G. Stengelius, *S. Michaelis Archangeli principatus, apparitiones, templa, cultus et miracula. Insuper S. Gabrielis et S. Raphaelis*, 1629. — P. Stiltingius, *De S. Michaele et omnibus angelis*, dans AS. Sept., t. VIII, p. 4-123. — Le P. de Barry, *Dévotion aux anges*, Lyon, 1641. — P. Drexelius, *Horologium auxiliaris tutelaris angeli*, dans Op. omn., Anvers, 1643, t. I, p. 290 sqq. — Th. Raynaud, *Angelus Sanctus, filiorum Dei paedagogus*, Op. omn., t. IX, Lyon, 1665, p. 767-784. — Dom Jean de Sainte-Geneviève, *Docte et dévot traité de la sublime nature et la digne occupation des saints anges dans le ciel et dans la hiérarchie de l'Eglise et encore particulièrement des bons offices de l'Ange Gardien*, Paris, 1675. — J. Grasset, *Traité des saints Anges*, 1691. — J.-B. Bossuet, *Panégyrique pour la fête des anges gardiens* (1659), éd. Lebarq, t. III, p. 91-113. — P. Coret, *Le journal des anges*, 2 vol., Liége, 1918. — Xav. Faber O. M., *Sermones de SS. Angelis*, Landishuti, 1726. — P. Segneri, *Sermons sur les Anges Gardiens*, oper. Venise, 1721 : t. I, p. 454-6; t. II, p. 638-646. — J.-Chrys. Trombelli, *Trattato degli angeli custodi*, Bologne, 1747. — M. Boudon, *La dévotion aux neuf chœurs des saints anges*, Paris, 1755 (Il recommande à ses lecteurs les ouvrages de Drexelius, du P. de Barry, du P. Coret). — R. P. Saintrain, *Les saints anges, d'après l'Ecriture et la Tradition*, Paris (Castermann). — G. Renaudet, *La dévotion aux Saints Anges*, Tours. — Mgr Gay, *Sermon sur les Anges Gardiens*, cf. *Confér. aux mères chrét.*, t. II, Paris, 1897, p. 393 sqq. — Ch. Sauvé, *L'Ange et l'homme intimes*, t. V (5e édit.), Paris. — Dom Meunier, *Sous la garde des anges*, Paris, 1929. — Chr. Pesch, *Die hl. Schutzengel*, Frib.-en-Brisg., 2e éd., 1925.

Joseph Duhr.

ANGEVIN (Nicolas), surnommé Payi. — Français d'origine, il revêtit l'habit franciscain dans sa patrie. Au retour d'un pèlerinage en Terre-Sainte, il obtint son incorporation à la Province régulière de Saint-Antoine en Vénétie. Sa vie édifiante lui mérita la charge de Maître des Novices et la réputation de sainteté, confirmée par le don de prophétie. Il mourut à Bassano le 2 août 1669.

Ce saint religieux laissa en manuscrit un traité ascétique qui eut plusieurs éditions, sous le titre : *Buoni documenti d'un servo di Dio per fare l'orazione mentale con le Meditationi della Passione di nostro Signor Giesù Cristo.* Bassano, in-12.

P. Antonius M. a Vicetia, *Scriptores ord. Minorum Prov. S. Antonii Venetiarum*, Venetiis, Typ. Aemiliana, 1877, p. 45. — Benedictus, *Leggendario francescano*, Venise, 1721, ad 2m Augusti.

J. Goyens, O.F.M.

ANGLAISE, ÉCOSSAISE, IRLANDAISE (SPIRITUALITÉ). — I. *Des origines à la conquête normande (1066).* — II. *De la conquête normande au schisme d'Henri VIII (1534).* — III. *Du schisme d'Henri VIII à nos jours.*

Deux races principales, de tempéraments très opposés, dont la diversité s'est maintenue à travers les siècles, ont occupé les Iles Britanniques : les Anglo-Saxons et les Irlandais; ceux-ci, des celtes, idéalistes, aventureux, enthousiastes, communicatifs, mal pourvus du génie de l'organisation; ceux-là positifs, pratiques, concentrés, rompus aux affaires, aptes à fonder les choses durables.

Malgré tout, s'il y eut entre les hommes de ces deux races des différences de détail dans la manière de concevoir la vie chrétienne, les Irlandais exercèrent, dès l'origine, une influence religieuse sur les Anglo-Saxons, et les Anglo-Saxons, à un degré inférieur, sur les Irlandais. Leurs spiritualités eurent des points de contact et se compénétrèrent de plus en plus à mesure que s'établirent l'unité politique et — du moins en ce qui concerne la littérature spirituelle — l'unité de langue.

Pour cette raison il convient de traiter à la fois de la spiritualité de l'Irlande et de celle de la Grande-Bretagne : Angleterre et Ecosse.

I. — DES ORIGINES A LA CONQUÊTE NORMANDE (1066).

Durant cette période, qui est à peu près celle du haut moyen âge, la spiritualité chrétienne dut beaucoup aux Irlandais et aux Anglo-Saxons. Non qu'ils aient publié des écrits nombreux ou très remarquables; mais, à la suite des invasions des barbares, ils firent énormément pour évangéliser les nouveaux peuples et les initier à la vie parfaite.

1. **Les Irlandais.** — L'Irlande, *Hibernia*, appelée Eriu en vieil irlandais et, jusqu'au xiie siècle, *Scottia*, le pays des Scots, autre nom des Gaëls, le plus important des deux groupes celtes qui l'habitaient — ses établissements donnèrent naissance, au ixe siècle, à la nationalité écossaise —, avait eu des chrétiens avant saint Patrice († vers 461); c'est par lui qu'elle devint une terre chrétienne.

Le christianisme s'épanouit en monachisme. « La première ardeur de la foi, qui partout ailleurs conduisait les chrétiens au martyre, poussait les néophytes irlandais au monastère », dit F. Ozanam, *La civilisation chrétienne chez les Francs*, Paris, 3e éd., 1861, p. 97. Certains monastères eurent parfois jusqu'à 3.000 religieux. Ce fut une floraison d'ascétisme et de sainteté qui a valu à l'Irlande le titre — en usage dès le xie siècle — d' « île des saints ».

Les grands hommes furent, après saint Patrice, saint Columba († 597) et saint Colomban († 615). Columba, « l'apôtre des flots », quitta l'Irlande pour fonder dans l'île d'Iona, aux Hébrides, un monastère d'où sortit un vaste ensemble monastique englobant les îles voisines. Un des moines de Columba, saint Aidan († 651), établit un monastère dans un îlot de la mer du Nord, Lindisfarne, appelé maintenant Holy Island, « l'île sainte »; après saint Augustin de Cantorbéry, saint Aidan apparut comme le vrai apôtre de l'Angleterre. Colomban, moine de Bangor, « l'apôtre des forêts », lança les migrations monastiques sur le continent. Il fonda en France Luxeuil, « la capitale monastique » des Gaules, au viie siècle, et « la plus célèbre école de la chrétienté et la plus fréquentée », dit C. de Montalembert, *Les moines d'Occident*, 4e éd., Paris, 1868, t. II, p. 565, 566. Puis, il évangélisa l'Allemagne en compagnie de saint Gall, la Suisse où Gall resta — l'abbaye de Saint-Gall devait surgir de la tombe du disciple de Colomban, avant le milieu du viiie siècle —, et enfin l'Italie, où il institua l'abbaye de Bobbio. A ces noms s'ajoutent ceux des saints bretons émigrés en Armorique : Pol Aurélien, Brioc, Lunaire, Malo, Samson, Magloire, etc.

Les Vies des saints irlandais sont, pour la plupart, tardives et largement légendaires. Voir le recueil de C. Plummer, *Vitae sanctorum Hiberniae partim hactenus ineditae*, Oxford, 1910, 2 vol.; pour saint Patrice, W. Stokes, *The tripartite life of S. Patrick with other documents relating to that saint*, Londres, 1887, 2 vol. (contient les œuvres du saint); pour saint Columba,

W. Reeves, *The life of S. Columba,* Dublin, 1857 (éd. de la Vie par saint Adamnan d'Iona † 704, avec une annotation précieuse); pour saint Colomban, *Vita Columbani abbatis discipulorumque ejus* par le moine Jonas de Bobbio, entré à Bobbio en 618, trois ans après la mort de Colomban, éd. B. Krusch, MGH., *Script. Merov.*, IV.

Il nous est parvenu des règles monastiques, recueils de sentences et d'exhortations pieuses assez différents des règles monastiques actuelles. Elles sont attribuées à saint Ailbe d'Emly († vers 540), éd. J. O'Neill, dans l'*Eriu,* Dublin, 1907, t. III, à saint Ciaran de Clonmacnois († vers 549), à saint Comgall de Bangor († vers 601), à Cormac Mac Cullemain († 908), éd. J. Strachan, *Eriu,* 1905-1906, t. I-II. En outre, il y a la règle des moines gris, éd. J. Strachan, *Eriu,* t. II, et celle d'Echtgus hua Cuanaim, de la communauté de Roscrea, inédite; celle de saint Mochuta de Rathin († vers 636), éd. Mac Eclaise, *Irish ecclesiastical record,* mai 1910, p. 495-517, qui a un caractère plus méthodique. Fort curieuse est la règle de Maelruin de Tallaght († vers 792), à l'usage des Culdées, éd. W. Reeves, *The Culdees of the british Islands*, Dublin, 1864. Une courte règle en prose irlandaise, pour des ermites, est mise sous le nom de saint Columba, éd. W. Reeves, dans *The life of S. Columba,* Dublin, 1857.

La règle de saint Colomban a le caractère d'une règle religieuse proprement dite, PL., 80. Ecrite à Luxeuil, pour des moines gaulois, elle est empreinte des traditions ascétiques et des disciplines de l'Irlande. Le prestige de son auteur assura sa diffusion. Cependant, même dans les innombrables monastères issus de lui, on combina vite avec les siennes les prescriptions bénédictines. La règle de saint Benoît triomphait partout un demi-siècle après la mort de Colomban, sans qu'un homme hors ligne, un saint illustre, eût, dans l'intervalle, par son influence personnelle, pu déterminer la victoire. C'est, à n'en pas douter, que la règle de Colomban apparut « excessive au triple point de vue du régime alimentaire, de la discipline pénale et du mode de gouvernement. Saint Benoît l'a emporté par la force du sens pratique, qui finit toujours par décider de tout », selon la juste observation de Montalembert, *op. cit.*, t. II, p. 662.

Les moines irlandais s'adonnèrent aux travaux intellectuels, en y comprenant la culture profane; ils furent, en partie, les maîtres des Anglo-Saxons et, avec eux, préparèrent la renaissance carolingienne. Mais, en définitive, leurs études étaient orientées vers la *lectio divina,* nourriture de l'âme. Un de leurs traits distinctifs fut l'abondance des prières. La récitation quotidienne du psautier était en honneur. Dans les formules de la prière privée, dans les *loricae*, assemblages d'invocations pour former une sorte de cuirasse contre les coups du démon — il nous en reste dix-neuf, dont 15 portent authentiquement le nom de *lorica* et sont rédigées 11 en irlandais, 2 en gallois, 2 en latin, cf., sur leurs éditions, Dom H. Leclercq, DACL., t. IX, col. 2511-2514 —, notamment dans les *loricae* latines dites de saint Brendan et de Gildas, dans la *lorica* irlandaise dite de saint Patrice, dans les oraisons litaniques, on est frappé de la multiplicité des demandes, de la longueur des listes des dangers spirituels et corporels contre lesquels est implorée la protection divine, de l'instance et de la ferveur des supplications. Souvent la prière était accompagnée de prostrations, de génuflexions réitérées, ou elle se faisait les bras en croix, ou encore dans l'eau glacée. « On admet communément aujourd'hui que les pénitentiels sont nés et se sont développés dans les chrétientés celtiques, d'où ils ont, tout comme les canons disciplinaires, passé, aux VIII^e^ et IX^e^ siècles, chez les Anglo-Saxons et sur le continent. » Et, si la théorie est fausse d'après laquelle la pénitence privée aurait été introduite dans le monde laïque sous l'influence de saint Colomban et des moines irlandais et anglo-saxons, pour se transformer peu à peu en institution ecclésiastique universelle, il est vrai que Colomban et ses disciples ont travaillé efficacement à « rendre la confession plus fréquente, principalement dans les cloîtres, mais aussi parmi les pieux séculiers ». Dom L. Gougaud, *Les chrétientés celtiques,* Paris, 1911, p. 275, 278.

Le moine breton Pélage, né en Grande-Bretagne († après 417), semble avoir été de souche irlandaise : son *Commentarium in epistulas S. Pauli,* PL., 30 (texte non entièrement authentique) était lu en Irlande aux VIII^e^ et IX^e^ siècles; toutefois le pélagianisme se répandit peu en ce pays pendant le haut moyen âge. Rien ne prouve qu'il faille voir un irlandais dans l'évêque « breton » Fastidius, contemporain et partisan de Pélage, auteur d'un *De vita christiana,* PL., 40 (parmi les œuvres de saint Augustin) et 50, ni dans le « breton » Fauste de Riez († vers 490), un des chefs du semi-pélagianisme.

Au premier rang des œuvres orthodoxes, il est juste de placer la *Confessio* de saint Patrice, d'une authenticité sûre, PL., 53, trad. G. Dottin, *Les livres de S. Patrice apôtre de l'Irlande,* Paris, 1909; c'est une autobiographie apologétique, d'un admirable accent. Ensuite, deux opuscules anonymes : *De tribus habitaculis* (le ciel, l'enfer et la terre), PL., 40 (saint Augustin) et 53 (saint Patrice), probablement d'origine irlandaise; *De 12 abusionum gradibus,* PL., 40, attribué tour à tour à saint Cyprien, à saint Augustin, à saint Patrice, certainement écrit en Irlande, au VII^e^ siècle. Des 17 *Instructiones variae* de saint Colomban, PL., 80, quatre seulement seraient authentiques d'après un spécialiste des études colombaniennes, O. Seebass, *Zeitschrift für Kirchengeschichte,* 1894, t. XIV; l'*Expositio super omnes Psalmos* est perdue. Le moine Latchen fit un abrégé, resté inédit, des *Moralia in Job* de saint Grégoire le Grand. L'*Interpretatio mystica progenitorum Christi* de saint Aileran le Sage († vers 664), PL., 80, et, plus complètement, éd. Mac Donnell, *Proceedings of the royal irish academy,* 1857-1861, t. VII, est une interprétation allégorique et spirituelle des noms des ancêtres du Christ. Un commentaire latin du psautier, transcrit au VIII^e^ siècle par l'irlandais Diarmait, conservé à l'Ambrosienne, est chargé de gloses vieil-irlandaises des environs de 750. Vers cette même époque aurait été composé un commentaire des Psaumes en irlandais, éd. R. Meyer, *Hibernica minora,* Oxford, 1894. Le reclus Dungal (vers 827), *Liber adversus Claudium,* PL. 105, défendit, contre Claude de Turin, le culte des images, des reliques, de la croix, la pratique des pèlerinages et l'invocation des saints. Sedulius Scotus écrivit, avant 869, le *De rectoribus christianis,* PL., 103, mêlé de prose et de vers, où il enseignait, en s'appuyant sur l'histoire biblique et profane, les devoirs des rois. De Jean Scot Ériugène ou Erigène († ap. 877), M. de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale,* 2^e^ éd., Louvain, 1905, p. 160, a dit qu'il fut « le père du faux mysticisme du moyen âge »;

du moins est-il vrai que certaines théories, d'apparence panthéistique ou pélagienne, de son *De praedestinatione* et du *De divisione naturae* étaient capables de conduire à un mysticisme périlleux. Par ailleurs, il rendit à la mystique un service signalé en traduisant le pseudo-Aréopagite et les *Ambigua* de Maxime le Confesseur. Il entreprit un commentaire de ces écrits, qui nous est parvenu incomplet. L'édition de ses œuvres par J.-H. Floss, PL., 122, n'est pas irréprochable. Les *Expositiones in Mysticam theologiam* (du pseudo-Denys) sont attribuées à tort à Ériugène.

2 **Les Anglo-Saxons.** — Bien que Pélage eût quitté la Grande-Bretagne avant d'avoir professé les erreurs sur la grâce (fin du IVe siècle) et qu'il n'ait probablement jamais revu son pays natal, le pélagianisme s'implanta dans ces régions. Celui qui l'introduisit (vers 429) fut Agricola, fils de l'évêque pélagien Sévérien et l'auteur du *Corpus pelagianum* composé de 6 écrits, éd. C.-P. Caspari, *Briefe, Abhandlungen und Predigten aus den zwei lezten Jahrh. d. Kirchl. Altertums,* Christiania, 1890, à moins que cet auteur ne soit l'évêque pélagien Fastidius nommé plus haut.

Saint Augustin de Cantorbéry, l'apôtre de l'Angleterre († 605), lui apporta la règle de saint Benoît. Elle supplanta les traditions du monachisme breton. Trois insignes bénédictins l'accréditèrent : saint Cuthbert, évêque de Lindisfarne († 687); saint Benoît Biscop, fondateur du monastère de Jarrow († 689); saint Wilfrid, évêque d'York († 709).

Celui qui passe pour le premier écrivain anglo-saxon, le bouvier Caedmon, moine de Whitby et poète († vers 690), paraphrasa, en vers d'une inspiration chrétienne originale, une partie de l'Ancien Testament, l'Évangile et les Actes des apôtres, éd. B. Thorpe, Londres, 1832. D'après J.-J. Jusserand, *Histoire littéraire du peuple anglais,* 2e éd., Paris, 1896, t. I, p. 73, cette paraphrase « paraît l'œuvre de plusieurs auteurs d'époques différentes; peut-être Caedmon est-il l'un d'entre eux ».

Saint Aldhelm, abbé de Malmesbury, puis évêque de Sherborne († 709), écrivit le *De laudibus virginitatis,* en prose, et le *De laude virginum,* en vers, PL., 89; à tort manuscrits et éditions donnent à part les 459 derniers vers comme un ouvrage distinct, sous le titre : *De octo principalibus vitiis.*

Saint Bède le Vénérable, moine à Jarrow († 735), est une figure bien attachante. S'il ne fut qu'un compilateur intelligent dans ses commentaires de l'Écriture et dans ses *Homiliae,* il y laissa transparaître les richesses de sa vie spirituelle. Son *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* abonde en précieux renseignements sur l'histoire religieuse de l'Angleterre, et il faut en dire autant de ses Vies des saints Cuthbert, Benoît Biscop et Wilfrid. Son *Libellus precum* renseigne sur la prière privée. Œuvres, PL. 91-93. Le *De remediis peccatorum,* qu'on y lit, n'est pas de Bède, non plus que le *De meditatione Passionis Christi per septem diei horas,* une œuvre très pieuse, attribuée aussi à saint Augustin, à saint Bernard, etc., et qui est du XIIe ou du XIIIe siècle. De la Vie de saint Wilfrid par Bède on peut rapprocher la Vie antérieure de Wilfrid par un de ses compagnons, le moine Eddius, peut-être trop partial pour son héros, éd. T. Gale, *Historiae britannicae scriptores XV,* Oxford, 1691.

L'homme qui personnifia le génie anglo-saxon dans ce qu'il a de meilleur : sens pratique, puissance de l'organisation, ardeur contenue et durable de l'apostolat, fut saint Boniface, l'apôtre de l'Allemagne († 755). Voir ALLEMANDE (SPIRITUALITÉ). Une comparaison entre les *Sermones* de saint Boniface et les *Instructiones* de saint Colomban aide à comprendre les différences entre les deux races irlandaise et anglo-saxonne, entre les deux spiritualités. « Des invectives sans mesure contre l'instabilité et la corruption humaines, dit le dominicain M.-B. Schwalm, *Saint Boniface et les missionnaires de la Germanie au VIIIe siècle,* dans *La science sociale,* Paris, 1891, t. XII, p. 275, de larges effusions mystiques, le *sursum corda* d'une belle âme enthousiaste en face du ciel, il ne se trouve point, dans les sermons de Colomban, d'autre doctrine pratique... Le missionnaire irlandais entraîne les âmes dans son propre élan, soulève son auditoire en masse; mais il ne sait pas comment se forment un à un les caractères chrétiens. Il faut pour cela, comme Boniface le fait, ramener sans cesse la pensée de l'auditeur aux conditions positives de son état. » Colomban entraîne, Boniface gouverne : « l'un puissant sur les masses, l'autre saisissant les individus au sein des masses, pour leur apprendre à se gouverner. En dernière analyse, la prédication de Boniface tend à développer au plus haut degré la valeur individuelle de ses chrétiens. »

A l'école d'York, fondée par Bède le Vénérable, appartint Egbert, évêque puis archevêque d'York († 766), auteur d'un *De institutione catholica dialogus* et d'un *Poenitentiale,* PL., 89. Sous le nom de saint Théodore de Tarse, premier primat de Cantorbéry, on a publié un *Liber poenitentialis,* PL., 99, qui n'est pas de lui, du moins dans son intégrité.

L'école d'York eut à sa tête Alcuin, probablement bénédictin, qui ensuite passa sur le continent et fut l'âme de la Renaissance carolingienne littéraire, artistique, liturgique († 804). Parmi ses écrits, PL., 100-101, figure le *De virtutibus et vitiis* adressé à Guy, comte de Bretagne : c'est un *vade mecum,* qui lui permettra de « savoir toujours ce qu'il doit faire et éviter » pour parvenir au sommet de la perfection. En outre, *De ratione animae,* adressé à une femme, Gondrade, et qui traite des rapports de l'âme avec Dieu; *De confessione peccatorum ad pueros S. Martini,* petite instruction aux enfants de l'école de Saint-Martin de Tours, à compléter par une lettre aux frères de la région des Goths sur la nécessité de la confession au prêtre et pas seulement à Dieu; *Liber sacramentorum,* sacramentaire pour la dévotion privée des prêtres; *De psalmorum usu* et *Officia per ferias,* livres de prières intéressants pour l'histoire de la dévotion privée à base de liturgie. Une partie notable du *De psalmorum usu* et la *Confessio fidei catholica,* publiée parmi les œuvres d'Alcuin et riche en formules de prières, ne sont pas d'Alcuin mais du cluniste Jean de Fécamp.

Le *Book of Cerne,* ainsi appelé du nom de l'abbaye de Cerne, qui eut un certain temps le manuscrit en sa possession, est un recueil de prières latines pour l'usage privé d'un Aethelwold évêque, peut-être celui qui fut évêque de Lindisfarne de 721 à 740, peut-être celui qui le fut à Lichfield de 818 à 830, éd. Dom A.-B. Kuypers, Cambridge, 1902. Il semble être la copie d'un original du VIIe ou du VIIIe siècle et relever de l'influence eucologique irlandaise, tout comme le Cod. Reg. 2. A. XX du British Museum, éd. D. Kuypers, *ibid.*; le *Book of Nunnanminster,* du VIIIe siècle, éd.

W. Gray de Birch, Londres, 1889; le *De psalmorum usu* d'Alcuin, le *Libellus precum* de Fleury, PL., 101.

A la fin du IXe siècle, le roi Alfred le Grand (871-900), s'occupant de remédier aux maux de l'invasion danoise, rebâtit les monastères et fit traduire en anglo-saxon des livres aptes à ranimer le christianisme de son peuple; on a la traduction de Paul Orose, éd. J. Bosworth, 1855; du *De consolatione philosophiae* de Boèce, éd. Sedgfield, Oxford, 1899; de l'*Historia ecclesiastica* de Bède, éd. S. Schipper, Hambourg, 1897-1898, 3 vol.; d'une partie des *Soliloquia* de saint Augustin, éd. H.-L. Hargrove, Londres, 1902; de la *Regula pastoralis* de saint Grégoire le Grand, éd. H. Sweet, Londres, 1871-1872. De cette dernière traduction Alfred envoya un exemplaire à tous les évêques de ses États.

Saint Aethelwold, abbé d'Abingdon, puis évêque de Winchester († 984), traduisit en anglais la règle de saint Benoît et, en vue d'uniformiser l'observance des monastères anglais, composa la *Regularis concordia anglicae nationis*, sur le modèle de la *Concordia regularum Patrum* de saint Benoît d'Aniane, mais avec un caractère national prononcé, PL., 137 (sous le nom de saint Dunstan). Saint Dunstan, abbé du monastère bénédictin de Glastonbury, archevêque de Cantorbéry († 988), influa sur la rédaction de la *Regularis concordia* d'Aethelwold et sur la composition, alors commençante, des recueils de sermons en langue vulgaire. Les plus importants des sermons en langue anglo-saxonne sont du bénédictin Aelfric le Grammairien, assez mal connu, dont on sait pourtant qu'il fut l'élève d'Aethelwold, qu'il traduisit sa *Regularis concordia*, éd. d'un fragment par E. Breck, Leipzig, 1887, et qu'il écrivit sa Vie, dédiée à Kenulf, évêque de Winchester (1006-1009), éd. J. Stevenson, *Rerum britan. medii aevi scriptores*, Londres, 1858, t. II. L'Aelfric Society a publié de lui 80 homélies pour les dimanches et fêtes des saints, traductions libres ou imitations des Pères latins, surtout de saint Grégoire, antérieures à 994, éd. B. Thorpe, Londres, 1844-1846, 2 vol. Aelfric s'y propose « l'édification des ignorants qui ne savent aucune langue » sauf l'idiome natal.

II. — DE LA CONQUÊTE NORMANDE (1066) AU SCHISME D'HENRI VIII (1534).

La conquête normande fut, pour l'Angleterre, le point de départ de progrès notables dans l'ordre de la vie civile et religieuse.

Deux Italiens, venus en Normandie, à l'abbaye du Bec, puis l'un et l'autre archevêques de Cantorbéry, le Bienheureux Lanfranc de Pavie († 1089) et surtout saint Anselme d'Aoste († 1109), donnèrent à la spiritualité anglaise un bel élan.

« Le chemin du ciel, dit J.-J. Jusserand, *Histoire littéraire du peuple anglais*, t. II, p. 128, est enseigné, après la conquête, dans d'innombrables écrits français en vers et en prose : paraphrase des Psaumes et des Évangiles, Vies des saints, manuels de pénitence, miracles de Notre-Dame, contes, moralités, bestiaires, sermons. » Egalement fécond en œuvres latines, le XIIe siècle ne compte guère, comme œuvres anglaises, que des livres de dévotion en vers ou en prose. Les traités et les poèmes pieux en anglais abondent à partir du XIIIe siècle.

Pendant cette période, les Bénédictins sont renforcés par des légions de religieux nouveaux : les Cisterciens, qui se répandent particulièrement en Irlande et au pays de Galles; les Chartreux, qui s'établissent à Witham (1178), Henton (1227), Nottingham (1343), Londres (1370), Kingston (1378), Coventry (1381), Ingelby (1398), Shene (1414), et en Irlande (1279); les chanoines de saint Augustin qui, vers 1280, ont plus de 120 maisons, dont 13 abbayes, en Angleterre; les Prémontrés qui possèdent, vers la même date, une vingtaine de maisons; les Franciscains et les Dominicains, arrivés en Angleterre presque au lendemain de leur fondation et s'y propageant très vite.

Les écrivains spirituels d'alors ne tranchent pas tous sur ceux du continent. Un Aelred de Rievaulx, par exemple, et un Gilbert d'Hoiland ne se différencient pas sensiblement de leurs contemporains et frères en Cîteaux Guerric d'Igny, originaire de Tournai, et Thomas de Perseigne. Tout en s'adaptant à la vie et au goût anglais, les écrits anglais du XIIIe siècle sont imités du français, exception faite pour *The ancren riwle*, le premier des traités originaux rédigés en langue anglaise après la conquête. Les mystiques du XIVe siècle, qu'ils écrivent en anglais ou en latin, se distinguent, au contraire, par une originalité, par des traits communs, qui leur ont valu par excellence l'appellation de « mystiques anglais », d' « école anglaise » du XIVe siècle. Il y aura donc à parler d'eux à part des autres spirituels.

Disons dès à présent que, en dehors des « mystiques anglais » du XIVe siècle, les noms principaux qui se présenteront à nous sont ceux du cistercien Aelred de Rievaulx, du prémontré et chartreux Adam Scot, et, plus que tous, de Richard de Saint-Victor.

1. En dehors de « l'école anglaise » du XIVe siècle. — BÉNÉDICTINS. — Éadmer, évêque de Saint-Andrews († 1124), disciple et ami de saint Anselme, écrivit sa biographie, PL., 158, et reproduisit, non sans les développer, quelques-unes de ses paroles, *Liber de S. Anselmi similitudinibus*, PL., 159, traduit sous le titre : *Entretiens spirituels de saint Anselme*, par les moniales de Sainte-Croix de Poitiers, Maredsous, 1924, et *De beatitudine coelestis patriae*, PL., 159. Il est l'auteur de la 1re et de la 20e pièces du recueil des *Meditationes et orationes* de saint Anselme, PL., 158, et de ce *Tractatus de conceptione B. Mariae Virginis*, longtemps attribué à saint Anselme, la perle des écrits composés alors sur la Sainte Vierge, PL., 159, traduction Dom B. del Marmol, Maredsous, 1924. Hamelin de Vérulam, disciple de Lanfranc, prieur de Saint-Albans, *De monachatu*, fragment dans Dom Martène, *Thesaurus novus anecdotorum*, Paris, 1717, t. V. Osbert de Stoke Clare, prieur de Saint-Pierre de Westminster (1136), fut, non l'instituteur de la fête de l'Immaculée Conception, avec Anselme le Jeune, neveu de saint Anselme, comme on l'a dit, mais son restaurateur et promoteur. Nous avons de lui deux lettres et un *Sermo de conceptione S. Mariae*, éd. H. Thurston et T. Slater, en appendice à leur édition du *Tractatus de conceptione S. Mariae*, Fribourg-en-Brisgau, 1904; en outre, un ensemble de compositions en l'honneur de sainte Anne, éd. Dom A. Wilmart, *Annales de Bretagne*, 1926, t. XXXVII. De Gilbert Foliot, successivement chanoine régulier, bénédictin, abbé de Gloucester, évêque d'Oxford, puis de Londres († 1188), *Expositio in Cantica canticorum*. La *Magna Vita S. Hugonis Lincolniensis episcopi*, l'un des plus solides et des plus beaux documents de l'hagiographie médiévale, éd. abrégée, PL., 153, où elle

est donnée pour l'œuvre probable d'un Alexandre moine et, plus tard, abbé de Saint-Augustin de Cantorbéry, a été publiée complètement par J.-F. Dimock, *Rerum britan. medii aevi scriptores*, Londres, 1864, t. XXXVII, et attribuée avec probabilité au bénédictin Adam d'Eynsham († ap. 1232). Michel de Nortgothe, bénédictin de Cantorbéry, traduisit, vers 1340, la fameuse *Somme le Roi* du dominicain Laurent d'Orléans, confesseur de Philippe le Hardi, sous le titre de *The ayenbite of inwit or remorse of conscience*, éd. R. Morris, Londres, 1866. Jean de Tynemouth, moine de Saint-Albans († 1348), *Sanctilogium Angliae, Valliae, Scotiae et Hiberniae*, Oxford, 1901.

Cisterciens. — Saint Étienne Harding († 1134), 3e abbé de Cîteaux et son organisateur par la *Charta caritatis* (1119), est l'auteur de l'*Exordium cisterciensis coenobii*, connu sous le nom de *Petit exorde* par opposition à l'*Exordium magnum ordinis cisterciensis*, et, pour une bonne part, des *Consuetudines seu usus antiquiores ordinis cisterciensis*, PL., 166. Isaac, anglais d'origine, appelé de l'Étoile, *de Stella*, parce qu'il fut prieur du monastère de ce nom à Vienne († vers 1165), *Sermones LIII de praecipuis festis; Epistola de officio missae*, commentaire mystique du canon de la messe; *Epistola de anima ad familiarem quemdam*, PL., 194; des fragments de ce dernier écrit ont passé dans le pseudo-augustinien *De spiritu et anima* attribué parfois à Isaac; un commentaire sur le Cantique des cantiques n'a pas été publié. Saint Aelred, abbé de Rievaulx, diocèse d'York († 1167), occupe une place de choix dans l'ascétique cistercienne par les *Sermones de tempore et sanctis*, les *Sermones de oneribus in c. XIII et seq. Isaiae*, le *Speculum charitatis*, le *De spirituali amicitia*, PL., 195; ce dernier écrit fut plagié par Pierre de Blois, *De amicitia christiana*, PL., 207. Précieux sont également le *De Jesu puero duodenni*, PL. 184, parmi les œuvres de saint Bernard; la *Regula sive institutio inclusarum*, PL., 32, parmi les œuvres de saint Augustin; l'*Oratio pastoralis*, éd. Dom A. Wilmart, *Revue bénédictine*, 1925, t. XXXVII. De la *Regula inclusarum* proviennent les pièces XV-XVII du recueil des *Meditationes et orationes* publiées sous le nom de saint Anselme; Aelred s'y révèle un précurseur de la méditation méthodique, comme par le *De Jesu puero duodenni* il a frayé les voies au pseudo-Bonaventure. Une traduction du *De spirituali amicitia* par Jean de Meung n'est point parvenue jusqu'à nous. Gilbert d'Hoiland, abbé de Swineshead, aux confins de l'Écosse et de l'Angleterre († 1172), *Sermones in Canticum Salomonis ab eo loco ubi B. Bernardus morte praeventus desiit*, 48 sermons qui s'arrêtent au c. V, v. 11; *Tractatus ascetici*, 7 petits traités, dont le premier *De contemplatione rerum coelestium*, le 2e *De quaerendo Christo et viatorum beatorumque contemplatione*, PL., 184. Étienne, abbé de Sallai, diocèse d'York († av. 1236), est l'auteur, inconnu jusqu'à ces derniers temps, des *Meditationes de gaudiis B. Virginis Mariae*, éd. Dom A. Wilmart, RAM., 1929, t. X. Adam, abbé de Rewley près d'Oxford, dédia, vers 1368, aux frères de l'église Saint-André en Écosse, un traité intitulé *Dialogus rationis et animae* ou *Soliloquium pro animae institutione;* il écrivit *Pro ordine monastico* contre Wyclif.

Chartreux. — Un chartreux de Witham, dans le Somerset, écrivit, vers 1200, *An instruction on contemplative life and prayer*, récemment édité par un chartreux de Parkminster, Londres, 1927. Adam Scot est généralement connu sous le nom d'Adam le Prémontré. Il fut, en effet, d'abord prémontré : il écrivit des *Sermones*, le *Liber de ordine, habitu et professione canonicorum ordinis Praemonstratensis*, un traité *De tripartito habitaculo*, un traité *De triplici genere contemplationis*, le *Soliloquiorum de instructione animae libri II*, le tout très pieux, PL., 198. Sur le tard, vers 1187 ou 1188, il devint chartreux à Witham, et composa le *De quadripartito exercitio cellae*, PL., 153 (où il paraît sous le nom de Guigues II le Chartreux); c'est une des œuvres les plus caractéristiques de la spiritualité monastique du moyen âge. Cf. Dom A. Wilmart, *Magister Adam Cartusiensis*, dans les *Mélanges Mandonnet*, Paris, 1930, t. II, p. 145-161. Adam le Chartreux, prieur de la chartreuse d'Henton († 1401), écrivit un ouvrage sur *Les douze profits de la tribulation*, imprimé en anglais, Londres, avant 1500, et en latin, Londres, 1530, et trois opuscules restés manuscrits : *De sumptione s. eucharistiae, Scala coeli attingendi, Speculum spiritualium*. Nicolas Love (1421), *The mirror of the blessed life of Jesus Christ*, Londres, 1926; c'est une adaptation des *Meditationes* du pseudo-Bonaventure.

Prémontrés. — Citons, avec Adam Scot, Alexandre Neckam († 1217), auteur de nombreux ouvrages inédits, entre autres une *Expositio super Cantica canticorum in laudem gloriosae et perpetuae Virginis et matris*

Augustins. — Nous retrouverons le plus illustre, Walter Hilton, en traitant de « l'école anglaise » du XIVe siècle. Pour le moment, nommons Guillaume Little (*Parvus*) de Newbury, historien anglais († 1208), auteur d'un commentaire sur le Cantique des cantiques, dont Cornelius a Lapide et Martin del Rio donnent de beaux fragments dans leurs commentaires sur le Cantique; Guillaume Flete, augustin à Lecceto, en Toscane, disciple de Catherine de Sienne, qui écrivit, sous la dictée de la sainte, en 1376, un bref traité *De spirituali doctrina*, puis un sermon en son honneur, en 1382, et une lettre sur ses vertus, éd. R. Fawtier, *Catheriniana*, Rome, 1914. Peut-être faut-il attribuer à un augustin anonyme, de la 2e moitié du XIIIe siècle, des *Meditationes de Spiritu Sancto* pseudo-augustiniennes, dont un fragment avait été publié par A.-B. Caillau, *S. Aurelii Augustini sermones inediti*, Paris, 1842, et par le cardinal A. Mai, *Novae Patrum bibliothecae*, Rome, 1852, t. I; Dom A. Wilmart en a publié l'analyse et des fragments considérables, RAM., 1926, t. VII, p. 31-57. Jean Capgrave, provincial de l'ordre († 1464), *Nova legenda Angliae*, Londres, 1516.

Victorins. — Richard de Saint-Victor, écossais, sous-prieur, puis prieur de Saint-Victor de Paris († 1173), ne fut pas un écrivain entièrement original; disciple de Hugues de Saint-Victor, a dit X. Rousselot, « il est sa continuation; c'est l'idée de Hugues élevée à sa plus haute puissance ». Ce ne fut pas davantage un écrivain mystique parfait : symbolisme raffiné, divisions artificielles et inutiles, subtilité excessive, imprécisions et illogismes, voilà quelques-uns de ses défauts. Mais Richard eut le mérite de systématiser les doctrines mystiques de Hugues : ce qui était épars dans les œuvres de Hugues, insuffisamment lié, trop bref, il le développa, le groupa et le présenta didactiquement. Par sa synthèse, la première en date, entreprise en métaphysicien et en psychologue, il orienta le mysticisme spéculatif ultérieur et devint, selon le mot de J. Maréchal, *Recherches de science religieuse*, 1914, t. V, p. 147, « le maître spirituel de tout le moyen âge ». Œuvres, PL., 196. Sans parler des traités directement dogmatiques, spécialement du *De Trinitate*, d'inspi-

ration mystique, citons surtout les 2 Benjamins, le *Benjamin minor* qui prépare à la contemplation, le *Beniamin major* qui étudie la contemplation elle-même; le *De 4 gradibus violentae charitatis*, trad. E. Leclef, Paris, 1926, où, quatre siècles avant sainte Thérèse, il propose à peu près la classification des états mystiques de sainte Thérèse, maintenant classique; puis, *Expositio in Cantica canticorum, Mysticae adnotationes in Psalmos, De exterminatione mali et promotione boni, De eruditione interioris hominis, De missione Spiritus Sancti, De comparatione Christi ad florem et Mariae ad virgam*, etc.

Il n'est pas prouvé qu'Adam de Saint-Victor, le grand poète († 1177 d'après certains auteurs, 1192 d'après d'autres), soit d'origine anglaise, comme on l'a cru. Ses poésies, PL., 196; éd. L. Gautier, Paris, 1858, 2 vol. et, avec des rectifications nombreuses, 2e éd., 1881, surtout 3e éd., 1894 (encore insuffisante); éd. E. Misset et P. Aubry, Paris, 1900. Aucun des traités en prose qui lui sont attribués n'est authentique. Robert de Flamesbury, pénitencier de Saint-Victor († v. 1224), a laissé un *Liber poenitentialis*.

CARMES. — Saint Simon Stock, général de l'ordre († 1265), aurait écrit un *De christiana paenitentia*. Henri de Hanna († 1299) composa des sermons qui figurent dans le recueil allemand du XIVe siècle *Paradisus animae intelligentis*, éd. P. Strauch, Berlin, 1919. Richard Mysin traduisit en anglais (1345) deux écrits de Richard Rolle. Voir plus bas, Thomas Fishlake ou Fishlaw traduisit en latin l'*Echelle* de Walter Hilton, son contemporain. Nicolas de Kenton († 1468), *In Cantica canticorum commentarii sive lectiones XIV, In orationem dominicam, In Evangelia sermones XLVIII*, inédits.

FRANCISCAINS. — Thomas d'Eccleston a raconté (v. 1260), dans les pages délicieuses du *Liber de adventu Minorum in Anglia*, éd. dans les *Analecta franciscana*, Quaracchi, 1885, t. I, l'histoire des origines franciscaines en Angleterre et dépeint la vie fervente des premiers Mineurs. Aimon de Faversham, 5e général de l'ordre († 1244), est à mentionner pour son œuvre liturgique, laquelle embrasse le bréviaire et le missel. Alexandre de Halès († 1245) appartient à l'Angleterre par sa naissance. De sa *Summa theologica*, la première et la plus ample des sommes du moyen âge, restée inachevée, éd. princeps, Venise, 1475 (sous le nom de Thomas d'Alès), éd. critique, en cours d'impression, par les soins des Franciscains de Quaracchi, depuis 1924, « le mérite exceptionnel consiste en ce que, d'un côté, conservant et transmettant le riche dépôt des doctrines anciennes, elle rattache et relie nécessairement toute l'école franciscaine médiévale à la théologie et à la mystique des premiers siècles, et, d'un autre côté, en ce qu'elle lui imprime une direction propre et caractéristique qui la détermina à suivre, pendant plusieurs siècles, les voies tracées par saint Augustin, saint Anselme et les Victorins, sans négliger cependant la terminologie et même la doctrine d'Aristote », dit A. Teetaert, *Études franciscaines*, novembre 1927, p. 588. Des parties de la somme actuelle sont dues à des maîtres théologiens postérieurs. Parmi eux, Guillaume de Melton (1260), également auteur probable de la *Summa de virtutibus*, Paris, 1509, attribuée inexactement à Alexandre de Halès et s'inspirant de saint Bonaventure. Adam de Marsh, *de Marisco* († v. 1258), *Epistolae*, éd. Brewer, *Monumenta franciscana*, Londres, 1858, t. I, et, parmi ses œuvres manuscrites, un commentaire sur le Cantique des cantiques. Un frère mineur d'Irlande compila, entre 1275 et 1279, un *Liber exemplorum ad usum praedicatorum*, éd. A.-G. Little, 1908.

Thomas d'York († v. 1260) est l'auteur, si ce n'est le frère mineur Bertrand de Bayonne, du traité *Manus quae contra Omnipotentem*, apologie de la perfection évangélique, telle que l'entendaient les ordres mendiants, contre les attaques de Guillaume de Saint-Amour, éd. M. Bierbaum, *Bettelorden und Weltgeistlichkeit an der Universität Paris*, Münster, 1920. Comme Thomas d'York, de nombreux Franciscains fréquentèrent et illustrèrent l'Université d'Oxford. A.-G. Little, dans une étude sur ceux du XIIIe siècle, *Archivum franciscanum historicum*, 1926, t. XX, p. 803-874, a donné nombre de renseignements qui se rapportent à la spiritualité. L'un d'eux fut Jean Peckam, qui devint archevêque de Cantorbéry († 1292). Parmi ses écrits, *Canticum pauperis pro dilecto*, Quaracchi, 1905; *Tractatus tres de paupertate*, éd. E.-L. Kingston, A.-G. Little et F. Tocco, Aberdeen, 1910; *Tractatus pauperis*, éd. A. Van den Wyngaert, Paris, 1925; *Responsiones ad epistolam missam quibusdam novitiis ord. Praedicatorum a quodam fratre Roberto de ordine ipso Praedicatorum* (il s'agit de Robert Kilwardby), éd. F. Tocco, *La questione della povertà nel s. XIV*, Naples, 1910; *Disputatio mundi et religionis*, éd. B. Hauréau, *Bibl. de l'école des Chartes*, 1884, t. XLV; *Expositio super regulam F. Minorum*, dans *Firmamentum trium ordinum*, Venise, 1513. Le *Speculum disciplinae*, dans les *Opera* de saint Bonaventure, Quaracchi, t. VIII, n'est pas de Peckam, comme on l'a dit, mais de Bernard de Besse. Élève d'Oxford également Roger Bacon, *doctor admirabilis* († 1294); génie encyclopédique, il exposa des idées ingénieuses ou même profondes, parfois vagues sinon inadmissibles, sur l'expérience mystique, dans l'*Opus majus*, éd. Bridges, Oxford, 1897-1900.

Oxonien aussi Jean de Galles († v. 1300), écrivain fécond, *Communiloquium seu Summa collationum*, recueil de leçons et d'exemples appropriés à toutes les conditions sociales, Augsbourg, 1475, *Compendiloquium de vitis illustrium philosophorum, Breviloquium de virtutibus antiquorum, Breviloquium de sapientia sanctorum, Ordinarium vitae religiosae*; ces cinq ouvrages ont été imprimés ensemble sous le titre : *De regimine vitae humanae seu Margarita doctorum*, Venise, 1498. L. Wading publia comme étant de Jean de Galles, Rome, 1655, le *De oculo morali*, attribué à Jean Peckam, dans une édition d'Augsbourg sans date mais du XVe siècle; puis au théologien Pierre Lacepiéra ou La Sepyera (Pierre de Limoges, † 1304), Venise, 1496; ensuite au chanoine régulier Raymond Jourdain, à qui nous devons les *Contemplationes de amore divino* du soi-disant Idiota; le véritable auteur est inconnu. Divers ouvrages de Jean de Galles sont manuscrits. Guillaume de Varre, *Guarra, Varro, de Vara*, rédigea, vers 1300, des commentaires sur les Sentences restés inédits, sauf la partie où il défend l'Immaculée Conception, éd. dans *Fr. Gulielmi Guarrae, fr. Joannis Duns Scoti, fr. Petri Aureoli quaestiones disputatae de Immaculata Conceptione B. Mariae Virginis*, Quaracchi, 1904. Jean Duns Scot, la gloire d'Oxford avec Roger Bacon († 1308), dépend peut-être de Guillaume de Varre dans sa doctrine sur l'Immaculée Conception; sa doctrine spirituelle a été synthétisée par le P. M. Fernandez Garcia, O. M., *Mentis in Deum quotidiana elevatio*, 2e éd., Quaracchi, 1913. L'édition de Scot par L. Wading, Lyon,

1639, 16 vol., est défectueuse; les Franciscains de Quaracchi préparent une édition critique.

Nicolas Bozon, originaire du nord de l'Angleterre, écrivit en français, après 1320, des *Contes moralisés*, éd. Lucy Toulmin Smith et P. Meyer, Paris, 1889, formés des éléments qui faisaient le fond des sermons prêchés au peuple par les Frères Mineurs. Deux franciscains portèrent le nom de Guillaume de Nottingham : le premier mourut en 1251, le second en 1336. Il semble que la plupart des écrits assignés à Guillaume de Nottingham doivent être tenus pour l'œuvre du plus jeune, à savoir la *Regula vivendi*, le *De obedientia*, l'*Expositio Evangeliorum*, etc., inédits. Malachie Mac Aedha, archevêque de Tuam (✝ 1348), *Septem peccatorum mortalium venena eorumque remedia*, désigné parfois sous le titre : *Venenum Malachiae*, Paris, 1518. Roger Conway (✝ 1360) défendit les ordres mendiants contre Richard Fitzralph archevêque d'Armagh, *Confessio et pulchritudo pro Fratribus*, Paris, 1511.

Dominicains. — Robert Bacon (✝ 1248) laissa des gloses sur l'Écriture, une Vie de saint Edmond, archevêque de Cantorbéry (✝ 1240), dont il avait été le disciple et le familier, éd. W. Wallace, dans *Life of S. Edmund of Canterbury from original sources*, Londres, 1892. Robert Kilwardby, archevêque de Cantorbéry (✝ 1279), écrivit de nombreux ouvrages presque entièrement inédits; une lettre à des novices dominicains pour exalter leur ordre et mettre l'office de la prédication au-dessus de la pratique de la pauvreté, nous a été partiellement conservée par le franciscain Jean Peckam qui la combattit; cf. *supra*. Thomas de Galles (v. 1340), écrivit un commentaire sur le Cantique des cantiques, inédit, et *In decem primos libros De civitate Dei S. Augustini expositio*, Mayence, 1473. D'un autre commentaire du *De civitate Dei*, par Nicolas Trivet de Norwich (✝ 1328), fut publiée, sous le nom de Thomas de Galles, la partie qui complétait le commentaire de celui-ci, Mayence, 1473; parmi les autres œuvres de Trivet, toutes inédites, un commentaire de la règle de saint Augustin, *De officio missae seu speculum sacerdotale*, etc. Robert Holcot, de Northampton (✝ 1349), *Opus super Sapientiam Salomonis*, souvent édité, d'abord, s. l., 1481; *In Cantica canticorum* et *In Ecclesiastici capita septem priora*, Venise, 1509; *Explanationes Proverbiorum Salomonis*, Paris, 1510, etc. Simon de Henton (v. 1360), commentaires inédits sur le Cantique des cantiques, les Proverbes, la Sagesse, l'Ecclésiastique, etc. Henri Bictwel, anglais probablement, défendit les ordres mendiants dans un écrit dont Raynaldi a publié des extraits, *Annal. eccl.*, ad an. 1321, 1358.

Évêques. — Saint Osmond, évêque de Salisbury (✝ 1099), *De officiis ecclesiasticis tractatus*, éd. D. Rock, dans *The Church of our Fathers as seen in S. Osmund's rite for the cathedral of Salisbury*, Londres, 1849-1853, t. III, donna sa forme à la prière publique en Angleterre jusqu'au temps du schisme d'Henri VIII. Gilbert, évêque de Limerick, en Irlande (✝ 1145), *De statu Ecclesiae*, PL., 159. Silvestre Géraud de Barri, dit le Cambrien, évêque de Saint-Davids (✝ 1223), produisit de nombreux ouvrages : parmi les inédits, *Gemma ecclesiastica*, un vaste traité de théologie pastorale; *Speculum Ecclesiae*, et *De monasticis ordinibus et ecclesiasticis religionibus*, où il combat vivement les moines indisciplinés. Etienne Langton, archevêque de Cantorbéry (✝ 1228), composa des commentaires sur les livres de l'Ancien Testament, celui de la Sagesse excepté; des sermons *Ad sacerdotes de decem plagis*; un *De virtutibus et vitiis*; peut-être quelques opuscules, *Documenta clericorum*, *De sacerdotibus Deum nescientibus*, *De vera poenitentia sub persona Magdalenae*, etc., inédits. Inédite aussi l'*Expositio in Canticum canticorum* de son frère Simon Langton, qui fut élu archevêque d'York, mais ne put prendre possession du siège (✝ 1248). Saint Edmond Rich, *Divitius*, archevêque de Cantorbéry (✝ 1240), *Speculum Ecclesiae*, un guide du chrétien vers la perfection évangélique, éd. M. de la Bigne, *Bibliotheca Patrum*, 4[e] éd., Paris, 1624, t. V, et *De variis modis contemplandi*. Du *Speculum Ecclesiae* il existe une antique traduction française inédite; quant au *De variis modis contemplandi*, C. de Visch, *Bibliot. script. s. ordinis cisterciensis*, Douai, 1646, art. *Edmundus*, dit qu'il aurait été écrit en français et traduit en latin par le carme Guillaume Beufeu, de Northampton. Un des biographes de saint Edmond fut son frère Robert Rich (✝ 1248), également auteur d'une *Explicatio regulae S. Augustini*, inédite; sa Vie de saint Edmond a été publiée par Dom W. Wallace, *Life of S. Edmund of Canterbury from original sources* avec deux autres Vies dues l'une au moine Eustache, compagnon du saint, l'autre au dominicain Robert Bacon qui avait été son condisciple à Oxford, mais il se peut que la Vie publiée sous le nom de Robert Bacon soit l'œuvre de Robert Rich et la Vie publiée sous le nom de Robert Rich l'œuvre de Robert Bacon. Robert Grossetête, évêque de Lincoln (✝ 1253), traduisit et commenta la *Theologia mystica* du pseudo-Denys l'Aréopagite, éd., avec les *Opera* de Denys, Strasbourg, 1502, peut-être aussi les autres écrits aréopagitiques; il écrivit des poèmes religieux en français, entre autres le *Chasteau d'amours*, dont il existe une traduction en vers anglais de la première moitié du xiv[e] siècle, *Castel of love*, éd. R.-F. Weymouth, Londres, 1864. Richard Fitzralph, archevêque d'Armagh (✝ 1360), écrivit le *De pauperie Salvatoris* à l'occasion du débat sur la pauvreté dans l'ordre franciscain : ce fut une des sources de Wyclif. R.-L. Poole, *John Wycliffe De dominio divino libri III*, Londres, 1890, a édité le l. I du *De pauperie Salvatoris*. Hostile aux ordres religieux, Fitzralph écrivit encore *Defensorium curatorum adversus eos qui privilegiatos se dicunt*, Paris, 1490. Jean Alcock, évêque d'Ély (✝ v. 1500), *Mons perfectionis ad Carthusianos*, Londres, 1501; on lui attribue parfois *Abbatia S. Spiritus in pura conscientia fundata*, Londres, 1531, qui est bien antérieure. Voir l'article Alcock (Jean).

Clercs, laïcs, anonymes. — Henri de Lincoln, archidiacre d'Huntingdon (✝ 1155), *De contemptu mundi sive de episcopis et viris illustribus sui temporis*, extrait du l. X de ses *Historiae Anglorum*, PL., 195. Odon de Chichester, *Flores sermonum ac evangeliorum dominicalium*, Paris, 1520; un court traité sur la Passion, inédit, ainsi qu'une *Summa de poenitentia* (après 1215). Thomas de Palmerstown ou d'Irlande, sorbonniste, non dominicain ni franciscain (✝ 1269), termina le *Manipulus florum* de Jean de Galles, recueil de textes des Pères grecs et latins, Venise, 1480, souvent réimprimé, parfois sous le titre *Flores doctorum insignium*. et compila les *Flores Bibliorum*, Paris, 1556. Le clerc Pierre de Peckam, vers 1270, *La lumière as lais*, poème catéchétique d'environ 15.000 vers, analyse et fragments dans C.-V. Langlois, *La vie spirituelle. Enseignements, méditations et controverses d'après les écrits en français à l'usage des laïcs*, Paris, 1928, p. 71-119. Robert de Greetham, xiii[e] siècle, rima en français *Le miroir ou*

les Evangiles des Domnées, en 20.000 vers, et *Le corset*, 1.700 vers sur le sacrement de l'ordre. Guillaume de Wadington écrivit le *Manuel des pechiez*, traduit en vers anglais, vers 1303, par Robert Manning de Brunne, éd. Furnivall, *The handlyng synne*, Londres, 1862.

Guillaume de Shoreham, 1re moitié du XIVe siècle, *The religious poems*, éd. T. Wright, Londres, 1849. Jean de Peterborough, *de Burgo*, chancelier de Cambridge († 1386), *Pupilla oculi*, Strasbourg, 1516, traita de l'office pastoral. Le clerc William Langland rédigea vers 1362, refondit en 1376 et, une dernière fois, vers 1391, une « épopée mystique » au sens large du mot, *The vision of William concerning Piers the plowman*, éd. W.-W. Skeat, Oxford, 1886, 2 vol.

Jean Gower, jurisconsulte et poète († 1408), *Mirour de l'homme* ou *Speculum meditantis*, poème qui passe en revue, pour signaler leurs abus, tous les ordres de la société. Jean Colet, humaniste, doyen de Saint-Paul de Londres († 1519), rédigea, pour son école de Saint-Paul, un manuel de religion, le *Catechizon*, éd. J.-H. Lupton, *A live of John Colet*, Londres, 1887, et composa, en s'inspirant du pseudo-Denys, le *De sacramentis Ecclesiae* et le *De compositione sancti corporis Christi mystici*, dans l'éd. de ses œuvres par J.-H. Lupton, Londres, 1867-1876.

Parmi les anonymes, un poème en anglo-normand sur l'amour et la crainte de Dieu, éd. P. Meyer, *Romania*, 1900, t. XXIX, p. 9-21; *The mirror of simple souls*, traduit d'un auteur français du XIIIe siècle, éd. Clare Kirchberger, Londres, 1927; le *Speculum vitae*, « poème en moyen anglais dont certaines parties paraissent apparentées au groupe « Somme-Miroir » d'écrits en français », dit C.-V. Langlois, *op. cit.*, p. 133; *Cursor mundi*, *The cursur a the world*, vers 1300, éd. R. Morris, 1874-1893; *The pepysian Gospels harmony*, une Vie du Christ pour servir à des méditations, texte anglais de 1400 environ qui traduit peut-être un original français, éd. Marg. Goates, Oxford, 1922; *Lay folks mass book*, une traduction anglaise rimée d'un missel pour les laïcs écrit probablement en français par un moine Jérémie, éd. C. Horstman, *Richard Rolle of Hampole, an english father of the Church and his followers*, Londres, 1896, t. II, p. 1-8; *Destructorium vitiorum*, Paris, 1516, qui s'apparente aux grandes sommes de théologie morale et qui est l'œuvre d'Alexandre Carpenter ou l'Anglais (1re moitié du XVe siècle); *Speculum christiani*, en anglais et en latin, Londres, s. d.; *Speculum Spiritualium* publié à Paris, chez Hopylius, en 1510, vaste compilation latine sur la vie active et la vie contemplative où les spirituels anglais du moyen âge : Richard Rolle, Walter Hilton..., sont particulièrement représentés. Le compilateur est un anglais et le livre a été imprimé « sumptibus et expensis honesti viri Guilhelmi Brettonis civis Londoniensis ». Il y aurait à ajouter toute une littérature poétique, liturgique, mariale, celle, par exemple, des « Miracles de Notre-Dame », cf. H.-L. Ward, *Catalogue of romances in the department of manuscripts in the British Museum*, Londres, 1893, t. II, p. 586-740, destinée à montrer la puissance d'intercession de Marie. La dévotion à la Vierge fut grande dans cette Angleterre qui se para du titre de « dot de Marie ». Cf. P. Ragey, *L'Université catholique*, Lyon, 1896, t. XXII, p. 91-106.

2. **« L'école anglaise » du XIVe siècle.** — A) LES MYSTIQUES DE « L'ÉCOLE ANGLAISE ». — Les solitaires, sous la double forme d'ermites menant loin des villes la vie anachorétique, et de reclus ou de recluses enfermés dans une cellule près d'une église, étaient nombreux en Angleterre. Les traités rédigés par certains d'entre eux ou pour leur usage, la plupart anglais, « constituent un groupe d'écrits d'un cachet très particulier, formant ce que l'on peut appeler l'école mystique du XIVe siècle », disent Dom M. Nœtinger et Dom E. Bouvet dans la trad. de W. Hilton, Tours, 1923, t. I, p. 12. On rattache à cette école *The ancren riwle* antérieure et les écrits de Dom Baker et de Gertrude More postérieurs au XIVe siècle.

De bonne heure, la vie érémitique s'était épanouie en Grande-Bretagne et en Irlande. Saint Cuthbert, si populaire, l'avait embrassée dans une des îles Farne de la mer du Nord. Nous avons mentionné plus haut une règle pour les ermites attribuée à saint Columba, et la *Regula sive institutio inclusarum* de saint Aelred de Rievaulx. Des XIIIe et XIVe siècles nous sont parvenues trois règles, moins des règles strictes que des recueils d'observations, d'expériences et de conseils directifs : la *Regula reclusorum Dubliniensis*, du XIIIe siècle, peut-être œuvre d'un Robert, auteur d'*Admonitiones ad Hugonem anachoritam praesertim de eucharistia* à la suite de la *Regula* dans un manuscrit de Trinity College de Dublin, éd. L. Oliger, *Antonianum*, avril 1928, p. 170-190; la *Regula heremitarum Cantabrigiensis* et la *Regula Oxoniensis*, du XIVe siècle, celle-ci en dépendance de celle-là, et celle-là, peut-être l'œuvre de Richard Rolle, en dépendance d'Aelred. La *Regula Oxoniensis* n'est pas de saint Pierre Célestin, que nomment trois manuscrits contenant une version anglaise de cette règle. Cf. L. Oliger, p. 155-165.

La *Règle des recluses*, *The ancren riwle*, est adressée à trois sœurs recluses au sens large du mot, non pas des emmurées, mais des cloîtrées habituellement silencieuses et seules, pouvant avoir quelques relations entre elles et avec deux servantes, dont l'une ne quittait pas le logis, l'autre sortait pour se procurer des vivres. On connaît 13 manuscrits de l'*Ancren riwle* : 8 en anglais, 4 en latin, 1 en français du XIVe siècle. L'original semble avoir été en anglo-saxon, éd. J. Morton, Londres, 1853 (avec une trad. en anglais moderne), trad. fr. Dom G. Meunier, Tours, 1928; certainement l'ouvrage fut composé en Angleterre. On l'a attribué successivement à Simon de Gand, évêque de Salisbury († 1315); à Richard Poore, chanoine régulier, puis évêque de Salisbury, enfin de Durham († 1237); au dominicain Robert Bacon, frère aîné ou oncle de Roger Bacon († 1248); à un bénédictin ou à un auteur tenant à l'ordre de saint Benoît par quelque lien (vers 1150); à saint Gilbert de Sempringham, fondateur des Gilbertins († 1189). Tout ce qu'on peut dire c'est que l'*Ancren riwle* « se place vraisemblablement, d'après les plus anciens exemplaires, dans le second quart du XIIIe siècle ». Dom A. Wilmart, RAM., t. X, p. 388.

Richard Rolle de Hampole, non pas un augustin, mais un ermite, personnage extraordinaire, l'un des créateurs de la prose anglaise, écrivain spirituel insigne, orthodoxe bien que parfois un peu deconcertant († 1349). Trois de ses œuvres latines, l'*Incendium amoris*, le *De emendatione vitae*, l'*Elogium nominis Jesu*, parurent à Anvers, en 1533. Une trad. anglaise des deux premières faite, en 1345, par le carme Richard Mysin, a été publiée par R. Harvey, *The fire of love and the mending of life*, Londres, 1896; trad. fr. du *De emendatione vitae* et de l'*Elogium nominis Jesu*, par L. Denis, la 1re sous le titre *Du péché à l'amour*

divin ou l'amendement du pécheur, Paris, 1926; la 2e, VS., 1928, t. XVII, p.[181-189]. Une éd. critique de l'*Incendium amoris* publiée par Miss Marg. Deanesly, Manchester, 1905, trad. Dom M. Nœtinger, Tours, 1928. Des œuvres anglaises, éditées par C. Horstman, *Richard Rolle of Hampole, an english father of the Church and his followers,* Londres, 1895-1896, la plus importante : *The form of perfect living,* dont le *De emendatione vitae* est une refonte en latin, la trad., en même temps que celle du *Feu de l'amour,* a été publiée par Dom Nœtinger, sous le titre : *Le modèle de la vie parfaite.* Dom Nœtinger a joint à ces traductions celle d'une *Courte et substantielle explication de l'oraison dominicale,* petit traité en latin, éd. de Cologne, 1535. Le livre capital sur l'œuvre de Rolle est celui de miss H.-E. Allen, *Writings ascribed to Richard Rolle hermit of Hampole,* New-York, 1927.

Un anonyme, qui était prêtre, non moine probablement, peut-être un solitaire, écrivit, probablement au milieu du XIVe siècle, des traités remarquables mais d'une lecture difficile, éd. Dom J. Mac Cann, *The cloud of unknowingt and other treatises,* Londres, 1924. La trad. de Dom M. Nœtinger, Tours, 1925, comprend, avec *Le nuage de l'inconnaissance,* le plus long et le plus original de ces traités, l'*Épître sur la prière,* l'*Epitre sur la discrétion,* le *Traité sur le discernement des esprits,* inspiré de saint Bernard, *Serm. De diversis,* XXIII-XXIV, PL. 183, une *Épître de la direction intime;* elle a omis un court traité : *Comment l'âme humaine est faite à l'image et à la ressemblance de la sainte Trinité,* et une paraphrase de la *Théologie mystique* du pseudo-Aréopagite. Le *Nuage de l'inconnaissance* est adressé à un jeune homme qui, d'abord religieux, a, par désir d'une plus haute perfection, adopté la vie des solitaires.

Walter Hilton, non chartreux mais chanoine de saint Augustin († 1395), écrivit, en anglais, sous le titre latin *Scala perfectionis,* un traité de la vie parfaite à l'usage d'une recluse, Londres, 1494, traduit en latin, au XIVe siècle, par le carme Thomas Fishlake ou Fishlaw, trad. fr. Dom M. Nœtinger et Dom E. Bouvet, Tours, 1923, 2 vol., et plusieurs traités, dont deux ont été publiés : une *Lettre à un homme pieux vivant dans le monde,* à la suite de la *Scala* dans les éditions modernes du P. Guy, Londres, 1869, et du P. Dalgairns, Londres, 1870; le *Chant des anges,* trad. Dom M. Nœtinger, VS., 1923, t. IX, p. 73-79. On lui a prêté plusieurs ouvrages qui sont d'autres auteurs, y compris le *De imitatione Christi.*

Julienne de Norwich ne fut pas bénédictine, ou, si elle le fut, obtint la permission de vivre en recluse, ayant sa cellule adossée à l'église Saint-Julien de Norwich. Elle eut, à 30 ans, en 1373, une série de 16 visions, qu'elle retraça, vers 1393, *Sixteen revelations of divine love,* éd. Dom S. de Cressy, Londres, 1670, trad. Dom G. Meunier, Paris, 1910. Elle mourut beaucoup plus tard, après 1442. Les *Révélations* de Julienne sont un des livres où il est le mieux parlé de l'amour de Dieu ; c'est le chef-d'œuvre des mystiques anglais. Un choix d'extraits en a été publié sous le titre : *All shall be well,* Oxford, 1908.

A cette littérature des mystiques anglais peuvent se ramener le fragment de Marg. Kemp publié par H. Pepwell, avec divers traités, rééd. E. Gardner, *The cell of self- Knowledge,* Londres, 1910, p. 52 ; le *Luve ron,* beau poème mystique du franciscain Thomas de Hales (XIIIe ou XIVe siècle) composé à la demande d' « une vierge du Christ », peut-être une recluse; surtout les œuvres de Dom Baker, que nous retrouverons bientôt.

B) Le mysticisme de l'école anglaise. — Avec l'école anglaise du XIVe siècle nous sommes en plein mysticisme. Ses écrits, note Dom D. Knowles, *The english mystics,* Londres, 1928, à qui nous empruntons une bonne partie des observations et parfois des expressions qui vont suivre, « appartiennent à l'usage exclusif de ceux qui sont appelés à la contemplation ou y font quelque progrès ». Pour Rolle, la contemplation est « l'œuvre » de l'amour divin tout court, *opus,* et aussi pour Hilton.

La contemplation, expliquent-ils, n'est pas le monopole de quelques âmes d'aristocrates, ni un art d'agrément qu'on peut apprendre avec plus ou moins de facilité, une affaire de dilettante ou de connaisseur, d'artiste ou de poète, une affaire de l'intelligence ; elle ne dispense pas des prières et des croyances communes. La contemplation n'est que le développement de la vie chrétienne normale. Elle est à la portée de tout homme de bon vouloir qui a choisi de prendre la croix à la suite du Christ, bien que, en fait, un petit nombre seulement de chrétiens, quelques religieux, quelques prêtres, vivent une vie suffisamment silencieuse et austère pour y atteindre. En ce sens on a le droit de dire que les mystiques anglais, s'ils s'adressent directement à des solitaires, décrivent moins la vie solitaire que la vie parfaite et parlent pour un auditoire plus ample que s'ils avaient traité des formes ordinaires de la vie religieuse.

Les mystiques anglais se complètent les uns les autres. La *Règle des recluses* trace les lois générales de l'ascèse qui prépare la contemplation. Rolle rappelle les principes et montre le but dans toute sa splendeur : il s'agit d'inaugurer dès ici bas la vie du ciel. Le *Nuage de l'inconnaissance* conduit l'âme aux degrés les plus élevés de l'union. L'*Échelle de la perfection* enseigne la correspondance à l'œuvre contemplative. Julienne de Norwich indique les résultats auxquels aboutit la vie décrite dans les traités précédents. Baker, venu plus tard et, dit Dom Knowles, « saturé de la doctrine de ses prédécesseurs », en développe les applications, surtout à la vie religieuse.

De l'ensemble de ces écrits on pourrait tirer un commentaire de saint Jean de la Croix. Moins méthodiques, avec une terminologie moins arrêtée, ils ont avec lui des ressemblances caractéristiques, plus proches de lui que de saint Bernard.

Personnels dans la forme, ces écrivains possèdent une individualité marquée, un style original où ne manquent pas les saillies imprévues, les boutades, parfois un air de paradoxe. Au fond ils sont traditionnels, ce qui s'explique sans doute par la forte empreinte monacale de l'Angleterre et par le besoin de réagir contre les nouveautés hétérodoxes du XIVe siècle, mais aussi par « le tempérament anglais qui sait si bien rester conservateur sans perdre son cachet original et parfois individualiste ». Dom Nœtinger, préface du *Feu de l'amour* de Rolle, p. C.

Du tempérament anglais ils ont aussi la mesure, l'absence d'exagération, l'esprit avisé. Peu de métaphysique, pas d'abstractions ; plutôt de la psychologie. « Analyse très fine des états d'âme et des tentations ou illusions, poursuit Dom Nœtinger, indications pénétrantes sur les remèdes à appliquer aux maladies spirituelles, tout cela est déjà décrit avec assez de netteté

et de précision pour répondre d'avance aux besoins des âmes modernes. Ces maîtres ont compris ce qu'avaient de compassé, parfois de pénible, l'exagération de l'allégorisme, les divisions trop nombreuses, l'abus des citations dans les livres du moyen âge, et ils ont laissé tomber ce manteau un peu lourd, pour s'en tenir à des conseils simples, frappés au coin du bon sens. Ils sont tous, même Rolle le poète et la visionnaire Julienne, très pratiques et très discrets. »

Ils ne recommandent pas les pénitences corporelles excessives et protestent contre la tendance à confondre l'austérité avec la sainteté : c'est le degré d'amour qui importe, non la multitude des bonnes œuvres. « On peut dire que par là ils préparent l'idéal moderne de la sainteté popularisé par saint François de Sales dans son *Introduction à la vie dévote* », observe le P. Denis, *Richard Rolle, Du péché à l'amour divin*, p. 76. « Il serait intéressant, dit encore le P. Denis, p. 73, de comparer les remarques de Rolle sur l'usage de la nourriture avec les règles de saint Ignace *ad victum temperandum*. Comme le solitaire de Manrèse, l'ermite de Hampole veut qu'on ait une règle fixe dans le boire et dans le manger, et il est d'avis, comme saint Ignace, que la juste mesure s'établit « expérimentalement ».

Ils n'insistent pas non plus sur les souffrances intérieures pour ne pas exaspérer une sensibilité aiguë. « Ils cherchent plutôt à détourner l'esprit des épreuves, et à le fixer sur le but et sur la joie future. Par là, en même temps qu'ils diminuent la peine, ils facilitent le détachement, empêchent la présomption et apprennent à se dépouiller d'un moi qui serait volontiers encombrant. » Dom Nœtinger, p. CI.

Pareillement ils évitent tous, sans excepter Rolle et Julienne, de s'étendre sur les phénomènes extraordinaires qui peuvent accompagner la contemplation. Quand ils en disent quelques mots, ils signalent l'illusion possible et si dangereuse ! La contemplation n'est pas un acte isolé, sans attaches avec le reste de l'existence, mais un état, une vie qui doit absorber le meilleur de l'activité vers un but unique. Ils parlent surtout des degrés inférieurs et plus accessibles de la contemplation, de « la part de l'homme », sans prétendre dévoiler « la part de Dieu » : aboutir au « chant des anges », oui, si Dieu en donne la grâce, mais s'y préparer par la patience, l'humilité, le dépouillement. Il s'agit de « battre le nuage » plutôt que de le percer. On n'accède pas à la contemplation comme si elle devait être le résultat de nos efforts ou de notre science, comme si l'on pouvait « happer » Dieu, « ainsi qu'un lévrier glouton ».

D'accord avec tous les auteurs spirituels du moyen âge, les mystiques anglais proposent « certains moyens que doit employer un ouvrier de l'œuvre contemplative », pour employer l'expression du *Nuage de l'inconnaissance*, c. XXXV. Ce sont la lecture, la méditation et l'oraison. C'est la dévotion à Notre-Dame Sainte-Marie. C'est, par-dessus tout et tout à fait à part, la connaissance, l'imitation, l'amour du Christ, du Christ homme par qui l'on s'élève au Christ Dieu.

N'oublions pas de signaler, dans les écrits de ces mystiques, ce qui a trait à l'Église, à la communion des saints, à la prière catholique « pour les malades, pour les affligés, pour tous ceux qui sont dans la douleur ou le besoin », à laquelle invite la *Règle des recluses* et qui fut, en particulier, celle de Julienne de Norwich : « Elle a souffert pour son siècle, dit L. Faure-Goyau, *Christianisme et culture féminine*, Paris, 1914, p. 242, et c'est un magnifique spectacle de contempler cette douleur d'un siècle (le siècle de la guerre de Cent ans) qui monte dans une seule âme en prière... Cette vie, au lieu de se restreindre à la cellule qui l'emmure, s'élargit et s'étend jusqu'à embrasser l'univers. »

III. — DU SCHISME D'HENRI VIII (1534) A NOS JOURS.

1. La période des martyrs (1534-1681). — Entre 1534 et 1681, plus que par des écrits la spiritualité chrétienne s'affirma par le témoignage du sang. Le martyre, inconnu, ou presque, aux origines des Églises d'Irlande, d'Angleterre et d'Écosse, jeta sur elles la parure de sa pourpre. Le schisme, puis l'hérésie déchaînèrent la persécution : de 1535, année qui vit la mort des Bienheureux Jean Fisher et Thomas More, jusqu'en 1681, que marqua l'exécution du Bienheureux Olivier Plunkett, archevêque d'Armagh, il y eut 342 martyrs. Les principaux foyers où s'alimenta la vie spirituelle furent alors les collèges anglais fondés à Douai, en 1568, — il fut transféré à Reims de 1578 à 1593, — et à Rome, en 1579, par le futur cardinal Allen ; à Valladolid, en 1589, et, pour les laïques, à Saint-Omer, en 1593, par le jésuite Robert Parsons ; de là, en plus des martyrs, sortirent des évêques, des prêtres, des religieux : Bénédictins, Franciscains, Jésuites, des laïques fidèles, des écrivains, travaillant, chacun à son poste, au maintien et à la renaissance du catholicisme en Angleterre.

L'activité littéraire du catholicisme fut absorbée en grande partie par la controverse. Sans être nombreux, les auteurs spirituels méritent l'attention. Le bénédictin Baker prolonge l' « école anglaise » du XIV^e^ siècle et ajoute à sa gloire. De deux autres l'action s'exerce en dehors de l'Angleterre mais l'origine est anglaise : le capucin Benoît de Canfeld, qui est, en France, « le maître de toute la génération capucine aux alentours de l'an 1600 », dit le P. Ubald d'Alençon, *Études franciscaines*, septembre 1927, p. 453, et le jésuite Godinez, professeur de théologie à Mexico, une des autorités en théologie mystique.

BÉNÉDICTINS. — Augustin (appelé David avant sa conversion) Baker († 1641), converti de l'anglicanisme, bénédictin passionné pour le renouveau de son ordre, composa une quarantaine d'ouvrages pour les Bénédictines anglaises de Cambrai, dont il fut le chapelain de 1624 à 1633. Un autre converti, Dom Serenus de Cressy, également éditeur de Walter Hilton et de Julienne de Norwich, réunit et édita, sous le titre de *Sancta Sophia*, Douai, 1657, 2 vol., des extraits des manuscrits de Baker. *Sancta Sophia* est un très beau livre, où est développé l'enseignement des mystiques anglais du XIV^e^ siècle, surtout du *Nuage de l'inconnaissance*. Un commentaire de Baker sur le *Nuage* a été publié partiellement, sous le titre de *Secretum sive mysticum*, par Dom J. Mac Cann, à la suite du *Cloud of unknowingt*, Londres, 1924. Dom Mac Cann a publié aussi les *Confessions* de Baker, Londres, 1922. Dom Weld-Blundell a publié, de Baker, *The inner life of dame Gertrude More*, Londres, 1910. Gertrude More, de la famille de Thomas More, avait été l'une des premières Bénédictines anglaises († 1632). L'édition de ses œuvres, préparée par Baker, son directeur, parut en 1658, en 2 vol. ; il en existe des éditions modernes partielles. A noter particulièrement ses *Confessiones amantis*, éd. H. Collins, Londres, 1911 ; elles sont aussi connues sous le titre de *The spiritual exercises*. Parmi les ouvrages de Cressy († 1674), *Exomologesis or faithful narration of the occasion and motives of his conversion*

to catholic unity, Paris, 1647, l'un des premiers de la longue liste des livres où des anglicans ont exposé les circonstances et les raisons de leur passage au catholicisme.

Franciscains et capucins. — Guillaume Fitch, converti de l'anglicanisme, prit, en se faisant capucin, le nom de Benoît de Canfeld, du nom de son pays natal en Essex († 1610). Il fut l'un des maîtres de la spiritualité capucine, un des écrivains qui ont le plus contribué à donner à la renaissance religieuse du xviie siècle en France son caractère nettement mystique. Il a, pour ne rien dire du reste, laissé deux petits livres, dont le second eut une influence considérable : *Le chevalier chrétien, contenant un dialogue mystique entre un chrétien et un païen*, Paris, 1609, et *La règle de perfection réduite à ce seul point de la volonté de Dieu*, Paris, 1609, traduite en latin, en anglais, en italien, en espagnol, en allemand et en flamand. La 3e partie de la *Règle* fut publiée pour la première fois dans l'édition latine de 1608, sous ce titre : *Pars tertia, De voluntate essentiali... agens de vita supereminente;* une traduction italienne, faite sur le texte latin par le P. Modeste de Rome, fut mise à l'index en 1689, au lendemain de la condamnation de Molinos. Canfeld lui-même ne voulait pas qu'on mît la 3e partie entre les mains des « incapables ». Quelques expressions peuvent être mal entendues, ainsi que dans la plupart des écrits mystiques antérieurs à la condamnation du quiétisme de Molinos. Canfeld invite à se tenir en garde contre l'abandon de la vie active prôné par le quiétisme.

Un autre capucin venu de l'Angleterre en France, Archange de Pembrocke, converti de l'anglicanisme, fut le directeur de Port-Royal à ses débuts, de 1609 à 1620; le P. Ubald d'Alençon, *Les Frères Mineurs à Port-Royal des Champs*, Paris, 1911, a publié de lui une dizaine de lettres ravissantes aux deux sœurs Angélique et Agnès Arnauld. François Nugent, capucin irlandais († 1635), incorporé à la province belge, dut se justifier, au chapitre général de 1599, devant le pape Paul V, de l'accusation de pseudo-mysticisme, et, à cette fin, écrivit le *Taulerus expensus ac defensus*, apologie de Tauler. Plusieurs écrits de lui : *Secreta itinera orationis, Paradisus contemplationum, Liber de meditatione et conscientiae examine*, eurent une large diffusion parmi ses confrères des Flandres. Antoine Hickey, frère mineur réformé d'Irlande, collaborateur de Wadding pour l'édition de Scot († 1641), *Nitela franciscanae religionis et abstersio sordium quibus eam conspurcare frustra tentavit A. Bzovius*, Lyon, 1627, ouvrage publié sous le nom, qu'il portait avant d'être religieux, de Domitius Thadaeus. Le Bienheureux Paul de sainte Madeleine, appelé Henri Heath dans le monde, martyr († 1643), *Soliloquia seu documenta christianae perfectionis*, Douai, 1651. Ange de Saint-François, anglais, *Certamen seraphicum provinciae Angliae pro Ecclesia in quo declaratur quomodo Fratres Minores angli calamo et sanguine pro fide certarunt*, Douai, 1649. Luc Wadding, frère mineur irlandais († 1657), auteur des *Annales Minorum* (jusqu'en 1500), Lyon, 1625-1654, 8 vol.; des *Scriptores ordinis Minorum*, Rome, 1650; éditeur de Duns Scot, Lyon, 1639, 16 vol., des *Opuscula beati patris Francisci*, Anvers, 1623, des *Concordantiae morales S. S. Bibliorum* de saint Antoine de Padoue, Rome, 1623, etc.

Brigittin. — Richard Whitford, du pays de Galles, homme de lettres en rapport avec les beaux esprits du temps, prit l'habit religieux au monastère de Sion près de Londres († après 1541), publia divers ouvrages de piété et des traductions de la règle de saint Augustin, de l'*Alphabetum religiosorum* du pseudo-Bonaventure, du *De imitatione Christi*, celle-ci, la meilleure des traductions anglaises de l'*Imitation*, rééd., Londres, 1872.

Trinitaire. — Georges Innes, écossais, *De fundatione ordinis SS. Trinitatis*, Anvers, 1547.

Jésuites. — Le Bienheureux Edmond Campion, anglais, converti, martyr († 1581), *Opuscula*, Barcelone, 1889. Le Bienheureux Robert Southwell, anglais († 1595), *The triumphs over death*, Londres, 1595; *Epistle to his father for forsake the world*, souvent éditée, notamment dans ses *Prose works*, Londres, 1828; *Exercitia et devotiones*, éd. J.-M. de Buck, Londres, 1931. Robert Parsons, anglais, converti, l'un des principaux organisateurs de l'apostolat catholique († 1610), *The christian directory guiding men to their salvation*, Louvain, 1598, souvent réimprimé. Guillaume Bathe, irlandais, recteur du collège anglais de Salamanque († 1614), *Aparejos para administrar el sacramento de la penitencia con mas facilidad y fruto*, Milan, 1614 (sous le pseudonyme de Don Pedro Manrique). Edouard Dawson, de Londres († 1622), *Practical method of meditation*, Saint-Omer, 1614. Richard Gibbon, anglais († 1632), édita les *Opera omnia* d'Aelred de Rievaulx, Douai, 1616; les homélies de saint Amédée de Lausanne sur la Vierge, Saint-Omer, 1613, etc. Michel Wadding, irlandais, envoyé au Mexique, où il enseigna la théologie, prit le nom de Godinez sous lequel il est connu († 1644), laissa la *Practica de la teologia mystica*, imprimée après sa mort, La Puebla de los Angeles, 1681, traduite en latin, souvent réimprimée. La *Praxis theologiae mysticae* du jésuite Emmanuel de la Reguera, Rome, 1740-1745, 2 vol., est une traduction considérablement amplifiée du petit livre de Godinez, et le bénédictin Schram, dans les classiques *Institutiones theologiae mysticae*, Augsbourg, 1776, condense en 2 in-8° les 2 in-folio de Reguera. Paul Sherlock, irlandais († 1646), *Anteloquia in Salomonis Canticorum canticum*, Lyon, 1633; *In Canticum canticorum commentarius*, Lyon, 1635, 2 vol. François Walsingham, anglais, converti († 1647), raconta sa conversion dans *A search into matters of religion*, Saint-Omer, 1609. Jean Floyd, anglais († 1649), publia, en anglais, un traité sur le purgatoire, Rouen, 1613, et des traductions des *Meditationes* pseudo-augustiniennes, Rouen, 1621, et de l'*Instruccion de sacerdotes* du chartreux Molina, Rouen, 1613. Thomas Compton, anglais († 1666), *Prometheus christianus seu liber moralium*, Anvers, 1652. Nathanael Southwell, anglais († 1676), *Journal of meditations for every day in the year*, Londres, 1669.

Clergé séculier. — Le Bienheureux Jean Fisher, anglais, évêque de Rochester († 1535), *Opusculum de fiducia et misericordia Dei*, Cologne, 1556, *Psalmi seu precationes*, Lyon, 1572; *A godly treatise declaring the benefits, fruits and commodities of prayer. A spiritual consolation to his syster Elizabeth*, Londres, 1577. Le cardinal Reginald Pole († 1558), en dehors de ses écrits pour la défense de la foi catholique, écrivit des commentaires sur Isaïe et sur les Psaumes, et un *Dialogus de Passione Christi*, inédits. Alain Cope, anglais, chanoine de Saint-Pierre de Rome († 1568), *Syntaxis historiae evangelicae*, Louvain, 1572; il édita Nicolas Harpsfield, archidiacre de Cantorbéry († 1582),

Dialogi sex contra s. pontificatus, monasticae vitae, sanctorum, sacrarum imaginum oppugnatores et pseudomartyres, Anvers, 1566. Guillaume Allott, anglais, chanoine de Saint-Quentin († vers 1590), *Thesaurus Bibliorum omnium utriusque vitae antidotum,* Anvers, 1577. Le cardinal Guillaume Allen († 1594), si actif pour la cause du catholicisme en Angleterre, publia, en plus d'importants ouvrages de théologie polémique, *A briefe historie of the martyrdom of 12 reverend priestes executed withine these twelve monthes for confession and defence of catholicke faith,* 1582, petit livre qui eut de nombreuses éditions et traductions. Thomas Stapleton, anglais, doyen d'Hilverberck près de Bois-le-Duc, célèbre controversiste († 1598), *Promptuarium catholicum et morale super Evangelia tam dominicalia quam de festis et quadragesimae,* Cologne, 1592; *Tres Thomae* (l'apôtre, saint Thomas Becket, Thomas More), Cologne, 1612. Richard Hall, chanoine de Saint-Omer († 1604), *De quinquepartita conscientia,* Douai, 1598. Thomas Worthington, troisième président du collège de Douai († 1627), *The rosarie of our Ladie, with other godlie exercises,* Anvers, 1600. Edouard Weston, anglais, chanoine de Bruges († 1633), *Institutiones orthodoxae de triplici hominis officio ex notione ipsius naturali, morali et theologica,* Anvers, 1602; *Enarrationes coruscationum Jesu Christi,* Anvers, 1631. William Clifford, supérieur du collège de Tournai à Paris († 1670), *Christian rules proposed to the virtuous soul aspiring to the perfection,* Paris, 1665; *Little manual of the poore man's dayly devotion,* 2ᵉ éd., Paris, 1670.

Laïcs. — Le Bienheureux Thomas More, martyr († 1535), *Comfort against tribulation,* un dialogue, dit H. Bremond, *Le Bienheureux Thomas More,* Paris, 1904, p. 113, « à qui presque rien ne manque pour être placé parmi les plus beaux livres de dévotion », éd. Rastall, dans les *English works* de More, Londres, 1557; *Quod mors pro fide non sit fugienda, Expositio Passionis Christi, Precatio ex Psalmis collecta,* dans les *Opera latina,* Francfort, 1689. William Austin († 1633), *Devotionis augustinianae flamma,* Londres, 1635. Thomas Vane, converti, *A lost sheep returned home or the motives of the conversion to the catholic faith,* Paris, 1648. Richard Crashaw, que les excès des puritains convertirent au catholicisme († 1649), auteur de poèmes religieux, éd. Grosart, *Complete works,* Londres, 1872, et *Supplement to the complete works,* 1888; quelques-uns sont remarquables, notamment *The flaming heart,* dont on a dit que « l'élan d'amour final est peut-être ce qu'a produit de plus ardent la poésie religieuse anglaise ». E. Legouis et L. Cazamian, *Histoire de la littérature anglaise,* Paris, 1924, p. 542. Kenelm Digby, anglais, converti († 1665), souffrit pour sa foi et la défendit dans des ouvrages solides; ses *Memoirs,* où il raconte sa conversion, parurent à Londres, 1827. Jean Austin († 1669), converti au catholicisme en 1640, *Devotions,* 1ʳᵉ partie, 2ᵉ édit., Londres, 1672; 2ᵉ partie, Paris, 1675.

2. De la fin de la période des martyrs (1681) à l'émancipation des catholiques (1829). — A la persécution sanglante, qui imprimait à l'attitude des catholiques quelque chose de chevaleresque et de généreux et qui était génératrice d'enthousiasme, succéda, dès les commencements du règne de Guillaume III d'Orange (1688), un système de pénalités démoralisantes, tendant à épuiser d'amendes les catholiques et à faire d'eux des isolés, de véritables parias dans leur propre pays. Cela dura jusque vers la fin du XVIIIᵉ siècle, où leur sort s'adoucit graduellement. Les luttes soutenues en Irlande par O'Connell aboutirent à l'émancipation des catholiques anglais (1829).

Cet état de dépression n'était guère propice à la littérature religieuse. Elle produisit pourtant des ouvrages non négligeables de controverse avec les protestants, puis avec les incrédules. Quant aux écrits de spiritualité, ils ne furent ni nombreux ni importants.

Bénédictins. — Jean Townson, anglais († 1718), *Enchiridion confessariorum,* Hildesheim, 1705. Jean Anselme Mannock, anglais († 1764), *The poor man's catechisme or the christian doctrine explained with short admonitions,* s. l., 1752; *The christian sacrifice,* s. l., 1726.

Chartreux. — Maurice Chauncy, chartreux de Londres († 1581), *Historia aliquot nostri saeculi martyrum,* Mayence, 1550 : il s'agit de 18 chartreux morts pour la foi catholique sous Henri VIII.

Franciscain. — Christophe Davenport, en religion François de Sainte-Claire, anglais, converti († 1680), théologien de valeur, publia un *Manuel des missionnaires réguliers en particulier des religieux anglais de l'ordre de S. François,* Douai, 1658.

Dominicains. — Guillaume Perin, mort sous le règne de Marie Tudor ou sous celui d'Élisabeth, écrivit en anglais des *Exercices spirituels pour atteindre la perfection,* trad. française. C'est une adaptation de Eschius. L'édition originale *Spiritual exercises* est de 1557. Réédition par C. Kirchberger, Londres, 1929. Edouard-Antoine Hatton, missionnaire en Angleterre († 1781), *Moral and controversial lectures upon the christian doctrines and christian practice,* s. l. n. d.

Jésuites. — Alexandre Mac Kenzie, dit Clinton, écossais († 1800), *The poor prisonner's comforter,* Londres, 1764 (n'est pas sûrement de lui); *A treatise on frequent communion,* 1780; *Characters of real devotion,* Londres, 1791, traduit de Grou, *Caractères de la vraie dévotion,* Paris, 1778; *Moral instructions extracted from S. Augustine's works,* Londres, 1791, traduit de Grou, *Morale tirée des Confessions de S. Augustin,* Paris, 1786; *The school of Christ,* Dublin, 1801, traduit de Grou sur le manuscrit original qui sera édité par le P. Doyotte, *L'école de Jésus-Christ,* Paris, 1885, 2 vol.; *The hidden thesaures in the stands of the lower classes of christians,* Liverpool, 1797. Pierre Jenkins, anglais († 1818), *The doctrine and practice of auricular confession,* Londres, 1783.

Religieuse. — Lucie-Thérèse Herbert de Powis, supérieure des religieuses anglaises de Bruges († 1744), *Several methods and practices of devotion,* Bruges, 1743.

Clergé séculier. — Jean Goter, anglais, converti, missionnaire († 1704), *The sincere christians guide in the choice of a religion,* Londres, 1734. Simon Berington, anglais, missionnaire († 1755), *The great duties of life,* Londres, 1738. Guillaume Penketh, appelé parfois Rivers, missionnaire († 1762), publia un manuel contenant diverses instructions, Liverpool, 1799. Charles Fell, anglais, missionnaire († 1763), *Lives of the saints,* Londres, 1729, 4 vol. Alban Butler, anglais, supérieur du collège anglais de Saint-Omer († 1773), *The lives of fathers, martyrs and other principal saints,* Londres, 1745, 5 vol.; éd. complétée d'abord à l'aide des manuscrits de l'auteur, Dublin, 1779-1780,

12 vol., et du volume de son parent C. Butler, *A continuation of the R. A. Butler's lives of the saints*, Londres, 1823; puis dans la trad. française de J.-F. Godescard, Paris, 1763-1784, 12 vol., rééd. plus complète, Lyon, 1841-1842, 13 vol.; enfin dans la trad. allemande de Godescard, par Raess et Weis, Mayence, 1834-1840, 23 vol. Une nouvelle édition de Butler, refondue par le P. H. Thurston, est en cours d'impression. Le grand nom est celui de Richard Challoner, anglais, converti, coadjuteur puis successeur du vicaire apostolique de Londres († 1781), *vir vere admirabilis*, dit H. Hurter, *Nomenclator*, Innsbruck, 1912, t. V, p. 446, *S. Francisco Salesio et Alph. Ligorio comparandus, temporibus difficillimis Ecclesiae catholicae columen per Angliam*. Il composa de nombreux écrits, refondit le catéchisme, revisa la traduction anglaise de la Bible qui datait du XVIe siècle, traduisit ou adapta, du latin, de l'italien et du français, bien des ouvrages de piété destinés aux fidèles et aux communautés religieuses, entre autres le *De imitatione Christi*, Londres, 1737, les *Confessions* de saint Augustin, 1740, l'*Introduction à la vie dévote* de saint François de Sales. Parmi ses œuvres personnelles, *Considerations upon christian truths*, Londres, 1773, 2 vol.; *Garden of the soul*, *City of God*, etc. François Plowden, élevé à Paris, reçut les ordres sacrés, s'engagea entièrement dans le jansénisme († 1788), *Élévations sur la vie et les mystères de Jésus-Christ*, Paris, 1804, 4 vol., ouvrage posthume, si tant est qu'il soit de lui.

3. La renaissance catholique en Angleterre au XIXe siècle. — Ce n'est pas ici le lieu de décrire la renaissance catholique du XIXe siècle en Angleterre. Il suffira d'en retenir ce qui concerne la littérature spirituelle.

Cette littérature s'est enrichie de récits de conversions et d'ouvrages de spiritualité proprement dite. Parmi ces derniers s'inscrivent principalement ceux du P. Faber, le premier écrivain spirituel du XIXe siècle et l'un des meilleurs de tous les siècles. Parmi les récits de conversions, l'*Apologia pro vita sua* de Newman est « un livre admirable, sans précédent, on dirait presque sans égal, si nous n'avions les *Confessions* de saint Augustin dont on peut la rapprocher sans témérité ». P. Thureau-Dangin, *La renaissance catholique en Angleterre au XIXe siècle*, 2e éd., Paris, 1903, t. II, p. 352.

La renaissance catholique a influé à l'intérieur même de l'anglicanisme. Il s'était protestantisé de plus en plus en s'éloignant de ses origines : au XIXe siècle, on vit apparaître l'anglo-catholicisme, fraction notable de l'anglicanisme, qui répudia du protestantisme le mot et la chose pour revendiquer le titre de catholique, et se rapprocha de l'Église romaine par ses tendances doctrinales, son organisation et sa vie religieuses : confession, culte, dévotions, monachisme, etc. Souvent les anglo-catholiques, appelés aussi puseystes, tractariens, ritualistes, ont demandé aux catholiques l'aliment et la direction de leur piété. Des ouvrages de saint François de Sales, de Fénelon, du P. Lallemand, du P. Grou, etc., furent traduits et goûtés par eux. Les *Exercices* de saint Ignace étaient lus et recommandés même par ceux, tels Mackonochie et Pusey, qui restaient personnellement réfractaires à la pensée d'un exode vers l'Église de Rome. Pusey lisait à sa fille malade du saint François de Sales; pendant son agonie il lui suggérait la prière : *Anima Christi*. Il entreprit, sous le titre : *Devotional library*, la publication d'ouvrages catholiques traduits et adaptés à l'usage des anglicans, le *Guide pour l'avent* et le *Guide pour le carême* d'Avrillon, le *Fondement de la vie spirituelle* de Surin, le *Combat spirituel*, les *Méditations* du pseudo-Bonaventure, etc., et de manuels sur la dévotion à la Passion, à l'eucharistie, etc.

De pareilles lectures aidèrent l'acheminement vers Rome de beaucoup de ceux qui se convertirent. Il y eut encore, pour faciliter l'accession à l'Église catholique, sans parler de livres qui n'étaient pas directement religieux — en première ligne les romans de Walter Scott, dont Newman et Lockart ont noté l'influence réelle —, la *Library of the Fathers*, Bibliothèque des Pères avant la division de l'Orient et de l'Occident, traduits en anglais, sous la direction de Pusey, de Keble et de Newman, à partir de 1838, et les *Lives of english saints* qui parurent aussi sous la direction de Newman.

Même aux débuts, Newman avait été, plus que Pusey, en dépit de l'importance officielle et effective de celui-ci, l'âme du « mouvement d'Oxford » vers Rome. Devenu catholique, son action s'exerça, plus ou moins, dans presque toutes les conversions qui se multiplièrent; selon la jolie formule d'un de ces convertis, Kegan Paul, dans un article de la *New review* publié peu après la mort de Newman, cité par Thureau-Dangin, t. III, p. 227, « quand les convertis voletaient comme des colombes aux fenêtres, c'était sa main qui leur ouvrait ». Thureau-Dangin ajoute, p. 290 : « Aujourd'hui encore, nulle conversion d'anglicans au catholisme où l'on ne discerne son influence. »

A) Récits de conversions. — Un des convertis de la première heure, dès avant le mouvement d'Oxford, en 1829, Ambroise Philippe de Lisle, riche gentleman du Leicestershire († 1878), écrivit sur sa conversion des lettres p. p. E.-S. Purcell, *Life and letters of Ambrose Philipps de Lisle*, Londres, 1900, 2 vol. Frédéric Lucas, de Londres, quaker, converti en 1839 († 1855), fondateur en 1840 du *Tablet*, publia les *Reasons for becoming a roman catholic*, Londres, 1839.

Jean-Henri Newman, converti en 1845, emprunta, sans donner une autobiographie, à ses propres souvenirs pour écrire *Loss and gain, the story of a convert*, Londres, 1848, trad. Segondy, Tournai, 1859; le nom de l'auteur n'apparut que dans la 6e éd., 1874. L'*Apologia pro vita sua, being a reply to a pamphlet : What then does Dr Newman mean*, pur chef-d'œuvre littérairement et religieusement parlant, réunit 8 brochures séparées qui répondaient à des attaques du clergyman C. Kingsley, Londres, 1864. La 2e éd., 1865, porta ce titre : *History of my religious opinions;* les éditions suivantes revinrent au titre primitif. 2 trad. fr., l'une sous le titre : *De l'anglicanisme au catholicisme ou Histoire de ma vie*, Tournai, 1845; l'autre, excellente, de G. du Pré de Saint-Maur, sous le titre : *Histoire de mes opinions religieuses*, Paris, 1866, avec une introduction, des notes et des additions inédites de Newman

Guillaume Lockart, converti en 1843, *Reminiscences*, dans la *Dublin review*, avril 1892; *On the road to Rome*, dans le *Month*, novembre 1893. Wilfrid-Georges Ward, converti en 1845, exposa les motifs de sa conversion dans une lettre p. p. son fils Wilfrid, *W.-G. Ward and the Oxford movement*, Londres, 1889. Frédéric Oakeley, conver, en 1815 *A letter on submitting to*

the catholic Church, Londres, 1845. Frédéric-Guillaume Faber, converti en 1845, examina, dans une lettre, les « motifs pour rester dans la communion anglicane », Londres, 1846; nombreuses lettres sur sa conversion dans J.-E. Bowden, *The life and letters of F.-W. Faber*, Derby, 1869, trad. Philpin de Rivière, t. I, Paris, 1872. Thomas-Guillaume Marshall, converti en 1845, *Twenty-two reasons for entering the catholic Church*, Londres, 1846.

Edouard-Healy Thompson, converti en 1846, donna les raisons de sa conversion dans *Remarks on certain anglican theories of unity*, Londres, 1846. James Spencer Northcote, converti en 1846, *The fourfold difficulty of the anglicanism*, Londres, 1846. Jean-Baptiste Moris, converti en 1846, publia un article « sur les raisons qui commandent l'indulgence à l'égard de quelques-uns de ceux qui ne sont pas encore convertis », *Dublin review*, janvier 1847.

Thomas-Guillaume Allies, converti en 1850, écrivit un brillant et vivant récit de la crise d'âme qui aboutit à sa conversion, *A life's decision*, Londres, 1880. Henri-Guillaume Wilberforce, converti en 1850, rendit compte de sa conversion dans une lettre, Londres, 1851. Louise-Augusta d'Arras, convertie en 1850, *Ma conversion*, éd. H. d'Arras, *Études*, 20 juillet 1908, p. 147-180.

Du légiste Bellasis, converti en 1851, nous avons les *Memorials*, éd. E. Bellasis; de J.-R. Hope, qui s'appela plus tard Hope Scott, également légiste et converti en 1851, des *Memoirs*. Le plus illustre des convertis après Newman, Henri-Édouard Manning, passa au catholicisme avec Hope : sur sa conversion nous avons des extraits de son journal dans J.-O. Purcell, *Life of cardinal Manning*, Londres, 1895, t. I.

Lady Herbert of Lea, une dirigée de Manning anglican, a raconté sa conversion dans un livre traduit en français, *Comment j'entrai au bercail;* Mrs. Fanny Pittar a raconté la sienne dans un livre anonyme traduit en français sous le titre : *Une protestante convertie au catholicisme par sa Bible et son livre de prières*, Paris, 1861; cf. *Autobiographie*, éd. J. Charruau, Paris, 1906. Les *Memories of a sister of St-Saviours priory* ont raconté la conversion d'un couvent de religieuses ritualistes à la suite de leur chapelain, le révérend Tuke, en 1867. Kegan Paul, un des principaux libraires de Londres, converti au lendemain de la mort de Manning (1890), *Confessio viatoris*, dans le *Month*, août 1891. Horace-E. Chapman, *The anglican soul*, trad. Ragey, Paris, 1899. Dom Bède Camm, converti en 1890 et bientôt après bénédictin, écrivit le récit de sa conversion dans *The city of peace by those who have entered it*, Londres, 1909; trad. franç., Avignon, 1912. Ce volume contient six autres récits de conversions. Celui de Dom Camm, qui ouvre la série, intitulé : *Mémoires d'un moine bénédictin*, a été édité à part sous le titre : *De l'anglicanisme au monachisme. Journal d'étapes d'un converti*, trad. C. Grolleau, Maredsous, 1930.

B) En dehors des récits de conversions. — Bénédictin. — Guillaume-Bernard Ullathorne, anglais, bénédictin, vicaire apostolique, et, lors de la restauration de la hiérarchie catholique en Angleterre, évêque de Birmingham (✝ 1889), fut une des grandes influences religieuses de son pays. Œuvres : *Three lectures on the conventual life*, Londres, 1868; *The endowments of man considered in their relations with his final end*, Londres, 1880; *The groundwork of the christian virtues*, Londres, 1882; *Christian patience the strength and discipline of the soul*, Londres, 1886; *Letters*, Londres, 1892. Les Bénédictines de Paris ont traduit des extraits de deux de ces ouvrages sous le titre : *Humilité et patience*, Maredsous, 1828.

Franciscains. — Deux tertiaires franciscains comptent parmi les grands poètes mystiques : Coventry Patmore, converti (✝ 1896), *The angel in the house*, Londres, 1854-1856; *The unknown eros and other odes*, Londres, 1877, trad. partielle P. Claudel, Paris, 1912. Francis Thompson (✝ 1907), *Poems*, Londres, 1893; *Sister Songs*, 1895; *New poems*, 1897. Son *Hound of heaven* est un des plus beaux poèmes mystiques de toutes les littératures, trad., suivie d'autres poèmes, par A. Morel, Paris, 1921. Quelques poèmes traduits par Mme M. Denis, *Revue des jeunes*, 25 juillet 1925.

Dominicains. — Réginald Buckler, *The perfection of man by charity*, Londres, 1893. Mère A.-T. Drane, *The history of S. Dominic*, Londres, 1891, trad. J. Cardon, Paris, 1893; *The history of sainte Catherine of Siena and her companions*, Londres, s. d., 2 vol., trad. J. Cardon, Paris, 1892, 2 vol.

Jésuites. — Guillaume Anderson, converti en 1850 (✝ 1890), *Afternoons with the saints*, Londres, 1863, trad. de Mme de Lépine sous le titre : *Quelques heures avec les saints*, Paris, 1884. Alban-Jacques Christie, converti en 1845 (✝ 1891), *The spiritual exercises of saint Ignatius. Meditations for an eight days'retreat*, Londres, 1886. Thomas Norton Harper, converti en 1861 (✝ 1893), *The spiritual life. A sermon on Deut., VIII, 3*, Manchester, 1875. Thomas Murphy (✝ 1894), *On the love of religious perfection*, Londres, 1863. Auguste Dignam, de Londres (✝ 1894), dirigea *The messager of the Sacred Heart* de 1884 à sa mort; le P. Gretton publia de lui *Retreats with letters and notes of spiritual direction*, Londres, 1896. Henri-J. Coleridge, converti (✝ 1893), *Vita vitae nostrae*, Londres, 1868, ouvrage qui se développa, sous le titre : *The Life of our life*, en 7 parties composées chacune de plusieurs volumes, Londres, 1874-1892, trad. Petit et P. Mazoyer, Paris, 1888-1895, 19 vol. Gallvey, *Les heures de garde de la Passion*, Londres, 1894, adaptation A. Rosette, Paris, 1904, 3 vol., et, sous une forme abrégée, 1910, 2 vol.

Oratoriens. — L'Oratoire de saint Philippe Néri eut deux maisons en Angleterre, l'une à Birmingham sous la direction de Newman, l'autre à Londres dirigée par Faber.

F.-G. Faber (✝ 1863) est, pour ne rien dire d'une série de *Vie des saints modernes* qui suscita des critiques, de poèmes et de cantiques où les beautés ne manquent pas, des traductions de livres de spiritualité qu'il fit ou fit faire, l'auteur de sept ouvrages parus de 1853 à 1860 : *All for Jesus*, Londres, 1853; *Growth in holiness*, 1854; *Blessed Sacrament*, 2 vol., 1855; *Creator and creature*, 1856; *The foot of the cross*, 1858; *Spiritual conferences*, 1859; *The precious blood*, 1860; *Bethleem*, 2 vol., 1860. Les 3 premiers ouvrages ont été traduits en français par F. de Bernhardt, le 2e sous le titre : *Progrès de l'âme dans la vie spirituelle;* le 4e par l'abbé de Valette; la trad. des autres est anonyme, ainsi que celle de deux sermons *Sur la dévotion au pape*, Paris, 1860, et *Sur la dévotion à l'Église*, 1861. L. Gautier, *Esprit du P. Faber*, Paris, 1883, a publié des extraits et une table analytique de ces œuvres. L. Jaud, *Œuvres du P. Faber*, Paris, 1923,

3 vol., en a donné un abrégé textuel. J.-E. Bowden, de l'Oratoire, a publié *Notes on doctrinal and spiritual subjects*, de Faber, Londres, 1866, trad. Dom G. M[eunier], Paris, 1906, 2 vol., et *The life and letters of F.-W. Faber*, Derby, 1869, trad. P. de Rivières, Paris, 1872, 2 vol. Dépourvu de notre logique latine, quelque peu paradoxal d'allure, se laissant aller à des divisions et à des digressions où nous avons peine à le suivre, Faber est un écrivain original, psychologue très fin, par moments délicieux poète, d'une doctrine profonde et sûre, puisée aux meilleures sources, surtout italiennes et françaises. Mgr Mermillod, lettre en tête de la trad. de sa *Vie*, p. VII, avait dit de Faber : « Il me semble placé au seuil des temps nouveaux comme saint François de Sales le fut au lendemain du moyen âge ». Le P. R. Plus, *Études*, 20 avril 1931, p. 157, tout en marquant la distance qui sépare ces deux grands hommes, estime que cette comparaison est juste en ce que Faber, comme saint François de Sales, a tenté de mettre en harmonie, selon sa formule, l'ancienne spiritualité de l'Église avec la moderne, non sans donner une certaine préférence à la première, et de rendre accessible aux personnes du monde la vie parfaite : « *Tout pour Jésus* n'est-il pas le pendant, à plusieurs siècles de distance, de l'*Introduction à la vie dévote ?* »

J.-Bernard Dobrée Dalgairns, converti en 1845, peu avant Newman († 1876), *The devotion to the Sacred Heart of Jesus*, Londres, 1853, trad. Poulide, Paris, 1856; *The holy communion, its philosophy, theology and practice*, Dublin, 1861, trad. L. Godard, Paris, 1863, 2 vol.; *The german mystics of the fourteenth century*, Londres, 1858.

J.-H. Newman, cardinal en 1879 († 1890), en dehors de ses sermons, n'a traité *ex professo* de la vie spirituelle que dans le petit recueil des *Meditations and devotions*, Londres, 1893, tr. M.-A. Pératé, Paris, 1906. Mais une spiritualité d'une richesse prodigieuse circule dans toute son œuvre : dans l'*Apologia pro vita sua* et dans *Loss and gain;* dans *Callista. A sketch of the third century*, ce roman dont R.-H. Hutton a dit qu'il est celui des livres de Newman qui révèle le mieux « la profondeur de sa passion spirituelle », Londres, 1856, plusieurs tr. fr., anonyme, Tournai, 1850; A. Goemare, Bruxelles, 1857; M. Guerrier de Haupt, Limoges, 1874; M.-A. Pératé, Paris, 1908; R. Persyn, Tourcoing, 1922; dans les *Historical sketches*, Londres, 1872, 3 vol., trad. partielle de Mme L. B., sous le titre : *Saints d'autrefois*, Paris, 1908; dans les *Verses on various occasions*, Londres, 1868, surtout dans le *Dream of Gerontius*, un chef-d'œuvre, traduit par F.-G. Trébutien, Caen, 1869; A. Leblanc, Paris, 1882; V. Lebourg, Paris, 1912; M.-A. Pératé, dans *Méditations et prières*, p. 305-308. Il y a beaucoup à prendre dans les sermons de la période anglicane, notamment dans les *Parochial and plain sermons*, 8 vol., trad. partielle anonyme éd. par H. Bremond sous le titre : *La vie chrétienne*, Paris, 1906. Pour la période catholique, les *Sermons preached on various occasions*, Londres, 1857, éd. complète en 1874, trad., Tournai, 1860. R. Saleilles, *Le chrétien*, Paris, 1906, 2 vol., a traduit des sermons de l'une et l'autre période. Enfin citons *A letter to the rev. E.-B. Pusey on his recent Eirenicon*, Londres, 1866, tr. G. du Pré de Saint-Maur sous le titre : *Du culte de la Sainte Vierge dans l'Église catholique*, Paris, 1866, et, revue et corrigée par un bénédictin, 1908. W. Ward, *The life of John-Henry Newman*, Londres, 1912, 2 vol., aide à connaître Newman dans sa vie intime pendant la période catholique, surtout par de précieux extraits de son journal.

PASSIONNISTE. — Georges Spencer, converti en 1830, un des « saints » de la Renaissance catholique († 1864), auteur d'opuscules ascétiques.

RÉDEMPTORISTE. — Thomas Bridgett, converti en 1850 († 1899), *Ritual of the New Testament*, où il parle de sa conversion; *Our Lady's dowry*, 3e éd., Londres, 1895; *History of the holy eucharist in England*, Londres, 1881, 2 vol.

ROSMINIEN. — Guillaume Lockart, converti en 1843 († 1892), *The communion of saints*, Londres, 1868; *Life of Ant. Rosmini*, Londres, 1886, 2 vol., trad. M. Segond, Paris, 1889.

CLERGÉ SÉCULIER. — Le cardinal Nicolas-Patrice-Étienne Wiseman, né à Séville (1802) d'un père irlandais, fut, avec Newman, l'homme qui travailla le plus efficacement à la renaissance catholique de l'Angleterre († 1865). De lui *Fabiola a tale of the catacombs*, Londres, 1855, roman traduit en français et en une dizaine d'autres langues, qui fut pour beaucoup de lecteurs une révélation de la ferveur de l'Église chrétienne primitive; *Sermons on moral subject and sermons on our Lord and the B. V. Mary*, Dublin, 1864, 2 vol.; *Meditations on the sacred Passion of our Lord*, Londres, 1898. W. Ward, *The life and times of cardinal Wiseman*, Londres, 1898, 2 vol., trad. J. Cardon, Paris, 1900, a publié, en appendice au t. I, des notes spirituelles.

Henri-Édouard Manning, archevêque de Westminster après Wiseman, cardinal en 1875 († 1892), *The office of the Holy Ghost under the Gospel*, Londres, 1857; *The temporal mission of the Holy Ghost*, Londres, 1865, trad. J. Gondon, Paris, 1867; *The internal mission of the Holy Ghost*, Londres, 1875, trad. Mac Carthy, Paris, 1887; *Confidence in God*, 3e éd., Londres, 1884; *The Blessed Sacrament the centre of immutable truth*, Londres, 1864; *The love of Jesus to penitents*, 9e éd., Londres, 1885; *Sin and its consequences*, Londres, 5e éd., 1885; *The glories of the Sacred Heart*, Londres, 1876; *The eternal priesthood*, Londres, 1883, trad. Fiévet, Paris, 1889; *Religio viatoris*, Londres, 1887.

Frédéric Oakeley, converti, chanoine de Westminster († 1880), *A manual of popular instruction on the ceremonies and devotions of the Church*, Londres, 1872.

LAÏCS. — W.-G. Ward, devenu, après sa conversion, tout en restant laïc, professeur de théologie par le choix de Wiseman († 1882), *Essays on devotional and scriptural subjects*, Londres, 1879. Edmond Waterton († 1887), *Pietas mariana britannica. A history of english devotion to the most blessed V. Mary*, Roehampton, 1879. T.-G. Allies († 1903), outre le beau livre sur sa conversion, publia *Per crucem ad lucem*, Londres, 1879, 2 vol.; *The formation of christendom*, où il étudie le développement interne de l'Église, Londres, 1865-1896, 8 vol.; le t. VIII traite de la vie monastique depuis les Pères du désert jusqu'à Charlemagne.

4. Le XXe siècle. — La renaissance catholique, inaugurée au XIXe siècle, s'est poursuivie au XXe. Elle s'est affirmée par de nouveaux récits de conversions et une littérature spirituelle abondante, à laquelle des travaux d'histoire religieuse, comme ceux du cardinal

Gasquet, ou de liturgie, comme ceux d'Edmond Bishop, ont apporté un utile complément.

En l'absence d'une revue consacrée exclusivement à la vie spirituelle, les revues, anciennes et nouvelles, *Dublin review*, *Month* (des Jésuites), *Downside review* (des Bénédictins), *Studies*, etc., sans compter celles qui paraissent en Amérique : *Catholic world*, *Ecclesiastical review*, etc., se sont ouvertes toutes grandes aux questions d'ascétisme et de mysticisme. Un écrivain surtout, Dom Columba Marmion, a pris rang parmi les maîtres de la spiritualité chrétienne. S'ils n'égalent pas ceux du P. Faber, dont ils n'ont ni l'originalité ni la poésie, ses livres substantiels et pieux ont été accueillis avec une juste faveur.

Les conversions, pour la plupart, sont venues du milieu anglo-catholique. Assurément il ne faut pas attendre une réunion collective des anglo-catholiques avec l'Église catholique. Les conférences de Malines ont dissipé, sur ce point, les derniers espoirs, s'il en subsistait encore. La thèse anglo-catholique, telle que vient de l'exposer le rév. H.-A. Moreton, *La réforme anglicane au XVIe siècle*, avec une préface de lord Halifax, Paris, 1930, rend impossible un rapprochement global : si l'Église anglicane est, comme on le prétend, non une Église protestante, mais l'Église catholique, l'Église de toujours, avec quelques nouveautés simplement extérieures, d'ordre liturgique ou disciplinaire, il n'y a pas à l'abandonner.

En revanche, les conversions individuelles se trouvent favorisées par ce qui, en fait, a été le retour progressif aux doctrines et à la vie de l'Église romaine. Le culte de l'eucharistie, sous toutes les formes chères au catholicisme et longtemps exclues de l'anglicansime, est allé croissant. La dévotion au Sacré-Cœur n'a plus rencontré autant de résistances. La dévotion à la Sainte Vierge a grandi, et la dévotion aux saints. La prière pour les morts est devenue plus commune. De même la pratique de la confession : « actuellement, écrivait, en 1927, R.-C. Gorman, *L'anglicanisme contemporain*, dans les *Études*, 5 juin 1927, p. 520, il n'y a pas moins de 1.070 églises anglicanes dans la Grande-Bretagne où l'on entend la confession à des heures fixes. » Les retraites fermées existent : une *Association for promoting retreats* dispose de maisons et de revenus et publie une revue : *The vision*. L'annuaire officiel de l'Église d'Angleterre, pour 1927, énumérait 8 congrégations religieuses d'hommes et plus de 50 de femmes, dont plusieurs contemplatives. Les livres de spiritualité catholique sont mis à profit. C'est ainsi que W.-H. Longridge, de la Société de saint Jean l'Évangéliste, après *The spiritual Exercises of S. Ignatius*, Londres, 1919, un excellent commentaire du texte de saint Ignace, a publié *Retreats for priests according to the method and plan of the spiritual Exercises of S. Ignatius*, Londres, 1930. Bien d'autres choses, et dans l'anglo-catholicisme et en dehors de lui, par exemple dans les groupes méthodistes et dans ceux de l'Armée du salut, ramènent à la vieille spiritualité catholique et, par là, peuvent orienter vers Rome.

Certes, il ne faut pas exagérer les résultats obtenus ni oublier que, en regard de ses gains, l'Église catholique subit annuellement, en Angleterre, un déchet douloureux par la désertion de familles d'origine catholique, généralement pauvres, transplantées dans des régions protestantes, et aussi par le fait de l'accroissement de l'indifférence et de l'apathie religieuses. Mais ce qui se perd ainsi ne saurait, tout au moins comme importance sociale et intellectuelle, sinon comme importance numérique, se comparer à ce qu'on gagne par les conversions : P. Thureau-Dangin, *La renaissance catholique en Angleterre au XIXe siècle*, 3e éd., Paris, 1899, t. I, p. XVI, le notait à la fin du dernier siècle, et cela demeure vrai de nos jours.

(A) Récits de conversions. — Miss Bessie-Anstice Baker, convertie en 1906, *A modern pilgrim's progress*, Londres, 1909 (titre qui rappelle le fameux *Pilgrim's progress* de Bunyan, Londres, 1678-1684), trad. par un bénédictin sous le titre : *Vers la maison de lumière*, Paris, 1912.

La conversion collective des Bénédictins anglicans du monastère de l'île de Caldey et celle des Bénédictines de Saint-Bride's Milford Haven (aujourd'hui à l'abbaye de Talacra) dépendantes de Caldey, en 1913, donna lieu à un échange de lettres avec l'archevêque anglican de Cantorbéry et avec l'évêque d'Oxford publiées dans une plaquette intitulée : *A correspondence*, s. l. n. d.

Robert-Hugues Benson, fils de l'archevêque anglican de Cantorbéry, converti en 1913, *Confessions of a convert*, Londres, 1913, trad. T. de Wyzewa, Paris, 1914.

Ronald-Hilary Knox, fils de l'évêque anglican de Manchester, converti en 1917, *A spiritual Aeneid*, Londres, 1918, un très beau livre comme celui de Benson.

Réginald-A. Wynter, curé de Saint-Jean l'Évangéliste, à Taunton, converti en 1921, *De l'anglo-catholicisme à Rome*, dans la *Revue apologétique*, mai 1921, p. 141-155.

Gilbert-Keith Chesterton, laïc, converti en 1922, *The catholic Church and conversion*, Londres, 1927.

Isabelle-C. Fortey a raconté sa conversion dans *The catholic world*, mai 1925.

Vernon Johnson, franciscain anglican, converti en 1928, *One Lord one faith. An explanation*, Londres, 1931, trad. I. Mahieu et F. Tourneur, Paris, 1931.

(B) En dehors des récits de conversions. — Bénédictins. — Jean-C. Hedley, évêque de Newport († 1915), *The holy eucharist*, trad. A. Roudière, Paris, 1908; *Lex levitarum*, trad. Dom B. Lebbe, Maredsous, 1922; *A spiritual retreat for religious*, Londres, 1920, trad. J. Bruneau, Paris, 1921. Dom Columba Marmion, irlandais par son père, français par sa mère, abbé de Maredsous († 1923), *Le Christ vie de l'âme*, Maredsous, 1918; *Le Christ dans ses mystères*, 1919; *Le Christ idéal du moine*, 1922, trois livres de grande valeur, contenant les conférences de l'abbé de Maredsous à ses moines rédigées par l'un d'eux à l'aide des notes des auditeurs; en outre, *Sponsa Verbi, La vierge consacrée au Christ*, conférences à des religieuses, Maredsous, 1923. A compléter par Dom R. Thibaut, *Un maître de la vie spirituelle. Dom Columba Marmion*, Maredsous, 1929. Dom Savinien Louismet († 1925), *Essai sur la connaissance mystique*, *La vie mystique*, *Miracle et mystique*, *La contemplation chrétienne*, *Le mystère de Jésus*, *L'initiation mystique;* l'auteur a publié aussi ces ouvrages en anglais, le 3e et le 4e sous ces titres : *Mysticism true and false* et *Divine contemplation for all;* il a publié un dernier volume, *The burning bush. Being a treatise on the ecstatic contemplation of the blessed Trinity*, New-York, 1925. François-Aidan Gasquet, d'une famille d'origine fran-

çaise, cardinal en 1914 († 1929), auteur de savants travaux historiques sur les origines de la Réforme en Angleterre, *Henry VIII and the english monasteries*, Londres, 1889, 2 vol., tr. J. Lugné-Philipon et Père du Lac, Paris, 1894; *The eve of the Reformation in England*, Londres, 1900, tr. Dom Bourgeois, Paris, 1914, etc., où il montre que la vie spirituelle n'était pas en baisse, notamment dans les monastères, autant qu'on l'a dit, à la veille de la Réforme, a dirigé une collection anglaise d'œuvres spirituelles comprenant des lettres de saint Bernard, un choix de vieilles prières anglaises, etc., et a publié *Religio religiosi. The objects and scope of the religious life*, discrète autobiographie religieuse, Londres, 1919, tr. française, Rome, 1919; *Monastic life in the middle ages*, Londres, 1923. François-Cuthbert Doyle, *Principles of religious life*, 3e éd., Londres, 1906. B. Weld-Blundell, *Contemplative prayer*, adaptation de la *Sancta Sophia* de Baker, Londres, 1906. Cuthbert Butler, *S. Benedicti regula monasteriorum*, Fribourg-en-Brisgau, 1912; nouv. éd., 1927, suivie d'une *Medulla doctrinae S. Benedicti; The lausiac history of Palladius, a critical discussion together with notes on early egyptian monachism*, Cambridge, 1898, 2 vol.; *Benedictine monachism, studies in benedictine life and rule*, Londres, 1919, tr. C. Grolleau, Paris, 1924; *Western mysticism. The teaching of SS. Augustine, Gregory and Bernard on contemplation and the contemplative life*, Londres, 1922; *The life and times of bishop Ullathorne*, 1896, 2 vol.; *Ways of christian life, old spirituality for modern men*, Londres, 1932. B. Williamson, *Supernatural mysticism*, Londres, 1921; *The triumph of love*, Londres, 1922. Jean Chapman, converti en 1891, *S. Benedict and the VIth century*, Londres, 1929.

CARME. — Patrik Gearon, *Les âmes scrupuleuses consolées*, Paris, 1930.

CAPUCIN. — Cuthbert, *Life of S. Francis of Assisi*, Londres, 1912, tr. R. Brousse et A. de Curzon, Paris, 1915; *The romanticism of S. Francis and other studies in the genius of the Franciscans*, Londres, 1927; *The Capuchins a contribution to the history of the Counter-Reformation*, Londres, 1929, 2 vol.

DOMINICAINS. — B. Jarrett, *The religious life*, Londres, 1920; V. Mac Nabb, *The path of prayer. Extracts from the diary of sir Laurence Shipley*, New-York, 1925.

JÉSUITES. — Georges Tyrrell, qui, converti de l'anglicanisme, cessa d'appartenir à la Compagnie de Jésus et à l'Église catholique lors de la condamnation du modernisme († 1909), écrivit, pendant sa période catholique, *Nova et vetera*, Londres, 1897, tr. A. Clément, Paris, 1904; *Hard sayings*, tr. A. Clément, 1906; *On external religion*, tr. A. Leger, 1902; *Lex orandi or prayer and creed*, Londres, 1904. Guillaume Doyle, irlandais († 1917), notes intimes dans A. O'Rahilly, *Father William Doyle*, Londres, 1920; 3e éd. complétée au point de vue de la doctrine spirituelle, 1925, tr. P. Mazoyer, Paris, 1927. O'Rahilly a extrait, des notes et des lettres du P. Doyle, *A year's thoughs*, Londres, 1922. H. Browne, *Darkness or light. An essay on the theory of divine contemplation*, Londres, 1925. Herbert Thurston a publié un grand nombre d'articles remarquables dans les revues, principalement dans *The Month*, sur les dévotions, les saints, les phénomènes mystiques autres que l'union; ont été traduits par A. Boudinhon les articles sur le culte de l'eucharistie, *Revue du clergé français*, 1908; sur les prières les plus usitées, *Revue du clergé français*, 1916-1919; sur les sangs miraculeux de Naples et sur le miracle de saint Janvier, *Revue apologétique*, 1929-1930. Cyrille Martindale, *The life of Monsignor Robert-Hugh Benson*, Londres, 1920; articles dans *The Month*, dont trois sur saint Louis de Gonzague, saint Stanislas Kostka, saint Jean Berchmans, tr. sous le titre : *Trois jeunes saints*, Paris, 1927; *Saint Ignace de Loyola*, trad. A. Dechêne, Paris, 1930; *Prédicateur des rois et apôtre des gueux. Le P. Bernard Vaughan*, tr., Paris, 1931.

ORATORIEN. — Bowden, *Spiritual teaching*, Londres, 1921.

PASSIONNISTE. — Arthur Devine, *A manual of ascetical theology*, Londres, 1902; *A manual of mystical theology*, Londres, 1903, tr. C. Maillet, Avignon, 1912.

RELIGIEUSE. — Mère Marie Loyola a écrit *Jesus of Nazareth, the story of his life told to the children*, p. p. le P. Thurston, Londres, 1907, trad. M. Bertha, Lyon, 1928; *L'accueil. Méditations eucharistiques*, trad. Mme de Mexon, Paris, 1911; *Sursum corda*, 52 méditations sur divers points de la vie chrétienne, trad. Mme E. Paris, Paris, 1914.

CLERGÉ SÉCULIER ET LAICS. — Philippe-Rivers Pater, prêtre († 1913), *Mystic voices. Being experiences*, Londres, 1923. Robert-Hugues Benson, prêtre († 1914), écrivit, au monastère anglican de Mirfield, une œuvre d'imagination empreinte de mysticisme, dont on a dit qu'elle fut « un gîte sur la route de Rome », *The light invisible*, Londres, 1903, tr. T. de Wyzewa, Paris, 1909 (le traducteur a inséré quelques récits postérieurs à la conversion). « Romancier mystique », tous ses romans « sont l'apothéose du sacrifice », dit Mlle A. de la Gorce, *Robert-Hugues Benson prêtre et romancier (1871-1914)*, Paris, 1928, p. 281, 282 : à citer surtout *Richard Raynal solitary*, Londres, 1905, tr. Delangle, Paris, 1912, et *None other Gods*, Londres, 1905, tr. T. de Wyzewa sous le titre : *La vocation de Frank Guiseley*, Paris, 1912. Parmi les autres œuvres, *Christ in the Church*, 1911, tr. Thellier de Poncheville et P. Deron, Paris, 1913; *The friendship of Christ*, tr. A. de Menthon, Paris, 1921; *Spiritual letters to one of his converts*, p. p. son frère A.-C. Benson, anglican, 1915. E. Bishop, laïc († 1917), *Liturgica historica. Papers on the liturgy and religious life of the western Church*, Oxford, 1918, recueil d'études dont la première, *The genius of the roman rite*, a été trad. par Dom A. Wilmart, Paris, 1920. A. Fortescue, prêtre († 1923), *The mass, a study of the roman liturgy*, Londres, 1912, tr. A. Boudinhon, Paris, 1921. Frédéric von Huegel, autrichien par son père, anglais par sa mère et sa naturalisation, laïc († 1925), *The mystical element of religion, as studied in S. Catherina of Genoa and her friends*, Londres, 1908, 2 vol.; tr. partielle dans les *Annales de philosophie chrétienne*, février et mars 1909.

Algar Thorold, *Catholic mysticism*, Londres, 1900. A.-B. Sharpe, *Mysticism, ist true nature and value*, Londres, 1910. E.-I. Walkin, *The philosophy of mysticism*, Londres, 1920. J. Howley, *Psychology and mystical experience*, Londres, 1920. H. Reid, *The Holy Spirit and the Mystics*, Londres, 1925. C.-S. Durrant, *A link between flemish mystics and english martyrs*, Londres, 1925. Cardinal Bourne, *Ecclesiastical training*, Londres, 1926. J.-L. Connolly, *John Gerson reformer and mystic*, Louvain, 1928.

Telle est la spiritualité anglaise, écossaise, irlan-

daise : solide, pratique, comptant des chefs-d'œuvre et beaucoup plus abondante qu'on ne l'imagine assez communément hors d'Angleterre. Une autre surprise, quand on l'étudie, est de constater le nombre considérable des traductions de ses écrits en notre langue. Notons, du reste, que Richard de Saint-Victor et Benoît de Canfeld furent, en quelque sorte, des français d'adoption; parmi les auteurs spirituels plus récents, Dom Louismet et le cardinal Gasquet étaient de famille française, Dom Marmion était français par sa mère, et, quant à Faber et Newman, ils descendaient celui-ci par sa mère, celui-là par son père, de familles françaises qui avaient passé le détroit lors de la révocation de l'édit de Nantes.

Sources. — *Mediaeval library of mystical and asceticals works*, p. p. T. Richardson, Londres, 1877. *The orchard books*, sous la direction de Dom Roger Hudleston, OSB., en deux séries, la première, Londres, depuis 1923; la 2e, avec le même titre et la mention *Extra series*, depuis 1925. En France, sous le titre : *Mystiques anglais*, Tours, depuis 1923, les Bénédictins ont publié la trad. de l'*Échelle de la perfection*, du *Nuage de l'inconnaissance*, de Julienne de Norwich (une 1re éd. antérieure à cette collection, Paris, 1910), de la *Règle des recluses*, de Rolle.

Travaux. — Il n'existe pas d'histoire d'ensemble. Nous indiquons ici quelques-uns des livres qui embrassent une période de la vie religieuse ou un groupe d'écrivains spirituels. C. de Montalembert, *Les moines d'Occident depuis saint Benoît jusqu'à saint Bernard*, t. II-V, Paris, 1860-1867. C. Horstman, *Richard Rolle of Hampole, an english father of the Church and his followers*, Londres, 1895-1896, 2 vol. P. Thureau-Dangin, *La renaissance catholique en Angleterre au XIXe siècle*, Paris, 1899-1906, 3 vol. F.-M. Steele, *Anchoresses of the West*, Londres, 1903. C. Bodington, *Devotional books*, Londres, 1903. W.-R. Inge, *Studies of english mystics*, Londres, 1906. Dom F. Cabrol, *L'Angleterre chrétienne avant les Normands*, Paris, 1909. W.-Gordon Gorman, *Converts to Rome. A biographical list of the more notable converts to the catholic Church in the united Kingdom during the last sixty years*, Londres, 1910. Dom L. Gougaud, *Les chrétientés celtiques*, Paris, 1911. Miss R.-M. Clay, *The ermits and anchorites of England*, Londres, 1914. J.-E. Wells, *A manual of the writings in middle English*, Londres, 1916. Miss G. Robinson, *In a medieval library, a study in prereformation religious litterature*, Londres, 1919. Miss G.-E. Hodgson, *English mystics*, Londres, 1923. E. Power, *Medieval english nunneries (1275-1535)*, Cambridge, 1923. N. Watts, *Love songs of Sion. Selection of devotional verse from old english sources*, New-York, 1924. C. Brown, *Religious lyrics of the XIVth century*, Londres, 1924. Dom D. Knowles, *The english mystics*, Londres, 1928. Pour la bibliographie du moyen âge, Jean Bale, *Balaeus*, ancien carme devenu évêque anglican († 1563), *Index Britanniae scriptorum*, éd. R.-L. Poole et M. Bateson, Oxford, 1902 : il ne donne que des noms, des titres et des *incipit*, mais d'une façon complète. Pour le moyen âge et les temps modernes, Gillow, *A literary and biographical history or bibliographical dictionary of the english catholics*, très riche, Londres, 1885, 5 vol.; H. Hurter, *Nomenclator literarius theologiae catholicae*, Innsbruck, 1903-1913, 5 vol.

Félix Vernet.

ANGLESOLA (Gertrude). — Cistercienne espagnole. Née à Valence le 19 juin 1641, elle entra toute jeune encore au monastère cistercien de la Zaydia situé dans un faubourg de cette même ville. Elle s'y distingua par la pratique héroïque des vertus religieuses; elle était douée d'un don spécial d'oraison. En 1709, elle fut élue abbesse de son monastère pour quatre ans; ce qui se renouvela encore en 1722. Elle mourut en odeur de sainteté le 3 mars 1727. On conserve d'elle quelques écrits, notamment des *Lettres spirituelles* adressées à son confesseur, José de San Juan de Mata, trinitaire déchaussé, ainsi qu'une prière qu'elle récitait chaque jour : *Protestacion de fe, esperanza y caridad*. Deux oraisons funèbres furent prononcéee et publiées, qui retracent les vertus de la pieuse moniale.

P. F. Miguel, *Sermon fúnebre historico en las exequias de la ven. Sra. Da Gertrudis Anglesola*, Valence, 1727. — D. Franc. Orti y Figuerola, *Sermon fúnebre...*, Valence, 1728. — José Vicente Orti y Mayor, *Vida, virtudes y prodigios de la ven. señora Da. Gertrudis Anglesola*, Valence, 1743. — M. Serrano y Sans, *Apuntes para una biblioteca dé escritores españolas*. Madrid, 1903, t. I, p. 42. — R. Trilhe, article dans DHG., Paris, 1924, t. 3, 144.

J.-M. Canivez.

ANGLICANE (SPIRITUALITÉ). — *1. Le* XVIIe *siècle. — 2. Le début du* XVIIIe *siècle. — 3. Les mystiques. — 4. La réaction « évangélique ». — 5. Le mouvement d'Oxford.*

I. Le XVIIe siècle. — Les théologiens du XVIe siècle étaient trop occupés par la controverse pour faire œuvre très originale dans les autres branches de la théologie. Notre étude commence donc avec le XVIIe siècle.

Dans les premières années du règne de Jacques Ier, le Dr Bayley, évêque de Bangor, publia sa *Practice of Piety* (2e édit., 1619) : ce livre commence par un traité sur la Personne et les Attributs de Dieu qui sert de base à 44 chapitres d'un enseignement spirituel pratique. Dans sa dédicace au prince de Galles (le futur Charles Ier) l'auteur dit : « Je me suis efforcé d'extraire du chaos des controverses interminables la vieille Pratique de la vraie Piété qui fleurissait avant que ces controverses aient été suscitées. » Georges Herbert écrit de même dans *A Priest to the Temple* (1652) : « Le prêtre de campagne excelle en toute science... mais le principal et le meilleur de sa science consiste dans... les Saintes Écritures... Le prêtre de campagne a lu aussi les Pères, les Scolastiques et les écrivains plus récents, au moins pour une bonne part..., il estime aussi grandement les cas de conscience dans lesquels il est très versé. » La spiritualité de l'époque caroline apparaît donc basée, comme toute la spiritualité anglicane, sur la Sainte Écriture (e. g. les *Preces Privatae* de Lancelot Andrewes, évêque de Winchester (1675), écrites d'abord pour son propre usage en latin et en grec, et qui sont pour une grande part une mosaïque de citations scripturaires).

Les sources secondaires sont celles de la tradition catholique commune, en particulier les liturgies primitives et les Pères, spécialement les Pères grecs. Symon Patrick, évêque d'Ely, cite dans sa *Mensa Mystica* (1659) : Ignace, Tertullien, Cyprien, Cyrille d'Alexandrie, Irénée, le Pseudo-Denys, le Pseudo-Macaire, Théodoret, Justin Martyr, Eusèbe, Clément d'Alexandrie, Grégoire de Nazianze, Isidore, Chrysostome, Cyrille de Jérusalem, Grégoire de Nysse, Théophylacte, Basile, Augustin, Jérôme et Bernard. Bryan Duppa, évêque de Winchester, dans ses *Holy Rules and Helps to Devotion* (1673), a un essai important sur la prière, montrant comment la mémoire, le cœur, l'entendement et la volonté doivent être élevés à Dieu; son enseignement est fondé sur Grégoire de Nysse, Jean Damascène, Augustin, Bernard et Bonaventure.

L'influence des scolastiques est moins évidente

quoique saint Thomas d'Aquin était certainement lu jusque dans le cours du XVIIIe siècle. Parmi les anciens écrivains spirituels, Thomas a Kempis était largement utilisé, et le doyen Stanhope publia une édition de l'*Imitation* en 1698 qui fut réimprimée jusqu'en 1814 et eut 19 éditions.

Beaucoup d'écrivains catholiques romains étaient connus et lus. Thomas Ken, évêque de Bath et Wells, possédait entre autres les œuvres de Bellarmin, Bossuet, Horst, Fénelon, Jean d'Avila, saint François de Sales et du Bienheureux Edmond Campion. Pendant cette période on trouve des éditions anglicanes de saint Augustin (*Confessions*), 1631; Louis de Grenade (*Exercices spirituels*); Lansperge (*Jesu Christi epistola*); Bona (*Manuductio ad Coelum,* 1672, *Principia et documenta vitae christianae,* 1678); Bellarmin (*De aeterna felicitate sanctorum; De Ascensione mentis ad Deum*); Edward Lake, dans son *Officium Eucharisticum* (1677) (dédié à la Princesse Marie d'Orange) a une méditation qui suit la pensée et souvent les mots des *Exercices spirituels* de saint Ignace. Nous trouvons des traces des Jansénistes Pascal et Saint-Cyran, des Quiétistes, Molinos, Mme Guyon et Petrucci.

La casuistique et la théologie morale sont largement étudiées et beaucoup de théologiens de l'époque caroline sont des directeurs d'âmes expérimentés. Le *Ductor Dubitantium,* 1660, de Jérémie Taylor, évêque de Down, Connor et Dromore, est un traité détaillé du sujet dans la ligne traditionnelle.

Les traités anglicans de théologie ascétique sont peu nombreux; les plus célèbres et les meilleurs sont *The Rule and Exercises of Holy Living,* 1650, et *The Rule and Exercises of Holy Dying,* 1651, par le même Jérémie Taylor. Voici le résumé du premier : il est divisé en quatre chapitres : I. Les moyens généraux utiles à une vie sainte : bon emploi du temps; pureté d'intention; pratique de la présence de Dieu. II. Modération chrétienne, Modération en général, Tempérance, Chasteté; Humilité; Modestie; Paix intérieure. III. Justice chrétienne; Obéissance aux supérieurs; Justice due par les supérieurs aux inférieurs; Affaires commerciales; Restitution. IV. Religion chrétienne. *a*) Actions intérieures : Foi; Espérance; Charité (elles sont regardées comme des vertus actives plutôt que comme des vertus infuses). *b*) Actions extérieures : Prédication ou audition de la parole de Dieu; Jeûne; Observation des Fêtes et jours sacrés. *c*) Actions en partie intérieures et en partie extérieures : Prière; Aumône; Repentir; Préparation à la sainte Communion. L'auteur a ajouté un grand nombre de prières, quelques-unes de grande beauté; elles se divisent en deux classes : longues prières de demande et oraisons jaculatoires affectives. Le manuel de prières vocales *Golden Grove,* 1655, du même auteur, contient une exposition pieuse du Symbole des Apôtres et un recueil précieux de règles pratiques. Comme la plupart des écrivains de cette époque, Taylor met l'accent sur l'importance du jeûne et de la mortification, des prières privées et publiques, de la préparation à la sainte Communion. Il reconnaît le besoin que l'homme a de la grâce, mais il appuie davantage sur l'effort humain et écrit plutôt en moraliste qu'en théologien ascétique. Cette insistance sur l'effort humain, caractéristique de presque toute la pensée anglicane, trouve un exemple encore plus net dans *The Whole Duty of Man* qui fut publié sans nom d'auteur pendant le Commonwealth, 1657. Ce livre fut beaucoup plus populaire que *Holy Living* et, revu en 1747, il resta d'un usage constant jusqu'au début du XIXe siècle. Il est judicieux mais extrêmement ennuyeux et presque dépourvu d' « enthousiasme » : le but de la vie dévote est envisagé plutôt comme l'acquisition du bonheur éternel par l'individu que comme l'accomplissement de la volonté de Dieu. Deux traités accouplés et du même genre : *Disce vivere,* 1608, et *Disce mori,* 1600, furent écrits par le Dr Christopher Sutton et réimprimés jusque pendant le XIXe siècle; mais ils n'ont pas été très remarqués.

Les théologiens de ce temps donnent beaucoup d'importance à la communion régulière. Dans ses *Meditations upon the Most Holy Sacrament,* 1613, le Dr Sutton remarque que « plus un chrétien recourt souvent à la sainte communion, plus grande est sa perfection et plus il approche de la piété des anciens chrétiens ». Lui et les autres écrivains de cette école regardent la communion mensuelle comme le minimum pour le pieux fidèle; beaucoup la souhaitent hebdomadaire, quelques-uns quotidienne, du moins pour les prêtres. La sainte communion était l'objet d'une préparation très détaillée : une semaine y était ordinairement consacrée (un écrivain demande un jeûne strict jusque 7 heures du soir le vendredi avant la communion); néanmoins on attend des fidèles qu'ils soient prêts à recevoir la Communion chaque fois qu'ils en auraient l'occasion.

Ces auteurs soulignaient la nécessité de la pénitence et donnaient une méthode complète pour l'examen de conscience. L'enseignement courant sur la confession se trouve représenté dans *The Christian's Manual,* 1686, par Lancelot Addison, doyen de Lichfield et père de l'essayiste. « Il faut recourir, dit-il, au sacrement de l'absolution avant la sainte Communion et en tout autre temps où vous avez un doute réel sur l'état de votre âme ».

Un autre livre de cette période mérite l'attention : c'est l'anonyme *Old Week's Preparation towards a worthy receiving of the Holy Sacrament of the Lord's Supper,* 1679. C'était probablement le plus répandu des livres de cette sorte pendant cette période, et il a nourri la dévotion des pieux lecteurs de la Restauration jusqu'à la sécession des Non-jureurs. Les prières, quoique un peu verbeuses, y sont pleines d'affection et de ferveur, et on y trouve de bonnes instructions.

II. Le début du XVIIIe siècle. — Pendant le XVIIIe siècle, la vie spirituelle de l'Église d'Angleterre souffrit cruellement de la sécession des Non-jureurs, car presque tous les meilleurs écrivains spirituels étaient soit eux-mêmes Non-jureurs, soit intimement liés avec eux. La spiritualité au temps de la dynastie hanovrienne est caractérisée par une tendance rationaliste et par une grande horreur de l' « enthousiasme » (ce terme était employé *strictement* au sens étymologique, et non au sens moderne; il impliquait la condamnation de toutes les formes de l'illuminisme et de ces méthodes qui mettaient l'accent sur l'expérience affective ou spirituelle aux dépens de l'intelligence; *dans le langage populaire,* le mot servait à désigner péjorativement toute forme de religion personnelle fervente). *The New Whole Duty of Man* modifie considérablement son modèle et *The New Week's Preparation,* 1764, commence par dénoncer sans ménagement son prédécesseur, qu'il accuse du double crime de superstition et d' « enthousiasme ». La

prière affective est bannie, et sa place est prise par la prière vocale très prolongée.

Néanmoins, la connaissance et la pratique de la spiritualité catholique ne furent pas perdues, car on lisait beaucoup les maîtres catholiques romains. L'évêque Butler fit une étude très poussée de ces livres et le doyen Granville de Durham recommandait les ouvrages de Bartolomeo Ricci, S. J., l' *Ars cogitandi* et l'*Ars meditandi;* ainsi que la *Sancta Sophia* du Vénérable Augustin Baker (mais il fallait lire ce dernier avec précaution, parce que certains de ses écrits étaient « très enthousiastes »). Hannah More nous dit « que les anciens trésors de piété que possédait l'Église romaine ne doivent pas être abandonnés ». Et jusqu'en 1822, nous trouvons une adaptation de la prière de saint Thomas « Gratias ago tibi Domine » dans le livre *Devotion for duly receiving the Holy Sacrament*, qui était loin d'être un manuel de la Haute Église. Il est certain aussi qu'on connaissait les *Confessions* de saint Augustin et les *Exercices Spirituels* de saint Ignace. Des éditions anglicanes des livres suivants furent publiées : Petrucci : *Christian Perfection,* 1704; Louis de Grenade : *le Paradis des Prières;* Saint François de Sales : *Introduction à la Vie dévote,* 1701; Scupoli : *le Combat spirituel,* 1742; Bona : *Principia et Documenta vitae christianae,* 1722; *Institutions évangéliques,* 1719; Robert Parsons : *Christian Directory,* 1782; Bellarmin : *Art of dying well* (*De arte bene moriendi*), 1720, *Joys of the Blessed* (*De æterna felicitate*), 1722, et Fénelon.

Voici encore d'autres livres importants qui datent du XVII[e] et du XVIII[e] siècle : Beveridge : *Necessity and Advantage of Frequent Communion,* 1710; Daniel Brevint : *The Christian Sacrament and Sacrifice,* 1673; Sir Thomas Browne : *Religio Medici,* 1642; *Hydriotaphia,* 1658; *Christian Morals,* 1716; *Letter to a Friend,* 1690; John Cosin : *Private Devotions,* etc., 1627; Lancelot Andrewes : *Sermons;* John Donne : *Sermons, Poems;* Nicolas Ferrar : *Divine Considerations of Valdesso,* 1638 (Traduction des *Divine Considerazioni* de Jean Valdès); Anthony Horneck : *The Happy Ascetick, The Crucified Jesus,* 1685; Samuel Johnson : *Prayers and Meditations,* 1785; Thomas Ken : *The Practice of Divine Love,* 1685; *Prayers for Winchester Scholars,* 1674; John Kettlewell : *The Measures of Christian Obedience,* 1681; William Laud : *Devotions,* 1667; Sir Henry Montagu : *Manchester al Mondo,* 1633; Robert Nelson : *Companion for the Festivals and Fasts,* 1703; *The Great Duty of Frequenting the Christian Sacrifice,* 1705; *The Practice of True Devotion,* 1699; Symon Patrick : *The Christian Sacrifice,* 1671; le doyen Sherlock : *Self-examination and Holy Communion, Meditations and Prayers;* Nathaniel Spinckes : *The True Church of England Man's Companion in the Closet,* 1721; Henry Vaughan : *Silex scintillans,* 1651; *Mount of Olives,* 1652; *Man in Darkness,* 1652; *Flores Solitudinis,* 1653; Thomas Wilson : *The Lord's Supper,* 1733; *Sacra Privata,* 1781; *Maxims of Piety,* 1781.

III. Les mystiques. — La spiritualité du XVII[e] siècle s'occupait surtout de morale et de pratique, et au XVIII[e] siècle, on considérait la contemplation, — pas toujours sans raison, — comme un symptôme « d'enthousiasme ». Malgré cela, les théologiens anglicans ont toujours subi l'influence de leur « antique nourrice si aimante, la philosophie platonicienne », pour me servir de l'expression de Symon Patrick, qui lui-même cite abondamment Platon, Porphyre et Proclus. L'enseignement ordinaire de l'église anglicane s'est toujours porté de préférence sur la prière de demande, la prière vocale, les oraisons jaculatoires et la méditation. Cependant elle n'a pas manqué d'âmes contemplatives. Ainsi, on trouve : Henry More, John Smith, John Worthington, Culverwel, Cudworth et Whichcote, désignés sous l'appellation commune de « Platoniciens de Cambridge ».

Ils connaissaient les mystiques catholiques, mais comme leurs maîtres étaient Platon et Plotin, ils avaient peu de sympathie pour la spiritualité dyonisienne. D'accord avec leurs contemporains ils mettaient l'accent sur l'importance capitale de la « raison » qu'ils identifiaient non avec l'intelligence, mais avec la mens, « participation première de Dieu », « lumen de lumine », une lumière « jaillissant de la Source et du Père des lumières ». Notre connaissance de Dieu dérive de cette lumière intérieure par révélation; nous y atteignons par la contemplation, la sainteté, l'abandon de nous-mêmes à Dieu et par là le juste remporte son plus beau triomphe « dans son propre néant et dans le Tout divin ».

Thomas Traherne (1636-1674) est un autre écrivain de la même époque, dont nous savons très peu de chose; ses *Centuries of Meditations* et ses *Poems,* qui sont d'une grande beauté, montrent une affinité très marquée avec la doctrine des Platoniciens de Cambridge.

L'influence de ces Platoniciens fut surtout académique et ne s'étendit qu'à un cercle assez restreint. Tout autre est le rôle de William Law, un Nonjureur du XVIII[e] siècle. Son livre, intitulé *A Serious Call,* 1729, trouva un grand nombre de lecteurs, et jusque vers le milieu du XIX[e] siècle; il exerça une grosse influence sur quelques-uns de ceux qui désiraient fonder le mouvement d'Oxford. De nos jours encore on ne peut pas dire que c'est un livre qu'on ne lit plus. Ses autres œuvres, d'une allure plus contemplative, sont moins connues : *Practical Treatise upon Christian Perfection,* 1726; *The Spirit of Prayer,* 1744; *The Spirit of Love,* 1752; *The Way to Divine Knowledge,* 1752. Pénétré de Platonisme, comme l'école de Cambridge, Law en différait par son maître particulier Jacques Böhme; il avait adopté et commenté une grande partie de sa doctrine. Tauler eut lui aussi une part dans la formation de cet esprit; lui-même nous avoue : « J'ai été, grâce à Dieu, un lecteur assidu des auteurs mystiques de l'Église à travers tous les âges, depuis Denis l'Aréopagite, des temps apostoliques, jusqu'au grand Fénelon, à M[me] Guyon, cette femme inspirée, et à M. Bertot. » Lui aussi, et c'est un autre point de ressemblance avec l'école de Cambridge, attache une grande importance à la lumière intérieure, mais il la christianise en l'attribuant à la présence du Christ vivant dans l'âme. Cet enseignement n'est pas toujours très sûr, quoique souvent en accord avec les écrivains ascétiques et mystiques du catholicisme. Du moins il évite la théosophie bizarre de Böhme et les erreurs les plus lourdes du quiétisme. Comme les meilleurs auteurs spirituels anglicans, il souligne la nécessité de l'ascétisme dans la poursuite de la perfection; d'ailleurs il était lui-même un homme de vie très austère.

Après Law l'intérêt pour la mystique languit, jusqu'en 1899 quand le doyen Inge donna ses conférences de Bampton sur *La mystique chrétienne;* cette œuvre ainsi que *Mystical Element in Religion* par von Hügel,

publiée neuf ans plus tard, ont ravivé l'intérêt pour la prière mystique ; mais ce mouvement aurait eu plus d'efficacité s'il avait eu pour complément un renouveau d'estime pour la théologie ascétique. Parmi les livres les plus importants se trouvent : Inge : *Studies of the English Mystics*, 1906; *Personal Idealism and Mysticism*, 1907; *The Platonic Tradition in English Religious Thought*, 1926; Geraldine Hodgson : *A Study in Illumination, The English Mystics, The Sonity of Mysticism, A Study of Richard Rolle*; Evelyn Underhill : *Mysticism*, 1912; *Practical Mysticism, The Life of the Spirit and the Life of To-day*, 1925; *The Mystics of the Church, The Golden Sequence*, 1932; *Mixed Pastures*, 1933; E. Herman : *Creative Prayer*, 1921; *The Meaning and Value of Mysticism*, 1915; F. M. Comper : *The Life of Richard Rolle;* R. H. Thouless : *The Lady Julian;* Watkin Williams : *The Mysticism of S. Bernard*, 1931; l'évêque Arthur Chandler : *Ara Coeli*, 1908; *Faith and Experience*, 1911; *The Cult of the Passing Moment*, 1914; *Scala Mundi*, 1920; E. Allison Peers : *Spanish Mysticism, Studies of the Spanish Mystics*.

Diverses éditions classiques font aussi leur apparition, et nous mentionnons entre autres : C. E. Rolt : *Dionysius the areopagite*, 1920 (*De Divinis Nominibus, De Mystica Theologia*); Geraldine Hodgson : *The Form of Perfect Living*, 1910; *The Minor Works of Richard Rolle*, 1923; *Richard Rolle's Psalter* (en partie), 1927; F. M. Comper : *The Fire of Love and the Mending of Life*, 1914 (Rolle); G. Warrack : *Revelations of Divine Love*, 1901 (Julienne de Norwich); Evelyn Underhill : *The Cloud of Unknowing, The Scale of Perfection* (Hilton); E. G. Gardner : *The Cell of Self Knowledge*, 1925 (divers traités anglais du moyen age); E. G. Salter : *The Vision of God*, 1928 (Nicolas de Cuse); E. Allison Peers : *Book of Exercises for the Spiritual Life*, 1928 (Cisneros); *Art of Contemplation*, 1925; *Book of the Lover and the Beloved*, 1924 (Ramon Lull).

Bien qu'en dehors du sujet, nous ne pouvons pas passer sous silence la grande édition de Plotin faite par le doyen Inge.

IV. La réaction « évangélique ». — Pendant le XVIIIe siècle la spiritualité de ceux qui suivaient la tradition de l'époque caroline devenait bien ennuyeuse et manquait d'ardeur dans la dévotion. Cet état d'esprit occasionna la réaction « évangélique », dont le grand crime aux yeux des orthodoxes, fut toujours l' « enthousiasme ».

John Wesley (1703-91) commença par être un adepte fidèle des traditions carolines, et le demeura beaucoup plus qu'on ne le croit généralement. Sa *Christian library*, 1750, contenait entre autres les éditions (souvent en abrégé) des auteurs suivants : Clément de Rome, Polycarpe, Ignace; Macaire ; saint Augustin; Jeremy Taylor; Horneck : *The whole Duty of Man;* Jean d'Avila; Fénelon; le frère Laurent; Molinos, et diverses biographies de saints. Mais la présence dans la même collection d'œuvres comme : Fox : *Book of Martyrs;* Baxter : *Saints Rest;* Rutherford : *Letters;* Bunyan : *Holy War* et *A Gospel Glass*, prouve qu'il a subi une influence spirituelle d'un autre genre. Bien que plus tard Wesley renia une bonne part de l'enseignement de Law, celui-ci était son maître spirituel; il dut également beaucoup aux Moraves.

Les disciples de Wesley, qui ne se séparèrent pas de l'Église anglicane, y constituèrent le parti évangélique. Leur doctrine spirituelle peut se ramener à quatre points :

1) Elle est personnelle : les relations personnelles de l'âme avec Dieu sont de première importance; dans l'expérience chrétienne on peut distinguer deux étapes : la conversion, où l'âme est sauvée par la foi, la consécration, où l'âme est sanctifiée. La première étape, ordinairement une crise bien caractérisée, est considérée comme nécessaire; la seconde étape se présente comme un travail qui se poursuit toute la vie durant (cependant l'école plus récente de Keswick la regarde quelquefois comme une seconde crise). Cette opinion tend à faire une place exagérée à l'individualisme aux dépens de la vie collective de l'Église, et à déprécier les effets spirituels du baptême.

2) Elle est pratique : rendre témoignage et convertir sont des devoirs primordiaux. De là procède l'importance si grande, excessive peut-être, attachée à la prédication, le développement très considérable de l'œuvre missionnaire, sociale et philanthropique; mais de là aussi provient l'oubli de l'obligation primordiale qu'ont les hommes d'aimer et d'adorer Dieu pour lui-même.

3) Elle est puritaine : la dévotion « évangélique » a toujours été fortement imprégnée de puritanisme, parce que la majorité des premiers adhérents était calviniste, opposée en cela à Wesley et à beaucoup d'autres, qui étaient Arminiens. L'Expiation (Atonement) a une place centrale dans leur théologie, mais les autres aspects du mystère de l'Incarnation sont souvent négligés; le contraste entre « l'élu » et le « monde » est fortement marqué ; il mène à une habitude d'esprit austère mais étroite et à la croyance d'une générale et complète dépravation.

4) Elle est prophétique : la Bible est la véritable essence de la piété évangélique, et la connaissance de la parole divine est regardée comme la pièce la plus importante de l'armure du chrétien. L'influence de cette croyance sur la vie a été très considérable; mais elle a conduit à une mésestime profonde de la grâce sacramentelle.

Malgré leur piété sincère, les Évangéliques n'ont produit aucune œuvre spirituelle de première importance. Cela est dû surtout au fait qu'ils sont les hommes d'un livre : ils considèrent la Bible comme le guide suprême de la vie spirituelle et veillent jalousement à ce qu'aucune œuvre humaine ne la supplante ou n'empiète sur ses prérogatives. Bien plus, des livres nonconformistes sont communément employés par eux, en particulier le classique *Pilgrim's Progress* de John Bunyan, bien que beaucoup de pieux Évangéliques lisent actuellement les écrits catholiques, par exemple Julienne de Norwich. Il y a eu toutefois une série d'auteurs spirituels évangéliques de quelque renom, mais leurs écrits ont été plus éphémères. Henry Venn écrivit *The complete Duty of Man*, 1763, par opposition à *The Whole Duty of Man*, ouvrage tout à fait désapprouvé par les Évangéliques; c'est un bon livre de piété pratique, qui a une nuance calviniste. L'ouvrage posthume de Thomas Adam, *Thoughts on Religion*, est un livre remarquable qui influença profondément les hommes les plus divers, comme Henry Chalmers, l'évêque Heber, S. T. Coleridge et J. S. Mill. Thomas Scott fut l'auteur d'un fameux *Commentary on Holy Scripture*, 1788, *The force of Truth*, 1779, et de quelques *Essays*, 1793; le cardinal Newman avait l'habitude de dire que c'est à lui qu'il devait son âme. John Newton écrivit un petit livre intitulé *Cardiphonia*, 1781, qui traite des

aspirations spirituelles du cœur, et collabora avec William Cowper pour la publication des *Olney Hymns.* Hannah More écrivit plusieurs livres parmi lesquels *Practical Piety*, 1811, et *Christian Morals*, 1813, ainsi qu'un grand nombre de tracts qui furent extrêmement populaires et eurent une très heureuse influence. Il faut mentionner la poésie religieuse de Charles Wesley et d'Augustus Toplady.

Parmi les autres livres notons : William Romaine : *The Life of Faith*, 1763; *The Walk of Faith*, 1771, *The Triumph of Faith*, 1795; James Hervey : *Meditations among the Tombs*, 1706, *Theon and Aspasia*, 1755; Edward Bickersteth : *A Treatise on Prayer, Scripture Help, A Treatise on the Lord's Supper, Christian Truth;* Thomas Gisborne : *Sermons*, 1802; Ambrose Serle : *Horae solitariae, Charis or reflections on the office of the Holy Spirit, Secret Thoughts;* William Wilberforce : *Practical View of the Prevailing Religious System of Professing Christians in the Higher and Middle Classes of this Country contrasted with Real Christianity*, 1797.

Le XIX[e] siècle produisit quantité de tracts et de sermons ainsi que des biographies diverses d'hommes illustres évangéliques. Les deux plus grands écrivains du siècle furent J. C. Ryle, évêque de Liverpool, dont l'*Expository Thoughts on the Gospels* est encore en usage; et Handley Moule, évêque de Durham, qui écrivit de pieux *Commentaries on Romans*, 1879, *Colossians, Philipians and Ephesians* et beaucoup de livres de spiritualité pratique.

V. Le mouvement d'Oxford. — Le Mouvement d'Oxford au XIX[e] siècle fut un retour aux principes catholiques, non seulement en théologie, mais aussi dans la vie pratique. De là est sorti un florissant renouveau de spiritualité catholique. L'enseignement de cette école, comme des précédentes, est basé sur l'Écriture Sainte; il est même, du moins dans ses débuts, plus profondément patristique qu'à l'époque caroline. La *Library of the Fathers*, commencée en 1838 et terminée en 1885, comprend 43 gros volumes de traductions, parmi lesquelles on trouve les plus importants écrits de saint Grégoire, de saint Jean Chrysostome et de saint Augustin. Des traductions de saint Basile, du pseudo-Denis, de saint Bernard et des extraits de Cassien parurent de temps à autre. Le *Commentary on the Psalms* de Néale et Littledale, 1873, est une mine de leçons patristiques.

Au renouveau, appartiennent aussi quelques bons liturgistes, parmi lesquels il nous faut citer : Dr. J. M. Neale, F. E. Brightman; Dr. Armitage Robinson, et Dr. Walter Frère, évêque de Truro, sans oublier Orby Shipley. L'édition de Neale, *Primitive Liturgies* (texte grec et traduction) fut publiée en 1859, le *Sarum Missal* bientôt après, et, quelques années plus tard, l'ouvrage de C. E. Hammond, *Antient Liturgies*, 1878, et Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, 1896.

Des ouvrages scolastiques de saint Thomas, on publia la *Catena aurea*, traduite et jointe à la *Library of the Fathers*. La *Summa Theologica* et la *Summa contra Gentiles* ont aussi attiré quelques esprits, mais en somme saint Thomas a été moins étudié qu'il ne le mérite.

Les théologiens de l'époque caroline eux-mêmes furent soigneusement étudiés dans les premiers jours du mouvement et quelques-unes de leurs meilleures œuvres de piété furent réimprimées. L'*Anglo-Catholic Library* est un véritable *Corpus Patrum Carolinorum* qui contient au milieu de beaucoup de controverses, un peu de spiritualité. Le *Serious Call de Law* fut hautement apprécié par Keble et par d'autres.

Les écrivains catholiques romains ont été lus aussi beaucoup. Les *Exercices Spirituels* de saint Ignace (dont le P. W. H. Longridge, S. S. J. E., a donné une excellente édition, 1919), ont laissé sur le mouvement une forte empreinte. En effet, encore tout récemment, la seule méthode de méditation partout recommandée et pratiquée, était celle des Exercices. *Porta Regalis*, 1908, du P. G. S. Hollings, S. S. J. E., contient un exposé de la méthode sulpicienne. On peut trouver les traces d'une certaine influence de cette école dans la spiritualité des Tractariens. Le Jansénisme n'a pas été sans effet sur le mouvement.

Pusey traduisit et édita saint Anselme, *Méditations and Prayers*, 1856; Nouet, *Life of Jesus-Christ in Glory*, 1846; les *Guides pour l'Avent et le Carême* d'Avrillon, 1844; Surin, *Fondement de la Vie spirituelle*, 1844; Gaume, *Manuel des Confesseurs*, 1870; Courbon, *Instructions familières sur l'oraison mentale*, 1854, et Horst, *Paradisus*, 1847. Alexandre Forbes, évêque de Brechin, traduisit Arvisenet, *Memoriale Vitae Sacerdotalis*, 1853, et Drexelius, *Heliotropium*, 1862.

On a traduit aussi : Thomas a Kempis, *Imitatio Christi;* saint François de Sales, *La Vie dévote, Le Traité de l'amour de Dieu, Lettres;* Camus, *L'Esprit de saint François de Sales;* Scupoli, *Le Combat spirituel;* Guilloré, *Le Renoncement à soi-même*, 1877; Fénelon, *Maximes* et *Lettres;* Fr. Thomas de Jésus, *les Souffrances de Jésus*, 1869; saint Pierre d'Alcantara, *Traité d'or de la prière mentale*, 1905; Grou, *Manuel des âmes intérieures;* M[gr] Gay, *De la Vie et des Vertus chrétiennes*, 1909 (en partie), et Avancini, *Vita et Doctrina Jesu Christi*, 1894.

Le doyen Church, écrivant à propos du mouvement d'Oxford, dit qu'il eut « sa source dans les consciences et le caractère de ses chefs. Pour ces hommes la religion signifiait vraiment la plus redoutable et la plus sérieuse affaire personnelle qu'il y eût sur terre ». Leur spiritualité était fondée sur l'adoration du Dieu très Saint, adoration qui rendait familière à l'âme la suprême nécessité de la sainteté pour l'homme et une grande horreur du péché. Quoiqu'il puisse y avoir là une trace de Calvinisme, ce qui est certain pour Newman, c'était une excellente base pour une religion personnelle; cela est très visible dans les *Sermons* de Keble, Newman, Pusey, et Isaac Williams.

Pour les Évangéliques l'Expiation était l'important; les Tractariens et leurs successeurs avaient surtout leur attention tournée vers l'Incarnation, comme on peut s'en rendre compte dans le sous-titre de *Lux Mundi : Studies in the religion of the Incarnation* (1889). Pour eux la vie spirituelle est essentiellement une participation à la vie de Dieu, par l'union au Christ dans les sacrements. La grâce du baptême, et non pas l'expérience de la conversion, est le commencement de la vie nouvelle et les obligations de cette vie sont, d'une part, la prière, l'absolution, la sainte Communion, et d'autre part, la charité, la pénitence, la mortification, le jeûne, l'aumône et une vertu active.

Une plus profonde intelligence de la Présence Réelle et du Sacrifice Eucharistique, a fait une fois de plus de la Sainte Eucharistie le centre du culte, et il en est résulté que le nombre des communiants s'est beaucoup

accru et que les communions sont devenues beaucoup plus fréquentes. De ce fait, le retour à l'usage du sacrement de Pénitence a été général. Plusieurs livres ont été écrits pour aider les prêtres à entendre les confessions, et à diriger les âmes. Comme Théologie Morale nous avons : Elmendorf, *Elements of Moral Theology*, 1892; Belton, *A Manual for Confessors*, 1916; Watkin Williams, *The Moral Theology of the Sacrament of Penance*, 1917; Gore, *Christian Moral Principles*, 1922; K. E. Kirk, *Some Principles of Moral Theology*, 1920, *Conscience and its Problems*, 1927; Hall et Halloch, *Moral Theology*, 1924; Peter Green, *The Problem of Right Conduct*, 1933. La théologie ascétique a reçu, jusqu'ici, moins d'attention : Harton, *The Elements of the Spiritual Life*, 1932, est le seul manuel sur ce sujet, bien que Baverstock : *The Priest as Confessor*, 1914, conseille fortement l'étude de la spiritualité et que Hardman dans *The Christian Life*, 1932, y ait consacré plusieurs essais.

Pour les livres sur la prière nous pouvons citer les suivants qui s'ajouteront à ceux que nous avons mentionnés plus haut : le P. G. S. Hollings S. S. J. E., *The Heavenly Stair*; E. E. Holmes, *Prayer and Action*, 1911; W. H. Hutchings, *The Life of Prayer*, 1877; A. L. Lilley, *Prayer in Christian Theology*, 1924; A. J. Worlledge, *Prayer*, 1901; A. H. Mc Neile, *Self-Training in Prayer*; W. L. Knox, *Meditation and Mental Prayer*, 1927; Bede Frost, *The Art of Mental Prayer*, 1931; et plusieurs manuels variés parmi lesquels *The Treasury of Devotion*, *Catholic Prayers* et *Before the Throne*.

Le renouveau de la vie de prière est beaucoup plus profond qu'une liste de livres ne peut le dire. La retraite annuelle trouve actuellement sa place dans la vie d'un grand nombre de laïcs. Les églises ne sont pas seulement ouvertes au culte public, mais sont aussi utilisées pour la prière personnelle, tandis que le nombre de ceux qui ressentent un attrait pour l'oraison affective ou contemplative s'accroît d'une manière constante.

Dans les quelques années du début du mouvement d'Oxford, la vie religieuse fut rétablie, si bien qu'aujourd'hui il y a environ 60 Ordres religieux d'hommes ou de femmes, actifs et contemplatifs. Ceux-ci ont été formés d'après les instructions spéciales de leurs fondateurs, ou d'après les règles et les travaux classiques sur ce sujet. Les livres les plus répandus sont surtout : T. T. Carter, *Instructions on the Religious Life*, 1879; le P. S. C. Hughson, *Fundamentals of the Religious state*, 1915, et le P. Congreve S. S. J. E., *The Incarnation and the Religious Life*, 1929.

Une dernière caractéristique du mouvement d'Oxford est une intelligence plus profonde de la nature du sacerdoce. Les livres les plus importants sur la question sont : H. P. Liddon, *The Priest in his Inner Life*, 1869; W. C. E. Newbolt : *Speculum Sacerdotum*, 1893; *Priestly Ideals*, 1898; *Priestly Blemishes*, 1902; W. E. Heygate : *The good Shepherd*; A. H. Baverstock : *Priesthood in Liturgy and Life*, 1917; Bede Frost : *Priesthood and Prayer*, 1933; Barry et Delany : *The Parish Priest*; le P. W. H. Longridge S. S. J. E. : *Retreats for Priests*, 1930; A. W. Robinson : *The personal Life of the Clergy*, 1902.

Parmi les ouvrages de spiritualité en général, nous pouvons citer : E. B. Pusey : *Eleven Addresses to the Companions of the Love of Jesus*, 1868; R. Wilberforce, *On the Incarnation*, 1885, *The Holy Eucharist*, 1853; le P. R. M. Benson S. S. J. E. : *The final Passover*, *Benedictus Dominus*; le P. G. Congreve S. S. J. E. : *The Ten Virgins*, 1904, *The Spiritual Order*, 1905, *Christian Life a Response*, 1899, *Christian Progress*, 1910; le P. P. N. Waggett S. S. J. E. : *The Holy Eucharist and other Papers*, 1906; le P. J. N. Figgis C. R. : *The Gospel and Human Needs*, 1909; H. P. Denison : *Thoughts on Penance*, 1914; H. P. Liddon : *Some Elements of Religion*, 1870; Francis Page, évêque d'Oxford : *The Spirit of Discipline*, 1890, *Studies in the Christian Character*, 1895; R. W. Church : *The Discipline of the Christian Character*, 1885; Charles Gore, évêque d'Oxford : *The Philosophy of the Good Life*, 1930, *The Lord's Prayer*, 1894, *The Sermon on the Mount*, 1897, *Commentaries on Romans*, 1899, *Ephesians*, 1897, et *the Epistles of S. John*, 1920; le P. B. W. Maturin S. S. J. E. : *Some Principles and Practices of the Spiritual Life*, 1903; A. L. Moore : *Some Aspects of Sin*; R. C. Moberly : *Sorrow, Sin and Beauty*, 1903; G. F. Holden : *The Holy Ghost the Comforter*, 1908; le P. W. G. Longridge S. S. J. E. : *Ignatian Retreats*, 1926; K. E. Kirk : *The Vision of God*, 1932; Jesse Brett : *The Passion in the Spiritual Life*, *The Altar and the Life*, *The School of Divine Love* et d'autres ouvrages.

I. — J. H. Overton, *Life in the English Church* (1660-1714), London, 1885. — J. Wickham Legg, *English Church Life from the Restoration to the Tractarian Movement*, London, 1914. — C. Bodington, *Books of Devotion*, London, 1903. — **II.** — Abbey and Overton, *The English Church in the Eighteenth Century*, vol. I, London, 1878. — Legg, *op. cit.* — Bodington, *op. cit.* — Lathbury, *A History of the Non-Jurors*, London, 1845. — J. H. Overton, *The Non-Jurors, their Lives, Principles and Writings*, London, 1902. — **III.** — Abbey and Overton, *op. cit.* — J. H. Overton, *William Law, Non-Juror and Mystic*, London, 1881. — W. R. Inge, *Christian Mysticism*, London, 1899; *The Platonic Tradition in English Religious Thought*, London, 1926. — **IV.** — D. Baines Griffith, *Wesley the Anglican*, London, 1919. — G. R. Balleine, *A History of the Evangelical Party*, London, new edition 1911. — J. H. Overton, *The English Church in the Nineteenth Century*, London, 1894. — Abbey and Overton, *op. cit.*, vol. II. — **V.** — R. W. Church, *The Oxford Movement*, London, 1891. — H. P. Liddon, *Life of Pusey*, London, 1893. — C. C. J. Webb, *A Century of Anglican Theology*, Oxford, 1923; *Religious Thought in the Oxford Movement*, London, 1928. — J. Embry, *The Catholic Movement and the Society of the Holy Cross*, London, 1931. — Yngve Brilioth, *The Anglican Revival*, London, 1925.

F. P. Harton.

ANIMA CHRISTI. — Parmi les *Preces ante et post Missam* du Missel et du Bréviaire, il y a la série des invocations commençant par *Anima Christi, sanctifica me* sous le titre de « Aspirationes S. Ignatii ad sanctissimum Redemptorem ».

Quoique saint Ignace de Loyola recommande plus d'une fois cette formule de prières dans ses Exercices spirituels, il suppose qu'elle doit être déjà familière au retraitant, car dans les premières éditions on y réfère seulement par les premiers mots et le texte entier n'est pas imprimé. Il est donc évident que ce n'était pas une nouveauté de sa composition, et ceci est encore plus clairement démontré par le fait qu'on trouve l'*Anima Christi*, comme nous le savons maintenant, dans plusieurs manuscrits du XV^e^ et même du XIV^e^ siècle. Dès cette époque, la prière était très connue.

Un manuscrit écrit en Angleterre vers 1370 (Harl. 1260, f. 158, au British Museum) contient une copie différant un peu du texte ordinaire. On y indique que

« le pape Jean XXII accorda, à tous ceux qui sont vraiment pénitents et qui ont confessé leurs péchés, 3.000 jours d'indulgence, aussi souvent qu'ils disent cette prière entre l'Élévation et le troisième *Agnus Dei;* et, sous les mêmes conditions, il la donna au roi de France, écrite en lettres d'or ».

Un peu plus tôt, vers 1344, nous trouvons que l'*Anima Christi* était bien connu de la mystique Marguerite Ebner, en Souabe, tandis que de l'autre côté des Pyrénées, en Andalousie, le palais de l'Alcazar conserve encore une inscription chrétienne, apparemment exécutée vers 1364 par des ouvriers mauresques, et qui contient, avec quelques fautes, le texte de la même prière.

Durant tout le XVe siècle on la rencontre fréquemment dans les livres d'heures et de dévotion, toujours associée avec des indulgences extraordinaires, attribuées presque toujours au pape Jean XXII.

Quant à l'auteur de l'*Anima Christi,* on ne peut rien affirmer à son sujet. Quoiqu'on l'ait attribué avec certitude au Bienheureux Bernardin de Feltre, O. F. M. (1439-1494), on sait maintenant qu'il était en usage bien avant lui. D'autre part, si, comme on l'a conjecturé, il a été composé par saint Thomas d'Aquin, il est étrange qu'aucun manuscrit du XIIIe siècle ne le contienne, et qu'il n'ait pas une place spéciale dans les livres de dévotion des Dominicains. Son association constante avec le nom du pape français Jean XXII (Jacques Deuze) a induit le P. G. M. Dreves et d'autres à regarder ce pape comme l'auteur. Mais on doit se souvenir qu'il y avait alors une tendance à attribuer à ce pontife toutes sortes de prières et d'indulgences apocryphes.

Dans le texte de l'*Anima Christi* on trouve certaines variantes d'ailleurs peu importantes. « Mors Christi, vivifica me » est interpolé après « Passio Christi, conforta me. » Dans d'autres il y a une allusion à la sueur du Christ : « Sudor Christi virtuosissimi, sana me » se trouve dans les *Heures* de Langres (Paris, Simon Vostre, 1502); et dans un manuscrit italien de 1481, écrit à Naples pour Sixte IV : « Sudor vultus Christi, defende me » et encore « Sapientia Christi, doce me » sont des exemples d'autres variantes. Dans le même manuscrit, récemment en possession de S. C. Cockerell, la prière se termine par ces invocations :

Et in hora mortis meae voca me,
Et jube me venire ad te,
Et pone me juxta te,
Ut cum angelis tuis laudem te
Et videam te in saecula saeculorum. Amen.

L'*Anima Christi* a été traduit dans toutes les langues. Kehrein a imprimé une version en moyen haut-allemand provenant d'un manuscrit de la bibliothèque de l'abbaye d'Engelberg, en Suisse, qu'il attribue au XIVe siècle. Une traduction anglaise, entre autres, a été faite par le cardinal Newman.

V. Baesten, in *Précis historiques,* Bruxelles, 1883, pp. 600 seq. — G. M. Dreves, in *Stimmen aus Maria Laach,* vol. 54 (1898), pp. 493 seq. — Kehrein, in *Der Katholik,* Mainz, 1898, II, pp. 118 seq. — Mearns, in *Julian's Dictionary of Hymnology,* 2e éd., p. 70 et 1605. — Beringer-Hilgers, *Die Ablässe* (1915), I, 191-2. — H. Watrigant, *Collection de la Bibliothèque des Exercices,* n. 43, 1913. — Thurston, in *The Month,* mai 1915. — Mgr de la Porte, *La prière « Anima Christi »* (commentaire), 84 pp., in-12, Paris, Lethielleux, 1921. — J. Alberdingk-Thyn, *Anima Christi Literatur,* dans *Studien,* t. 55, p. 149-150. — Z. Garcia Villada, *Nota sobre el origen y el autor del Anima Christi,* dans *Estudios ecclesiasticos,* t. 1, p. 376-379. — A. Stracke., *Iets over het « Anima Christi »,* Anvers, 1923. — Dom Wilmart, *Auteurs spirituels,* p. 21 et 367. — V. Leroquais, *Les Sacramentaires et les Missels manuscrits des Bibliothèques de France,* Paris, 1924, t. 1, 2, 3; *Les livres d'Heures manuscrits de la Bibliothèque Nationale,* Paris, 1927. — M. Viller, *Aux origines de la prière « Anima Christi »,* RAM, 1930, t. 11, p. 208-209, où est rectifiée une interprétation inexacte d'un passage de Leroquais dans LTK, 1930, t. 1, p. 447.

H. Thurston.

ANIMÉ (Claude). — Né à Cluny, le 5 juin 1757, il reçut la formation cléricale au séminaire de Saint-Sulpice, et après son doctorat en Sorbonne fut agrégé à la Compagnie en 1785. Il fut professeur de théologie au grand séminaire d'Avignon, puis directeur de celui de Viviers. Pendant la Révolution, prêtre réfractaire, il fut missionnaire intrépide dans les monts du Lyonnais. Il y resta après le Concordat comme curé de Saint-Martin-en-Haut, dont il fit une paroisse modèle. C'est pour ses paroissiens qu'il réédita en les adaptant les *Méditations et entretiens spirituels pour tous les jours de l'année* du P. J.-B. Lemaître, S. J. (1813, 4 vol. in-12). Il composa lui-même à leur usage des méditations courtes, claires, substantielles, sur les grandes vérités, les vertus, les pratiques de la vie chrétienne. Elles ne furent publiées qu'après sa mort par son vicaire l'abbé Suchet, sous le titre de *Souvenirs chrétiens,* Lyon, 1830, in-18, 193 p. Il fonda un collège et une communauté d'institutrices, et mourut en réputation de sainteté le 21 janvier 1829.

Notice en tête des *Souvenirs chrétiens.* — L'abbé F. Berdiel, *Un coin du Lyonnais pendant la Révolution,* in-12, Lyon, 1912, et *Un apôtre sous la Terreur, M. l'Abbé Claude Animé* (1757-1829), dans la *Semaine religieuse de Lyon,* des 14, 21 et 28 décembre 1928. — L. Bertrand, *Bibliothèque Sulpicienne,* t. II, p. 99-101.

E. Levesque.

1. — **ANNE** (sainte) — Le nom de la mère de la Très Sainte Vierge se trouve pour la première fois dans le *Protévangile de Jacques* (IIe s.), un des apocryphes les plus célèbres et qui a eu, en Orient surtout, une très grande faveur. L'histoire du culte de sainte Anne appartient à la liturgie : il est en connexion étroite avec le culte de la Très Sainte Vierge.

Mentionnons seulement que Justinien bâtit, à Constantinople, une église de Sainte-Anne vers 550 (Procope, *De Aedificiis,* lib. I, cap. 3) et qu'une fresque de Santa-Maria-Antiqua, qui date probablement du pontificat de Jean VII (705-707) représente la sainte (H. M. Bannister, *The introduction of the cultus of St. Anna into the West,* dans *The English historical Review,* 1903, t. XVIII, p. 107). Sa fête que l'on rencontre à Naples dès le Xe siècle, est célébrée dans beaucoup d'églises dès le XIIe siècle (V. Leroquais, *Les sacramentaires...* Paris, 1924). Lorsque Urbain VI la concède à l'Angleterre par la bulle *Splendor aeternae gloriae* (21 juin 1378), on la trouvait établie en de très nombreux diocèses. Ce n'est cependant qu'en 1584 que Grégoire XIII l'étendra à toute l'Église.

Au XIVe et au XVe siècle, la dévotion à sainte Anne s'est répandue partout. Une polémique s'engage autour de la légende de son triple mariage que nie J. Lefèvre d'Etaples et que défend la Sorbonne. De multiples confréries se sont érigées en son honneur depuis le XIIIe siècle. Les cloches de sainte Anne sont célèbres en

Allemagne et en France. Des pèlerinages se créent en son honneur; les plus connus sont : Düren en Allemagne (depuis 1501), Sainte-Anne d'Auray en Bretagne (depuis 1623), Sainte-Anne de Beaupré, au Canada (depuis 1670). L'eau de sainte Anne à la fin du moyen âge servait de remède en Allemagne aux fièvres, à la rougeole... (A. Franz, *Die Kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*, Freiburg, 1909, t. I, p. 212-213). L'abbé Jean Trithème par son *Tractatus de laudibus sanctissimae Annae*, Mayence, 1494, a beaucoup contribué à étendre le culte de sainte Anne, ainsi que tout le cercle d'humanistes qui gravitait autour de lui.

Au XVII[e] siècle, la dévotion à sainte Anne reste très en honneur. Il faut croire qu'elle n'était point exempte de quelques excès. Entre 1660 et 1678 toute une série de livrets sur la dévotion à sainte Anne ont été mis à l'index (J. de Guibert, *Documenta ecclesiastica christianae perfectionis studium spectantia*, Romae, 1931, n[os] 1205, 1206, 1209, 1210, 1214). La plupart étaient italiens. En 1673 en particulier, étaient condamnés, tous les livres, toutes les feuilles et toutes les prières où sainte Anne était appelée « la grand-mère du Christ », « la plus proche parente de la Divine Majesté, après la Sainte Vierge », où le Christ était nommé « le petit-fils de sainte Anne » (Décret du Maître du Sacré Palais du 9 août 1673).

Une documentation considérable est donnée par H. Leclercq, art. *Anne (sainte)*, DACL. Il faut signaler depuis : P. V. Charlaud, *Sainte Anne et son culte*, 3 vol., Québec, 1911-1921. — M. V. Ronan, *St. Anne, her cult and her shrines*, New-York, 1927. — B. Kleinschmidt, *Die heilige Anna, ihre Verehrung in geschichte, Kunst und Volkstum*, Dusseldorf, 1930 (paru en articles dans *Theologie und Glaube*, 1926-1928). — H. Ghéon, *Sainte-Anne d'Auray*, Paris, 1931. — E. Mâle, *L'art religieux...* 4 vol., Paris, 1902-1932.

M. VILLER.

2. — **ANNE DES ANGES.** — Carmélite déchaussée parisienne, fille de Claude Girault membre du Parlement. Née en 1606 elle revêtit l'habit du Carmel à l'âge de seize ans, se distingua, nous dit-on, par l'héroïcité de ses vertus et une oraison très élevée et mourut à Paris le 26 avril 1664. Elle a écrit un *Traité de l'excellence de l'oraison et de la psalmodie*, composé d'extraits pris dans les ouvrages des saints et d'exemples puisés dans l'hagiographie. François Cordier édita cet ouvrage, in-8°, Paris, 1694, en le faisant précéder d'une *Vie* de la sainte moniale.

Martial de Saint-Jean-Baptiste, *Bibliotheca Script. Carm. Excalc.*, Bordeaux, 1730, p. 24. — Jacques Lelong, *Bibliothèque historique de la France*, Paris, 1768, p. 291. — Barthélemy de Saint-Ange, *Collectio Script. Carm. Excalc.*, Savone, 1884, t. 1, p. 55.

P. ELISÉE DE LA NATIVITÉ.

3. — **ANNE DE JÉSUS** (Vénérable). — Carmélite déchaussée. Fille de Diego de Lobera et de Francisca de Torres, Anne naquit le 25 novembre 1545, à Medina del Campo, en Vieille-Castille. L'enfant demeura sourde-muette jusqu'à l'âge de sept ans. Privée de son père dès ses premiers mois, elle avait à peine neuf ans quand sa mère fut rappelée à Dieu. Un an après, elle consacrait à Dieu sa virginité. Poursuivie de demandes importunes, elle devait plus tard prendre une détermination catégorique, se couper les cheveux, revêtir une mise austère et s'engager par vœu à entrer en religion : elle avait alors seize ans, d'après Manrique. De ce jour, sa vie fut plus que jamais occupée du service de Dieu : soumise à une formation toute virile par le P. Pierre Rodriguez, de la Compagnie de Jésus, elle se montra d'une ardeur inlassable dans la pratique de toutes les vertus et se donna avec une constance admirable aux austérités les plus rigoureuses. Mise en relation avec sainte Thérèse, elle eut la joie de revêtir l'habit du Carmel, le 1[er] août 1570. Peu après, encore novice, elle suivait la sainte Mère à Salamanque et se voyait chargée de la formation de ses compagnes. Sa profession eut lieu le 22 octobre 1571 et fut marquée par un ravissement dont toute l'assistance fut témoin. En 1575 la jeune religieuse accompagna sainte Thérèse à la fondation de Véas dont elle devint prieure : plus tard, elle fut également chargée de celle de Grenade, puis de celle de Madrid. C'est au cours de ces années qu'elle s'occupa d'assurer, grâce au concours de l'augustin Louis de Léon, la publication des œuvres de la sainte Réformatrice. Très liée à saint Jean de la Croix, son confesseur et son conseiller, elle obtint de son père spirituel qu'il mît par écrit quelques-unes de ses poésies les plus exquises et commentât son *Cantique spirituel :* ce dernier ouvrage lui fut dédié par le Docteur mystique.

Les difficultés suscitées au sein de la réforme thérésienne par l'action trop personnelle et trop dépourvue de mesure du P. Nicolas de Jésus (Doria) furent pour la Vénérable l'occasion de rudes épreuves qu'elle sut porter avec une noble et religieuse grandeur d'âme.

L'heure vint où Dieu lui demanda de porter son zèle sur un champ d'action nouveau. Les démarches faites par M[me] Acarie (Bienheureuse Marie de l'Incarnation) avec l'aide de M. de Brétigny et du futur cardinal de Bérulle ayant fini par aboutir, Anne de Jésus quitta l'Espagne et accompagnée de quelques religieuses, prit le chemin de la France. Peu après, le 16 octobre 1604, le premier couvent de Carmélites du royaume était fondé, en la capitale, au faubourg Saint-Jacques, sous le vocable de l'Incarnation. Dès l'année suivante deux autres devaient suivre, Pontoise et Dijon.

La France n'était pas seule à désirer l'établissement des filles de sainte Thérèse ; l'archiduc Albert et l'infante Isabelle souhaitaient vivement de doter Bruxelles d'une communauté de Carmélites déchaussées. Anne de Jésus répondit à leurs pressantes instances. Arrivée à Bruxelles le 22 janvier 1607 elle y établit un monastère ; puis ce furent ceux de Louvain et de Mons. La Vénérable nourrissait depuis longtemps le désir de retrouver la société des Carmes déchaussés dont son départ d'Espagne l'avait privée. Ses démarches obtinrent enfin que la congrégation d'Italie acceptât d'essaimer dans les provinces belges. Pendant qu'Anne de Jésus préparait toutes choses, le vénérable Père Thomas de Jésus se mettait en route avec quelques compagnons. Retenu à Paris par le soin d'une fondation hérissée de difficultés il ne devait arriver à Bruxelles que le 20 août 1610. Moins d'un mois après, la Vénérable et ses religieuses faisaient acte solennel de soumission aux supérieurs de l'Ordre et retrouvaient ainsi leur juridiction tant désirée. Le couvent de Bruxelles devait conserver la Mère Anne de Jésus comme prieure jusqu'au 4 mars 1621, date de sa bienheureuse mort.

Les dernières années de la Vénérable avaient été un véritable calvaire : brisée par d'indicibles souffrances, elle avait su donner à ses filles l'exemple des vertus les plus solides. Elle laissait le souvenir d'une grande bonté jointe à un détachement entier de toute créature :

d'une parfaite égalité d'humeur, elle savait garder en toutes ses actions un calme tout surnaturel et son esprit restait fixé en Dieu. Elle jouissait habituellement du don de prophétie, de la grâce des guérisons et du don de pénétration des cœurs. Parmi les faveurs extraordinaires que Dieu lui accorda, une mérite une mention plus spéciale : toutes les fois qu'elle se trouvait devant le Saint-Sacrement, un sentiment particulier l'avertissait de la présence du Christ Jésus. Les vertus théologales lui étaient d'une pratique si familière qu'elle excellait à porter les âmes à en vivre elles-mêmes. La clarté et l'onction avec lesquelles elle parlait des mystères surnaturels et des vérités éternelles témoignaient de la perfection avec laquelle les dons de sagesse et d'intelligence rayonnaient en son âme.

De nombreux miracles ayant suivi la mort de la Mère, sa cause de béatification fut introduite en cour de Rome dès le début du XVIIe siècle : le progrès en fut si lent que le titre de Vénérable ne lui fut décerné qu'en 1878. Il existe d'elle un nombre important de *lettres spirituelles,* conservées au monastère des Carmélites déchaussées de Bruxelles.

Ange Manrique, *Vida de la Madre Ana de Jesus,* Bruxelles, 1632; trad. franç. de Gauthier, Paris, 1636. — Berthold Ignace de Sainte-Anne, *Vie de la Mère Anne de Jésus* Malines, 1876-1882. — *Reforma de los Descalzos,* t. I (François de Sainte-Marie), liv. II, ch. 4, 47, 49; liv. III, ch. 20 et 33. — R.P. Marie-Joseph du Sacré-Cœur, DHG., t. III, col. 340-343.

P. Jean-Marie de l'EnfantJésus, O. C. D.

4. — **ANNE DE SAINT-AUGUSTIN** (Vénérable). — Carmélite déchaussée espagnole. Née à Valladolid le 11 décembre 1555 de Jean de Pedruja Rebolledo et de Madeleine Perez de Arguello, elle manifeste dès ses plus tendres années un goût extraordinaire pour la piété, fait vœu de virginité à l'âge de douze ans, et malgré l'opposition de ses parents, se présente au monastère des carmélites déchaussées de Malagon où elle reçoit l'habit le 3 mai 1577. Son extrême frugalité, ses pénitences extraordinaires, son oraison continuelle, et l'estime que lui témoigne sainte Thérèse la font regarder comme un modèle par les premières thérésiennes. Emmenée par la Fondatrice à l'inauguration du monastère de Villeneuve de la Xara, elle en est élue prieure en 1596. Quatre ans plus tard elle va fonder à Valera de Abajo, et quand les carmélites de Villeneuve de la Xara l'élisent de nouveau prieure, la population de Valera s'oppose énergiquement à son départ, et, obligée de céder, accompagne la sainte moniale en foule jusqu'à sa nouvelle destination. C'est à Villeneuve qu'elle meurt le 11 décembre 1624, assistée de Notre-Seigneur, de la Sainte Vierge, de saint Joseph et de sainte Thérèse. A son tombeau plusieurs prodiges furent remarqués, et lors de l'ouverture de ce tombeau en 1624, et de nouveau en 1925, on trouva son corps intact et répandant un parfum suave. Le 9 mai 1750 Benoît XIV signa l'introduction de sa Cause et le décret constatant l'héroïcité de ses vertus fut publié sous le pontificat de Pie VI le 15 septembre 1776.

Par précepte formel de ses supérieurs la Mère Anne de Saint-Augustin écrivit une *Autobiographie* qui se conserve au carmel de Palencia.

La *Vie* de la Mère Anne de Saint-Augustin a été écrite par le P. Alphonse de Saint-Jérôme, in-4°, Madrid, 1668, par Salvatori, Rome, 1777, et par le P. Evariste de la Virgen del Carmen, Tolède, 1926. — Sous le titre *Vie de la Vénérable Mère Anne de Saint-Augustin,* le P. Bernard de Saint-Clément traduisit la *Vie* du P. Alphonse, Bordeaux, 1685, et la traduction de l'ouvrage de Salvatore parut à Lyon en 1832. — Dans la *Reforma de los Descalzos* il est parlé de la Vénérable aux t. 1, p. 737; t. 4, p. 403-531. — A la Bibl. Nat. de Paris, cote H, 359 on trouve *Anna a S. Augustino* dans la *Collectio* des documents pour béatifications et canonisations. — A la bibl. publique de Douai se conserve une traduction française sans nom d'auteur de l'*Autobiographie,* ms. 873.

P. Elisée de la Nativité.

5. — **ANNE DE SAINT-BARTHÉLEMY** (Bienheureuse). — Carmélite déchaussée espagnole, compagne habituelle et secrétaire de sainte Thérèse de Jésus. Elle naquit à Almendral, au diocèse d'Avila, le 10 octobre 1549 de Ferdinand Garcia et Marie Mauzanas, et reçut dès ses plus tendres années des grâces extraordinaires. Agée de dix ans elle jouit déjà de la compagnie de Notre-Seigneur qui lui apparaît sous les traits d'un enfant comme elle. Quand après avoir subi toutes sortes de mauvais traitements de la part de ses frères qui s'opposaient à sa vocation elle se présenta au carmel de Saint-Joseph d'Avila, elle était déjà très avancée dans les voies de l'oraison et habituée à se soumettre aux plus austères pénitences. Sous la direction de sainte Thérèse alors prieure du jeune monastère Anne connut de rapides progrès, et le 15 août 1572 elle fit profession en qualité de première sœur converse de la réforme thérésienne. Charmée par son bon sens et sa prudence aussi bien qu'émerveillée de ses richesses surnaturelles, la Fondatrice la choisit pour secrétaire. Comment s'acquittera de cet emploi l'humble converse qui a dû signer sa profession avec une croix? Sur un mot de la Sainte elle apprend instantanément à écrire et ne perdra jamais ce don miraculeusement obtenu. Dès lors Thérèse l'emmène avec elle à la plupart des fondations et se voit habilement secondée par sa compagne en toutes ses entreprises. Quand la Mère rencontre autour d'elle vers la fin de sa vie une certaine hostilité qui brise son cœur, elle trouve Anne toujours fidèle et c'est entre ses bras qu'elle expire à Albe le 4 octobre 1582.

La bulle de béatification dit d'Anne de Saint-Barthélemy « qu'elle a achevé les œuvres commencées par Thérèse et les a développées ». C'est comme telle qu'elle nous apparaît après la mort de la Sainte à Madrid, Avila, Ocaña, puis en France où elle arrive en 1604. Obligée par ses supérieurs de France de prendre le voile noir des sœurs de chœur, elle est nommée successivement prieure à Pontoise, à Paris et à Tours.

Cependant, comme toutes les carmélites venues d'Espagne, la Mère Anne entendait vivre sous l'obédience et la direction des carmes déchaussés, et lorsqu'elle acquit la conviction que ce désir ne serait jamais réalisé en France malgré l'arrivée des fils de sainte Thérèse, elle s'en fut chercher cette obédience et cette direction dans les Flandres. Partie de Paris le 5 octobre 1611, elle se rendit d'abord à Mons qu'elle quitta pour aller fonder le monastère d'Anvers en lequel elle devait passer les quinze dernières années de sa vie. C'est surtout en cette dernière période qu'apparut son pouvoir extraordinaire sur le cœur de Dieu avec lequel elle vivait en si grande intimité. Par deux fois elle sauva Anvers attaquée à

l'improviste par les hérétiques. Après avoir parcouru les Demeures décrites par Thérèse de Jésus et connu des épreuves qui effraient notre imagination, Anne de Saint-Barthélemy rendit son âme à Dieu le 7 juin 1626. Aussitôt des démarches furent commencées pour introduire sa cause en cour de Rome. Le 29 juin 1735 Clément XII proclama l'héroïcité de ses vertus et le 6 mai 1917, Benoît XV la déclara Bienheureuse.

Nous possédons d'elle : 1° Une *Autobiographie* écrite sur l'ordre de ses supérieurs et en laquelle, avec une touchante simplicité, et comme s'il s'agissait d'un tiers, elle raconte en trente-cinq chapitres les grands événements de sa vie, les principales grâces reçues, les épreuves subies. Le récit s'achève aux premières années de son séjour à Anvers. L'original espagnol se conserve au carmel de cette ville. 2° *Instruction pour les novices,* en laquelle domine le souci de conserver parmi les déchaussées l'esprit de la Réformatrice. 3° *Exercices pour chaque jour de la semaine.* 4° *De la Passion de N.-S. Jésus-Christ.* 5° *De la Nativité du Christ.* Le P. Cyprien de la Nativité fit paraître ces œuvres en français à Paris, in-12, 1646. La même année un carme déchaussé du désert de Marlaigne publia *La vie et les instructions de la Mère Anne de Saint-Barthélemy...* contenant l'*Autobiographie*, l'*Instruction pour les novices* et les *Exercices pour chaque jour de la semaine.* Réédité en 1703 par les Carmélites déchaussées de Bruxelles, cet ouvrage reparut corrigé par les soins du carmel de Fontainebleau, in-12, Paris, 1895.

Chrysostome Henriquez, *Vida, virtudes, milagros de la V. M. Ana de S. Bartolomé*, etc., Bruxelles, 1632; trad. française de René Gaultier, Paris, 1633. — Marcel Bouix, *Autobiographie de la Vénérable Anne de Saint-Barthélemy*, Paris, 1869, trad. incomplète et fantaisiste, rééditée en 1872 sous le titre *Vie de la Vénérable Mère Anne de Saint-Barthélemy.* — Florencio del Nino Jesus, *La Beata Ana de San Bartolomé...* in 12, Burgos, 1917. — *Vie de la Bienheureuse Anne de Saint-Barthélemy*, Paris, adaptation en français de la précédente par l'abbé Léon Aubert.

P. Elisée de la Nativité.

6. — **ANNE DU SAINT-SACREMENT.** — Carmélite déchaussée française. Née à Dijon le 25 mars 1584, elle entra fort jeune au Carmel de sa ville natale, brilla par la pratique de solides vertus, surtout par une rare prudence, et remplit la charge de prieure à Dijon et à Chalon-sur-Saône. Elle mourut à Dijon en 1638, le 14 juillet (ou le 5 juillet d'après les Chroniques des Carmélites). Outre une *Vie de Sœur Thérèse de Saint-Joseph, de Tournas, Novice Carmélite au Couvent de Chalon-sur-Saône, morte l'an 1621,* et une *Vie de Sœur Geneviève de Saint-Denis, Carmélite de Chalon,* ouvrages restés manuscrits, nous lui devons l'*Exercice intérieur de l'Ame dévote et religieuse pour tous les jours de l'année, divisé en quatre parties,* in-8°, Dijon, 1628. Cet opuscule avait été composé à l'usage des novices dont elle était maîtresse à Chalon, « mais, nous disent les *Chroniques,* ce petit livre de l'exercice intérieur... fut reconnu si pieux et si solide par M. Duval qu'il le fit imprimer ».

Louis Jacob, *Bibliotheca Carmelitana.* Ms., p. 26. — Cosme de Villiers, *Bibliotheca Carmelitana*, Orléans, 1752, t. 1, col. 134. — *Chronique de l'Ordre des Carmélites de la Réforme de sainte Thérèse*, Troyes, 1850, t. 2, p. 312 et 344.

P. Élisée de la Nativité.

7. — **ANNE MARIE DE SAINT-JOSEPH.** — Clarisse; née dans un bourg du Ségovie en Espagne, l'an 1581, elle revêtit la bure de saint Claire en 1602 au monastère de Salamanque. Religieuse mortifiée et soumise, elle obéit à son directeur spirituel, le P. Joannet Niño, qui lui ordonna de rédiger son *autobiographie.* L'ordre accompli, la sainte clarisse s'endormit dans le Seigneur le 13 mai 1632.

Avant la fin de cette même année, le zélé confesseur de la Sœur Anne publia la *vie* de la défunte, enrichie de témoignages divers concernant sa haute sainteté : l'ouvrage parut à Salamanque en un volume in-4°. Trois ans plus tard ce texte espagnol fut traduit en français par le P. Bonaventure Chevrolier, Franciscain Récollet de la Province de Sainte-Marie-Madeleine en France.

Joannes a S. Antonio, *Biblioth. franciscana*, t. I. — Arthur Rothomagensis, *Martyrolog. fransciscan.*, 1658, Prid. Id. maji. — Nicolaus Anton., *Biblioth. Hispana*, t. I. — *Chron. Prov. S. Pauli*, t. I, libro 2, p. 247.

J. Goyens.

ANORMAUX (SANCTIFICATION DES). — 1. *Définitions.* — 2. *Les anormaux peuvent-ils se sanctifier?* — 3. *Comment?*

I. — DÉFINITIONS. — A) Il n'est pas facile de définir l'anormal : témoin tant de définitions indécises ou sans unité intérieure, qui en ont été données. Pour introduire quelque ordre dans la question, sans faire acte d'arbitraire, nous décrirons des individus qui présentent tels ou tels caractères, et qui, par là, se distinguent des autres. Nous ferons remarquer en même temps que l'usage leur applique volontiers l'épithète d'anormaux.

1° L'anormal est le contraire de l'homme normal. Celui-ci est l'individu chez qui toutes les fonctions physiologiques et psychiques s'exercent régulièrement. Ce n'est là d'ailleurs peut-être qu'un idéal dont on chercherait en vain ici-bas la réalisation parfaite; mais il est commode de le prendre comme terme de comparaison. L'anormal sera donc celui qui s'écartera en quelque chose de cette régularité absolue.

2° Mais il y a des anomalies de plus d'un genre. Physiques : une maladie d'estomac, une mutilation des membres. Psychiques : l'idiotie, le délire, le scrupule. Le procédé qui consiste à réunir, par exemple, dans une même « école pour anormaux », des enfants estropiés avec des idiots ou des pervers, est bien peu rationnel. De plus, parmi les déficits psychiques, il y en a dont la cause n'est point dans le sujet. Par exemple, un enfant dont l'instruction et l'éducation auront été négligées, un « arriéré pédagogique », comme on dit, peut présenter, à un examen superficiel, les mêmes apparences qu'un enfant débile au point de vue mental : néanmoins, il en diffère intrinsèquement. Son « arriération » provient de causes extérieures; dans son fond psychique, il n'y a rien d'anormal.

Même toute maladie du système nerveux ne s'accompagne pas d'anomalies psychiques, et donc on brouille les espèces, quand on définit simplement l'anormal : « un malade du système nerveux ». Dans certaines polyomyélites, par exemple, qui impliquent pourtant de graves lésions de la moelle, aucun trouble psychique, fût-ce même de la sensibilité, n'apparaît.

C'est pourquoi nous ne mettrons ici l'étiquette « anormaux » — d'accord en cela avec l'usage vulgaire — que sur des sujets présentant en eux-mêmes quelque *désordre psychique*.

3° Cela posé, les difficultés commencent. Car les anomalies psychiques appartiennent à des ordres bien différents : sensoriel, mnésique, affectif, intellectuel, volontaire. N'en faire qu'un seul bloc introduirait ici une grande confusion. En effet, la sensation ou la mémoire peuvent être troublées sans qu'aucun déséquilibre général s'ensuive. Un individu atteint d'amblyopie, de daltonisme, de cécité, de surdité, etc., souffre évidemment de désordres sensoriels. Considérons même les troubles qui procèdent d'une altération de l'encéphale ou de la moelle. Un hémiplégique, du côté où il est paralysé, discerne mal les contacts ou les températures, éprouve des retards de sensation, localise de travers, etc. Un homme d'âge mûr perd le souvenir des noms propres : altération de la mémoire due à un commencement de sclérose cérébrale. Tous ceux-là continuent néanmoins d'exercer sans défaillance, parfois pendant longtemps, leurs autres fonctions psychiques, en particulier leur raison et leur volonté. En faire des anormaux psychiques semblerait bien systématique, et l'usage ordinaire, même médical, n'y consent point.

Nous croyons que l'on pourrait former une catégorie homogène et bien distincte, à laquelle s'appliquerait sans conteste l'épithète d'anormale, en s'attachant aux traits suivants :

a) Il y a des anomalies psychiques étroitement circonscrites, localisées, enkystées pourrait-on dire, qui ne débordent pas sur l'ensemble de la vie mentale. Telles sont celles qui viennent d'être énumérées. Elles peuvent être la cause d'erreurs de jugement, comme mille autres circonstances, mais d'erreurs très particulières, qui affectent, de façon exclusive, les premiers jugements, instinctifs, indélibérés, issus directement de telle lacune de la sensation ou du souvenir, tandis que la tenue mentale générale ne change pas. D'autre part, il y a des anomalies psychiques toujours prêtes à se manifester, qui trouvent pour leurs symptômes des terrains d'éclosion dans les circonstances les plus variées, qui assimilent sans cesse des nourritures nouvelles, qui s'appliquent, un peu à la façon de principes généraux, à une foule d'événements et de circonstances. Exemples : l'hyperémotivité, qui éclate à tout propos; la psychasthénie, qui engendre inlassablement des idées obsédantes et des scrupules; le délire d'interprétation, qui collectionne de toutes parts de menus indices pour édifier ou affermir une construction d'idées absurde, etc... De telles anomalies donnent une coloration originale à toute la vie psychologique, une physionomie reconnaissable *à l'individu*. Ce n'est pas seulement tel événement psychologique qui est marqué de l'empreinte anormale : c'est *le caractère de la personne*.

b) Surtout, il y a des infirmités psychiques qui menacent les activités supérieures : intelligence, raison, volonté, soit en elles-mêmes, soit dans leur influence sur les facultés inférieures; qui constituent des obstacles (surmontables ou non) à un bon fonctionnement de ces activités. Chez le daltonien, chez l'hémiplégique qui localise mal ses sensations, chez l'homme qui perd la mémoire des noms propres, les facultés supérieures sont en pleine action, et leur influence s'exerce sans rencontrer aucun obstacle d'ordre général. Au contraire, un psychasthénique ne parviendra qu'en luttant à se défendre contre les jugements pratiques inexacts qu'il est perpétuellement tenté de poser, et contre les décisions de conduite qui voudraient s'ensuivre; un hyperémotif, surexcité, bouleversé par les événements les plus minimes, sera enclin à porter sur eux des appréciations exagérées; un aboulique ne pourra jamais prendre de décisions; un hystérique sera exposé à subir des suggestions variées, qui l'empêcheront, par exemple, d'exercer sa volonté sur des organes physiquement intacts; un halluciné, sous la poussée des visions qui l'obsèdent, ne parviendra pas d'ordinaire à maintenir son équilibre mental; enfin, un persécuté ou un mégalomane seront, par définition, des vaincus, puisqu'ils délirent.

On pourrait donc, avec avantage semble-t-il, grouper les malades qui présentent les deux caractères indiqués et leur réserver le nom d'anormaux. L'anormal serait alors celui dont l'infirmité intéresse la vie psychique dans son ensemble, marque la personne même d'un caractère à part, et menace en particulier le jugement et la volonté.

4° De ce qui précède il suit que les anomalies psychiques sont des phénomènes *morbides, dus à des causes naturelles* qui troublent l'économie intérieure. Nous ne saurions donc nous placer ici, fût-ce de façon provisoire, au point de vue de l'incroyant, pour qui tout phénomène psychologique sortant de l'ordinaire est une « anomalie ». A ses yeux, une personne qui a des visions, quelle qu'en soit l'origine, ou qui présente des états d'oraison mystique, est, par définition, une « anormale ». Un tel diagnostic repose uniquement sur des opinions métaphysiques spéciales, sur les postulats du rationalisme et du déterminisme universel. Nous rejetons ces postulats. Il y a des malades et des maladies psychiques. Mais n'y a-t-il que cela? Outre les infirmités, les détraquements que nous avons caractérisés, ne rencontre-t-on pas d'autres états, exceptionnels, plus ou moins analogues peut-être, matériellement, à *quelques-uns* des premiers, mais qui relèvent de causes toutes différentes et n'entament point par eux-mêmes la santé psychique? Quiconque admet la possibilité des interventions surnaturelles ou préternaturelles dans le psychisme humain, doit réserver expressément la possibilité de cette seconde catégorie d'états. De par leur nature même, ils restent exclus d'une étude comme celle-ci, qui a pour objet unique les anormaux, c'est-à-dire des malades, dont la maladie relève d'une cause naturelle assignable.

5° Nous examinons ici les anormaux au point de vue de la sanctification, donc, de la moralité, de la responsabilité, de la vie religieuse : toutes choses qui *supposent le jeu de l'intelligence et de la liberté*. Nous devons donc laisser de côté, dans cette étude, les sujets dont l'infirmité est si grave qu'elle abolit complètement la possibilité d'exercer ces facultés : par exemple, les idiots et les déments[1]. Pour ces pauvres êtres, réduits à la vie animale, le problème de la

1. Les déments, — au sens médical, différent du sens vulgaire, — sont les infirmes chez lesquels l'activité des facultés supérieures est abolie, non de naissance, comme chez les idiots, mais par suite d'une déchéance, par exemple, chez les vieillards (démence sénile). — Je n'ai pas énuméré les *imbéciles* avec les idiots et les déments, parce que leur mentalité, le degré où ils sont susceptibles d'acquérir des notions abstraites et de se déterminer librement, est souvent très difficile à caractériser. Voir ce qui sera dit plus loin des *arriérés*.

sanctification ne peut évidemment pas se poser. Il en est de même dans les cas de *manie aiguë*, où la surexcitation générale, la « fuite des idées » empêche l'esprit de se fixer sur quoi que ce soit, la volonté de poser aucun acte délibéré; ou encore dans la *démence précoce*, au moins à un certain stade, où l'indifférence et la torpeur psychique constituent d'insurmontables obstacles à toute vie morale; etc.

Pour les délirants, au contraire, on conçoit que le problème se pose, car ils ont des parties lucides. Nous ne nous servirons donc point ici de la distinction introduite par certains auteurs entre les *anomalies majeures* et les *anomalies mineures*, entre les troubles « légers » et les troubles « plus accentués ». Ces formules ont le défaut d'être extrêmement vagues et de ne délimiter que des catégories imprécises, où chacun place ce qu'il lui plaît. Au contraire, il existe une distinction très nette, une différence d'espèce et non pas seulement de degré, entre une anomalie qui supprime absolument l'exercice du jugement et de la liberté, et celle qui, tout en les gênant et en les faussant, les laisse subsister.

B) La sanctification dont nous avons à nous occuper est évidemment la sanctification produite par des *actes* surnaturels, par une vie spirituelle *exercée*, — et non pas la sanctification inconsciente, opérée par l'infusion de la grâce sanctifiante, indépendamment de toute coopération du sujet. Il est clair que l'enfant d'un jour ou l'idiot sont susceptibles de cette dernière espèce de sanctification conférée, par exemple, au Baptême. Nous parlons ici de la première, laquelle a lieu même dans les états mystiques, dits « passifs », d'où la conscience n'est pas absente, non plus que certains actes de connaissance et d'amour.

II. — L'ANORMAL PEUT-IL SE SANCTIFIER? — La sanctification par des actes suppose la moralité, l'idée du bien et du mal, l'idée de Dieu, etc., la responsabilité, et donc la liberté. C'est uniquement parce que ces conditions semblent atteintes chez les anormaux que leur capacité de sanctification est mise en question[1].

A) Il y a plusieurs groupes d'anormaux que tout le monde s'accorde à reconnaître capables de vie chrétienne et de sainteté. Les *psychasthéniques :* douteurs, inquiets, phobiques, obsédés, scrupuleux; les *hyperémotifs*, qui vivent dans un affolement perpétuel, pleurant, riant, transpirant ou rougissant pour un rien; les *impulsifs*, les instables, les inconstants : tel, par exemple, ce jeune homme qui essaie successivement une demi-douzaine de congrégations religieuses; les *neurasthéniques*, en proie à un épuisement, à une fatigabilité chronique, à une dépression morale perpétuelle; les *abouliques*, les indécis qui ont besoin d'être poussés pour agir; etc.

Beaucoup de ces malades forment une clientèle assidue, trop assidue! pour les confessionnaux. Il existe des livres de direction spirituelle qui enseignent la manière de les traiter. En effet, ni leur conscience, ni leur liberté ne sont supprimées; leur intelligence est souvent très vive, leur cœur très délicat, leur sens du devoir aigu.

1. Les classifications et descriptions qui suivent ont surtout un but *pratique*. Elles ne visent pas à fournir un abrégé de symptomatologie psychiatrique; elles s'interdisent d'entrer dans la discussion des opinions, si diverses en matière de médecine mentale. — De plus, il est à peine besoin de rappeler ce principe élémentaire que les types morbides ne sont pas des entités closes, incapables de se mélanger et d'interférer entre elles.

Ils sont capables de pécher et de bien faire, d'accomplir des sacrifices, de servir Dieu et le prochain.

Ce n'est pas à dire que, dans tous leurs actes, ils soient également ni même simplement responsables. Tel obsédé, tel impulsif, peut perdre, à certains moments, le contrôle de lui-même, en tout ou en partie. Ces moments-là forment des lacunes, des interruptions dans sa vie spirituelle.

B) Les *arriérés*. — On rencontre, dans les écoles, des paresseux *organiques*, qui ne sont pas volontairement rebelles à l'effort. Mais leurs facultés intellectuelles sont au-dessous de la moyenne. Mémoire lente (ou parfois développée à l'excès, de façon toute mécanique, dans certaines directions exclusives), compréhension obtuse, attention difficile à fixer sur autre chose que le concret et le sensible immédiat : tels sont leurs traits principaux. Ils sont ainsi de naissance, constitutionnellement, ou par accident, par le fait d'une maladie. Ces enfants devraient être séparés des autres et soumis à des méthodes d'éducation adaptées à leur état. Leurs camarades normaux les traitent couramment d' « imbéciles ». Le sont-ils assez pour se trouver exclus de toute vie spirituelle et morale?

Médicalement parlant, l'imbécile proprement dit se distingue de l'idiot, en ce qu'il est susceptible d'un humble développement intellectuel; il acquiert quelques idées abstraites rudimentaires; il apprend à lire, à écrire, à compter. Mais à partir d'un certain niveau assez bas, son intelligence est comme nouée, elle ne peut plus monter. Dans sa conduite, il apparaît surtout impulsif; peu capable de réfléchir et de délibérer, il se laisse mener habituellement par ses instincts. Mais cet état présente une multiplicité de nuances, insensiblement dégradées, par lesquelles on descend du voisinage de l'état normal jusqu'au contact immédiat de l'idiotie. Le problème de la sanctification n'est donc susceptible ici d'aucune réponse générale : l'expérience seule peut apprendre si, et jusqu'à quel point, chaque individu peut recevoir une culture morale et religieuse. Beaucoup de ces « simples d'esprit » en sont susceptibles. De même que l'on emploie, pour les instruire, des méthodes spéciales, qui donnent, dans certains cas, des résultats appréciables, de même on peut parfois, en tenant compte de leur lenteur constitutionnelle, de leur obtusion mentale et morale, arriver à leur faire connaître suffisamment les choses religieuses, obtenir d'eux des actes réels de bonne volonté, et les admettre aux Sacrements.

C) Que dire des *hystériques?* On sait que l'entité nosographique désignée par ce mot, qui connut naguère une si grande vogue, s'est dissociée de nos jours. Babinski, Dupré, Claude expliquent et systématisent autrement que Charcot les faits observés ou... provoqués par ce dernier. Mais, sauf les exceptions dues à des expériences mal conduites ou mal interprétées, les faits subsistent. Il y a toujours des sujets *suggestibles*, c'est-à-dire des mentalités plastiques, où l'on peut semer et cultiver, par voie d'autorité, des convictions, des émotions, même des hallucinations. Il y a encore des sujets *mythomanes*, c'est-à-dire qui jouent un rôle. Ils se composent un type d'existence ou d'action qui ne correspond pas à ce qu'ils sont réellement, et ils le figurent dans leur conduite et leurs démarches. C'est un mensonge en action, auquel s'ajoute d'ailleurs fréquemment, par la force des choses, le mensonge verbal. Tels sont les deux caractères les plus saillants des faits groupés sous la rubrique hys-

térie, les deux classes où ils se répartissent. Or la seconde fait vraiment difficulté pour la question qui nous occupe. Car le mensonge est un péché, il s'oppose à la sainteté.

C'est vrai. Mais d'abord, il n'est le plus souvent qu'un péché véniel. Une personne qui ment par vanité, qui affecte les qualités qu'elle ne possède pas, n'est ni bien criminelle, ni profondément immorale. Mais ce qui importe davantage ici, c'est que le *mensonge morbide*, instinctif, impulsif, est autre chose que le mensonge normal, conscient et voulu : et le mensonge hystérique est un mensonge morbide. Les deux classes de faits indiquées plus haut sont en connexion étroite : car la mythomanie procède d'une suggestion qui est, la plupart du temps, une auto-suggestion. Nous sommes ici sur les frontières du dédoublement de la personnalité; peut-être même allons-nous les franchir.

Dans la mesure donc où il est possible de voir clair dans des mentalités aussi troubles, je crois, après bien des observations, que l'on peut dire ceci. Il y a des personnes qui, à certains moments, donnent l'impression d'être raisonnables, maîtresses d'elles-mêmes, et qui pratiquent alors d'indiscutables vertus : elles sont pieuses, dévouées, charitables, humbles, mortifiées, etc. Ce qui est plus remarquable, c'est qu'elles paraissent aussi franches, sincères, ouvertes dans les entretiens avec leur directeur; elles semblent avoir horreur du plus léger mensonge, être animées d'un désir véritable de se faire connaître telles qu'elles sont. Encore une fois, autant qu'il est possible de les connaître et de les juger, telle est la physionomie morale qu'elles montrent. D'autre part, il y a, dans leur vie, des parties inconciliables en apparence avec ce qui vient d'être décrit. On découvre des simulations, des « coups de pouce » donnés à certains événements pour les grossir, les enjoliver, les transformer; parfois des inventions complètes, voire des machinations de fausses merveilles. Ces personnes sont en proie, dans leur inconscient, à un obscur besoin d'attirer l'attention, de passer, par exemple, pour saintes ou pour victimes du démon, de parvenir à des états exceptionnels, — ou encore elles subissent la fascination de l'extraordinaire, du merveilleux, du rêve plus brillant que la réalité et qui arrive à prendre le pas sur elle. Le paroxysme de ces états comporte des périodes de dédoublement véritable, des crises de pseudo-possession par exemple, où la personne jouera le rôle du démon (sans donner bien entendu aucun des signes préternaturels de sa présence, indiqués par le Rituel). Parfois, cependant, jusque dans ces crises aiguës, on verra affleurer la personnalité normale, consciente en partie de ce qui se passe, et qui en gardera le souvenir plus ou moins voilé. Il arrive même que certains retours de lucidité et de sincérité portent ces personnes à s'accuser. Elles diront, elles écriront à leur directeur qu'elles le trompent, qu'elles jouent la comédie. Mais bientôt rassurées (c'est-à-dire resuggestionnées) par lui ou par d'autres, ou subissant une recrudescence de leurs tendances obscures, elles reprendront leur rôle. — Comment juger de tels cas?

Il semble qu'on ait affaire ici à un parasitisme de phénomènes morbides développés sur une vie morale qui garde des parties saines. Ces personnes ne reproduisent pas le type de l'hypocrite vulgaire; elles n'ont pas le sang-froid, la perversité réfléchie de Tartufe. Tout au contraire, elles sont sujettes à des bouffées imaginatives et sentimentales qui les emportent et où elles perdent pied. Sans être toujours absolument dédoublées, comme les sujets décrits par Ribot dans les *Maladies de la personnalité* (et qui mènent des existences quasi indépendantes), celles-ci sont, à certains moments, « hors d'elles-mêmes », au sens littéral, hors de la vie raisonnable et normale; leur intelligence n'est pas abolie : au contraire, elle reste souvent très fine pour le détail, extraordinairement fertile en ressources; mais les régulateurs suprêmes y semblent paralysés : le sens du réel, du vrai et du faux, du possible et de l'impossible, la notion du bien et du mal sont oblitérés; ces personnes jouent et vivent un rêve. Leur conscience morale est obnubilée; leur responsabilité atténuée, sinon abolie. Cette dernière hypothèse semble bien se réaliser dans les instants de paroxysme décrits plus haut. Voilà, du moins, ce qui semble probable. Si ces vues sont exactes, ces personnes peuvent avoir, en dehors de leurs périodes aberrantes, des vertus réelles, des mérites véritables; elles sont susceptibles de se sanctifier. Mais que leur directeur ne se fonde pas sur ces vertus et ces mérites pour refuser — comme il arrive — de croire à la possibilité de ces aberrations.

D) Les *délirants systématiques*. — L'opinion vulgaire classe ces malades, à l'inverse des précédents, parmi les *fous*, et à ce titre, les exilerait volontiers de la vie morale et religieuse. Les choses ne sont pourtant pas si simples.

Un délire est un pullulement morbide de représentations et de jugements absurdes. Parfois ces phénomènes se présentent à l'état inorganique, diffus, en chaos (dans la manie, par exemple). Parfois ils s'organisent, de façon plus ou moins serrée; ils illustrent un thème unique, vague ou précis : c'est alors *le délire systématisé*. En voici les principales variétés.

Le délire hallucinatoire se compose d'hallucinations; le malade entend, par exemple, des voix, la voix d'un ou plusieurs personnages, que souvent il identifie, auxquels il donne des noms, etc. Le délire interprétatif ne comporte aucune hallucination, mais des interprétations abusives d'événements réels, qui servent à construire, par exemple, l'histoire d'une persécution acharnée dont le malade serait victime. Le délire d'imagination a comme ingrédients des tableaux imaginaires; le malade se représente à lui-même et présente aux autres des scènes inventées, dont il est d'ordinaire le personnage principal, le héros.

Le délirant n'est pas conscient ou demi-conscient (comme peuvent l'être, par exemple, les malades décrits aux § § A et C) du caractère anormal de ce qui se passe en lui : il croit à son délire, sa raison a été happée dans l'engrenage du système délirant. Ceci n'implique d'ailleurs pas qu'il soit affaibli ou engourdi mentalement comme les déments, les confus, etc. Ses facultés intellectuelles demeurent actives, parfois même surexcitées.

Le délire systématique n'est pas un trouble passager, mais un état chronique, fixé. De plus, il ne se manifeste point par crises, comme l'hystérie, en des périodes spéciales, où l'individu semble sortir de lui-même, émigrer sur un autre plan de conscience : le délire s'incorpore à la vie habituelle, il s'y installe, il y apparaît comme une occupation régulière parmi les autres.

Les délirants passent, à juste titre, pour des fous, des aliénés, au sens le plus propre du mot. Parmi eux cependant se trouvent des sujets qui sont certai-

nement capables de bien et de mal. Les interprétateurs sont extrêmement lucides, jusque dans ce qui fait la matière de leur délire, où l'on pourrait dire qu'ils ne déraisonnent que par excès de subtilité. Quoi qu'il en soit, hors de là ils ne déraisonnent pas. Dès lors, on ne voit pas pourquoi ils ne seraient pas tenus, sur tous les terrains que n'envahit pas le délire, par la commune loi morale et religieuse. On ne voit pas à quel titre, par exemple, un péché solitaire commis par un « revendicateur », deviendrait un acte indifférent. Car il n'y a, entre un tel acte et l'objet du délire, aucun rapport; le malade se rend parfaitement compte du caractère coupable de ce qu'il accomplit et reste à cet égard vraiment maître de lui-même.

Chez les délirants hallucinés ou imaginatifs, le jugement est beaucoup plus atteint. Ceux-là, leur délire les accapare souvent au point de leur enlever toute liberté d'esprit. Cependant il n'en va pas toujours ni nécessairement ainsi. Je sais des délirants hallucinés qui ont le sens très net du bien et du mal, qui craignent de pécher, qui aiment Dieu, etc. Ce serait donc une erreur et une injustice que de les considérer comme exclus de la vie religieuse, comme inhabiles à profiter des moyens de sanctification offerts à tous les adultes de bonne volonté.

E) Pour que cette collection d'exemples ne soit pas trop incomplète, il reste à dire un mot de la *perversion* des tendances et de la volonté. Certains malades, chez qui le reste du psychisme semble intact, subissent des désordres de ce côté. Ils se portent, sans liberté, sans choix ni arrêt possibles, à des actes inutiles, oiseux, ridicules, déraisonnables, ou même vicieux, répugnants, méchants, nuisibles à eux-mêmes ou aux autres. Or cela se passe de plusieurs façons.

Les uns, sous l'empire de la force irrésistible qui les maîtrise, agissent comme de pures machines. Un instinct aveugle naît en eux, ne rencontre aucun frein rationnel, aucun cran d'arrêt moral, et passe infailliblement à l'acte où il s'assouvit. Après quoi, nul souvenir ne reste au malade de ce qu'il a fait. Tels sont certains épileptiques à la suite de leurs crises. Du bilan de la vie morale et religieuse qu'ils peuvent mener par ailleurs, il faut évidemment défalquer ces périodes d'inconscience et d'impulsion fatale.

D'autres, au contraire, ont conscience de ce qu'ils font. De ce nombre sont les enfants *nés pervers*. Ils mentent, volent, frappent, se montrent orgueilleux, entêtés, méchants sans intérêt et pour le seul plaisir, dirait-on, de faire le mal, de voir souffrir; ou bien ils se livrent à des actes impudiques, soit seuls, soit avec d'autres. Chez ceux-là, si les facultés de connaître sont intactes, le côté moral de l'individu est atteint dans son entier. Non seulement la volonté va fatalement au mal, mais les sujets n'en éprouvent ni horreur ni remords : les ressorts des bons sentiments, de l'affectivité semblent brisés chez eux. Nous avons dit leurs facultés intellectuelles intactes : il faut apporter à cette affirmation un correctif, une réserve, à propos des notions morales. Dans cet ordre-là ces sujets ne voient, ne comprennent rien. Ce sont, comme on l'a dit, non seulement des « anesthésiques du sens moral », mais « des aveugles moraux »; ce sont des « fous moraux » ou plus exactement des « idiots au point de vue moral »; ils représentent le type du « criminel-né », qui est loin d'être un mythe (les théories de Lombroso, critiquables par tant de côtés, n'ont pas tort sur ce point). Tout effort pour arriver à moraliser ou à sanctifier de pareils sujets est donc destiné à échouer (du moins quand ils réalisent leur type dans sa plénitude).

Une troisième catégorie nous intéresse davantage. C'est celle de malades dont toutes les facultés fonctionnent normalement, sauf, — à certains moments et exclusivement à propos de certaines matières, — le libre arbitre : ce dernier est sujet, dirait-on, à des accès de paralysie. Par exemple, un enfant de 10 ans, intelligent, et qui ne semble pas fermé aux bons sentiments, brutalise ses camarades, gifle ses parents, etc. L'acte de violence accompli, il en est désolé, pleure, se roule par terre, etc. Une personne très morale, très religieuse dans sa vie ordinaire, se sent prise, à certains moments, d'une véritable ivresse sexuelle, portée, par exemple, de façon irrésistible, à la masturbation. L'acte s'accomplit en pleine lucidité. Mais, ou bien son caractère vicieux reste voilé sur le moment; l'esprit en est comme distrait : la conscience psychologique, subsiste, mais la conscience morale subit une éclipse. Ou bien cette dernière même reste bien éveillée, et l'individu conscient et moral assiste comme un témoin impuissant, désolé, honteux, à ce qui se passe chez lui sans son aveu. Avant d'admettre de pareils cas, il faut y regarder à vingt fois, car ils sont relativement rares; mais il importe de savoir qu'ils sont possibles. Des impulsions irrésistibles du même genre ont pour objet le blasphème, les paroles grossières ou violentes, les insultes, malédictions, etc. Les patients en éprouvent un chagrin et une confusion extrêmes. En de telles occurrences on se gardera d'attribuer aux malades une culpabilité, une responsabilité qu'ils n'ont pas, et, par contre, de les juger incapables de se sanctifier. Pour aider au diagnostic, il est bon de faire ici une remarque, analogue à celle dont plusieurs autres maladies psychiques nous ont fourni l'occasion : c'est que, dans cette dégradation de la liberté et de la responsabilité, toutes les nuances se rencontrent; qu'au-dessous du plein consentement il y a le demi-consentement, et qu'enfin, dans cet ordre de choses, chaque individu pose un cas d'espèce.

Quant aux impulsions à des actes inutiles, ridicules, mais indifférents (manie de pactes, des conventions avec soi-même ou avec Dieu, manie de compter ou d'épeler, etc.), elles n'offrent pas d'intérêt spécial pour le sujet qui nous occupe. Elles n'ont rien de pervers. Et, d'ordinaire, on les rattache plutôt à la psychasthénie (ci-dessus § A) qu'à la folie morale (bien que les ressorts secrets de l'une et de l'autre soient peut-être analogues).

Les types d'anormaux que nous venons de décrire ne forment pas une galerie absolument complète. On pourra en rencontrer d'autres; et surtout ceux-ci mêmes sont susceptibles de se différencier et de se combiner de mille façons. Toutefois ce que nous avons dit suffit, croyons-nous, à fournir des *principes de solution* pour tous les cas.

III. — COMMENT SE SANCTIFIENT LES ANORMAUX? — La réponse à cette question découle naturellement de ce qui a été dit sur leur état, leurs capacités intellectuelles et morales. D'autre part, nous n'avons point à entrer ici dans les détails de leur *direction* : nous ne traitons point de ce dernier sujet, mais simplement de leur sanctification. Nous nous bornerons donc à développer sommairement les deux assertions suivantes :

A) *Les anormaux se sanctifient parallèlement à leurs anomalies,* sans qu'il y ait interférence de celles-ci dans la sanctification. — B) *Ils peuvent se sanctifier par leurs anomalies mêmes.*

A) D'abord, toute proportion gardée, les anormaux se sanctifient comme les sujets normaux. Ceci se vérifie pour tout ce qui n'a point rapport à leurs anomalies. Il n'y a pas de modes de prière, de procédés de sanctification qui leur soient réservés et qui diffèrent des modes et procédés ordinaires. Une hystérique, en dehors de ses crises, un délirant, qui ne pense pas actuellement à son délire, prieront, se confesseront, communieront, feront même oraison comme des chrétiens quelconques.

B) Certains anormaux peuvent trouver dans leurs anomalies mêmes des moyens de sanctification. Ceci mérite plus d'attention.

Les anomalies sont des épreuves voulues, comme les divers événements qui composent notre vie, par la divine Providence. En elles-mêmes, elles sont un mal, comme les infirmités physiques, comme la ruine ou la misère matérielles, mais de celui-là, comme de ceux-ci on peut tirer du bien. Et l'état où se trouvent les anormaux ne les empêche pas toujours de s'en rendre compte et d'en profiter. Tel halluciné de l'ouïe aura, par exemple, l'humilité de dire : « *Peut-être que je suis fou,* que ces voix que j'entends sont l'effet de la maladie. Je veux le croire, puisque mon directeur et mon médecin me l'affirment. Quoi qu'il en soit, elles produisent sur moi le même effet que des voix réelles : sur le moment je ne suis pas maître de les considérer autrement. Elles me harcèlent, me fatiguent, m'affolent. Quel martyre ! » Mais le martyre est un moyen de sainteté... — Une autre, une femme, une jeune fille, éprouvera des sensations qui lui feront croire qu'elle est l'objet de violences extérieures de la part d'un être invisible. Jalouse de conserver sa pureté, elle en ressentira un chagrin, une honte indicibles, un véritable désespoir ; elle craindra de donner quelque consentement au mal, elle se débattra contre lui ; bref, tout se passera comme si la scène était réelle. Épreuve terrible, purgatoire infiniment douloureux, mais dans lequel l'âme se purifie, précisément parce qu'elle lutte, avec toutes les forces de volonté qui lui restent, contre l'impureté. — Une interprétatrice se verra poursuivie par des ennemis imaginaires : ils traversent tous ses desseins, font échouer toutes les tentatives qu'elle multiplie courageusement, honnêtement, pour gagner sa vie ; toute son existence en est dévastée, ruinée. Résultat incontestable, bien que les causes n'en soient pas où le sujet le croit. Mais ses actes de résignation, le pardon qu'il accorde à ses ennemis imaginaires sont-ils moins méritoires pour cela ? — Une pieuse mère de famille, atteinte de dépression mélancolique, a dû être séparée des siens. Ses jours se passent dans la plus noire tristesse, dans les larmes, dans un sentiment de détresse irrémédiable, d'impuissance totale. Elle fait, dit-elle, le malheur de son mari et de ses enfants ; son foyer est détruit ; d'ailleurs elle a mérité son sort et attiré le malheur sur les siens par ses péchés ; Dieu la punit, elle ne l'aime plus, elle ne peut plus le prier ; elle n'aime plus personne ; elle est un monstre, une réprouvée, etc. Néanmoins, du fond de cet abîme, cette âme, restée bonne et sainte malgré tout, garde l'énergie de crier à Dieu, par intervalles, qu'elle croit que sa sagesse et sa justice s'exercent dans cette épreuve, qu'elle voudrait bien l'aimer, qu'elle offre ses souffrances aux fins que la Providence se propose en les lui envoyant. N'est-ce pas héroïque ? De tels actes ne sont-ils pas éminemment sanctifiants ?

Prenons des infirmités plus bénignes, situées très en deçà de la folie. Le scrupule est l'une des plus fréquentes. Saint Ignace, dans les *Exercices Spirituels* (*Regulae de Scrupulis*), l'envisage sous le même jour que la mauvaise pensée involontaire (*Examen generale : de Cogitatione*). Pour lui, ni l'un ni l'autre n'émanent du fond propre de l'individu, c'est-à-dire du jugement normal et de la liberté : *non libere judico.* Cela vient du dehors : *extrinsecus ;* c'est une appréciation qui s'impose de force. Et saint Ignace, avec ce tonifiant optimisme qui est l'un des caractères de sa spiritualité, considère les deux phénomènes comme utiles pour la sanctification. De même que son premier mot sur la pensée mauvaise involontaire avait été qu'elle est « un moyen de mériter, *modus merendi* », de même il écrit du scrupule qu' « il ne sert pas peu, *non parum prodest,* au moins durant un certain temps », au profit spirituel. Comment cela ? Parce que, tout en étant un excès et une erreur, il pousse l'âme dans le sens opposé au péché ; et par là il contribue à l'affiner, à augmenter sa délicatesse. Ceci se fait automatiquement, par un contrecoup salutaire du mal lui-même. Cependant, puisque le scrupule est une erreur (et saint Ignace l'attribue même au démon), il faut le combattre, lutter pour conserver un jugement ferme, solide, tempéré (*solide se firmare in medio*) dans les questions spirituelles. (Car, si le scrupule se fixait, s'incrustait, se cristallisait en attitude définitive, le dommage dépasserait de beaucoup l'utilité secondaire et transitoire qu'il peut apporter. C'en serait fait de la vie spirituelle *normale.*) Et ici apparaît une seconde utilité, sur laquelle saint Ignace n'a pas appuyé. Garder un jugement sain n'est pas une petite affaire dans ces crises d'obsession scrupuleuse. C'est cependant la volonté de Dieu que l'individu fasse son possible pour y arriver : comme elle est que le malade prenne des remèdes pour guérir. Le scrupuleux devra donc batailler contre lui-même, maîtriser son angoisse, avancer et agir virilement en dépit du tremblement intérieur. Il devra surtout renoncer à voir clair par lui-même dans ses propres affaires, s'avouer qu'il déraille sur certains points et se fier à une direction extérieure, comme l'aveugle qui prend la main d'un voyant : sacrifice très cuisant pour l'amour-propre. Ici derechef, une large et dure carrière, comparable à celle de la correction des défauts quelconques, est ouverte aux efforts méritoires.

Ces exemples suffisent. Ils montrent que les anomalies psychiques peuvent être l'occasion de beaucoup d'actes de résignation, de courage, d'humilité, de générosité, de confiance et de foi inconsolées, d'amour de Dieu non sensible, voire de charité à l'égard du prochain, par l'offrande, à des intentions rédemptrices, de la souffrance éprouvée, etc. Il faut en conclure qu'elles constituent véritablement une source de sanctification.

La question précise qui fait le sujet de cet article a été rarement traitée pour elle-même, *ex professo.* Presque seuls les moralistes et les casuistes s'en occupent, — et encore de facon très brève et souvent peu explicite, — à propos de l'*Acte humain,* de la *Conscience,* du *Péché* et de l'admission aux Sacrements des *amentes, fatui* ou *semifatui.* Ce qui s'en rapproche le plus est la question voisine de la *direction* des anormaux. Sur celle-ci, en particulier sur ce

qui concerne les scrupuleux ou les neurasthéniques, une littérature abondante existe. Citons seulement les articles du P. de Sinéty : *La direction des Psychopathes* (RAM, 1925), qui ont l'avantage d'embrasser la question dans sa généralité et de faire la plus large place au point de vue médical souvent omis ailleurs; — le livre de M. l'abbé Toulemonde, *Comment soulager les nerveux?* (les « nerveux » dont s'occupe cet auteur sont des anormaux légers); — les ouvrages du P. Eymieu sur *le Gouvernement de soi-même*, Deuxième série : *l'Obsession et le Scrupule.*

Pour la description des cas pathologiques, examinés cidessus, on en trouvera le détail dans tous les *Traités de Médecine mentale* ou de *Psychiatrie.* Nous ne pouvons songer à les énumérer ici, ni à en nommer un plutôt qu'un autre

J. DE TONQUÉDEC.

ANSALONE (PIETRO). — Né à San Severino en 1633, entré dans la Compagnie de Jésus en 1651, enseigne les humanités et la philosophie, supérieur de plusieurs maisons et pendant quarante ans prédicateur à Naples où il meurt en 1713. Nombreux ouvrages de dévotion, d'allure surtout pratique, et de forme oratoire ; entre autres : *I respiri dell' anima divota di Maria*, Napoli, 1700 (commentaire sur les litanies de la Sainte Vierge) ; *la Corona dei Cantici*, Napoli, 1700 (commentaire sur le *Magnificat*) ; *Esercizii Spirituali*, 1701 ; *Il tesoro dell' anima cristiana : le piaghe santissime di Gesù*, Napoli, 1703... Ses *Opere spirituali* ont été réunies en deux volumes, Napoli, 1721, avec un bref résumé de sa vie.

Sommervogel, t. 1, 413-415, cf. t. 8, 1660.

J. DE GUIBERT.

ANSART (ANDRÉ-JOSEPH). — Né en 1723, à Aubigny (diocèse d'Arras), profès dans la congrégation de Saint-Maur, qu'il quitte plus tard de façon peu honorable, pour se faire ensuite agréger à l'ordre de Malte ; meurt en 1790. A composé, outre des ouvrages historiques, une *Expositio in Cantica Canticorum*, 1770 ; l'*Esprit de saint Vincent de Paul, ou modèle de conduite proposé à tous les ecclésiastiques*, Paris, 1780 (et plusieurs rééditions et traductions) ; *Manuel des supérieurs ecclésiastiques et réguliers, ou l'art de guérir le maladies de l'âme...* Paris, 1776 (emprunté textuellement en grande partie aux *Industriae... ad curandos animae morbos* du P. Cl. Aquaviva, S. I, cf. Sommervogel, *Bibliothèque*, 1, 481).

DHG., 3,428. — Berlière, *Nouveau Supplément à l'Hist. litt. de la Congr. de Saint-Maur*, Paris, 1908, p. 14-16.

J. DE GUIBERT.

ANSCHAIRE (Saint). — Né en 801, peut-être près de Corbie, ou dans la Flandre maritime, d'émigrés saxons; reçut à l'âge de 13 ans l'habit bénédictin au monastère de Corbie. En 822, il fut employé à la fondation de la Nouvelle-Corbie, ou Corvey, en Westphalie ; quatre ans plus tard il fut chargé de l'évangélisation du Danemark qui cessa l'année suivante, puis de celle de la Suède. Élu premier archevêque de Hambourg, il fut sacré vers 832, reçut par suite la mission d'annoncer la foi aux peuples septentrionaux et fut nommé légat du pape chez les Suèdes, Danois et Slaves. La ville épiscopale de Hambourg ayant été complètement ruinée par des pirates danois en 845, le roi Louis le Germanique s'occupa de lui faire attribuer le siège, alors vacant, de Brême qui dépendait de Cologne. Ce projet n'aboutit qu'en 864. Anschaire consacra le reste de sa vie à son vaste diocèse de Hambourg-Brême. Il mourut à Brême le 3 février 865.

Saint Anschaire resta moine toute sa vie. On le voit par son ancienne biographie où son disciple Rimbert nous a conservé le souvenir de sa grande piété, de son amour de la solitude et de la prière, de l'austérité de sa vie, de son esprit de componction (*Vita Anskarii*, PL., 118, 1001-1002. — E. de Moreau, *Saint Anschaire*, Louvain, 1930, p. 82-84). Il fut favorisé de nombreuses visions : songes, révélations intérieures, extases ; il en mit même le récit par écrit, ce qui permit à son ancien biographe de l'insérer dans sa vie et d'empêcher ainsi la disparition de cette œuvre inconnue par ailleurs (cf. PL., 118, 961 et sq.). Il faisait des psaumes l'aliment habituel de sa contemplation et cela nous a valu l'ouvrage dont Rimbert parle en ces termes : « per omnes psalmos propriam aptavit oratiunculam, quod ipse pigmenta vocitare solebat : ut ei psalmi hac de causa dulcescerent. In quibus videlicet pigmentis, non compositionem verborum curabat, sed compunctionem cordis tantum quærebat : in quibus pigmentis aliquando Dei laudat omnipotentiam et judicium ; aliquando semetipsum vituperat ; aliquando sanctos, qui Deo obediunt, beatificat ; aliquando miseros et peccatores luget, quibus omnibus semetipsum semper deteriorem dicebat. Quae tamen, aliis canentibus cum eo, finito psalmo, ipse solus tacitus ruminare solebat (PL., 118, 1002). J. M. Lappenberg pensa avoir retrouvé ces « pigmenta » dans un incunable de Hanovre, datant d'environ 1478, et les a publiés en 1842 dans une revue de Hambourg, tout en reconnaissant leur ressemblance avec les prières des « Officia per ferias » d'Alcuin. E. de Moreau, dans son *Saint Anschaire* (Appendice, p. 124-126), juge cette attribution fausse et regarde les prières publiées par Lappenberg, comme des oraisons d'usage courant, après les psaumes, aux VIII^e-IX^e siècles.

PL., 118, 959-1036. — E. de Moreau, *Saint Anschaire, missionnaire en Scandinavie au IX^e siècle*, éd. Museum Lessianum, Louvain, 1930. — G. Allmang, art. *Anschaire*, DHG. — *Hist. litt. France* (1740), 5, 277-83. — L. Bril, *Les premiers temps du christianisme en Suède.* Etude critique des sources littéraires hambourgeoises, dans *Rev. d'hist. eccl.*, Louvain, 1911, t. 12, p. 17-37, 231-41, 652-69. Pour plus ample information, voir E. de Moreau, p. 127-8; U. Chevallier, *Bio-Bibliogr.*, vol. 1, col. 253-5, et l'article de G. Allmang dans DHG.

L. BERGERON.

1. — **ANSELME DE CANTORBÉRY** (Saint). — 1. *Sa Vie.* — 2. *Ses Œuvres.*

I. SA VIE. — Saint Anselme naquit à Aoste en 1033. De bonne heure on put apercevoir en lui une intelligence très vive et un goût prononcé pour les choses de la religion ; ces bonnes dispositions furent cultivées d'abord par sa mère, puis bientôt, sur la demande de l'enfant, par les Bénédictins, qui avaient à Aoste un prieuré dépendant de l'abbaye de Fruttuaria. C'est là qu'Anselme à l'âge de quinze ans se serait fait moine si son père ne s'y fût opposé. Découragé, il abandonna les études et se livra aux attraits du monde, surtout quand il n'eut plus pour le retenir les exhortations de sa mère. Pour échapper aux sévérités paternelles il se rend en Bourgogne, puis à l'abbaye du Bec en Normandie, où le renom du prieur Lan-

franc, son compatriote, l'attire. Captivé par l'amour des études plutôt que par le charme de la vie monastique, il se met à son école et devient bientôt son disciple le plus distingué. L'influence du maître forma Anselme non seulement à la science profonde, dont il devait faire preuve plus tard, mais aussi à la vraie piété, oubliée depuis plusieurs années, et qui devait façonner le saint. Cet heureux ascendant de Lanfranc ranima chez Anselme le désir d'embrasser la vie monastique, et en 1060 il devint moine au Bec. Successivement il s'y vit confier la charge de prieur (1063), puis d'abbé (1078), jusqu'à ce que le 6 mars 1093 il fût nommé à l'archevêché de Cantorbéry. D'incessantes persécutions y attendaient Anselme, qui acceptait à contre-cœur le fardeau qu'on lui imposait. Dès le début de son pontificat, voulant se rendre à Rome pour demander le pallium, il se heurta aux oppositions de Guillaume le Roux. En 1097 seulement il put atteindre Urbain II en passant par l'abbaye de Saint-Bertin, Cluny et Lyon. Il assista au concile de Bari (1098) et à celui de Rome (1099) et ne rentra en Angleterre que sur l'invitation de Henri Beauclerc qui succéda en 1100 à son frère Guillaume le Roux. La lutte des investitures ayant été reprise par le nouveau roi, l'archevêque de Cantorbéry fut obligé de s'exiler une autre fois en 1103. Il ne devait rentrer dans son église que trois ans plus tard. C'est là qu'il mourut, à l'âge de 76 ans, le 21 avril 1109.

L'activité de saint Anselme comme théologien et maître de spiritualité date surtout de l'époque où il fut prieur et abbé du Bec. Mais sa spiritualité nous est aussi connue par la biographie très complète que nous a laissée de lui son secrétaire, le moine Eadmer (*Vita Sancti Anselmi auctore Eadmero Cantuariensi monacho.* PL. 158, col. 49-118. Eadmer, *Historia novorum.* PL. 159, col. 547). Saint Anselme y apparaît comme un vrai type de moine, la plus belle figure bénédictine de son époque. Dès là qu'il eut compris que la vie monastique ne consiste pas dans la recherche des honneurs auxquels son intelligence remarquable semblait le disposer, il décida d'entrer définitivement au Bec où la sagesse de Lanfranc attirait tous les regards. Là il pourrait pratiquer l'humilité qui convient au moine, se considérer *propter Deum* comme le dernier et le plus abject de tous, faire de Dieu l'objet unique de ses ambitions et du seul amour divin l'aliment de sa contemplation, se rassasier de la douce consolation que fait naître la pensée de Dieu toujours présente à l'esprit (cf. *Vita.* PL. 158, col. 53). Cette attention à Dieu seul et aux choses célestes l'entraîna tellement vers les sommets de la contemplation divine que des questions les plus obscures et jusque-là non encore élucidées relativement à la divinité de Dieu et à notre foi, il fit l'examen attentif, puis en donna l'explication et des preuves qu'il appuya sur des raisons évidentes (*ibid.*, 55). Le biographe insiste sur le fait qu'il s'appliquait à acquérir le sens des divines Écritures, qu'il abordait d'ailleurs avec une foi profonde. A la suite d'une vision, Anselme comprit la nécessité qu'il y avait pour lui d'être un vrai moine et d'avoir de la vie monastique une conception exacte, solidement établie, afin de la proposer à d'autres. C'était une véritable mission de réforme monastique qui lui incombait (*ibid.*, 67). Il la réaliserait par la prédication de ses ouvrages et plus encore par celle de l'exemple, s'attachant toujours à persuader que l'enseignement qu'il proposait était pleinement raisonnable. C'est là peut-être le trait le plus caractéristique de la manière de saint Anselme. Devenu abbé il ne cesse de vaquer à la contemplation de Dieu, l'instruction des moines, l'admonition et la correction (*ibid.*, 71). On voit les religieux de divers monastères recourir à lui pour solliciter sa direction (*ibid.*, 74 et 76). Plus tard, l'archevêque de Cantorbéry ne cessera de regretter la vie monastique qu'il avait menée loin des affaires du siècle et les rares loisirs dont il dispose seront employés à traiter avec ses moines ou ses clercs des questions difficiles de la Sainte-Écriture. D'autres fois, Anselme se retire dans la solitude pour vaquer à l'étude des choses célestes : ce fut l'occasion de la composition de plus d'un traité (*ibid.*, 84).

II. SES ŒUVRES. — Parmi les œuvres dogmatiques de saint Anselme, celle qui touche le plus la spiritualité est le *Proslogion seu Alloquium de Dei Existentia* (PL. 158, col. 223-248. — Cf. A. Koyré, *Fides quaerens Intellectum*, texte et traduction, Paris, Vrin, 1930). Tout y tourne autour de l'argument dit de saint Anselme (cf. DTC, *ibid.*, col. 1350 sq.), annoncé déjà, mais sous forme plus didactique dans le *Monologion.* Ici l'auteur s'adresse directement à Dieu et étudie à loisir tous les détails de la question. Certains chapitres, surtout les deux derniers, 25 et 26, sur la béatitude, sont à ranger parmi les plus belles prières de saint Anselme. On a défini le Proslogion : « Un cri vers Dieu de l'être humain pénétré par la grâce » (P. Ragey, *Saint Anselme,* I, p. 295).

Les œuvres d'édification trouvent plus spécialement leur place ici. Grâce aux travaux critiques de ces derniers temps il est devenu possible de faire le départ des ouvrages attribués faussement jusqu'ici à saint Anselme. Des *Homélies*, que Dom Gerberon insérait parmi les œuvres de l'archevêque de Cantorbéry (PL., 158, col. 585-674), aucune n'est de lui. Dom Wilmart (*Les Homélies attribuées à saint Anselme..: Archives d'Hist. doctrinale et litt. du M. A.*, t. II, 1927, pp. 5-29) attribue à Hervé de Bourgdieu († vers 1150) les homélies 1, 3-8, 10-15. Les homélies 2 et 16 font penser à Anselme de Laon ; enfin l'homélie 9 a pour auteur Raoul d'Escures, alors abbé de Saint-Martin de Séez (1089-1100).

L'opuscule *De beatitudine coelestis patriae* (PL., 159, col. 587) est authentique, c'est-à-dire qu'il est la reconstitution, faite par Eadmer, d'une conférence prononcée par saint Anselme à Cluny en 1104. Les différents caractères des bienheureux s'y trouvent décrits. Dans la doctrine de l'humilité on reconnaît la spiritualité de la Règle de saint Benoît. Le *De Similitudinibus* (cap. 48. PL. 159, col. 627) énumère presque dans le même ordre les 14 parties de la béatitude.

Eadmer attribue à saint Anselme la composition de *Prières* (*Vita*, lib. 1, ch. II, n. 11. PL., 158, col. 56). Sigebert de Gembloux dans sa notice biographique (*De Scriptoribus ecclesiasticis*, c. 168 ; PL., 160, col. 258) précise qu'il s'agit de : *Orationes sive Meditationes.* C'est le titre que saint Anselme lui-même donne au recueil (Prologue). « D'ailleurs la distinction des deux espèces n'est pas très sensible, quant à la forme littéraire, ni même quant à l'intention ; elle procède plutôt du sujet qui fournit le thème... Les oraisons proprement dites offrent ceci de particulier que Dieu, et surtout les saints, y sont invoqués directement ; en ce sens elles sont des prières, tandis que la réflexion et l'expression personnelles occupent plus de place dans

les méditations. » (D. Wilmart, *Les Méditations 7 et 8*, dans RAM, 1927, p. 270, note 40). Robert de Torigny (*Gesta Normannorum ducum.* L. 8, c. 9. PL. 149, col. 843) qualifiait les unes et les autres d'*oraisons contemplatives.* Aux prières d'Anselme d'autres compositions de différents auteurs furent ajoutées de bonne heure. Dès lors, toutes les éditions firent passer sous le nom de l'archevêque de Cantorbéry une série de prières apocryphes. L'édition de Dom Gabriel Gerberon, reproduite par Migne (PL. 158, col. 709-1016) publie, comme étant de saint Anselme, 22 méditations et 75 oraisons.

Les récents travaux de Dom Wilmart ont permis de dégager avec certitude le recueil anselmien primitif. On ne peut ici qu'indiquer les résultats de ces patientes recherches. Il est désormais établi que saint Anselme est l'auteur du Prologue, de 3 méditations et de 19 oraisons, qui sont suivant la numérotation de Migne les méditations 2-3 et 11 ; et les oraisons 9-20-23-24-34-41-50-51-52-63-64-65-67-68-69-71-72-74-75. La traduction de ce recueil authentique a été publiée par D. A. Castel, *Méditations et Prières de saint Anselme,* livre I^er^ ; coll. Pax, 1923. On a pu identifier un grand nombre des prières apocryphes. Les voici d'après les résultats obtenus par Dom Wilmart. Sont probablement de Jean de Fécamp, les méditations 4-5-6 ; et les oraisons 3-4-6-15-25-26-27-28-29 traduites par D. A. Castel (*op. cit.*), livre 2, qui y ajoute les oraisons 40 et 61, deux hymnes métriques d'un auteur inconnu du XI^e^ ou XII^e^ siècle. (Cf. D. Castel, *op. cit., Introduction,* par D. A. Wilmart). Les autres méditations doivent être attribuées comme il suit : Méd. 1 et 20 à Elmer, moine de Cantorbéry, vers 1100 ; Méd. 7 à un compilateur de la fin du XII^e^ siècle ; Méd. 8 avec la fin de la précédente à Guillaume d'Auvergne († 1249) ; Méd. 9 et 13 à Ekbert de Schönau († 1184) ; Méd. 10-12 et 14 à un auteur inconnu ; Méd. 15-16-17 à Aelred, abbé de Rievaulx ; Méd. 18 à Jean de Fécamp ; Méd. 19 et 21 à un auteur inconnu. La *Meditatio super Miserere* publiée par Migne à la suite des précédentes, ne peut être identifiée. Du moins elle n'est pas de saint Anselme (Voir le détail dans D. A. Wilmart, *Les Méditations 7 et 8 attribuées à saint Anselme. La série des 21 Méditations,* dans RAM, 1927, p. 249-282). Relativement à l'origine des oraisons apocryphes les récentes recherches ont fourni les résultats suivants : Or. 2 et 5 sont de Jean de Fécamp ; or. 7 est un doublet de l'Apologie anonyme du moyen âge *Si ante oculos tuos ;* or. 8 est l'abrégé de la Confession faite par Alcuin pour Charlemagne (PL. 101, col. 524, 1404) ; or. 10 est tirée du même contexte que l'or. 2, notamment des méditations du Pseudo-Augustin (PL. 40, col. 901-909) ; or. 11 est un doublet factice de l'oraison 9 de saint Anselme ; or. 12 est anonyme. Le début est tiré d'une formule du IX^e^ siècle (PL. 101, col. 469, 555, 1386). Le reste est sous l'influence de l'or. 20 ; or. 13 dérive des recueils d'oraisons privées du IX^e^ siècle (PL. 101, col. 493) ; or. 14 est un élément du groupe 2 et 10 ; les or. 16 à 19 sont empruntées aux Livrets de Jean de Fécamp (cf. PL. 147, col. 459) ; or. 21 provient du contexte des méditations ; or. 22 est composée d'extraits de l'oraison 20 qui est authentique ; le début de l'or. 36 est emprunté d'un recueil d'oraisons privées du IX^e^ siècle (PL. 101, col. 1399) ; or. 46 semble provenir d'Italie. On en trouve le texte dès le XI^e^ siècle dans un psautier napolitain ou sicilien ; or. 49 est de Maurille, archevêque de Rouen (1055-1067) ; l'exorde se lit dans PL. 101, col. 1400 ; or. 53 est anonyme, mais semble avoir été rédigée dans une maison de l'ordre de Clairvaux au XII^e^ siècle. « Elle procède de l'influence de saint Bernard, sinon de son talent », écrit D. Wilmart, *La Prière à Notre-Dame et à saint Jean publiée sous le nom de saint Anselme,* VS., suppl. 7, 1923, p. 175 et 181) ; les or. 54 à 60 appartiennent à un même groupe, dont on ne peut d'ailleurs identifier l'origine ; les or. 60, 70 et 73 qui sont de bonne composition, auraient peut-être été rédigées en Angleterre par un même auteur, dans un centre très ouvert à l'influence de saint Anselme (cf. D. Wilmant, *Une Prière ancienne à sainte Anne,* dans VS., suppl. 11 (1924), p. 21). Les autres oraisons faussement attribuées à saint Anselme ne peuvent être identifiées. (Voir la justification de l'attribution qui précède chez D. Wilmart : *La tradition des Prières de saint Anselme, Tables et Notes ; Rev. bén.,* 1924, p. 52-71.)

Les plus célèbres des prières de saint Anselme sont les oraisons 50-51 et 52 adressées à Notre-Dame, dont la dernière surtout révèle l'auteur tout entier et la dévotion mariale de son époque (cf. D. Wilmart, *Les propres corrections de saint Anselme dans sa grande prière à la Vierge Marie.* Recherches de Louvain, 1930, p. 189-204). C'est un résumé de l'enseignement et de la foi de l'antiquité ecclésiastique, présenté sous une forme nouvelle, au moyen de quelques formules saisissantes. On remarque dans les Oraisons une sentimentalité et une certaine emphase qui ne se trouvent pas dans le Proslogion. Ce genre de dévotion n'était pas inconnu à l'époque. Anselme « s'est livré pour son compte, avec un succès exceptionnel, à une pratique que les gens d'église n'avaient jamais délaissée au cours des siècles, mais pour laquelle en particulier le génie de sa propre race montrait un secret penchant » (D. Castel, *op. cit.* Introduction, p. 9). On trouve en effet le genre d'Anselme introduit en France et en Normandie avant lui, par des moines italiens : Jean de Fécamp, saint Pierre Damien, Lanfranc et d'autres (cf. D. Wilmart, *op. cit.* VS., 1923. Suppl. 7, p. 168-169).

Le *De Similitudinibus* ou *Liber similitudinum* (PL., 159, col. 605-708) n'est pas l'œuvre de saint Anselme, ni d'Eadmer comme on l'a cru longtemps, mais du moine Alexandre de Cantorbéry, compagnon de saint Anselme, qui composa vers 1115 un premier recueil de similitudes pour l'abbé Anselme, neveu de l'archevêque ; il en existe deux manuscrits (D. Wilmart, *Les prières envoyées par saint Anselme à la comtesse Mathilde en 1104, Rev. bén.,* 1929, p. 36). Le texte imprimé par Migne sous le nom d'Eadmer, que Gerberon avait proposé, en est la mise en forme. Entre le premier état et le texte vulgarisé actuel qui est valable, il paraît y avoir eu une recension intermédiaire plus longue (D. Wilmart, *Une méditation théologique sur les bienfaits de l'ordre surnaturel. Rev. des Sc. phil. et théol.,* 1926, p. 326, note 2). Ce serait surtout pour cet ouvrage, semble-t-il, que saint Anselme fut connu dans le grand public du XIII^e^ siècle. Il n'est autre chose qu'un recueil d'instructions prononcées par Anselme, et qui mieux peut-être que les prières, fait connaître le point de vue de l'archevêque de Cantorbéry. Ce sont des entretiens familiers réunis plus tard par le moine Alexandre et dans lesquels Anselme poursuivait un but éminemment pratique et moral : faire connaître au moyen de comparaisons expressives l'âme, ses puissances et son

activité telle qu'elle s'exerce spécialement dans la vie monastique; laquelle est comme le château au milieu de la cité que constitue l'Église; château qui est lui-même dominé par le donjon de la vie angélique où montent ceux qui méprisent la guerre qui sévit dans la ville et où ceux-là seulement sont établis, qui, oublieux du monde et des choses matérielles sont, comme les Anges, occupés uniquement de Dieu et de ses intérêts [cap. 76]. Le ton des entretiens est affable et ferme à la fois, parfois sévère mais sans heurts. Une traduction des Similitudes, sous le titre d'*Entretiens Spirituels de Saint Anselme* a paru dans la collection *Pax* (t. 18. Maredsous, 1924). L'attribution à saint Anselme du *Psalterium beatae Virginis* (PL. 158, col. 1035-1050) demeure très douteuse; de même celle du *Mariale*, qui est « une exhortation à s'attacher à Dieu seul par l'intermédiaire de Marie, un monologue dans lequel on s'excite soi-même à offrir à cette bienheureuse Vierge un tribut quotidien de prières et de louanges » (R. P. Ragey, *Histoire de saint Anselme*, t. I, p. 440). Le *Mariale* est dû « plus probablement à Bernard de Morlas, moine de Cluny, vers 1140. Le traité *De Conceptione beatae Virginis* est l'œuvre d'Eadmer. (D. B. del Marmol, *La Conception Immaculée de la Bienheureuse Vierge Marie... par Eadmer*, Introd. et traduct. Coll. *Pax*, 1923.)

Correspondance de saint Anselme. — Les nombreuses lettres de saint Anselme ont été réparties par D. Gerberon en quatre livres, reproduits par Migne. Les livres 1 et 2 renferment les lettres du moine et de l'abbé (PL. 158, col. 1059 et sqq.); les livres 3 et 4 celles de l'archevêque (PL. 159, col. 9-270). Une édition critique de cette correspondance serait très utile, celle de Gerberon étant déplorable sous sa forme actuelle. Le premier livre est garanti à peu de choses près par un manuscrit du XII^e^ siècle provenant de Christ-Church (D. Wilmart, *Les propres corrections de saint Anselme dans sa grande prière à la Vierge Marie, Recherches de théol. anc. et méd.*, 1930, p. 191, note 10). De même le second livre, sauf quatre exceptions (D. Wilmart, *La tradition des Lettres de saint Anselme, Rev. bén.*, 43, 1931, p. 39). Les 129 articles du livre 4^e^ forment un assemblage de lettres éparses et parfois apocryphes, qui rend le livre 3 inintelligible. Un conspectus provisoire des principaux manuscrits a été donné par D. Wilmart (*op cit. Rev. bén.*, 43, p. 38-54). Le même auteur publie (*loc. cit.*, p. 45-54) seize lettres inédites dont sept de saint Anselme. Deux autres pièces isolées ont été reproduites dans la *Revue bénédictine*, juillet et octobre 1928. — La lettre 133 du livre 3 (PL. 159, col. 167), a inspiré les *Dicta Anselmi archiepiscopi* qu'on trouve dans plusieurs manuscrits du XII^e^ siècle (D. Wilmart, *Les Homélies attribuées à saint Anselme, Archives d'Hist. doctr. et litt.*, 1927, t. 2, p. 14-15). Dans ses lettres pleines de conseils et de doctrine, saint Anselme se révèle directeur d'âmes accompli, pénétré d'un esprit de foi très profond et du véritable sens monastique. (Voir l'excellente étude qui sert d'introduction aux *Lettres spirituelles choisies de saint Anselme*. Coll. *Pax*, 24, Maredsous, 1926; et D. L. de Sainte-Croix, *Saint Anselme, Maître de Vie spirituelle d'après sa Correspondance*, dans VS, t. 14, pp. 52-86). Toute la vie doit être orientée vers Dieu entre les mains de qui nous vivons (Ep. I, 11). C'est pour Anselme l'occasion d'adresser à ses correspondants les conseils de perfection, qu'il sait leur être utiles. Plus encore que de paroles il prêche d'exemple, surtout par son humilité (I, 42). De préférence il s'inspire lui-même des conseils d'hommes de bien (III, 123 et 124). Son zèle pour gagner les âmes au Christ et à la vie du cloître ne connaît pas d'obstacles (IV, 72; III, 12; III, 116, 137). Mais ce fils de saint Benoît est à la fois ami de la discrétion (II, 40) et de la fermeté (III, 16, 26, 125). La grâce exige qu'on lui soit fidèle (II, 37; III, 30, 49, 125). Les moines le doivent être encore davantage par la ponctualité dans l'observance et surtout par l'obéissance (I, 30; III, 16, 26). De même qu'un arbre souvent transplanté ne peut produire des fruits, le moine sera pauvre en bonnes œuvres lorsqu'un changement fréquent de lieu l'empêche de se stabiliser par les racines de l'amour (I, 29). La doctrine sur la stabilité et l'obéissance des moines était familière à saint Anselme. Le témoignage de son biographe (PL. 158, col. 85-86; n. 14-15) et le *De similitudinibus* (PL. 159, col. 655, 658; c. 84, 89) en font preuve. L'obéissance requiert avant tout le renoncement à la volonté propre (Ep. I, 53). C'est ainsi qu'elle s'allie à l'humilité loin de s'y opposer (III, 106, 115, 139). La tendresse de l'archevêque de Cantorbéry ne se manifeste pas seulement dans ses lettres à son ami Gondulphe (I, 50, 69, etc.), mais à tous il se dévoue (II, 23), heureux de consoler ceux qui souffrent (III, 101; IV, 21), heureux lui-même de souffrir pour la justice (III, 70). (Voir R. P. Ragey, *op. cit.*, t. 2, p. 295: Saint Anselme directeur des moines.)

U. Chevalier, *Bio-bibliographie*, col. 256-259. — Vie et Œuvres de saint Anselme dans Migne, *PL., 158-159*. — Pour la critique des textes voir les travaux de Dom A. Wilmart cités dans cet article, et D. A. Castel, *Méditations et prières de saint Anselme. Introduction et traduction.* Coll. *Pax*, 1923. D. F. S. Schmitt, *Monologion et cur Deus Homo* (Bonn, 1929). — A. Koyré, *Fides Quaerens Intellectum*, texte et traduction (Paris, Vrin, 1930). — D. Wilmart, *Une Prière inédite attribuée à saint Anselme. La Recension interpolée des prières. Rev. bén.*, 1923, p. 143-156. — D. Besse, *Les Mystiques bénédictins*, p. 145 et sqq. — D. U. Berlière, *L'Ascèse bénédictine des Origines à la fin du XII^e^ siècle*, p. 79 et passim (Coll. *Pax*, 1927). — Ragey, *Histoire de saint Anselme* (Paris, 1890, 2 vol.). — Ch. de Rémusat, *Saint Anselme de Cantorbéry* (Paris, 1853). — J. M. Rigg, *Saint Anselm of Canterbury* (Londres, 1896). — A. Levasti, *Sant Anselmo, Vita e Pensiero* (Bari, 1929). — E. Rosa, *S. Anselmo di Aosta* (Florence, 1909). — *Souvenir des fêtes du huitième centenaire de la mort de saint Anselme d'Aoste*, 2-12 septembre 1909 (Aoste, 1910) et le *Bulletin de l'Académie de Saint-Anselme d'Aoste*, consacré aux travaux du Saint. — *Histoire littéraire de la France*, tome 9^e^ (Paris, 1750). — Voir l'article *Anselme de Cantorbéry* dans DTC, DHG, CE, KL, RE, et la bibliographie de chaque article. — J. de Monléon, *Saint Anselme*, VS, XIX, p. 314 et suiv.

M. Mähler.

2. — **ANSELME D'ESCH.** — Capucin de l'ancienne province wallonne. Il naquit au commencement du XVIII^e^ siècle dans la petite ville d'Esch-sur-la-Sure (Grand-Duché de Luxembourg) et semble avoir fait profession en 1729. Il passa presque toute sa vie religieuse au couvent de Luxembourg, tantôt comme gardien ou vicaire, tantôt comme simple prédicateur. En 1740 il se croyait appelé aux missions, mais les supérieurs ne le laissèrent point partir. Nommé lecteur de philosophie en 1744, la maladie le força à prendre sa retraite après quelques semaines. De 1770 à 1773 il fut définiteur. Il nous a laissé des écrits allemands, français et latins. Dans sa langue maternelle, il nous donna deux volumes de sermons sur la Passion : *Der in der Todt betrübter und für den Menschen leydender Hei-*

land (Luxembourg, 1752); *Die heilige Kreuz-Schul* (ibid., 1771). En latin il dédia au clergé le *Dies sacerdotalis sanctificatus seu Brevis dignè celebrandi diemque sanctificandi Methodus* (Lux., 1759 et 1774). Mais le travail qui eut le plus de succès, fut *Le Chemin étroit du Ciel rendu facile par des pratiques familières qui conduisent à la Perfection* (Lux., 1747); une seconde édition parut à Luxembourg en 1755 et une traduction allemande fut imprimée, à une date incertaine, sous le titre : *Der enge Weg zum Himmel.* Enfin sur la fin de sa vie, ayant commencé sa cinquantième année de vie religieuse, le P. Anselme nous légua de pieuses pensées sur *La Mort Sainte* (Luxembourg, 1777). Il survécut encore six ans à cette publication; il mourut à Mondorf, près de Luxembourg, en 1783.

Biblioth. Roy. de Bruxelles, MS., 17.599, p. 66. — A. Neyen, *Biographie Luxembourgeoise,* t. I, Luxembourg, 1860, pp. 24-25. — M. Blum, *Bibliographie Luxembourgeoise,* t. I, Luxembourg, 1902, pp. 22-23. — P. Hildebrand, *Anselme d'Esch,* dans *Etudes Franc.*, t. 43, 1931, pp. 470-475 et t. XLIV, 1932, pp. 564-567.

P. Hildebrand.

3. — **ANSELME D'HAVELBERG**. — Chanoine prémontré et évêque de cette ville (1129). Il est moins connu par ses écrits que par la part active qu'il prit dans les différends entre Innocent II et Lothaire II, entre Eugène III et Frédéric Barberousse. Le lieu de son origine n'est pas bien connu; il semble cependant que durant ses études, qu'il fit à Laon, il rencontra saint Norbert dont il fut un des premiers disciples. Il le suivit à Magdebourg, devint évêque d'Havelberg, installa les prémontrés dans le chapitre cathédral, et pendant les courts répits que lui laissait le service de l'empereur, s'attacha à l'évangélisation des Wendes. Envoyé en 1135-1136 en ambassade à Constantinople, il conféra avec les évêques byzantins sur la primauté romaine, la procession du Saint-Esprit et quelques autres points de controverse. Sur les instances d'Eugène III il écrivit plus tard ces conférences dans un traité, assez prolixe, intitulé *Dialogorum adversus Graecos libri III.* Nommé, en 1155, par Frédéric I^er^, archevêque de Ravenne (dans les actes officiels il prend le titre d'exarque), il s'employa dans de laborieuses négociations avec le pape et mourut dans le camp impérial, pendant le siège de Milan, le 12 août 1158.

Son activité politique ne lui permit pas de traiter longuement de sujets spirituels; cependant on est communément d'accord pour le rattacher à l'école mystique du XII^e^ siècle : ses lettres en font foi. Parce qu'il a défendu les chanoines réguliers contre les attaques d'Egbert, abbé de Huysburg, dans une lettre célèbre (PL. 188, 1119-1140), on lui a longtemps attribué — surtout les écrivains prémontrés — un *Liber de ordine canonicorum regularium S. Augustini,* qui affirme la prééminence des chanoines réguliers sur les moines. Déjà D. Ceillier révoquait cette paternité en doute en raison de la différence de style qui le sépare de ses *Dialogues :* la langue de ceux-ci est plus nette et par ailleurs les citations de l'Écriture sont faites souvent sans à-propos. D'autre part, l'auteur du *Liber de ordine* ne semble pas évêque. Puis, le *Liber* n'est que la copie à peu près textuelle du *Scutum Canonicorum* d'Arnon de Reichersperg (PL. 194, 1493-1525).

On a encore de lui un *Tractatus de ordine pronuntiandae litaniae, ad Fridericum Magdeburg. Archiep.,* et des *Epistolae* à Wibald de Stavelot.

L. Goovaerts, *Dict. des écrivains... de l'ordre de Prémontie,* Bruxelles, 1899, t. I, p. 22-23. — Ch.-L. Hugo, *Praem. Annales,* Nancy, 1734, t. I, col. 802. — G. Cave, *Script. eccl. hist. literaria,* Bâle, 1745, t. II, p. 224. — G. Lienhart, *Spiritus lit. norbertinus, Sylloge,* Augsbourg, 1771, p. 85. — U. Berlière, dans DTC, Paris, 1909, t. I, col. 1360-1361. — A. Bayol, dans DHG, Paris, 1921, t. III, col. 458-460. PL, 188.

A. Versteylen.

4. — **ANSELME DE LARRAZET** (Tarn-et-Garonne). — Capucin († 1684), longtemps Gardien et Lecteur de Théologie, écrivit: *La dévote Olympie* (Toulouse, Pech, 1682, 2 tomes en un vol. in-4°, 20-327 et 8-376 pp.). Nous en avons vu un exemplaire à la bibliothèque de la ville de Toulouse, et un exemplaire chez M. F. Pifteau, 8 *bis,* rue la Trinité, Toulouse. En 24 entretiens, c'est un exposé doctrinal de la perfection chrétienne.

Apollinarius a Valentia, *Bibliotheca Fratr. Min. Capucc. Prov. Occitaniae, et Aquitaniae* (Romae, apud Praefectum Archivi Gen. Capucc., 1894, in-4°, 184 pp.). — Le même : *Hist. des Capucins,* Toulouse, Privat, 1897, 3 vol. in-8°. — Bernardus a Bononia, Capucc., *Bibliotheca Scriptorum Ordinis Minorum Capuccinorum,* Venetiis, apud Seb. Coleti, 1747, in-4°, 324 pp. (Sous le nom déformé de : Anselmus de Raset.)

P. Sigismond.

5. — **ANSELME DE LUCQUES** (Saint). — Neveu du pape Alexandre II, naquit vers 1036 et de bonne heure devint chanoine de la cathédrale de Lucques dont il fut nommé évêque en 1073. Comme il se rendait en Germanie pour recevoir du roi Henri IV l'investiture par la crosse et l'anneau, le pape Grégoire VII, qui venait de commencer sa politique de réforme, l'en empêcha et le rappela à Rome. Anselme se retira alors au monastère de Polirone, près de Mantoue où il reçut l'habit de saint Benoît. Grâce à lui son monastère fut agrégé à la congrégation de Cluny. Mais en 1074 le pape lui-même le consacra évêque. Il travailla activement à la réforme grégorienne, d'abord en Allemagne où il fut envoyé comme légat, puis dans son propre diocèse. Anselme s'attira par là la malveillance de ses chanoines, qui l'obligèrent à passer loin de Lucques une grande partie de son épiscopat. Il mourut à Mantoue le 10 mars 1086. Saint Anselme de Lucques, dont les historiens louent l'austérité et la charité, était le directeur et le conseiller de la comtesse Mathide. Il jouissait de la confiance de Grégoire VII, dont il est considéré comme l'imitateur et l'héritier. Son influence est surtout politique.

Parmi ses œuvres il faut mentionner les deux livres *Contra Guibertum antipapam* où l'auteur trouve l'occasion de commenter quelques passages scripturaires (PL., 149, 445-476); un *Commentaire sur les Psaumes,* dont on ne connait que le fragment qu'en cite le biographe de Grégoire VII (*Vita,* cap. 13; PL. 148, 95); une *Expositio in Lamentationes Jeremiae,* aujourd'hui perdue. Le biographe de saint Anselme qui mentionne ces ouvrages, ajoute que le saint écrivit encore beaucoup d'autres livres. Il savait par cœur presque toute la Bible et en avait expliqué de nombreux passages, dont plusieurs par écrit (*Vita ;* PL., 148, 918). Le franciscain Luc Wading, en 1654, attribuait à saint Anselme de Lucques quatre opuscules qui intéressent directement la spiritualité : *Meditatio in Orationem Dominicam; in Ave Maria; super Salve Regina; Meditationes de*

gestis Domini nostri Jesu Christ. Cette attribution ne peut être soutenue, comme le prouve déjà Oudin (*Comment, de Script. ecclesiast.*, t. 2, p. 740. Cf. PL., 149, 435 et sqq.). Les expressions peu nobles qu'on y rencontre sans cesse ne s'entendent pas sur les lèvres d'un homme sérieux et d'un saint tel que l'évêque de Lucques. Les trois premières méditations avaient été publiées en 1521 à Paris par Josse Bade sous le titre de *Contemplationes* et attribuées à Martin de Magistris. Quelques termes scolastiques qu'on y lit, feraient admettre, en effet, une composition plus récente. D'autre part, la troisième méditation présente le *Salve Regina* selon sa rédaction primitive : *Salve Regina misericordiae,* qui se fait rare depuis saint Bernard. Il semblerait que ces trois pièces — la quatrième doit être d'époque plus tardive — soient une imitation, d'ailleurs sans éclat, des prières de saint Anselme de Cantorbéry et de ses contemporains (Voir le texte dans PL., 149, 569-590).

P. Richard, *Anselme de Lucques,* dans DHG. —A. Rota, *Notizie istoriche di S. Anselmo, vescovo di Luca,* Vérone, 1733. — Fabricius, t. I, p. 306. — U. Chevalier, *Répertoire bio-bibliographique,* 1, p. 260.

M. Mähler.

4. — **ANTÈRE-MARIE DE SAINT-BONAVENTURE** (Jean-B. Micconi). — Né à Gênes en 1620, entre chez les Augustins déchaussés où il prononce ses vœux en 1634; meurt en 1686. Prédicateur et employé dans les charges de son ordre. Ses œuvres sont surtout oratoires : *Ponderationes in psalmos...* Lyon, 1673; *Auri gemmarumque mystica fodina; sive caritatis congregatio a Domino N. I. C. fundata atque saluberrimis regulis communita, ex qua quaelibet personarum classis, qualiter divina hac in virtute perficiatur ubertim inveniet,* Gênes, 1677 (volumineux recueil des règles de la charité, avec applications aux divers états de vie [charité même des agents de police, du bourreau!...] et modèles d'avis et de conseils à donner en direction dans les diverses circonstances où peuvent se trouver les âmes); *Svegliatoio de' sfaccendati e stimolo d'affacendati per ben' impiegare il tempo,* Gênes, 1679. Ces deux derniers ouvrages, dont le premier était dédié à Innocent XI, furent mis à l'Index en 1681 et 1683.

Arcangelo dell' Epifania, *Vita del gran servo di Dio, venerabil padre Antero M. di S. B.*, Rome, 1691. — DHGE., t. 3, 521-22. —Perini, *Bibliographia Augustiniana,* t. 2, p. 214.

J. de Guibert.

ΑΝΘΟΣ ΧΑΡΙΤΩΝ (Fior di Virtu). — Nous avons sous ce titre, à l'usage des classes, un excellent petit traité de l'amour et des quatre vertus cardinales. Il aurait été composé en 1320 par Tomaso Leoni. Quoi qu'il en soit de l'attribution, on ne peut mettre en doute l'origine italienne de cet opuscule. Les critères internes l'apparentent aux productions littéraires du xiv^e^ siècle. Il parut pour la première fois à Venise en 1477 sous ce titre : *Opera chiamata Fiore di virtu. Che tratta di tutti i vitii humani, quali debbe fugire l'huomo che desidera di vivere secundo i Dio ed insegna come si debbe acquistare la virtu,* etc., in-4°. Le texte italien eut de nombreuses éditions, tirées à très peu d'exemplaires, comme il arrivait souvent dans les monastères. Une traduction française paraissait dès 1530, intitulée : *Fleur de vertus auquel est traicté de l'effet de plusieurs vertus et vices contraires à icelles,* Paris, Galliot du Pré, petit in-8°. A parcourir la liste des nombreuses éditions dressée par Brunet (cf. *Manuel du libraire et de l'amateur de livres,* 5^e^ éd., t. II, col. 1263), cet ouvrage eut, chez nous, autant de vogue qu'en Italie. Il devait être traduit en diverses langues, voire même en roumain. Il dut son plus franc succès à sa version grecque, parue à Venise sous ce titre : Ἄνθος τῶν χαρίτων, 1529, in-4° de 32 feuillets. Elle y serait rééditée, à notre connaissance, en : 1537, in-4°, 32 feuillets ; 1546, in-4°, 28 feuillets ; 1564, in-4°, 32 feuillets; 1624 et 1642, in-4°, 28 feuillets ; 1700, in-8°, 92 p.; 1675, in-4°, 55 pages; 1755, in-8°, 436 p. ; 1763, in-8°, 136 p.; 1774, in-8°, 152 p. ; 1778, in-8°, 125 p.; 1779, in-8°, 196 p.; 1783, in-8°, 152 p.; 1830, in-8°, 146 p. ; 1841. La traduction grecque reproduit en regard l'original italien.

L'ouvrage fut attentivement revu au xviii^e^ siècle. Si l'ordre des chapitres et des matières fut maintenu, le reviseur fit subir au texte et aux exemples de telles modifications qu'il se crut autorisé à intituler son édition de 1755 : *Nuovo Fior di virtu,* Νέον Ἄνθος Χαρίτων. Les éditions postérieures le reproduiraient jusqu'à celle de 1830 qui reprendrait le titre original.

Il ne faut pas s'attarder à étudier le contenu de l'ouvrage. Traité élémentaire des vertus chrétiennes, notamment de la charité, tout son mérite est d'inculquer aux enfants, avec une concision méritoire, des idées parfaitement claires sur les vertus étudiées. Pour ce faire il met à contribution les théologiens, de préférence saint Augustin et les philosophes, surtout Aristote. La doctrine de ses 42 chapitres s'éclaire presque toujours à la lumière de figures empruntées au monde animal et se trouve confirmée par des exemples tirés de la Sainte Écriture et de l'histoire.

N. Cartojan, « *Fiore di Vertu* » *dans la littérature roumaine. Acad. Rom. Mem. Sect. Literare,* S. III, t. IV. Bucarest, 1928, petit in-8°, 107 pages. — P. Kolendic, *Fiore di Virtù v nasèm prevodu Kolendic,* xiv. [Une traduction serbo-croate de *Fiore di vertù* faite au xiv^e^ s.]. *Pilozi,* III (1923), 133-140. — Note dans *Byzantion,* II (1925), 598.

M. Th. Disdier.

ANTHRACITE (Méthode) (xvii^e^-xviii^e^ siècles). — Né à Janina en Épire, il étudia en Italie où il passa de nombreuses années. Il y prit goût à la philosophie de Descartes et de Malebranche ainsi qu'aux théories du quiétiste espagnol Molinos. De retour dans sa patrie, il propagea les idées nouvelles, fut dénoncé au patriarche qui le somma de comparaître. Il refusa, fut jugé et condamné, lui et ses théories, en août 1723. Le décret, qui précise assez nettement les erreurs philosophiques du personnage, ne retrace aucunement ses idées mystiques, mais se contente de manifester une extrême horreur de l'hérésie de Molinos, qui dépasse toutes celles qui aient jamais été connues, τὰς πώποτε μνημονευόμενας. Hérétique et contumace, Méthode est déclaré déchu du sacerdoce, et ses écrits impies doivent être recherchés et brûlés. Méthode fit plus tard sa soumission devant un concile local à Castoria.

Anthracite est l'auteur de plusieurs pieux ouvrages : 1. une édition de *Pentecostarion,* Venise, 1704 ; 2. Βοσκὸς λογικῶν προβάτων, Venise, 1708, sur les devoirs du pasteur d'âmes ; 3. Ἐπίσκεψις πνευματική, 1707, 1781, 1780 (en abrégé) ; 4. Θεωρίαι χριστιανικαί, 1699, 1742, 1751, 1779, 1780, série de considérations sur les fins dernières, les vertus et les devoirs du chrétien.

Mansi, 37, 227-246. — Dem. Procopius, *Brevis recensio eruditorum graecorum...*, n. 91, dans Fabricius, *Bibl. graeca,*

XI, 802. — Aravantinos, Χρονογραφία τῆς Ἠπείρου, t. II, 277-279; le même, Μεθόδιος ὁ Ἀνθρακίτης, dans Πανδώρα, XI, 86-89. — K. Sathas, Νεοελληνικὴ Φιλολογία, 435-437. — Zaviras, Νέα Ἑλλάς, 418-421. — M. D. Chamoudopoulos, Μνημείων γραπτῶν περισυναγωγή dans Εκκλ. Ἀλήθεια, 2 (1881-1882), 491-500. — Legrand-Pernot-Petit, *Bibliographie hellénique du* XVIII[e] *siècle* (voir aux index onomastiques). P. Meyer, *Die theol. Liter. der griech. Kirche im 16 Jahrh.*, 1899, p. 14. — Delicanis, Πατριαρχικὰ ἔγγραφα, III, 1905, 868-873. — Chrysostome Papadopoulos, dans Θεολογία, IV, 1926, p. 10-17. — V. Grumel, article *Méthode Anthracite* dans DTC., X, 1595-1597. — Mgr. S. Eustratiadès, Ἱερόθεος Πελοπαννήσοις ὁ Ἰβηρίτης Καὶ Μεθόδιος Ἀνθρακίτης ὁ ἐξ Ἰωαννίνων dans la revue Ῥωμανὸς ὁ Μελῳδός, t. I (1933), p. 267-315. Article important qui a paru trop tard pour pouvoir être utilisé dans cette notice.

V. GRUMEL.

ANTIOCHUS. — Moine du couvent palestinien de Saint-Sabbas. Vers 620, il composa, sur la demande de son compatriote Eustathe, abbé du couvent Attaline à Ancyre, un *Pandecte de la Sainte Ecriture*, qui comprend 130 chapitres (PG., 89, 1415-1849). Cet ouvrage, destiné aux moines, est tout entier rempli de préceptes moraux sur la fuite du péché et la pratique de la vertu. Antiochus s'efforce de mettre de l'ordre dans son traité, de manière à en faire une sorte de code de la vie monastique. On ne saurait dire qu'il y réussit entièrement. Après avoir traité de la foi et de l'espérance (*hom.* 1-2) il aborde l'examen des péchés capitaux et des vertus qui leur sont opposées : la liste des fautes qu'il étudie ainsi est d'ailleurs très longue; ce n'est guère qu'à partir de l'*hom.* 86 que commence l'étude des devoirs propres du moine : travail, pauvreté, hospitalité, silence, veilles, psalmodie, prière, etc. Les derniers chapitres sont consacrés aux supérieurs, aux prêtres, à la crainte et à l'amour de Dieu et finalement au royaume des cieux.

La doctrine d'Antiochus n'est pas originale : elle est surtout empruntée à l'Écriture Sainte, et les textes scripturaires apparaissent en foule, le long des divers chapitres, comme autant d'arguments destinés à convaincre les moines. Les Pères de l'Église sont également invoqués; Antiochus cite les témoignages de saint Irénée (*hom.* 122; PG., 89, 1813), à propos du jeune homme baptisé par saint Jean et transformé en chef de brigands (en fait ce récit ne figure pas dans les œuvres conservées de saint Irénée, mais dans le *Quis dives salvetur* de Clément d'Alexandrie), de saint Ignace d'Antioche (*hom.* 124; PG., 89, 1820-1821). Il emploie, mais sans les nommer, la lettre de saint Polycarpe aux Philipiens (*hom.* 114, 96, 123, 74; PG., 89, 1789, 1725, 1817, 1648) et surtout les lettres du pseudo-Clément sur la virginité. On peut aussi trouver chez lui de nombreux emprunts au *De oratione* et au *De octo spiritibus malitiae* de saint Nil, et quelques allusions au pseudo-aréopagite (*hom.* 123; PG., 89, 1820; *hom.* 1, PG., 89, 1436-1437). Le *Pasteur* d'Hermas. *Vis.*, III, 10,6 = *hom.* 106; *Mandat.*, 2, 2-3 = *hom.* 29; PG., 89, 1530; *Mandat.*, 2,4 = *hom.* 98, c. 1731; *Mandat.*, 3, 1-2, 5 = *hom.* 66, c. 1630; *Mandat.*, 5 = *hom.* 110, c. 1771; *Mandat.*, 6 = *hom.* 61, c. 1615; *Mandat.*, 7 = *hom.* 127, c. 1830; *Mandat.*, 8 = *hom.* 79, c. 1670; *Mandat.*, 9, 1-8 = *hom.* 85, c. 1691; *Mandat.*, 10,3, 1-3 = *hom.* 25, c. 1511; *Mandat.*, 12,1 = *hom.* 74, c. 1650; *Mandat.*, 12,6, 2-3 = *hom.* 77, c. 1663; *Sim.* 9, 31, 4, 6 = *hom.* 94, c. 1719; *hom.* 122, c. 1815; *Sim.* 9, 32, 2 = *hom.* 94, c. 1719), bien qu'il ne soit jamais désigné explicitement, est une des sources préférées d'Antiochus, qui transcrit une grande partie des *Commandements*. Il y aurait lieu, semble-t-il, d'étudier de près la question des sources d'Antiochus : ce problème n'a pas été repris depuis les recherches de I. M. Cotterill et de Haidacher.

K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, 2[e] édit., Munich, 1897, p. 146-147. — O. Bardenhewer, *Patrologie* [3], Fribourg, 1910, p. 494-495. — Id., *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. V, Fribourg, 1955, p. 77-79. — I. M. Cotterill, *Modern criticism and Clement's Epistles to Virgins, or their greek version newly discovered in Antiochus Palaestinensis*, Edimbourg, 1884; Id., dans *The journal of Philology*, t. 19, 1891, p. 241-285. — S. Haidacher, *Nilus Exzerpte in Pandectes des Antiochus*, dans *Rev. Bénédict.*, t. 22, 1905, p. 244-250. Aux vingt-deux fragments des lettres du pseudo-Clément cités par Antiochus, qu'avait signalés Cotterill, Diekamp a pu ajouter sept nouveaux fragments, dont il a publié le texte dans la revision qu'il a faite des *Patres Apostolici* de Funk, vol. II, Tubingue, 1913: les homélies 1, 17, 18, 21, 22, 47, 86, 91, 96, 97, 98, 99, 111, 112, 122, 127, 130 d'Antiochus signalent ainsi des fragments plus ou moins considérables des *Epistulae ad virgines*.

G. BARDY.

1. — **ANTOINE** (Saint), ermite, né vers 250, mort vers 355. A peu près tout ce que nous avons de saint Antoine provient de la *Vita* rédigée par saint Athanase (PG. 26, 835-976). Cet ouvrage, écrit probablement aux environs de 357, fut composé par l'évêque d'Alexandrie sur la demande de moines étrangers, peut-être occidentaux, qui désiraient connaître en détail l'histoire et les enseignements du grand anachorète afin de pouvoir mieux imiter son exemple. Athanase lui-même avait bien connu Antoine, dont il avait pu suivre les leçons dans sa jeunesse. Il avait d'autre part tenu à se renseigner, avant d'écrire son livre, sinon auprès de tous ceux qui avaient entendu saint Antoine, du moins auprès d'un de ses disciples les plus fidèles (*Vita Anton.*, prooem., PG. 26, 840), de telle sorte que son récit, peut-être incomplet, se présente comme une image ressemblante du patriarche des moines.

I. Authenticité et valeur historique de la « Vita Antonii ». — La question de l'authenticité de la *Vita Antonii*, naguère soulevée par Weingarten, *Der Ursprung des Mönchtums in nachkonstantinischen Zeitalter*, Gotha, 1877, ne peut pas se poser sérieusement en face de la multitude des témoignages anciens qui nous garantissent l'origine athanasienne de l'œuvre. Saint Grégoire de Nazianze, dans un panégyrique de saint Athanase, prononcé, semble-t-il, en 379, parle de la Vie de saint Antoine comme d'un de ses écrits, *Orat.*, 21, 5. Saint Jérôme, dans le *De viris inlustribus*, qui date de 392, signale à plusieurs reprises la *Vita Antonii* comme l'œuvre d'Athanase, *De vir.*, 87, 88, et aussi la traduction latine rédigée par Evagrius, *De vir.*, 125. L'édition bénédictine des œuvres de saint Athanase fournit une liste imposante de ces attestations, en présence desquelles une hésitation serait difficile à comprendre.

Plus complexe assurément est le problème de la valeur historique de la *Vita*. Saint Athanase lui-même dans sa préface, avoue sans ambages le but parénétique qu'il poursuit : à ses correspondants, il se propose de fournir un admirable exemple; et, au cours de son ouvrage, il insère au moins deux longs plaidoyers que son héros ne peut guère avoir prononcés : le premier

(16-43) est un discours aux moines, qui est censé résumer toute la doctrine ascétique d'Antoine; le second (74-80) est une apologie soi-disant adressée à des philosophes grecs qui étaient venus à s'instruire auprès du grand solitaire. Nous sommes là en présence de compositions rhétoriques. L'intervention des philosophes est un procédé courant dans la littérature : on les rencontre déjà dans les premiers chapitres du dialogue de Justin avec Tryphon; on les retrouvera plus tard dans l'histoire ecclésiastique de Gélase de Cyzique; et, dans les Actes des martyrs, bien des dissertations apologétiques rappellent les arguments employés par saint Antoine. Quant au discours aux moines, il est, lui aussi, rédigé selon les règles en usage dans les écoles et l'on sait la place que presque tous les historiens anciens ont donnée dans leurs ouvrages à de semblables discours.

De ces faits, et de quelques autres, on a parfois conclu que la *Vita Antonii* n'était qu'un récit sans autorité et qu'il ne fallait attacher aucune importance à son témoignage. R. Reitzenstein, *Hellenistische Wundererzählungen*, Leipzig, 1906, p. 55 ss.; R. Reitzenstein, *Des Athanasius Werk über das Leben des Antonius* dans *Sitzungsberichte der Heidelberg. Akad. der Wissensch.*, *Philos. hist. Kl.*, 1914, fasc. 8. Cette conclusion est assurément exagérée. Lorsque, quelques années après saint Athanase, saint Jérôme entreprendra à son tour de se livrer à la littérature hagiographique et de rédiger des vies édifiantes, il choisira comme héros des personnages incontestablement moins connus que saint Antoine, Paul de Thèbes, Malchus, Hilarion. De ces biographies, on a pu écrire qu'elles étaient de « véritables petits romans historiques », qu'elles comportaient « un mélange de données probablement exactes, d'ailleurs assez difficiles à démêler, et de poétisation plus ou moins fantastique ». P. de Labriolle, *Hist. de la littér. lat. chrétienne*, Paris, 1920, p. 455, 457. Les saints loués par Jérôme ont d'ailleurs existé, et si nous avons le droit de penser que leur biographe a embelli leur histoire, nous ne devons pas croire qu'il l'a inventée de toutes pièces. Le cas de saint Antoine est encore plus simple. Car il s'agit d'un contemporain, on pourrait presque dire d'un ami, de son historien; et celui-ci, malgré l'excellence de sa formation littéraire, n'a rien d'un écrivain de profession. Athanase est un homme d'action : s'il écrit, ce n'est pas pour s'amuser ou pour plaire : c'est pour servir. Sans doute, il se conforme aux règles essentielles des genres. Tant d'autres avant lui, surtout dans le monde païen, ont écrit des vies, vies d'hommes illustres, vies de philosophes, etc., qu'il n'a pas à inventer une nouvelle manière de travailler. Le discours est un procédé commode pour mettre en relief les idées familières à un sage, à un homme d'état, à un philosophe : saint Athanase prêtera des discours à saint Antoine. L'éloge est un élément essentiel d'une biographie, car on ne raconte l'histoire que des grands hommes : Athanase construira son récit à la manière d'un éloge. Ce sont là des traits extérieurs, qui n'enlèvent rien à la sincérité de l'œuvre.

Les récits de faits miraculeux ne sont pas davantage pour nous faire hésiter. Il y a sans doute, dans la vie de saint Antoine, bien des événements extraordinaires, et la lutte contre les démons y joue un grand rôle. Rien de tout cela n'est invraisemblable. Non seulement les tentations de saint Antoine ne sont pas plus surprenantes que celles des autres solitaires d'Égypte, dont Palladius a raconté la vie dans l'*Histoire lausiaque*, mais on retrouve des faits analogues dans la biographie des saints à toutes les périodes de l'histoire de l'Église : il suffit de rappeler le nom du saint curé d'Ars pour s'en persuader. Un croyant n'éprouve aucune peine à reconnaître que les démons interviennent activement dans la vie des hommes; et un incroyant n'a pas le droit, en bonne critique historique, de rejeter, même sur ce point, le témoignage d'hommes avertis et autorisés.

Ajoutons enfin que nous avons, relativement à saint Antoine, à son existence, à l'influence considérable exercée par lui, d'autres témoins que saint Athanase. Palladius, à la fin du IVe siècle, parle à plusieurs reprises du saint patriarche : il a recueilli ce qu'il en sait de la bouche de ses disciples, de ses amis. « Didyme l'aveugle a raconté à Palladius ses entrevues avec Antoine à Alexandrie, *Hist. laus.*, 4; il en a parlé à saint Jérôme, *Epist.* 68, et à Rufin, *Hist. eccles.*, 2, 7. Isidore, hospitalier de l'église d'Alexandrie, a confié à Palladius des souvenirs personnels sur le voyage d'Antoine dans cette ville, *Hist. laus.*, 3. L'auteur de l'*Historia monachorum* a trouvé à Nitrie et ailleurs des disciples d'Antoine; toute une tradition nitrienne lui rend témoignage : Macaire l'égyptien, le plus fameux des anciens moines de Nitrie a été disciple du grand ermite; Rufin, *Apol.*, II, 12, l'*Historia monachorum*, les *Apophtegmata Patrum* l'attestent. Les communautés pachômiennes de la Thébaïde n'ont pas ignoré Antoine : la vie de Pachôme relate une sorte d'ambassade qui se rendit, après la mort de ce dernier, auprès du grand solitaire, et un discours que Théodore, successeur de Pachôme, fit à ses moines pour commenter cet événement. » J. David, art. *Antoine*, dans DHG., t. III, p. 727. Tous ces recoupements sont précieux. Ils n'ajoutent qu peu de détails à la *Vita* de saint Athanase, mais ils confirment ce que celle-ci nous apprend sur le rôle joué par Antoine et sur l'impression profonde exercée par ses vertus.

II. — Le problème des écrits de saint Antoine. — Saint Antoine a-t-il laissé des écrits? Son biographe nous affirme que ce ne sont ni ses ouvrages, ni sa sagesse humaine qui l'ont rendu célèbre, *Vita Anton.*, 93, il ajoute qu'il n'avait pas appris les belles-lettres, bien qu'il fût doué d'un esprit prompt, *ibid.*, 72 et 85; il nous apprend que son discours aux moines fut prononcé dans la langue égyptienne, c'est-à-dire en copte, *ibid.*, 16; et il est vraisemblable qu'il ne parla jamais d'autre langue que celle-là. Si donc il eut jamais à écrire, il ne put le faire qu'en dictant ses lettres à ses disciples ou à ses amis.

Saint Athanase a connu des lettres adressées par Antoine à Constantin et à ses fils, *Vita Ant.*, 81; au duc Balacius, *ibid.*, 86; à l'évêque arien Grégoire, *Hist. arian.*, 14. L'évêque égyptien Ammon cite une lettre, relative à la réconciliation des pécheurs avec Dieu, et adressée par Antoine à l'abbé Théodore et à ses moines, PG. 40, 1065. Saint Jérôme signale de son côté sept lettres d'Antoine : *Antonius monachus... misit aegyptiace ad diversa monasteria apostolici sensus sermonisque epistolas septem, quae in graecam linguam translatae sunt, quarum praecipua est ad Arsenoïtas. De vir. inl.*, 88. S. Champier a édité en 1516 une traduction latine de sept lettres données comme celles dont parle saint Jérôme (PG. 40, 977-1000), et en 1641, Abra-

ham Ecchellensis a publié, d'après l'arabe, une traduction latine de vingt lettres, au nombre desquelles figurent d'ailleurs les sept premières (PG. 40, 999-1066). On a retrouvé depuis des fragments coptes et syriaques de l'une ou de l'autre de ces lettres. Les relations entre les deux recueils sont encore obscures; et nous n'avons aucun renseignement sur les sources manuscrites de la petite collection. Il semble bien d'ailleurs que toutes ces lettres, trop longues, trop lénifiantes, n'aient rien à voir avec saint Antoine et ne soient que des compilations assez tardives. O. Bardenhewer, *Gesch. der altkirchl. Lit.*, t. III, p. 81.

Nous avons également deux recensions d'une règle attribuée à saint Antoine : un texte arabe, traduit par Abraham Ecchellensis, et un texte latin publié en 1661 dans le *Codex regularum* de Lucas Holstenius (PG., 40, 1065-1074). Cette règle est assurément inauthentique et dérive de la *Vita Antonii*, des *Apophtegmata Patrum* et de recueils semblables.

D'autres textes figurent encore dans la collection d'Abraham Ecchellensis qu'a recueillie la Patrologie grecque, 40, 961-1102 : un sermon sur la vanité du monde et la résurrection des morts, vingt sermons aux moines, des avertissements, l'explication de certains avis de saint Antoine, des questions posées à saint Antoine, avec les réponses faites par celui-ci. Tous ces documents sont apocryphes et ne méritent aucun intérêt.

Somme toute, nous pouvons croire que saint Antoine a dicté en copte un certain nombre de lettres, mais nous n'avons plus le texte de ces lettres, et seules quelques rares indications nous en conservent le souvenir. Aussi est-ce avant tout à la *Vita* que nous devons recourir pour connaître la doctrine spirituelle de saint Antoine.

III. La doctrine spirituelle de saint Antoine. — Il est assez difficile de séparer, dans le grand discours que saint Athanase place sur les lèvres d'Antoine, *Vita Ant.*, 16-43, les idées propres de l'anachorète et celles de son biographe. On peut être assuré que l'évêque d'Alexandrie a profité de l'occasion qui lui était offerte pour exprimer ses propres sentiments sur la vie parfaite. Mais on a également lieu de croire que ces sentiments n'étaient pas éloignés de ceux qu'avaient réellement éprouvés Antoine. Athanase a toujours eu des relations étroites avec les moines d'Égypte; et depuis le jour où le peuple d'Alexandrie acclamait son élection en déclarant qu'il était un véritable ascète jusqu'au temps où il demandait asile aux solitaires, il ne cessa pas de rester fidèle à l'idéal ascétique qui avait été celui de sa jeunesse. Peut-être a-t-il adouci quelques traits de la rigueur d'Antoine : il était homme de gouvernement; dans l'ensemble la doctrine qu'il expose reste celle de son héros.

Au début de son discours, saint Antoine insiste particulièrement sur la persévérance et sur la vanité des biens terrestres. Le moine ne doit pas regarder en arrière, supporter avec inquiétude ou avec regret le nombre des années depuis lesquelles il a commencé à pratiquer l'ascétisme. Il faut au contraire qu'il reprenne pied chaque jour et recommence sa tâche avec un courage sans cesse renouvelé. Qui a le droit de se dire : j'ai travaillé hier, je me reposerai aujourd'hui? ou de mesurer le temps passé pour ne rien faire à l'avenir? C'est tous les jours que le serviteur placera au premier rang le souci de son âme; car s'il venait à l'oublier un seul instant, il risquerait le sort de Judas qui, en une nuit, a perdu le fruit de ses travaux antérieurs (*Vita Ant.*, 18). D'ailleurs la pensée de l'éternité n'est-elle pas le meilleur des stimulants? Le matin, quand on se lève, on peut se dire qu'on n'ira peut-être pas jusqu'au soir, et le soir, en prenant son repos, qu'on ne verra pas le lendemain. La vie éternelle s'achète à tel prix : pour quelques années de labeur au service de Dieu, on obtient une immensité de bonheur (*ibid.*, 16).

Il est vain de redouter la vertu, car elle n'est pas loin de nous, ni difficile à conquérir si nous le voulons réellement. Inutile d'entreprendre de longs voyages pour le royaume des cieux, de passer la mer pour trouver la sainteté. Il suffit de se conduire suivant la nature, car l'âme est naturellement droite et orientée vers le bien : c'est lorsqu'il se détourne de la nature que l'homme devient vicieux. Si donc nous persévérons selon que nous avons été créés, nous sommes vertueux; si nous nous écartons de cette conduite, nous sommes déclarés méchants (*ibid.*, 21).

Un bon moyen de progresser consiste à imiter ceux qui excellent dans l'une ou l'autre vertu. Celui-ci est remarquable par sa douceur, celui-là par sa fidélité à la prière, un autre par ses veilles, un autre encore par ses jeûnes et ainsi de suite. De chacun de ses frères, le moine contemplera le modèle et s'efforcera de le suivre. Il arrivera de la sorte à une éminente sainteté.

Dans sa vie spirituelle, le grand adversaire du moine est le démon; et saint Antoine insiste sur la lutte incessante qu'il faut mener contre lui. On s'est étonné parfois de la place que tiennent les démons dans le discours d'Antoine aussi bien que dans son existence. En fait, du moment où l'on admet la réalité de ces esprits mauvais, on ne doit pas être surpris de les voir intervenir dans la vie de ceux qui aspirent à la perfection. A ses disciples, Antoine explique, conformément à la doctrine traditionnelle, que les démons n'ont pas été créés par Dieu tels qu'ils sont : ils étaient des anges à l'origine; ils ont péché et ils ont été chassés du ciel; aussi sont-ils jaloux à la pensée que nous sommes destinés au bonheur qu'ils ont perdu, et font-ils tout ce qui est en leur pouvoir afin de nous empêcher de monter là d'où ils sont tombés (*Vita Ant.*, 22).

Ils attaquent tous les chrétiens, mais surtout les moines, d'abord par les mauvaises pensées qu'ils s'efforcent de leur suggérer; s'ils n'obtiennent rien par ce moyen, ils cherchent à les terroriser, en leur apparaissant sous les formes les plus extraordinaires (*Vita Ant.*, 23). « Que de fois, raconte Antoine, les démons menaçants comme des soldats en armes m'entourèrent avec des scorpions, des chevaux, des bêtes féroces et des serpents de toute espèce et envahirent ma demeure!... D'autres fois ils vinrent à moi, environnés d'une lumière éclatante, en disant : Nous venons, Antoine, t'apporter notre lumière. Et moi, fermant les yeux par dédain pour la lumière du diable, je priais, et aussitôt la lumière des impies fut éteinte » (*ibid.*, 39). Bien d'autres obsessions furent chassées de même par le grand solitaire : les chrétiens peuvent apprendre à son école le moyen de triompher du démon.

Ce moyen est en somme assez simple, car le démon est faible dans la réalité. Il faut avant tout prier et se munir du signe de la croix. « Lorsque les démons déguisés en anges se montreront à vous, armez-vous

et armez vos demeures du signe de la croix et aussitôt ils disparaîtront. Ils redoutent en effet ce trophée de la victoire du Sauveur qui a dépouillé les puissances de l'air et les a livrées en spectacle à la risée du monde » (*ibid.*, 35). Il faut aussi jeûner et mener une vie régulièrement pure : « Satan redoute en ceux dont la vie est bonne, les veilles et les prières, les jeûnes, la douceur, la pauvreté volontaire, le mépris de la vaine gloire, l'humilité, la miséricorde, la répression de la colère, et par-dessus tout un cœur plein d'amour pour le Christ » (*ibid.*, 30).

Le problème le plus difficile est de savoir discerner une action démoniaque d'une intervention divine ou angélique, car il arrive souvent que l'ange des ténèbres se transfigure en ange de lumière. L'un des premiers, sinon le premier, saint Antoine pose la question dans toute sa netteté, et formule les règles fondamentales pour le *discernement des esprits*, avec une précision qui annonce celle de saint Ignace : « Le discernement de la présence des bons et des mauvais esprits est facile et possible par la grâce de Dieu. La vue des saints n'est point troublante. « Il ne querellera point, ne criera point, nul n'entendra sa voix », comme le dit Isaïe. Cela se passe avec douceur et tranquillité et produit aussitôt la joie, l'allégresse et la confiance dans l'âme. C'est que le Seigneur est avec eux, lui qui est notre joie et la puissance de Dieu le Père. Les pensées restent paisibles, sans agitation, de sorte que l'âme éclairée contemple elle-même ceux qui lui apparaissent... L'irruption des mauvais esprits et leur représentation est troublante, accompagnée de bruits, de sons, de cris, comme s'il s'agissait d'un tumulte de jeunes gens grossiers et de brigands. Aussitôt l'âme devient peureuse : c'est le trouble et le désordre des pensées, l'abattement, la haine pour les ascètes, l'acédie, la tristesse, le souvenir des proches, la crainte de la mort, enfin le désir du mal, la torpeur pour la vertu et le bouleversement du caractère » (*Vita Ant.*, 35-36. Cf. 43).

On le voit, la doctrine de saint Antoine est pleine de sagesse et de prudence. Elle évite toute exagération, et l'on ne peut s'empêcher d'admirer que des conseils si tranquilles aient été donnés à ses disciples par un homme dont les effrayantes austérités restaient un sujet d'admiration. Ne reconnaît-on pas à cela le vrai maître, fidèle aux grâces personnelles qui l'entraînent dans la voie de la mortification, mais aussi soucieux de montrer à des âmes moins fortement trempées que la vraie sainteté n'exige pas nécessairement les virtuosités de l'ascétisme et repose avant tout sur le détachement intérieur ?

IV. L'influence de saint Antoine. — Elle fut considérable dans l'antiquité, et nous ne saurions ici en marquer que quelques témoignages. Il ne fut sans doute pas le premier à quitter sa famille et à s'enfoncer au désert pour mener la vie parfaite dans la solitude ; mais son exemple fut contagieux. Dès le temps de la grande persécution, le désert de Pispir où il s'était retiré, était envahi par de nombreux chrétiens désireux de recevoir ses conseils et de suivre ses leçons. La retraite qu'il se ménagea plus tard, dans les montagnes voisines du littoral de la mer Rouge, était moins accessible et fut moins vite assaillie de visiteurs ou de disciples. Antoine pourtant ne put jamais, jusqu'à sa mort, vivre dans l'isolement absolu. Il fut le grand maître de la vie anachorétique : les moines qui embrassaient cette existence se groupaient en colonies, mais vivaient seuls dans leurs cellules, et, sans être assujettis à aucune règle, gardaient, selon les usages et les traditions, un certain nombre de pratiques communes. Ils se visitaient de temps à autre pour s'instruire des apophtegmes des Pères ; ils s'assemblaient les jours de fête et les dimanches pour participer à l'eucharistie ; et pour le reste, ils s'occupaient selon qu'il leur semblait bon, par le travail manuel ou la pratique des austérités.

En Occident, l'influence de saint Antoine ne fut guère moins considérable. Dès 339, saint Athanase exilé, avait emmené avec lui quelques solitaires qui excitèrent la curiosité des chrétiens de Rome et dont l'exemple détermina de nombreuses conversions à l'ascétisme. Plus tard la *Vita Antonii* fut une des lectures préférée des fidèles. Dans ses *Confessions*, saint Augustin rappelle l'impression profonde que firent sur lui et son ami Alypius, les récits de Ponticianus sur saint Antoine.

L'histoire des deux officiers de Trèves qui, à la lecture de l'ouvrage d'Athanase, renoncèrent sur-le-champ à leur situation, à leurs familles, à leurs fiancées mêmes, l'émut plus que tout, et donna le dernier élan à son esprit avant sa conversion (*Confes.*, 8, 6). On saisit sur le vif, par ce récit, la popularité dont jouissait alors l'ouvrage de saint Athanase, qu'Evagrius avait traduit en latin quelques années auparavant : jusque dans le voisinage de Trèves, il y avait des ermites qui se délectaient de cette lecture.

H. Weingarten, *Der Ursprung des Mönchtums*, Gotha, 1877 ; C. Hase, *Das Leben des hl. Antonius*, dans les *Jahrbücher für protest. Theol.*, 1880, p. 418-448 ; A. Eichhorn, *Athanasii de vita ascetica testimonia collecta*, Halle, 1886 ; J. Mayer, *Die Echtheit und Glaubwürdigkeit der dem hl. Athanasius zugeschriebenen Vita Antonii*, dans *Der Katholik*, 1886, t. I, p. 495-516, 619-636 ; t. II, p. 72-86, 173-193 ; R. Reitzenstein, *Des Athanasius Werk über das Leben des Antonius*, dans les *Sitzungsber. der Heidelberg. Ak. der Wissensch.*, Philos. hist. Kl., 1914 ; P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. I, Paris, 1918, p. 207-217 ; L. v. Hertling, *Antonius der Einsiedler*, Innsbruck, 1930 ; P. Resch, *La doctrine ascétique des premiers maîtres égyptiens du quatrième siècle*, Paris, 1931.

G. Bardy.

2. — **ANTOINE DE L'ANNONCIATION.** — Carme déchaussé (XVII^e^ siècle). Né à Escalona, en Vieille-Castille, il fit profession à Pastrana. Il fut, dans la suite, lecteur de théologie au collège scolastique d'Alcala de Hénarès, puis, vers 1682, recteur de ce même collège, prieur d'Ocana de 1683 à 1687, et enfin, à deux reprises, définiteur général de la Congrégation d'Espagne. Nous ignorons la date précise de sa mort comme de sa naissance ; en janvier 1713, il est encore au couvent de Madrid. Il a laissé plusieurs traités relatifs à la vie spirituelle, dont quelques-uns sont restés manuscrits. Citons la *Disceptatio mystica de oratione et contemplatione*, Alcala, 1686 et Barcelona 1694 ; les *Quodlibeta, theologica mystica et moralia*, Madrid, 1712 ; le *Manual de Padres espirituales en que se contienen avisos y documentos para el govierno de las almas que van por camino extraordinario*, deux éditions dont la seconde en 1679 à Alcala.

La *Disceptatio mystica* fut composée par ordre du chapitre général de 1670, pour servir de manuel dans les scolasticats ou *collèges* des provinces espagnoles, tandis que le *Directorium mysticum* demandé à Antoine

du Saint-Esprit était destiné à la province portugaise. La Congrégation d'Italie possédait son manuel depuis 1656, grâce à la *Summa theologiae mysticae* de Philippe de la Trinité. L'influence du travail d'Antoine de l'Annonciation fut donc limitée aux seules provinces espagnoles; il ne semble pas, du reste, qu'il ait donné pleine satisfaction, puisque, moins de quarante ans après sa publication, il était abandonné et remplacé d'office par la *Mystica Isagoge* que Joseph du Saint-Esprit, le célèbre auteur du *Cursus theologiae-mystico-scholasticae*, venait de composer pour satisfaire aux ordres de ses supérieurs (*Mystica Isagoge*, proleg., n° 61).

La *Disceptatio mystica* s'écarte notablement, sur plus d'un point, de la ligne traditionnelle de la mystique carmélitaine. Antoine de l'Annonciation rattache la contemplation infuse à l'ordre de la grâce *gratis data* (Édit. Barcelone, 1694, p. 144, n° 34 et passim); il s'attirera, de ce chef, une sévère mise au point de Joseph du Saint-Esprit qui lui reprochera de s'être lourdement mépris, *magnam aequivocationem passus est* (*Cursus*... t. II, Séville, 1721, 2e prédic., disput. 11, q. 2, nos 53-54, p. 235-236). En dépit de cette position fondamentale, Antoine de l'Annonciation, à y regarder de près, ne condamne pas absolument tout désir de la contemplation infuse (p. 103-105 et 144); on peut la mériter (*de congruo*), on peut s'y disposer en écartant les obstacles, on peut même la demander humblement comme un bien qui ne nous est pas dû en rigueur de justice et en limitant la portée de la demande aux exigences de la gloire de Dieu et du bien de l'âme (p. 144, nos 32-34). Il se rapproche ainsi quelque peu des témoins les plus qualifiés de la théologie mystique carmélitaine (Cf. Thomas de Jésus, *De contemplatione divina*, l. I, ch. 6 et 8, dans *Op. omn.* Cologne, 1684, t. II, p. 92-93 et 94-95; Philippe de la Trinité, *Summa theologiae mysticae*, 2e p., tr. III, disc. I, art. 4, — édit. 1874, Bruxelles-Paris, t. II, p. 299 et 304; Antoine du Saint-Esprit, *Directorium mysticum*, tr. III, n° 228, — éd. Venise, 1697, p. 50-51, — éd. Paris, 1904, p. 310-311; Joseph du Saint-Esprit, *Cursus*..., t. II, 2e préd., disp. 11, q. 2, nos 18-23, Séville, 1721, p. 224-226; — t. III, 3e préd., disp. 17, q. 2, n° 113, Séville, 1730, p. 296).

Pour la *Disceptatio*, la contemplation infuse ne commence qu'avec la purification passive de l'esprit (p. 146). La purification *passive* du sens est un acheminement à la contemplation *acquise* (p. 73 et suiv.); elle consiste formellement, du reste, dans la privation des grâces sensibles dont jouissent les commençants (p. 73). Il faut en convenir, en lui assignant pour cause formelle la contemplation infuse initiale (*Cursus*..., t. VI, 4e préd., disp. 43, q. 1, n° 13; — éd. Madrid, 1740, p. 65) Joseph du Saint-Esprit se montrera à la fois théologien plus profond et disciple plus éclairé de saint Jean de la Croix.

Antoine de l'Annonciation présente les états incomplètement passifs comme phénomènes concomitants à la contemplation acquise (p. 126). Cette opinion, manifestement inconciliable avec les déclarations répétées de sainte Thérèse (Cf. *Relation de 1576 au P. Alvarez*, trad. Carmél. Paris, t. II, p. 294-306; trad. Grégoire de Saint-Joseph, t. III, p. 69-84; édit. crit. espagnole Silverio, t. II, p. 31 et suiv., Burgos, 1915; — *Chemin de la perfection*, ch. 31 ; *Vie*, ch. 12 et 14; *Château intérieur*, 4e demeure, ch. 1 et 2) est aujourd'hui abandonnée. Le R. P. Marie-Joseph du Sacré-Cœur lui-même, après avoir longtemps préconisé cette classification (*Études carmélitaines*, janv. 1920, p. 31, janv. 1922, p. 5, juill. 1922, p. 253; *Le Carmel*, juill. 1923, p. 151) a été amené à concéder qu'il fallait « abandonner la nomenclature d'Antoine de l'Annonciation qui place les états incomplètement passifs dans la contemplation acquise » (*Mensajero de S. Teresa*, Madrid, 1924, p. 55, note).

Martial de Saint-Jean-Baptiste, *Bibliotheca script. Carm. Excalc.*, Bordeaux, 1730, p. 263. — *Reforma de los Descalzos*, t. IV (Joseph de Sainte-Thérèse, Madrid, 1684, liv. 18, ch. 40, n° 41, p. 924. — R. P. Anastase de Saint-Paul, dans le tome 1 de sa réédition du *Cursus*... de Joseph du Saint-Esprit, Bruges, 1924, p. 287 et suiv. — Documents divers figurant comme préliminaires dans les éditions des œuvres d'Antoine de l'Annonciation.

P. Jean-Marie de l'Enfant-Jésus, O. C. D.

3. — **ANTOINE DE ARANDA.** — En 1555 mourut le franciscain espagnol Antoine de Aranda originaire de Duero dans la Vieille-Castille. Confesseur très estimé des filles de l'empereur Charles V : Marie d'Autriche et Jeanne de Portugal; provincial de Castille à plusieurs reprises, il eut une dévotion toute particulière à la Passion de Notre-Seigneur. Il se rendit même en Terre Sainte et y séjourna pendant quelques années. Comme fruit de son pèlerinage il publia, en 1531, « Une description véridique de la Terre Sainte, telle qu'elle était en 1530 » (*La verdadera descripcion de la Tierra santa, come estava el año de MDXXX.* Compluti, 1531). Il écrivit de plus un ouvrage de dévotion sur la Passion : « Les louanges du lieu très digne du Mont Calvaire » (*Loores del dignissimo lugar del Monte Calvario en que se relata todo, lo que Nuestro Señor Jesu Christo hizo y dixo en él*). Enfin en l'honneur de Marie il composa les « Louanges de la Vierge Notre-Dame » (*Tratado sobre las siete palabras que se leen en el Evangelio haber dicho Nuestra Señora*, sive *Loores de la Virgen nuestra Señora.* Compluti, 1557).

Annales Minorum, t. XIX (1554-1564), 2e édit., Quaracchi, 1914, p. 32-33, n° VIII. — Antonio, *Bibliotheca Hispana Nova*, Madrid, 1783, t. I, p. 96.

J. Duhr.

4. — **ANTOINE D'AVERARIA.** — Carme, né vraisemblablement à Averaria (1523), au territoire de Bergame, il prit l'habit le 5 décembre 1573, au couvent de Ferrare, de la réforme de Mantoue. Disciple du bienheureux Jean-Baptiste Spagnoli (dit le Mantouan), Antoine d'Averaria fut un excellent prédicateur et un solide maître en théologie. Il exerça à plusieurs reprises les fonctions de régent des études au *studium* de Brescia, celles de prieur et de définiteur et fut deux fois vicaire général de la Congrégation de Mantoue, en 1511 et 1517. Il mourut à Ferrare en 1523. Parmi ses ouvrages dont beaucoup restèrent manuscrits, il faut citer : *De virtutibus sermones quinquaginta.* Milan, 1509.

Cosme de Villiers, *Bibliotheca Carmelitana*, Orléans, 1752 et Rome, 1927, t. I, col 164. — Daniel de la Vierge, *Speculum Carmelitanum*, Anvers, 1680, t. II, p. 1067. — R. P. Marie-Joseph du Sacré-Cœur, DHG., t. III, 755.

P. Jean-Marie de l'Enfant-Jésus, O. C. D.

5. — **ANTOINE DAS CHAGAS** (A Plagis). — Frère Mineur portugais, surnommé le Scot pour sa science profonde. Il fut un prédicateur renommé et censeur du Saint-Office; en 1641, il devint ministre provin-

cial de la province du Portugal. Ses œuvres qui furent éditées sont : *Concio de Septuagesima,* Lisbonne, 1641 ; *De actu solemni fidei ad Reges Lusitaniae,* Lisbonne, 1646 ; *Œuvres spirituelles,* en portugais, Lisbonne, 1688.

J. Heerinckx, O. F. M.

6. — **ANTOINE DAS CHAGAS** (Fonseca Soares). — Naquit à Vidigueira (Portugal) le 25 juin 1631, et entra au couvent franciscain d'Evora le 11 mai 1662. Il fut un prédicateur très célèbre et parcourut comme missionnaire tout le Portugal et une partie de l'Espagne. Le 20 octobre 1682, il mourut en odeur de sainteté au collège missionnaire franciscain de Torres Vedras, fondé par lui. Il composa beaucoup d'ouvrages spirituels : de belles poésies mystiques et des livres ascétiques d'une saine et solide doctrine. Son style est pur et élégant; à bon droit on le considère comme un des auteurs classiques du Portugal. Les œuvres suivantes écrites par lui furent publiées après sa mort : *Faiscas de amor divino e lagrimas da alma,* Lisbonne, 1683; *Espelho do Espirito em que deve verse e comporse a Olma,* Lisbonne, 1683 ; *Cartas espiritùaes,* Lisbonne, 1684 ; *Obras espirituaes,* Lisbonne, 1684-1687 ; *Escola da penitencia e flagello dos peccadores,* Lisbonne, 1687 ; *O Padre nosso comentado,* Lisbonne, 1688, *Sermoés Genuinos,* Lisbonne, 1690 ; *Ramilhete espiritual,* Lisbonne, 1722. D'autres ouvrages restent inédits, tels que *Desengano de mundo; Contriçao d'um pecador arrependido, Fugida para o deserto.*

Fernando da Soledade, *Hist. serafica cronologica da ordem de S. Francisco na provincia de Portugal,* t. III, Lisbonne, 1705, p. 320-333. — Bruck, art. *Fonseca Soares,* KL. — St.-M. Donovad, art. *Fonseca Soares,* CE. — Art. *Chagas* (Antonio de), ES.

J. Heerinckx, O. F. M.

7. — **ANTOINE DE LA CONCEPTION.** — A. Dias de Carvalho, né à Lisbonne en 1579, entré chez les Trinitaires en 1594, mort en odeur de sainteté à Lisbonne en 1655. — Après sa mort fut publié un volume *Fama posthuma do ven. P. Fr. Antonio de Conceiçao,* Lisbonne, 1658, dans lequel se trouvent, avec quelques lettres, une *Doutrina espiritual dividida em tres capitulos* (p. 217-288), sur l'oraison, l'union « surnaturelle actuelle », la conduite à tenir dans la contemplation. Suit la vie de la Vénérable Marie du Rosaire, tertiaire franciscaine, dont il avait été le directeur.

Antonino de la Asunción, *Diccionario de escritores Trinitarios,* Roma, 1899, I, 171-176.

J. de Guibert.

8. — **ANTOINE DE FUENTE LA PENNA.** — Capucin qui vécut au XVIIIe siècle, et faisait partie de la province de Castille. D'abord théologien et prédicateur assez goûté, il joua dans la suite comme provincial et comme visiteur des trois provinces du Royaume de Sicile un rôle important dans son Ordre. Il a écrit entre autres trois ouvrages de spiritualité. Le *Retrato Divino, en que para enamorar las almas se pintan las Divinas perfeciones con alusion a las faciones humanas,* Madrid, 1685 (Portrait divin où, pour enflammer d'amour les âmes, sont retracées les perfections divines, en utilisant les traits de physionomie des hommes); un second ouvrage plus réputé : le *Compendio de la Mistica Teologia* (Précis de théologie mystique), Madrid, 1701 ; enfin un troisième : *Luz de la Verdad* (Lumière de la vérité), Madrid, 1702.

Bernardus a Bononia, *Bibliotheca Scriptorum Capuccinorum,* 2e éd. Venise, 1747, p. 24.

J. Duhr.

9. — **ANTOINE DE HÉMERT.** — Né au commencement du XVIe siècle à Hémert ou à Neder-Hemert (Brabant septentrional, Hollande), entra chez les Chanoines de Windesheim à Marienhage, près de Eindhoven. Dans les dernières années de sa vie, il était recteur des Chanoinesses de Zœterbeek. Il mourut en 1560. Il publia diverses traductions de saint Jean Chrysostome (Anvers, 1546), du *Speculum Perfectionis* (1547), des *Institutions* du ps. Tauler (1547), de Lansperg (1553), des opuscules attribués à saint Augustin, saint Bernard et saint Anselme (1551). Toutes ces traductions eurent plusieurs éditions. Ses œuvres originales sont : 1° *Vertroostinghe in alle liden ende teghenspoet...* ghemaect doer broeder Anthonis Van Hemert, Anvers, 1549. En néerlandais : Campen, 1555; Anvers, 1564; Delft, s. a. [1582]; Amsterdam, 1587; Utrecht, s. a. [1589]; Amsterdam, 1591; Utrecht, 1599; Anvers, 1622; Anvers, s. a. [après 1622]; Amsterdam, s. a. [1679?]; Anvers, 1682; 1712; Anvers [= Amsterdam] s. a. En latin : *Paraclesis afflictae mentis sive de Patientia libri tres,* Anvers, 1551. Retouché par l'auteur et publié sous ce titre : *Paracleseon sive Consolationum afflictarum mentium libri tres,* Anvers, 1560; Moguntiae, 1724. En français : *Trois livres des Paracleses ou Consolation des esprits affligés,* traduits du latin d'Antoine Hemert par Nicolas Chesneau, Paris, 1565. Duverdier cite encore une édition de Paris 1568 : est-ce la même? En anglais un ms. du Bibl. Bodl. Rawlinson, MS 1310, saec. XVI (A. Auer, Johannes von Dambach. Münster, 1928, p. 339). — 2° *Van Vrede...* Ghemaect door heer Antonis van Hemert, Anvers, 1553. Un petit traité sur la paix de l'âme. — 3° Foppens cite un Ms. : *Monastica Philosophia,* une sorte d'apologie des études monastiques.

Foppens, *Bibliotheca Belgica,* Bruxellis, 1739, p. 79. — Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des dix-sept Provinces des Pays-Bas,* t. II, Louvain, 1768, p. 557. — OGE., VII, 1933, p. 404.

Lucidius Verschueren, O. F. M.

10. — **ANTOINE DE JÉSUS,** carme déchaussé († 1648). — Né à Aveyro, en Portugal, il prit l'habit du Carmel au couvent de sa ville natale. Ses études terminées il passa en Andalousie. Très attaché à la vie solitaire, il fallait un ordre pour le contraindre à sortir en ville et il passait en cellule tout le temps que lui laissaient les diverses nécessités de la vie religieuse et du saint ministère. Il vécut de longues années durant au saint désert de N.-D. des Neiges; il y éprouva de grandes souffrances intérieures et extérieures. Vaincu par la maladie, il dut quitter le désert et se rendre au couvent voisin de Malaga où il mourut, le 25 mars 1648. Théologien et prédicateur réputé, il a laissé des *Lettres spirituelles* et quelques traités mystiques qui ne paraissent pas avoir été édités.

Cosme de Villiers, *Bibliotheca Carmelitana,* Orléans, 1752, et Rome, 1927, t. I, col. 172; *Reforma de los Descalsos,* t. VI (Manuel de Saint Jérôme), Madrid, 1710, l. 24, ch. 14, nos 7-12, p. 439-441.

P. Jean-Marie de l'Enfant-Jésus, O. C. D.

11. — **ANTOINE MELISSA.** — Moine grec et écrivain ascétique du XIe siècle. Antoine de Byzance, surnommé Melissa par Combefis et par les historiens de la littérature ecclésiastique, du titre de l'un de ses ouvrages, parce qu'il a butiné, à la manière de l'abeille, ce qu'il trouvait de meilleur dans les auteurs qu'il lisait, semble avoir mené la vie monastique à Constantinople sous l'empereur Alexis Ier Comnène. Dans cet ouvrage, en effet, il lui arrive de citer Théophilacte, archevêque d'Acrida (Bulgarie), qui mourut à la fin du XIe siècle. Par ailleurs lui-même se trouve cité dans les *éclogues ascétiques* attribuées à Jean d'Antioche qui écrivait vers 1088. Au reste, nous ignorons tout de sa vie. Son œuvre littéraire connue n'est ni abondante ni très personnelle. Le recueil, intitulé *Melissa*, est un florilège d'extraits bibliques, patristiques et profanes, à la manière des *Loci communes* qui nous sont parvenus, à tort ou à raison, sous le nom de saint Maxime le Confesseur. Il est divisé en deux livres et cent soixante-seize titres ou chapitres, groupant chacun, autour d'un sujet moral, les autorités qui ont paru d'un plus grand poids à l'auteur. La traduction latine de Conrad Gesner parut conjointement avec le texte grec à Zurich en 1546, in-fol. La *Melissa* s'y trouvait mélangée à des extraits de saint Maxime et unie au traité de Théophile d'Antioche à Autolicus. Jean Ribitte publia séparément une nouvelle traduction latine, Anvers, 1560, in-12. On trouve le texte grec et la traduction latine dans les éditions de Stobée, Francfort, 1581, in-fol. ; Lyon, 1608, in-fol., et au t. II de l'édition de saint Maxime, par Combefis, Paris, 1675. Migne (cf. PG., t. CXXXVI, col. 765-1244) a reproduit le texte grec, sans les extraits de saint Maxime, de l'édition de Gesner, avec la traduction latine de Jean Ribitte sous ce titre : *Antonii monachi cognomento Melissae Sententiae sive Loci communes ex sacris et profanis auctoribus collecti*, titre mieux précisé par les anciens éditeurs qui formulaient ainsi : *Libri duo locorum communiun seu sententiarum de virtutibus et vitiis*. J. Sakkelion a publié dans le Δελτίον τῆς ἱστορικῆς καὶ ἐθνολογικῆς ἑταιρίας τῆς Ἑλλάδος, Athènes, 1885-1889, t. II, p. 661-666, quelques additions à l'édition de Migne, d'après le Codex 32 d'Athènes: Τῶν ἐν τῇ Γνωμολογίᾳ Ἀντωνίου τοῦ ἐπικληθέντος Μέλισσα ἐλλειπόντων ἀναπλήρωσις. C'est tout ce que nous savons de l'œuvre authentique du Melissa.

Un Antoine de Byzance, mais décidément cet auteur n'est pas à identifier avec le moine byzantin du XIe siècle, comme le veut Kalogéras et doit être restitué au XVIIIe siècle, a laissé, dans la Χρηστοήθεια, sur l'éducation et les convenances morales, un ouvrage plus personnel que la *Melissa*. Il y donne en neuf chapitres d'inégale longueur, subdivisés en numéros, d'excellentes règles de conduite pour les jeunes gens. Elle fut rééditée à Venise, en 1816, par Damascène Papanagiotopoulos, d'après l'édition princeps, dans un mélange comprenant entre autres les *Fables* d'Ésope, p. 3-132; la Χρηστοήθεια, p. 174; les *Capita admonitoria* du diacre Agapet, p. 175. Sur la base de cette réédition la Χρηστοήθεια fut, en 1881, présentée à la jeunesse grecque moderne par M. Kalogéras dans sa : Ἀντωνίου τοῦ Βυζαντίου συγγραφέως τῆς ια' ἑκατονταετηρίδος χρηστοήθεια ἤτοι τρόποι τοῦ ἑλληνοπρεπῶς φέρεσθαι ἐκδιδόμενοι χάριν τῆς ἑλληνικῆς νεολαίας μετὰ καὶ τῆς εἰς τὴν καθωμιλημένην παραφράσεως, Athènes (cf., A. Eberhard, *Deutsche Litteraturzeitung*, 1883, p. 301 sq.).

Dans cette édition, il est question d'un autre traité analogue du moine Antoine (lequel?), comme conservé dans plusieurs manuscrits sous ce titre : Παραινέσεις περὶ ἤθους ἀνθρώπων καὶ χρηστῆς πολιτείας. La mention veut être retenue encore que Krumbacher avoue n'avoir trouvé nulle part cet ouvrage.

Faut-il enfin, à la suite de W. Soppa (cf. *Die diversa Capita Unter den Schriften des hl. Maximus Confessor in-deutscher Bearbeitung und quellenkritischer Beleuchtung*, Dresde, 1922, p. 129-131), sur la foi de quelques manuscrits postérieurs et à cause de ressemblances de compositions, attribuer à l'auteur de la *Melissa* la paternité des *cinq centuries théologiques* qui nous sont venues, vraisemblablement à tort, sous le nom de saint Maxime le Confesseur? Peut-être, mais ce n'est là qu'une hypothèse comme nous le montrons ailleurs (cf. *Une œuvre douteuse de Saint Maxime le Confesseur*, dans *Echos d'Orient*, 1931, t. XXX, avril-mai-juin). Cette œuvre du reste, on ne peut plus impersonnelle, ne nous renseignerait guère sur le système doctrinal d'Antoine de Byzance qu'il faut, par ailleurs, renoncer à établir d'après la *Melissa*. La Χρηστοήθεια, ne dépassant pas l'ascèse inférieure, ne nous retiendra point non plus.

U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques du moyen âge*, Paris, 1905, *Bio-bibliographie*, t. I, col. 274. — Krumbacher, *Geschichte des byzantinischen Literatur*, 2e édit., Munich, 1897, p. 464 et 600; cf. p. 36, 217, 218. — Fabricius, *Bibliotheca græca*, Hambourg, 1729, t. VIII, p. 821-837; édition Harles, t. IX, p. 744-757. — Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, Paris, 1757-1763, t. XXI, p. 205-206; t. XXIII, p. 186-187; nouvelle édition, Paris, 1863, t. XIII, p. 567-568; t. XIV, p. 651-652. — S. Salaville dans *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, Paris, 1912, t. I, col. 788 et 789, — P. Lex, dans *Lexicon für theologie und Kirche*, Fribourg-en-Brisgau, 1930, t. I, col. 517. — A. Vacant dans DTC., Paris, t. I, col. 1448. — A. Ehrhard, *Zu den Sacra Parallela des Johannes Damascenus und dem Florilegium des Maximus* dans *Byzantinische Zeitschrift*, Leipzig, 1901, t. X, p. 394-415.

M.-Th. Disdier.

12. — **ANTOINE DE LA MÈRE DE DIEU,** carme déchaussé (1591-1662). — Né à Avignon, en 1591, Claude Bertet fit profession au couvent des carmes déchaussés de cette ville, le 10 mai 1615. Sa prudence et sa vertu lui valurent d'être élu successivement prieur d'Aix, définiteur et provincial : charges dont il s'acquitta à la satisfaction générale. Il mourut le 14 juin 1662. Il a laissé, en français, quelques ouvrages intéressant la spiritualité : *Trésor inestimable des mérites de saint Joseph. — De l'oraison mentale. — Manière de faire toutes les actions en l'honneur de Jésus et de Marie* (Avignon, 1646).

Martial de Saint-Jean-Baptiste, *Bibliotheca Script. Carm. Excalc.*, Bordeaux, 1730, p. 39.

P. Jean-Marie de l'Enfant-Jésus, O. C. D.

13. — **ANTOINE DE PADOUE** (Saint). — Naquit à Lisbonne vers 1195. Entré chez les chanoines réguliers de saint Augustin, il demeura onze ans au monastère de Sainte-Croix à Coïmbre. Dans ce centre réputé d'études théologiques, il acquit une connaissance merveilleuse de la Sainte Écriture et des Pères. Désireux du martyre, il passa en 1220 aux Frères Mineurs. Il se rendit effectivement au Maroc mais dut le quitter pour maladie. Puis il mena une vie de haute contemplation à Monte Paolo (Romagne) (Sur la vie du saint

jusqu'en 1221, voir A. Callebaut, O. F. M., *Saint Antoine de Padoue, Recherches sur ses trente premières années, Arch. Franc. Hist.*, XXIV, 1931, 449-494). Il s'adonna ensuite à la prédication et y connut un succès inouï, confirmé par d'éclatants prodiges; de temps en temps il interrompait l'apostolat pour se plonger dans la contemplation, où Dieu lui accordait des grâces mystiques. Il occupa aussi plusieurs charges dans l'Ordre et enseigna la théologie à ses jeunes confrères. Antoine mourut à Padoue le 13 juin 1231 et fut canonisé le 30 mai 1232.

Le seul ouvrage certainement authentique du Saint sont les *Sermones dominicales et in Solemnitatibus Sanctorum*. Ce sont des résumés de sermons à l'usage des prédicateurs, que ceux-ci devaient développer de vive voix; ce n'est pour ainsi dire qu'un commentaire d'innombrables textes de l'Écriture, expliqués non selon dans le sens littéral mais dans un sens allégorique et moral. L'œuvre a été éditée par A. M. Locatelli et autres, Padoue, 1895-1903, in-fol., pp. XXIV, 926. Cette édition mérite confiance; il est à regretter cependant que les citations des Pères et les autres sources doctrinales n'aient pas été vérifiées et que l'ouvrage manque de tables.

Les Sermons de saint Antoine s'adressent tantôt aux fidèles en général, tantôt à des classes de personnes : pénitents, actifs, contemplatifs, religieux, prédicateurs, prélats, etc.; à chacune de ces classes notre Saint trace la voie du salut et de la perfection. Il se montre partout d'une sûreté et d'une rectitude de doctrine admirable; néanmoins il évite les spéculations et est toujours éminemment pratique.

Saint Antoine est avant tout auteur moral et ascétique. On pourrait composer tout un livre d'ascétique au moyen de ses Sermons; mentionnons quelques points saillants. Disciple de saint Augustin, il expose la doctrine de la grâce avec une grande précision. Il parle beaucoup contre les vices et abus existant à son époque, combattant surtout l'orgueil, la luxure et l'avarice; avec une liberté sainte, il ne ménage personne, pas même les prélats. Il inculque souvent la nécessité de la pénitence comme vertu et comme sacrement, et enseigne les conditions que doivent avoir la contrition, la confession et la satisfaction sacramentelle. Parmi les vertus, il recommande en particulier la foi, l'humilité, la pauvreté, la chasteté, une sainte crainte de Dieu, l'amour de Dieu et de l'Église, la compassion envers les pauvres ; il insiste sur l'esprit d'oraison. Par vie contemplative, il entend une vie dont le soin principal est la vie d'oraison; il proclame sa supériorité sur la vie active; la meilleure est la vie mixte apostolique dérivant de la plénitude de la contemplation. Ses écrits révèlent une tendre dévotion à l'humanité du Christ, considéré non comme un roi de gloire mais humilié par amour pour nous ; ils parlent souvent de la Sainte Eucharistie et des dispositions requises pour la bien recevoir; ils recommandent surtout la dévotion à la Passion du Sauveur ; le Saint est aussi un des précurseurs de la dévotion au Sacré-Cœur. Enfin le Saint recommande instamment la dévotion à la Très Sainte Vierge ; et l'on peut dire que ses sermons nous donnent une vraie théologie mariale.

Saint Antoine est aussi un auteur mystique digne de considération; mais il veut une mystique établie sur une sérieuse formation ascétique et est ennemi de tout mysticisme faux et exagéré Il suit en général la *mystique* dite *occidentale*, dont les chefs sont saint Augustin, saint Grégoire et saint Bernard. Bien qu'appartenant déjà au XIIIe siècle, il ne dépend pas du Pseudo-Denis ; par contre on trouve chez lui quelque dépendance de Richard de Saint-Victor; il s'est imbu également de l'esprit franciscain, mais moins que saint Bonaventure. Par-ci par-là sa mystique décèle une note personnelle et ne manque pas d'originalité. Auteur pratique, Antoine ne parle pas des phénomènes mystiques accidentels, tels que les révélations et les visions; par contre il traite fort bien la plupart des questions qui ont rapport à la mystique essentielle.

Le mot de contemplation a chez lui différents sens : considération ou connaissance de Dieu et des choses divines ; oraison en général, surtout oraison mentale ; vie contemplative ; d'ordinaire cependant il désigne la contemplation infuse. Celle-ci est produite par le Saint-Esprit; la sagesse est même identifiée avec la contemplation mystique. L'objet principal de la contemplation infuse est Dieu comme goûté et expérimenté par l'âme; l'objet secondaire en est l'humanité du Christ et l'Église triomphante. La contemplation mystique est un acte de l'intelligence et de la volonté, avec primauté de celle-ci. Comme acte d'intelligence, c'est une simple intuition, basée sur la foi, plus claire qu'elle, mais n'atteignant pas la clarté de la vision faciale; ce n'est pas une vue immédiate de Dieu, mais une connaissance médiate, c'est-à-dire par les effets que Dieu produit dans l'âme. Saint Antoine parle aussi des sens spirituels, surtout du goût de la contemplation. Les effets de la contemplation infuse sont une grande paix et repos, une joie et une douceur extraordinaires, une profonde connaissance de Dieu et de soi-même, un puissant amour affectif et effectif, engendrant toutes les vertus. La contemplation ne constitue pas un état permanent et peut se perdre par le péché.

A la suite de Richard le Victorin, Antoine enseigne une double contemplation : l'élévation de l'esprit, *mentis elevatio*, et l'aliénation de l'esprit, *mentis alienatio*. La première est en partie acquise et en partie infuse; elle est plus intellectuelle qu'affective et fraie la voie à la seconde. Celle-ci, qui équivaut à notre extase, est tout infuse et plus affective qu'intellectuelle ; elle est purement psychologique, pas corporelle. Le rapt est une espèce d'aliénation de l'esprit, aussi mentale, mais très élevée. Notre saint considère toujours le côté suave de l'état mystique. En un endroit (*Sermones*, éd. Locatelli, 879*b*-880*b*), il décrit la double purification passive et donne très bien les trois signes de la nuit des sens décrits plus tard par saint Jean de la Croix. Quant à la conduite que doit tenir l'âme dans la nuit passive, saint Antoine l'exhorte à demander la contemplation infuse et ses consolations, s'éloignant par là de la rigueur de saint Jean.

La contemplation peut être obtenue dans tout état de vie, mais la vie contemplative y dispose davantage ; tous les fidèles peuvent *per se* la désirer et la demander humblement à Dieu; c'est une grâce gratuite, que Dieu accorde cependant ordinairement aux âmes très bien disposées. Elle est moralement nécessaire à la perfection des vertus ; tous les fidèles sont appelés de façon éloignée à la contemplation infuse en général, c'est-à-dire au degré inférieur, correspondant à la quiétude passive et en partie à l'oraison d'union de sainte Thérèse.

Saint Antoine insiste sur les dispositions requises pour recevoir la contemplation mystique Ce sont la

pureté du cœur; le détachement des créatures; la simplicité; l'ensemble des vertus, en particulier l'humilité, la pauvreté, l'obéissance, la chasteté parfaite, la charité; le recueillement et le repos de l'âme; la persévérance dans l'oraison. Aux âmes contemplatives le saint donne des conseils salutaires : de combattre le bon combat, de s'appliquer de toutes leurs forces à la vertu, d'éviter toute curiosité indiscrète au sujet de la contemplation infuse.

La doctrine spirituelle de saint Antoine de Padoue, dans *La Voix de saint Antoine*, I, 1894. — A. Lepitre, *Saint Antoine de Padoue* (coll. « Les Saints »), Paris, 1901, 9e mille, 1927. — G. Cantini, O. F. M., *Nova lux Italiae, Discorsi su Sant'Antonio di Padova*, Torino, 1931. — G. Bellincini, *La parola e l'anima del Santo di Padova*, Padova, 1932. — J. Heerinckx, O. F. M., *S. Antonius Patavinus auctor mysticus*, dans l'*Antonianum*, VII, 1932, 39-76, 167-200. — Id., *Les sources de la théologie mystique de S. Antoine de Padoue*, RAM., XIII, 1932, 225-256. — Id., *La mistica di S. Antonio di Padova*, dans *Studi francescani*, XXX, 1933, 39-60. — Id., *De Sermonibus Dominicalibus et in Festivitatibus S. Antonii Patavini*, dans *l'Antonianum*, IX, 1934, 3-36.

J. Heerinckx, O. F. M.

14. — **ANTOINE DU SAINT-ESPRIT**. — Carme déchaussé portugais, mort évêque d'Angola au Congo. Né à Montemero Velho, diocèse de Coïmbre, de Jérôme Soares Carraça et Philippa Gasparem, il fut baptisé le 20 juin 1618. A l'âge de seize ans il prit l'habit au couvent des carmes déchaussés de Lisbonne, étudia la scolastique au collège de son ordre à Coïmbre; devenu prêtre, il fut nommé prélecteur de théologie morale et se fit goûter comme prédicateur. Après avoir rempli diverses charges dans la province de Portugal, il fut élu définiteur général de la Congrégation des Carmes déchaussés d'Espagne. Malgré une vive répugnance exprimée de diverses manières, il fut contraint d'accepter le titre et les fonctions d'évêque d'Angola sur la côte occidentale d'Afrique. Après un voyage fort pénible il prit possession de son siège le 11 décembre 1673, mais trop éprouvée par la traversée sa santé le trahit et il mourut à Loanda le 27 janvier 1674. Le P. Antoine du Saint-Esprit a écrit des ouvrages très estimés de théologie morale et de droit canonique. Le *Directorium regularium*, Lyon, 1611, le *Directorium confessariorum*, Lyon, 1671, et les *Consulta varia theologica juridica et regularia*, Lyon, 1671, font autorité. Le chapitre général de 1670 lui enjoignit d'écrire un ouvrage de théologie mystique à l'usage des étudiants de sa congrégation en Portugal, c'est pourquoi il composa le *Directorium mysticum*, in-folio, paru après sa mort à Lyon en 1677, réédité à Venise en 1697, 1732, et à Séville en 1724 sous le titre *Cursus theologiae mystico-scholasticae*. Le P. Bernard du Saint-Sacrement le fit paraître en 1904, in-8°, Paris, mais cette édition comparée à celle de 1677 apparaît fautive en maints endroits. Le *Directorium mysticum* valut au P. Antoine du Saint-Esprit d'être cité à côté des grands représentants de la mystique carmélitaine au XVIIe siècle, Thomas de Jésus, Jean de Jésus-Marie et Philippe de la Très-Sainte-Trinité. Après comparaison de son texte avec celui de ses devanciers on est obligé de reconnaître que son *Directorium mysticum* copie la *Summa Theologiae mysticae*, in-fol., Lyon, 1653, de Philippe de la Très-Sainte-Trinité, à travers la *Mystica theologia D. Thomae*, in-fol., Barcelone, 1662, de Thomas de Vallgornera, O. P. Le rapprochement des tables de matière frappe déjà beaucoup par la similitude d'ordre et l'énoncé des titres, et une patiente collation de textes fait retrouver dans la *Summa* la plupart des idées émises dans le *Directorium*.

Joseph de Sainte-Thérèse, *Reforma de los Descalzos*, t. 4, p. 923. — Martial de Saint-Jean-Baptiste, *Bibliotheca Script. Carm. Excalc.* Bordeaux, 1730, p. 41-42. — Cosme de Villiers, *Bibliotheca Carmelitana*, Orléans, 1752, t. 1, col. 188-189 (avec erreur pour l'année de la mort). — *Bibliotheca Carmelitico-Lusitana*... Rome, 1754, p. 28-30. — Gams, *Series episcoporum Eccl. cath.*, p. 473 (avec erreur pour le jour de la mort). — Hurter, *Nomenclator litterarius*, 1910, t. 4, col. 277-278. — Gabriel de Sainte-Madeleine, *L'École d'Oraison Carmélitaine*, dans *Études Carmélitaines*, octobre 1932, p. 30.

P. Elisée de la Nativité.

15. — **ANTOINE DE SAINT-MARTIN** (ou de la Porte). — D'origine bretonne, Antoine de la Porte naquit à Angers. Il entra en 1611 au couvent des Carmes de Rennes où Philippe Thibault venait de commencer la réforme qui devait porter le nom de réforme de Touraine et gagner peu à peu la plus grande partie des couvents français de l'ancienne observance. Tour à tour professeur de philosophie et de théologie, prieur, définiteur, vicaire provincial de la réforme naissante, Antoine de Saint-Martin fut désigné, en 1637, comme commissaire général à l'effet de réformer le *studium generale* de Paris, au couvent situé sur l'emplacement actuel de la place Maubert. Il mourut à Paris, le 20 septembre 1650. Nous lui devons de nombreux ouvrages en français parmi lesquels il faut signaler :

La présence de Jésus-Christ dans les hôpitaux et prisons, Paris, 1643. — *Conversation intérieure avec Jésus-Christ dans le très Saint Sacrement de l'autel*, Paris, 1644. — *De la manière de bien vivre dans les compagnies*, Paris, 1644, 1655, 1657. — *Le trésor des richesses dans le sein des pauvres*, Paris, 1644, 1645. — *Les conduites de la grâce*, 4 tomes, Paris, 1645, 1646, 1648 et Lyon. — *Les vacances spirituelles*, Ms. — *Contemplations amoureuses sur la passion de Jésus-Christ*, Ms.

Cosme de Villers, *Bibliotheca Carmelitana*, Orléans, 1752 et Rome, 1927, t. 1, col. 184-185.

P. Jean-Marie de l'Enfant-Jésus, O. C. D.

16. — **ANTOINE DE SAINT-MATHIAS**, carme déchaussé (XVIIe siècle). — Catalan d'origine, ce religieux se signala à l'attention de ses contemporains, autant par sa science que par sa vertu. On lui doit deux traités restés manuscrits et conservés autrefois au couvent de Barcelone : *De la continuelle mortification*. — *Du saint anéantissement et de la sainte plénitude de l'âme*. L'auteur écrit en catalan.

Martial de Saint-Jean-Baptiste, *Bibliotheca Script. carm. Excalc.*, Bordeaux, 1730, p. 41; Cosme de Villiers, *Bibliotheca Carmelitana*, Orléans, 1752 et Rome, 1927, t. I, col. 182.

P. Jean-Marie de l'Enfant-Jésus, O. C. D.

17. — **ANTOINE DE SAINT-PIERRE** (de son nom de famille : **LEJEUNE**). — Cistercien de la Congrégation des Feuillants. Né à Péronne (Somme), il entra au noviciat de Paris le 25 avril 1617 et montra dès lors un grand zèle pour les pratiques de la vie ascétique.

Il porta la même ardeur dans les travaux apostoliques qui lui furent confiés et qui l'amenèrent à parcourir la France entière. D'autre part, il fut plusieurs fois constitué supérieur de maison, en particulier du couvent Saint-Bernard de Paris; il fut également visiteur général de sa congrégation. Il mourut à Paris le 11 janvier 1656. Les ouvrages qu'il a laissés sont les suivants : 1) *La journée religieuse, ou Instructions spirituelles aux âmes dévotes et religieuses pour saincte-ment practiquer tous leurs exercices de la journée*, Paris, 1644 et 1649. — 2) *Vie de Dom Eustache de Saint-Paul*. Paris, 1649.

Ch. de Visch, *Bibliotheca Scriptorum Ord. Cister.*, Cologne, 1656, p. 24. — Ch.-J. Morozzo, *Cistercii reflorescentis... historia*, Turin, 1690, p. 102.

J.-M. Canivez.

18. — **ANTOINE DU SAINT-SACREMENT** (ou le P. Le Quieu). — Religieux dominicain né à Paris le 23 février 1601, profès de l'ordre de Saint-Dominique le 24 août 1623. En 1636 il fonde à Lagnes (Vaucluse), en vue d'une plus stricte observance, un couvent de noviciat. En 1639, avec le concours de Mme de Fabre, il institue les religieuses Sacramentines. Diverses modifications qu'il voulut introduire dans l'habit des Prêcheurs (principalement le port des pieds nus) lui suscitèrent de graves difficultés avec le Souverain Pontife et le Maître Générai (1642-1644). Il put cependant continuer son œuvre de réforme dominicaine. Il mourut à Cadenet (Vaucluse) le 7 octobre 1676.

Les écrits du P. Antoine constituent une suite de traités d'ascèse dont la mortification de la nature, le dépouillement de la vie charnelle, le sentiment de la misère humaine constituent le thème principal; relevons parmi ceux-ci :

La véritable voie pour arriver bientôt à la plus haute perfection ou *Retraite de dix jours* (Avignon, 1685; Lyon, 1864). — *Vie cachée et divine jeunesse de Jésus...* (Avignon, 1659; Béziers, 1662; Lyon, 1864). — *Directeur de l'âme* et *Lettres* (Lyon, 1864).

Archange Gabriel de l'Annonciation, *Vie du V. P. Antoine du S.-S.* (Avignon, 1682, abrégé, Lyon, 1847). — Laurent, D.B.F., art. *Antoine du Saint-Sacrement*. — Mortier, *Hist. des Maîtres généraux O. P.*, t. VI (Paris, 1913), pp. 367-377. — Potton, *Œuvres choisies du V. P. Antoine du S.-S.* (Lyon, 1864; Paris, 1884). — Quétif-Echard, t. II, p. 663-664.

M.-H. Laurent.

19. — **ANTOINE LE STUDITE**. — Patriarche de Constantinople (974-980). Il entra dès sa jeunesse au couvent du Studium, en devint l'higoumène. Il était syncelle du patriarcat quand Tzimiscès l'appela à succéder sur le siège suprême à Basile le Scamandrien, déposé par un synode complaisant pour son refus de suivre la politique impériale dans l'affaire de l'antipape Francon. Patriarche, Antoine continua à vivre en ascète. Léon le Diacre célébra son austérité et sa charité. Il abdiqua en 980 et mourut peu après. Il reste de lui une remarquable *instruction* aux moines du Studium *sur la confession des péchés*. Appuyé sur l'Ecriture et les Pères, il en fait le fondement de la perfection. Rien, comme elle, ne peut donner lumière et paix, et ne déracine autant les passions et les mauvais penchants. D'elle provient l'humilité. « Celui qui est humble confesse ses péchés, et l'on devient humble en les confessant. » En s'humiliant ainsi, il est difficile de ne pas devenir humble à l'égard du prochain. De là naît la douceur, de là la charité, et la charité est le sommet de la Loi et des Prophètes. Le ton de cette instruction est empreint de zèle et de touchante humilité.

Léon Diacre, dans PG., 117, 892. — Guillaume Cuypers, *De patriarchis Constantinopolitanis*, dans AS., août, I (éd. Palmé, p. 120*). — Lequien, *Oriens Christianus*, I, 256. — M. Gédéon, Πατριαρχικαὶ πίνακες, 310-313. — DHG., III, 796-797. — L'instruction d'Antoine, Προτροπὴ εἰς ἐξαγόρευσιν, a été publiée par A. P. Keramens dans Νέα Σιών, II, 808-815.

V. Grumel.

20. — **ANTOINE-MARIE ZACCARIA** (Saint). — 1. *Vie*. — 2. *Écrits*. — 3. *Influence*. — 4. *Esprit*.

1. — Vie. — Né à Crémone, en Lombardie, à la fin de 1502 ou au commencement de 1503, d'une famille noble, il devint presque aussitôt orphelin de père; mais par les soins de sa mère, l'enfant fut élevé dans une piété fervente et une charité active, qui le poussa plusieurs fois à donner ses propres habits et à recevoir les malades dans sa maison. Reçu docteur à Padoue en 1522, il exerça la médecine dans sa patrie avec un grand désintéressement, soignant aussi bien les âmes que les corps. Son zèle le porta à se charger de l'explication de la doctrine chrétienne aux enfants; les adultes y accoururent rapidement. Il s'adonnait aussi à l'étude de la théologie. S'étant finalement déterminé pour le sacerdoce, il célébra sa première messe en 1528, en évitant les bruyantes solennités coutumières: des documents du début du xvie siècle rapportent l'antique tradition selon laquelle une vision d'anges entourant l'autel émerveilla le peuple. Son œuvre fut si bienfaisante à Crémone qu'on lui conféra le titre de « Père de la patrie ». La grande estime que nourrissaient l'un envers l'autre Zaccaria et le célèbre Dominicain Fra Battista da Crema, son directeur spirituel et celui de la comtesse de Guastalla Louise Torelli, fit que celle-ci prit Zaccaria comme aumônier et se servit de lui pour diriger son âme en l'absence de Fra Battista. Zaccaria fut ainsi conduit providentiellement à Milan en 1530. Là il entra dans la Confrérie de la Sagesse Éternelle, fondée probablement par Mgr Jean-Antoine Bellotti, qui voisinait d'esprit avec celle de Rome, la célèbre Confrérie du Divin Amour. En cette confrérie Zaccaria connut les nobles Milanais Barthélemy Ferrari et Jacques-Antoine Morigia, avec qui rapidement il se mit d'accord pour l'institution d'une Congrégation de Clercs Réguliers qui travaillerait à la réforme du clergé et du peuple. Avec l'aide de la comtesse Torelli il trouva une première demeure près de la petite église Sainte-Catherine des Fabbri, non loin de la basilique Sainte-Ambroise. Par l'entremise de son frère Mgr Basile, secrétaire de Clément VII, Ferrari obtint à Bologne, le 18 février 1533, l'approbation pontificale pour le nouvel Ordre qui prenait en 1535 le titre de *Clercs réguliers de Saint-Paul*, pour se distinguer des Théatins et pour manifester sa dévotion spéciale à l'Apôtre des Gentils .

Quand les nouveaux religieux se transportèrent à l'église Saint-Barnabé, le peuple se mit à les appeler *Barnabites*. Zaccaria commença, mais ne vit point finir les négociations pour la cession à l'Ordre de cette église. Avant de donner de vraies Constitutions à ses fils, il voulut attendre les leçons de l'expérience. Cependant vers 1538 il en écrivit une ébauche. Son activité réformatrice à Milan est caractérisée par des confé-

rences pour ecclésiastiques, durant lesquelles chacun exposait son sentiment sur un sujet d'ascétisme proposé par le directeur; par des associations pour gens mariés; par des prédications non seulement dans les églises, mais aussi par les rues et sur les places; par l'enseignement de la doctrine chrétienne; par les visites aux malades dans les hôpitaux. La prédication était solide et fervente, mais sans ornements; les fonctions pieuses, mais sans accompagnement de musique ou de chants; dans l'Ordre une pauvreté rigide sur le modèle des Théatins; les mortifications souvent publiques. On exhortait à la réception fréquente des sacrements, à la dévotion au Crucifix, au culte solennel de la Très Sainte Eucharistie. Le mouvement de réforme suscita de violentes oppositions; on cria même à l'hérésie. Mais Paul III donna une nouvelle approbation de l'Ordre en 1535, et les tribunaux ecclésiastiques protégeaient contre les calomnies les Barnabites et les Angéliques.

Celles-ci étaient un Ordre de femmes organisé par Zaccaria parmi les « dames et demoiselles » que la comtesse Torelli avait assemblées autour d'elle près de la basilique de Saint-Ambroise et qui prirent le nom d'Angéliques pour s'animer à vivre dans une très grande pureté. On leur ajouta plus tard l'épithète « de Saint-Paul Converti », tandis que les Barnabites, en 1552, prirent celle « de Saint-Paul décapité ». Paul III les avait approuvées en 1535.

Après le départ des Angéliques de Saint-Ambroise, Zaccaria s'y transporta et y ouvrit la petite église de Saint-Paul Décapité. Alors il crut arrivé le moment de choisir régulièrement un supérieur pour la congrégation et fit élire Morigia (1536). L'année suivante, le champ d'apostolat de Zaccaria et de ses fils s'étendit hors de Milan : le cardinal de Vicence, Nicolas Ridolfi, les appela en cette ville. En 1539 la maladie surprit Zaccaria à Guastalla et il s'éteignit à Crémone dans la maison de sa mère où il s'était retiré. Sa grande renommée de sainteté induisit Léon XIII à lui rendre en 1890 le titre et le culte de Bienheureux, supprimé en 1634, parce que cinq ans manquaient pour le centenaire requis par les décrets d'Urbain VIII. Le 21 mai 1897 il était canonisé. Ses reliques avaient été en 1893 transportées de l'église Saint-Paul de Milan dans la crypte de l'église Saint-Barnabé où elles sont l'objet d'une grande dévotion. En 1909 on a placé à Saint-Pierre sa statue parmi celles des fondateurs d'Ordres, œuvre du sculpteur César Aureli.

2. — **ÉCRITS**. — Le Saint lui-même ne publia rien. Un choix de ses écrits, en particulier le meilleur de ses *lettres*, a paru dans une traduction française due au P. Ignace Pica en 1894, en italien, avec une partie de l'ébauche des Constitutions par les soins du P. Horace Premoli en 1909. Les *Constitutions*, écrites en lombard, sont perdues; mais dans la première moitié du XVIe siècle elles avaient été traduites en italien, et cette traduction qui semble très littérale est celle-là même qui nous est parvenue. Plus riches de principes de perfection que de prescriptions de détail, elles ont manifestement laissé des traces dans les *Constitutions* définitives de 1579 et dans les règles des Novices. Quelques *sermons* ont été édités en 1933 par le P. Salvatore De Ruggiero en appendice à la traduction italienne de la Vie de Saint-Antoine de M. Chastel. — On n'est point d'accord sur l'auteur des *Maximes notables recueillies en divers auteurs par le R. P. Antoine M. Zaccaria de Crémone*, publiées à Venise par Jean Paul Folperto en 1583. Ces Maximes eurent quatorze éditions, italiennes, françaises et latines. Souvent elles portent le titre : *Maximes notables du Vén. P. Antoine M. Zaccaria*. Certains attribuent l'opuscule à Fra Battista da Crema. Le premier titre indique Zaccaria plutôt comme le compilateur que comme l'auteur du livre.

3. — **INFLUENCE** — L'action personnelle et directe du saint ne s'est exercée que dans l'Italie du Nord. Elle a quelque importance cependant parce qu'elle a préparé la réforme de saint Charles Borromée, et que depuis quatre siècles elle a été prolongée par celle des deux Ordres qu'il a fondés. Quant à l'institution des Quarante heures sous la forme solennelle, elle a été parfois attribuée à l'ermite Fra Buono de Crémone, fils spirituel du Zaccaria, ou au P. Joseph de Ferno, capucin; actuellement on la rapporte d'ordinaire à Zaccaria selon la meilleure interprétation des écrits des chroniqueurs contemporains Paul Morigia et Burigozzo. On sait l'essor qu'a pris cette forme de dévotion inaugurée à Milan en 1534. L'autre pratique introduite par Zaccaria de sonner les cloches le vendredi à trois heures en souvenir de la mort de Notre-Seigneur s'est aussi répandue. A cette diffusion Fra Buono a beaucoup aidé et, pour les Quarante Heures, le P. de Ferno.

4. — **ESPRIT**. Les grandes dévotions de saint Antoine M. Zaccaria consistèrent en l'Eucharistie et le Crucifix; cette dernière s'éleva en lui à une véritable passion, comme on le voit dans ses lettres. On doit y joindre la dévotion à saint Paul, qu'il appelle « notre Père et Maître ». — Sa direction, exercée avec une grande tendresse envers ses « doux fils dans le Christ », conduisait cependant les âmes directement jusqu'à l'action décisive, coûte que coûte. Son zèle ardent lui faisait écrire : « Courons comme des fous non seulement à Dieu, mais aussi au prochain, qui est l'intermédiaire à qui nous donnons ce que nous ne pouvons donner à Dieu. » La finesse de son esprit lui fournissait des observations originales, comme lorsqu'il décrit le côté providentiel de l'inconstance humaine. Son caractère pratique et son bon sens resplendissent dans deux célèbres chapitres de ses *Constitutions;* l'un traite des signes de la décadence des mœurs, parmi lesquels la multiplication des préceptes sous peine de péché, le grand nombre des clefs et des serrures, etc.; l'autre concerne les qualités du réformateur et on y retrouve tracé inconsciemment le portrait moral du Saint.

Secco, *De Clericorum Regularium S. Pauli Congregatione*, Milano, 1682. — L. Barelli, *Memorie dell'origine della Congregazione dei Chierici Reg. di S. Paolo*, Bologna, 1703. — L. M. Ungarelli, *Bibliotheca Scriptorum e Congregatione Clerr. Regg. S. Pauli*, Roma, 1836. G. A. Gabuzio († 1627): *Historia Congregationis Clerr. S. Pauli, Regg. S.*, Roma, 1852. — A. Teppa, *Vita di S. Antonio M. Zaccaria*. 6 ediz., Milano, 1897 — Id., *Vie de S. A. M. Zaccaria* (abrégé), 1863; id., *Lebenbeschreibung des hl. A. M. Zaccaria*, Fulda, 1900. — T. Moltedo, *Vita di S. Antonio M. Zaccaria*, Firenze, 1897. — A. Dubois, *Le Bienh. A. M. Zaccaria*, Tournai, 1897. — O. Premoli, *Le lettere e lo spirito religioso di S. Ant. M. Zaccaria*, Roma, 1900; id., *Storia dei Barnabiti*, Roma, 1913-1922. — I. Pica, *Ecrits choisis: lettres, avis, maximes du Bienh. A. M. Zaccaria*, Paris, 1894; id., *Di un opuscolo attribuito a S. Antonio M. Zaccaria* (*Rivista di scienze storiche*, 1908). — A. De-

Santi, *L'orazione delle Quarantore*, Roma, 1919. — G. Chastel, *Saint Antoine-Marie Zaccaria*, Paris, 1930. — G. Boffito, *Biblioteca Barnabitica illustrata*, Firenze, 1933, s.v.

E. Caspani, Barnabite.

ANTOINE (Paul-Gabriel). — Né le 1er janvier 1678 à Lunéville; entré le 9 octobre 1694 au noviciat de la Compagnie de Jésus à Nancy. De 1715 à 1725, il occupe la chaire de théologie scolastique à l'Université de Pont-à-Mousson, dont il est ensuite recteur jusqu'en 1728. Puis il devient instructeur du 3e an et supérieur de la maison professe de Nancy. Il meurt à Pont-à-Mousson le 22 janvier 1743.

En 1725 paraît sa *Theologia universalis*, puis en 1731 sa *Theologia moralis*, qui fut très estimée et eut de nombreuses rééditions.

Il publie à Nancy, chez P. Antoine, en 1736, des *Lectures Chrétiennes par forme de méditations*, en deux volumes. Dans cet ouvrage, il présente en 195 lectures toute la doctrine des Exercices Spirituels augmentée de développements sur les vertus et les vices, ainsi que sur les Sacrements. Sa méthode est très claire et très simple; chaque Lecture est suivie d'un « Entretien avec Dieu ». Comme sources, il cite: les sermons de Bourdaloue et la *Retraite selon la méthode de saint Ignace*, par le P. Nepveu.

L'année suivante paraissent chez le même éditeur les *Méditations pour tous les jours de l'année*. C'est simplement un abrégé de l'ouvrage précédent. En 1738 il édite chez Balthazard, à Nancy, les *Moyens d'acquérir la perfection chrétienne*, petit livre qui s'adresse à des personnes du monde très occupées. Ce sont en grande partie des extraits des deux ouvrages précédents, mais disposés dans un ordre différent. Deux chapitres seulement paraissent nouveaux.

Il faut encore mentionner ici la part prise par le P. Antoine dans la publication des *Instructions spirituelles en forme de dialogues sur les divers états d'oraison, suivant la doctrine de M. Bossuet*. Cet ouvrage, écrit par le P. de Caussade, a paru sans nom d'auteur, mais la « permission des Supérieurs » est adressée au P. Antoine, dont le nom fut mis en avant sans doute en raison de la grande réputation de sûreté de sa doctrine. C'est ce qui est exprimé formellement dans l'« Approbation des Docteurs »; ils la donnent « d'autant plus volontiers que le Théologien qui nous paraît chargé du soin de l'impression, nous a paru lui-même plus digne de notre estime et de notre approbation par ses divers traités de Théologie scolastique et morale, si généralement approuvés en France ».

Mais si le P. Antoine « a accepté la paternité (de ce livre) devant le public », c'est qu'il en partageait les idées, comme on peut le voir par ses propres ouvrages. Ainsi la théorie assez particulière des « pauses » ou suspensions volontaires de l'activité mentale au cours de l'oraison: *Moyens...*, c. 2, 7; *Lectures...*, introd. et lect. 147; *Méditations :* introd. et p. 424... De même on trouve des traces assez nettes des principes de l'école du P. Lallemant, repris par le P. de Caussade: la « garde (ou pureté) du cœur », *Moyens*, c. 10 sv., c. 21; *Méditations*, p. 418...; la « conduite intérieure du Saint-Esprit », *Moyens*, c. 17, 22; *Méditat.*, p. 420 sv.

Les archives du monastère de la Visitation de Nancy possèdent une *Retraite de 8 jours*, ms in-16, qui lui est attribuée, ainsi qu'une *Retraite de 3 jours pour la Rénovation des vœux:* les idées en sont également voisines de celles du P. de Caussade.

Michaud, *Biographie universelle*, t. II. — E. Martin, *L'Université de Pont-à-Mousson*. — P. L. Carrez, *Catalogi Provinciae Campaniae S. J.* Vol. IX. — C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, 1890, t. I. — P. Dudon, *Note sur les éditions du P. de Caussade*, RAM., t. 11 (1930), p. 62 sv. — *Bossuet, Maître d'oraison*, Nouvelle édition, par H. Bremond, Paris, 1931, Introduction.

P. Klug.

ANTOINETTE DE JÉSUS. — Née à Compiègne, de parents parisiens, le 2 juin 1612, Antoinette Journel fut mariée à l'âge de 14 ans à M. Vivenel. Devenue veuve en 1636, elle entra l'année suivante, le 25 août 1637, au noviciat des chanoinesses de Saint-Augustin de l'abbaye royale de Sainte-Périnne à la Villette, près de Paris. Elle mourut dans cette maison plus de quarante ans après, en 1678. Les rares écrits, échappés à la destruction ordonnée par la Mère avant sa mort, nous révèlent une âme jeune, limpide, toute élan, qui se reflète admirablement dans le style vif, lucide et cordial, à la Sévigné. Attirée particulièrement par ce qu'elle appelle « la pureté de l'esprit de Jésus », elle ne perçoit nettement ce qu'elle ressent que pendant la retraite de 1649. « Dieu m'appelait à l'unité de son esprit et à sa vie intérieure, me donnant à entendre qu'il ne m'appelait pas à sa croix ni à ses autres « états », mais à ce qu'il avait de plus essentiel à lui-même, qui est la pureté de son divin Esprit... » (Cité par H. Bremond, *Hist. littér. du sent. relig.*, t. VI, p. 363). Depuis ce jour elle ne cessa de se perdre toujours davantage en Dieu, jusqu'à l'oubli total, l'anéantissement de soi-même. « ... A présent, écrit-elle vers la fin de sa vie, l'opération anéantissante que je porte, établit en moi le règne de Dieu pour lui purement et rien pour moi. » Aussi se retire-t-elle finalement dans le silence total « non par manque de confiance, mais « par anéantissement total ».

La vie de la Mère Antoinette de Jésus, religieuse chanoinesse de l'Ordre de Saint-Augustin (1612-1678) en l'abbaye royale de Sainte-Perinne... avec un abrégé de ses lettres recueillies par les religieuses du même monastère, Paris, 1688. — H. Bremond, *Hist. littér. du sent. relig. en France*, t. VI, p. 339-373.

J. Duhr.

ANTOLINEZ (Augustin). — Né le 6 décembre 1554, il devint, vers 1571, ermite de Saint-Augustin; en 1598, provincial, professeur de théologie à Salamanque; il fut sacré, le 24 août 1623, évêque de Ciudad Rodrigo, le 26 août 1624 archevêque de Santiago; il mourut le 19 juin 1626... En théologie, il fut partisan de la doctrine de Louis Molina, S. J. Il écrivit comme œuvres spirituelles: 1. *Regla dada por Nuestro Padre San Agustin a suis monjas. Con las Constituciones para nueva Recolleccion dellas*, Madrid, 1616; nombreuses éditions; les constitutions sont de lui-même. — 2. *Vida de S. Joan de Sahagun de la Orden de S. Augustin*, Salamanca, 1603. — 3. *Historia de Santa Clara de Monte; Falco de la Orden de S. Augustin Nuestro Padre*, Salamanca, *1603*. — 4. *Eclaircissements sur les Amores de Dios y el alma et sur la Noche oscura de S. Jean de la Croix*, en 4 mss (Bibl. Nat. Madrid Ms. 2037; 6895; 7072, 13505).

Ossinger, 60. — Santiago Vela I, 146-164.

F. Lang.

1. — **ANTONIN** (Saint). — Dominicain, archevêque de Florence, né en 1389, mort en 1459. Antonin Pierozzi, de bonne bourgeoisie florentine, fut comme fasciné, adolescent, par la prédication du réformateur dominicain Jean Dominici. Ce prédicateur avantageux et séduisant exerça une influence très grande sur le jeune homme de quinze ans, petit, pâle, maigre, nerveux, en lui donnant modèle et désir de vie ascétique. R. Morçay, *Saint Antonin*, p. 21-22. Antonin ne tarda pas à prendre l'habit de Saint-Dominique au couvent de Cortone. Selon une tradition qui reste conjecturale, il y rencontra, comme directeur spirituel, le Bienheureux Laurent de Ripafracta. Il est certain, par contre, que presque tout de suite et pour de long mois Antonin fut l'objet des exhortations passionnées de Jean Dominici contre son intellectualisme de jeune religieux dominicain. Jean Dominici signalait au novice comme pouvant devenir également dangereux saint Thomas d'Aquin et les curiosités de l'humanisme. Morçay, *op. cit.*, p. 31. L'antiintellectualisme forcené de Jean Dominici fit que les sept ans d'études cléricales du futur saint Antonin furent sans scolarité universitaire, sans maître attitré. *Ibid.*, p. 33. Dans les difficultés rencontrées par les dominicains réformés de Toscane, Antonin, devenu prieur de Cortone, eut vite un rôle de pacificateur.

Le grand schisme prolongé par les luttes conciliaires italiennes, le désarroi des mœurs dans le *quattrocento*, incitèrent Antonin à publier un opuscule de spiritualité qui obtint la plus grande diffusion. C'est un catéchisme limité aux problèmes de la morale pratique, « le Directoire de vie humaine ». Ce succès ne concerna jamais d'ailleurs que la première partie de son programme qui fut seule réalisée sous le nom de *Confessionale*. Antonin y est spécialement préoccupé de la direction des consciences. Vers 1430, le centre de rayonnement de son influence est à Rome. Morçay, p. 53. L'occasion de la fondation à Florence du célèbre couvent de Saint-Marc le ramène en Toscane, p. 65. Jusqu'à quel point est-il alors l'inspirateur mystique des chefs-d'œuvre de Fra Angelico? On ne peut que le conjecturer de par la vive admiration du peintre pour Antonin, son maître spirituel, p. 76. L'influence de saint Antonin s'étendait sur la famille des Médicis et toute la cité. Parvenu à la maturité de son esprit, il était loin d'être devenu un ennemi de la science, p. 83. Ses occupations de directeur de conscience l'amenèrent avec son goût accentué pour la théologie à écrire une « Somme des mœurs », joignant la morale à la spiritualité. Ses curiosités intellectuelles dépassaient même beaucoup ses goûts de confesseur. Il écrivit des *Chroniques* allant des origines du monde à l'année de sa propre mort. Promu au siège épiscopal de Florence, il considérera en effet cette tâche comme la première de sa charge et y consacrera chaque jour les premières heures de sa matinée, p. 135.

Sa vie spirituelle personnelle était cependant compliquée d'un assez grand nombre de pratiques, p. 136. Il était très exigeant pour ce qui concernait la moralité de ses prêtres et de ses religieux, p. 153, 159. Ses carêmes étaient conçus sur le plan d'examens de conscience proposés aux auditeurs en vue des confessions pascales, p. 162. Obtenir des consciences l'aveu de leurs fautes constituait pour lui un devoir allant jusqu'à une stricte et sanglante inquisition, p. 168. Dans ses conseils aux religieuses, le lyrisme mystique cède vite à l'ascétisme vertueux, p. 184. L'*Opera a ben vivere*, qui est un « jardin de l'âme » par l'emploi des allégories, reste l'exposé d'un état de vie assez prosaïquement soucieux des seuls commandements de Dieu. La joie ne saurait être le fruit que de la seule austérité, p. 197. Quand il mourut en 1459, Antonin était devenu un personnage important de la politique religieuse italienne.

Vis-à-vis de l'humanisme sa règle constante, moins sévère peut-être que celle de Jean Dominici, est celle-ci : « lire les auteurs profanes est permis; mais il ne faut pas se fixer dans cette occupation, y consacrer sa vie entière; surtout il importe de ne pas les cultiver par vaine gloire ou par curiosité », p. 306. Il reste dans cette époque brillante, Raoul Morçay en convient lui-même, p. 307 : « homme de moyen âge ». La réforme de l'Église, pour lui, équivaut au rétablissement du moyen âge. Le platonisme même de son élève célèbre, Marsile Ficin, lui parut dangereux, p. 313. Ses *Chroniques*, même sur son temps, sont une compilation sans style, sans beaucoup de critique ni même d'information, p. 337. La *Somme Morale* a de courts lyrismes, p. 343, avec beaucoup de prosaïsmes. M. Morçay le trouve probabiliste, p. 361-362. Comme ce terme de probabiliste est bien mal défini et sujet aux faux sens, plutôt que d'y affirmer sommairement quoi que ce soit, il suffit de renvoyer aux textes, en signalant l'existence d'un problème historique important pour l'étude de l'évolution des probabilismes.

Les biographies originales de saint Antonin ont pour auteurs : Francesco da Castiglione (moins d'un an après la mort du saint) avec additions par Leonardo Ser Uberti; Vespasiano da Bisticci (le plus précieux pour étudier la spiritualité de saint Antonin); Baldovino Baldovini (moins original). D'autres auteurs postérieurs ou des chroniques conventuelles dominicaines complètent nos renseignements sur saint Antonin. Tous renseignements complémentaires bibliographiques se trouvent dans la thèse de Raoul Morçay, *Saint Antonin fondateur du couvent de Saint-Marc, archevêque de Florence*, in-8°, 504 p., Paris et Tours, s. d. — Voir aussi : A Masseron, *Saint Antonin de Florence*. — Divers opuscules de saint Antonin ont été traduits en diverses langues. Une traduction française de l'*Opera a ben vivere* a paru sous ce titre : *Saint Antonin de Florence. Une règle de vie au* xv[e] *siècle*, Paris, Perrin, 1921. — La Bibliographie critique des travaux du saint se trouve dans Quétif Echard, *Scriptores sacri ordinis Praedicatorum*, 1719, t. I, p. 817-819.

M. M. Gorce.

ANTONIN DE TIRLEMONT (1651?-1735). — Dans le monde, François de Tombeur; se fit capucin à Louvain en 1671. A plusieurs reprises il fut gardien chez les capucins flamands; mais ici nous le mentionnons à cause d'un important travail ascétique qu'il publia à Louvain (1718), à l'usage des novices de son Ordre (*Geestelycke Oeffeninge voor de Novitien... waer by gevoeght is eene Oeffeninge van thien dagen*). Une seconde édition parut encore à Louvain, chez Van Overbeke, sans date, et une troisième à Bruges en 1832. L'auteur s'y occupe successivement des exercices spirituels en général, de la confession, la communion, la méditation et la retraite de dix jours. Ce travail n'est pas écrit par le P. Antonin lui-même. Dans sa préface il nous avertit que depuis longtemps cet exercice est en usage dans l'ordre et qu'il pourrait bien être l'œuvre du célèbre P. Jean Évangéliste de Bois-le-Duc. Mais la preuve de cette attribution n'a pas encore été fournie.

Bibliothèque Roy. de Bruxelles, MS. 17.599, p. 66. —

[Lambertus a Velp], *Necrologium Seraphicum*, Tilbourg, 1897, p. 74, où le nom est écrit à tort *Antonius*. — P. Gerlachus, *Wie is de Auteur van de « Gheestelycke Oeffeninghe voor de Novitien? »* dans *Franc. Leven*, t. XV, Bréda, 1932, pp. 266-272, 297-301, 323-332. Une réfutation de cet article est parue dans *OGE.*, t. VII, 1933, p. 443-445.

P. Hildebrand.

ANTONIOTTI (Amédée). — Né à Biella en 1634, entré chez les Barnabites en 1654, mort en 1712. Supérieur et directeur d'âmes; composa avec quelques opuscules de piété : *Il simbolo della fede... dottrinalmente e moralmente spiegato, premesse diverse considerazioni tanto intorno all'uomo, quanto intorno all'essenza et attributi di Dio...*, Milano, 1692; *Il simbolo della cattolica fede moralmente spiegato ad ogni cristiano...* tomo I (seul paru), Palestrina, 1708; de ce dernier ouvrage il publia une partie séparément pour les novices qu'il dirigeait à Zagarolo, sous ce titre : *Trattato della presenza di Dio, ossia istruzione e regola per instradar l'anima alla contemplazione acquisita, e mediante questa disporsi ad esser favoriti dal Signore della soprannaturale contemplazione, e come possa l'anima nell'aridità maggiore praticare e godere di continuo la Divina presenza...* Palestrina, 1708.

G. Boffito, *Biblioteca Barnabitica, Scrittori Barnabiti*, Firenze, 1933, I, 41-43.

J. de Guibert.

APATHEIA. — Absence de passions et par suite tranquillité de l'âme parvenue au détachement parfait ou même à l'impeccabilité. — *1. Dans la philosophie profane.* — *2. Les Apologistes.* — *3. Clément et Origène.* — *4. En Occident.* — *5. Le IVe siècle en Orient.* — *6. Le Pélagianisme.* — *7. La fin de l'âge patristique.*

I. — Dans la philosophie profane. — Le terme ἀπάθεια appartient au vocabulaire philosophique des stoïciens. Suivant eux, toute passion est mauvaise parce qu'elle trouble l'âme et l'empêche de juger sainement des choses. Le véritable sage doit donc se délivrer des passions, rester calme en face de l'adversité, établir en lui-même un état de paix que rien ne puisse troubler. C'est la doctrine qu'enseigne par exemple Sénèque : « Quid enim prohibet nos beatam vitam dicere, liberum animum et erectum et interritum ac stabilem, extra metum, extra cupiditatem positum? » (*De vita beata*, 4). Et encore : « Atque si nec magnam iram, nec frequentem, in animo sapientis locum habere credimus : quid est quae non ex toto hoc affectu illum liberemus? » (*De tranquil. animi*, 14). De même, dans le manuel d'Épictète : « Commence par les petites choses : on renverse ton huile? on vole ton vin? Dis : c'est à ce prix que s'achète l'apathie, à ce prix l'ataraxie » (*Man.*, 12, 2). On multiplierait sans peine les citations, car il est peu de points sur lesquels les stoïciens aient davantage insisté que sur cette indifférence grâce à laquelle le sage devient véritablement libre.

Philon d'Alexandrie, qui doit tant aux stoïciens, fait aussi de l'apathie l'idéal que doit atteindre le véritable sage. Tout ce que nous faisons par colère ou par quelque autre passion est repréhensible (*Quod Deus immut.*, 71). Aaron peut guérir la passion et l'entreprend avec des remèdes empiriques; mais Moïse pense qu'il faut supprimer et retrancher de l'âme le cœur tout entier; il est satisfait non par la modération, mais par l'absence complète des passions : c'est pourquoi il est le symbole de la vie parfaite (*Leg. allegor.*, III, 45, 129). Moïse, dans son cantique, loue Dieu d'avoir jeté à la mer cheval et cavalier, c'est-à-dire les quatre passions et la malheureuse intelligence qu'elles portaient vers l'abîme sans fond : peut-être est-ce là le passage capital du cantique, à quoi se rapporte tout le reste, car si l'apathie occupe l'âme, elle aura le bonheur parfait (*Leg. allegor.*, II, 25, 102). Cf. E. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris, 1908, p. 254.

Plus tard, Plotin reprend une doctrine analogue et poursuit la conquête de l'apathie comme le but suprême de l'activité : « Si l'on disait que la ressemblance à Dieu consiste pour l'âme à agir selon le νοῦς et à être ainsi sans passion, on ne se tromperait pas » (*Enn.*, I, 2, 3). Dans la voie du retranchement, Plotin va aussi loin que possible : il veut que l'âme se purifie, et pour cela qu'elle renonce à tout ce qui pourrait la gêner : ce renoncement doit être universel. Le sage se détache de tout (*Enn.*, IV, 3, 32), des choses sensibles, de la raison même, de tout ce qui n'est pas l'un. Non seulement, il étouffe tous les sentiments violents, la colère, le désir honteux, les plaisirs de l'amour, la crainte, qui l'empêchent d'atteindre l'apathie (*Enn.*, I, 2, 5), mais même à ce qui est beau, il ne doit pas se laisser attacher. « Il ne suffit pas de supprimer le plaisir que produisent les choses, ce plaisir qui devient si facilement un charme ensorcelant, mais il faut même éteindre tout exercice des facultés inférieures, parce qu'en les exerçant, on les fait passer à l'acte, on leur confère une sorte de domination sur l'âme. Si l'on ne se détache pas de ces passions et de ces vanités, dit admirablement Plotin, on restera vide de Dieu, comme dans les mystères, ceux-là ne voient pas qui se sont remplis de mets défendus aux εἰσίοντες, et ensuite ils vont, disant que le Dieu n'est pas là » (*Enn.*, V, 5, 11). R. Arnou, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Paris, 1921, p. 200.

Il n'est pas nécessaire de citer d'autres noms pour se rendre compte de l'importance qu'avait prise la doctrine de l'ἀπάθεια dans la philosophie profane. Les Pères, en la lui empruntant, seront d'ailleurs loin de la copier servilement; ils sauront la transformer en lui donnant une orientation nouvelle.

II. — Les Pères apostoliques et les apologistes. — Dans la langue chrétienne, le mot ἀπαθής apparaît d'abord chez saint Ignace d'Antioche : il y est employé à propos du Christ glorieux, et dans son sens physique : « Il n'y a qu'un seul médecin, à la fois chair et esprit, engendré et non engendré,... d'abord passible et maintenant impassible » (*Ephes.*, 7, 2). Cf. *ad Polyc.*, 3, 1. Chez les Apologistes, le mot est employé spécialement à propos de Dieu : qu'il suffise de citer par exemple Athénagore, *Legat.*, 10, 1 : « ἕνα τὸν ἀγέννητον καὶ ἀΐδιον καὶ ἀόρατον καὶ ἀπαθῆ καὶ ἀκατάληπτον καὶ ἀχώρητον, νῷ μόνῳ καὶ λόγῳ καταλαμβανόμενον. » Cf. *Legat.*, 8; Justin, I *Apol.*, 25, 2; Aristide, *Apol.*, 1, 5. Cette idée de l'impassibilité divine provient de la philosophie grecque, et Cicéron écrit là-dessus : « Num iratum timemus Iovem? At hoc quidem commune est omnium philosophorum... nunquam nec irasci Deum nec nocere » (*De offic.*, 3, 102). Cf. Philon, *De cherubim*, 1, 154; *Leg. Allegor.*, 1, 53, et les références

données par J. Geffcken, *Zwei griechische Apologeten*, Leipzig, 1907, p. 37 et suiv. On sait que, pendant plusieurs siècles, les écrivains chrétiens discuteront à ce sujet. La plupart d'entre eux, proclameront l'impassibilité divine et s'efforceront de la concilier avec les textes de l'Écriture, surtout ceux de l'Ancien Testament où il est question de la colère de Dieu. Tertullien admettra que le Fils seul, destiné de toute éternité à prendre contact avec l'humanité, a revêtu en quelque manière dès l'origine les passions humaines, tandis que le Père demeure dans son imperturbable majesté (*Adv. Marc.*, 2, 27). Origène enseignera que les textes bibliques doivent être interprétés au sens spirituel et que d'ailleurs Dieu, pour faire l'éducation de l'humanité, a pu feindre des sentiments humains (*De princip.*, 2, 4, 4). Arnobe déclarera avec force que Dieu ne saurait ni s'émouvoir ni se mettre en colère (*Adv. nat.*, 1, 17; 6, 2, etc.). Lactance sera presque un isolé lorsqu'il consacrera tout un traité, le *De ira Dei*, à prouver que tout empire a pour fondement la crainte et que la crainte est provoquée par la colère; que déclarer la colère étrangère à Dieu, c'est dissoudre toute religion. Cf. Pohlenz, *Vom Zorne Gottes, Eine Studie über den Einfluss der griechischen Philosophie auf das alte Christentum*, Göttingue, 1909.

Le problème de l'impassibilité divine ne nous intéresse pas directement ici. Il fallait pourtant rappeler la solution qui lui a été généralement donnée dans l'antiquité chrétienne, parce que cette solution a ses rejaillissements sur les doctrines spirituelles : l'homme parfait, devant être semblable à Dieu, ne doit-il pas arriver à l'apathie si telle est la perfection divine?

Chez les apologistes, l'apatheia appartient en effet déjà aux hommes, tout au moins aux bienheureux après le jugement et la résurrection. Ainsi dans saint Justin, *Dialog.*, 45, 4 : « ὅταν οἱ μὲν εἰς κρίσιν καὶ καταδίκην τοῦ πυρὸς ἀπαύστως κολάζεσθαι πεμφθῶσιν, οἱ δὲ ἐν ἀπαθείᾳ καὶ ἀφθαρσίᾳ καὶ ἀλυπίᾳ καὶ ἀθανασίᾳ συνῶσιν. » 1 *Apol.*, 10, 2 : « οἱ ἐὰν ἀξίους τῷ ἐκείνου βουλεύματι ἑαυτοὺς δι' ἔργων δείξωσι, τῆς μετ' αὐτοῦ ἀναστροφῆς καταξιωθῆναι παρειλήφαμεν συμβασιλεύοντας, ἀφθάρτους καὶ ἀπαθεῖς γενομένους. » Cf. *Dialog.*, 46, 7; 1 *Apol.*, 57, 2; 2 *Apol.*, 1, 2. Naturellement, cette apatheia, jointe à l'ἀφθαρσία, est l'exemption des souffrances corporelles; mais elle semble bien être également un état d'immutabilité et de calme : les élus, dans l'éternité, n'éprouveraient plus rien qui ressemble à la passion.

III. — Clément d'Alexandrie et Origène. — L'homme spirituel ne doit-il pas, dès cette vie, s'efforcer de parvenir à cet état? Clément d'Alexandrie n'hésite pas à répondre par l'affirmative. Pour lui, le gnostique, qui est le chrétien parfait, est indifférent à tout. Les seules impressions qu'il consente à éprouver sont celles qui proviennent de la permanence du corps, la faim, la soif et autres semblables. Le Sauveur lui-même a été exempt de ces besoins, parce qu'il était Dieu; et s'il mangeait, s'il buvait, c'était par condescendance, pour ne pas laisser croire à ses disciples qu'il n'avait qu'une apparence de corps. Quant aux apôtres, tout au moins après la résurrection, ils ont maîtrisé la colère, la crainte, le désir, à cause des enseignements du Seigneur, ils n'ont même pas reçu les biens apparents des mouvements passionnels, tels que la confiance, le zèle, la joie, le courage, ils n'ont été émus en aucune sorte, grâce à la fermeté immuable de leur esprit, mais ils sont toujours demeurés constants dans la possession de l'ascèse (*Stromat.*, 6, 9, 71).

Tel est l'exemple qu'imite le gnostique : il n'a pas besoin de confiance, car il ne tombe jamais dans la tristesse, étant persuadé que tout est bien; il ne s'irrite pas, car il n'y a rien qui l'excite à la colère, il aime toujours Dieu, vers qui seul il est tout entier tourné et à cause de cela il ne hait aucune des créatures de Dieu; il n'envie rien, car rien ne lui manque, à lui qui est bon et beau à la ressemblance divine; il n'aime rien ni personne d'un amour commun, mais il chérit son créateur par les créatures; il n'est pas exposé au désir ou à l'appétit; il n'a pas besoin de quelqu'un des biens de l'âme, étant déjà uni par l'amour à l'ami à qui il appartient selon son libre choix (*Stromat.*, 6, 9, 72).

Admirable idéal peut-être, mais qui semble bien irréalisable. Clément le comprend, car il s'efforce de répondre aux objections qui viennent naturellement à l'esprit. L'homme, dit-on d'abord, ne doit-il pas être un passionné? peut-on, sans désir, tendre vers le bien; sans courage, supporter les dangers et triompher des difficultés? Ceux qui parlent ainsi, déclare le didascale, ne savent pas le caractère divin de l'amour. Car l'amour n'est plus une tendance de celui qui aime, c'est une intimité aimante, qui établit le gnostique dans l'unité de la foi sans qu'il ait encore besoin du temps et de l'espace... Avoir des désirs tels que, pour les vaincre, il faille la tempérance, ce n'est pas le fait d'un homme pieux, mais d'un passionné, comme le courage n'a de valeur que contre la crainte et la lâcheté (*Id.*, 73 ss.).

Autre difficulté : nous sommes, objecte-t-on, des êtres changeants; nous sommes destinés à nous transformer incessamment : l'apathie est-elle compatible avec ces perpétuelles tranformations? Clément ne se laisse pas arrêter par ce nouvel obstacle : une fois acquise, réplique-t-il, l'apathie est un état stable, car elle est indissolublement unie à la gnose, et celle-ci, par des raisons immuables, inébranlables, lui permet de comprendre non seulement la cause première, mais de posséder sur toute la création la vérité la plus complète (*Id.*, 79).

Comment parvient-on à un tel état? Ici, nous trouvons chez Clément moins de précisions que nous le voudrions; ou du moins ses explications nous ramènent en pays connu, car le vieux maître parle de la lutte contre les passions en termes classiques : « La simple raison, selon notre philosophie, dit que toutes les passions sont des empreintes faites sur notre âme facile et molle, des sceaux gravés par les puissances spirituelles contre lesquelles nous avons à lutter. L'œuvre propre des puissances malfaisantes est, à mon avis, de s'efforcer d'accomplir les actes de leur propre nature en chacun de nous, afin de vaincre et d'enchaîner ceux qui ont succombé à la tentation. Il arrive naturellement que quelques-uns sont vaincus. Mais en face de ceux qui soutiennent la lutte avec plus d'énergie et d'habileté, qui combattent jusqu'à la couronne, les puissances susdites renoncent à l'action dans le sang et la poussière et restent pleines d'admiration pour les victorieux » (*Stromat.*, 2, 20, 110). Suivre les exemples des saints et des martyrs (*Stromat.*, 2, 20, 124), penser à la récompense éternelle qui est réservée aux vainqueurs (*Id.*, 3, 5, 41-43), n'accorder à son corps que l'indispensable pour ne pas le laisser mourir (*Id.*, 6, 9), s'abstenir de vin et d'aliments gras

pour ne pas exciter en soi les passions charnelles (*Id.*, 7, 6), voilà quelques-uns des moyens que, selon Clément, le chrétien doit mettre en œuvre s'il veut arriver à l'apathie. Il faut remarquer pourtant que la plupart des passages que nous venons de citer appartiennent aux premiers livres des *Stromates,* tandis que c'est surtout aux livres 6 et 7 que Clément formule la théorie complète de la perfection gnostique dont l'apathie est un des caractères dominants : il se pourrait que le vieux maître, en avançant dans la rédaction de son ouvrage, eût perdu de vue les réalités et proposé à ses disciples un idéal inaccessible, sans se soucier de leur indiquer les moyens d'en tenter la conquête.

On devait insister, comme on vient de le faire, sur la doctrine de Clément, parce qu'aucun des Pères de l'Église n'a décrit aussi fortement que lui l'idéal de l'apathie. Il y aurait lieu de rechercher encore l'origine de cette théorie. On ne saurait nier que Clément doive beaucoup aux stoïciens. Toutefois ce n'est pas d'une manière littérale qu'il utilise leurs opinions sur l'impassibilité. Chez lui, en effet, ce qui n'a pas lieu chez les stoïciens, l'apathie est strictement unie à la gnose; elle est une qualité fondamentale du gnostique : celui-ci demeure indifférent aux choses humaines parce qu'il connaît le secret des réalités divines, et il s'efforce d'élever ses frères à la même connaissance. *Stromat.*, 7, 1, 3; 7, 9, 52-54. La gnose reste donc pour Clément, la raison d'être et le terme de l'apathie : celui-là possède la joie parfaite qui vit par l'esprit avec ses pareils dans les chœurs des saints, même s'il est encore retenu sur la terre par les liens du corps. *Stromat.*, 7, 12, 80.

Rappelons ici que la doctrine de Clément sur l'apathie a, comme les autres opinions du maître alexandrin, excité l'admiration de Fénelon. Celui-ci, dans son traité, *Le gnostique de saint Clément d'Alexandrie*, consacre tout un chapitre à l'impassibilité du gnostique :

« Saint Clément, écrit-il, qui cherche à se proportionner aux idées des philosophes dont il était rempli et pour lesquels il écrivait, représente son gnostique comme le sage des stoïciens, et il veut montrer que ce qui n'a été chez eux qu'une vaine idée est une réalité dans la gnose. Il dit que le gnostique est dans l'apathie. C'est que, selon lui, le gnostique ayant passé au-delà de toute purification, de toute œuvre de vertu, de tout exercice (qui est ce que les mystiques nomment l'abnégation sensitive), il n'est plus sujet aux mêmes inconstances qu'auparavant, l'exercice des vertus et de l'oraison l'ayant affermi dans l'union avec Dieu... Quand on a une fois établi l'amour pur, qui ne s'intéresse plus pour soi-même, qui ne craint ni n'espère plus pour soi, ni les biens, ni les maux éternels, qui se perfectionne pour obéir à Dieu et non pour l'intérêt de sa propre perfection, on a coupé la racine de tous désirs. C'est la sainte indifférence de saint François de Sales. » Fénelon, *Le gnostique,* cap. VII, édit. P. Dudon, *Le gnostique de saint Clément d'Alexandrie,* Paris, 1930; p. 191.

Il est évident que Fénelon tire à lui, dans le sens des doctrines quiétistes, les formules du vieux maître, mais il est intéressant de noter l'emploi qu'il en fait pour défendre ses propres opinions. Bossuet, dans la *Tradition des nouveaux mystiques,* montre bien l'abus que commet l'archevêque de Cambrai en interprétant Clément.

On peut lire, sur l'apathie de Clément d'Alexandrie, E. de Faye, *Clément d'Alexandrie,* 2ᵉ édit., Paris, 1906, p. 298-300; J. Patrick, *Clement of Alexandria,* Edimbourg, 1914, p. 162-166.

La doctrine de Clément demeure abstraite et théorique : lorsqu'on aborde l'étude d'Origène, on se sent transporté dans une autre atmosphère. Celui-ci connaît beaucoup mieux la réalité; il se soucie beaucoup plus des âmes de ses frères, auxquels il enseigne quotidiennement dans ses homélies les devoirs de la vie courante. « Bien qu'il aimât tout autant que son maître les philosophes, et qu'il crût, comme lui, que les parties saines de leurs écrits avaient été empruntées à l'Ecriture Sainte, Origène se défiait davantage de leurs systèmes. Il se sert avec une certaine réserve de la philosophie, surtout quand il traite de la spiritualité où les longues spéculations lui paraissent hors de propos. On peut même dire qu'il s'est proposé moins de faire la théorie de l'ascétisme que le portrait de l'ascète, portrait qu'il a voulu réaliser dans sa vie, en même temps qu'il le peignait dans ses écrits. » P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne,* t. I, p. 114.

Aussi Origène insiste-t-il sur la lutte contre les passions, et ne trouve-t-on guère chez lui de passages où il semble affirmer que l'homme puisse jamais être dispensé de cette lutte :

« Il faut savoir que la mortification de la chair exige de la patience, c'est une œuvre qui ne s'opère pas tout d'un coup mais lentement. Les révoltes de la chair commencent par être moins violentes chez les débutants dans la vie chrétienne. En ceux qui croissent dans la ferveur et qui reçoivent plus abondamment l'Esprit-Saint, non seulement elles perdent leur violence, mais elles commencent à s'épuiser. Enfin, elles sont pleinement étouffées chez les parfaits, en qui n'apparaît plus aucun indice de péché, ni dans leurs actes, ni dans leurs paroles, ni dans leurs pensées. » *In Epist. ad Rom.*, 6, 14; PG., 14, 1102.

Un passage du Commentaire sur l'Épître aux Éphésiens formule le vœu que « corpora redigantur in animas et nequaquam sit sexuum ulla diversitas », édit. Lommatzsch, V, 272, PG. 14, 1298 B, c'est-à-dire sans doute que les corps deviennent complètement indifférents aux appels des passions; et dans les chaînes sur les psaumes, on retrouve plusieurs fois la même idée de l'homme purifié des passions: *In Psalm.* 93, édit. Lommatzsch, XIII, 34, PG., 12, 1571 D; de l'esprit dévêtu de passions, νοῦς παθῶν γυμνωθείς, *In Psalm.* 118; édit. Lommatzsch, XIII, 86, PG., 12, 1605 D. De même, un fragment sur Jérémie représente le sage comme un mur de diamant demeurant impassible dans les mains du Seigneur, même s'il se trouve au milieu des pires dangers. *In Jerem.*, fragm. 30; édit. Klostermann, p. 214.

On pourrait citer d'autres textes encore, mais Origène est très loin de donner à l'impassibilité la même importance que Clément. Il conseille à ses lecteurs de détruire en eux les désirs charnels, de devenir comme des enfants, étrangers aux passions de l'amour, *In Matth. comment.*, XIII, 16, PG., 13, 1134; mais il n'affirme pas que de tels conseils seront généralement suivis, et moins encore, que le but visé sera atteint. Cf. W. Völker, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes. Eine Untersuchung zur Geschichte der Frömmigkeit und zu den Anfängen christlicher Mystik,* Tubingue, 1931, p. 44 ss.

Rares sont les parfaits, si même il en existe en ce monde, et ce n'est pas pour eux que prêche Origène. L'apathie, qu'il s'agisse d'indifférence ou d'impeccabi-

lité, est plutôt pour lui un idéal qu'une réalité : il ne s'arrête nulle part à en établir la théorie.

IV. — En Occident. — En Occident la doctrine de l'impassibilité était d'avance vouée à l'insuccès : les Latins sont en général des moralistes trop avertis pour croire que l'homme puisse arriver à détruire en lui les passions; et Lactance, au début du IVe siècle, lutte avec une particulière énergie contre les doctrines de l'apathie : ne devait-il pas, en même temps qu'il consacrait tout un traité à démontrer l'existence et les bienfaits de la colère divine, justifier les passions humaines, ou du moins montrer leur caractère nécessaire?

« Qu'elles sont naturelles et non volontaires, écrit-il, c'est ce que prouve l'organisation de tous les êtres vivants qui sont secoués par les mêmes affections. Aussi les péripatéticiens ont-ils raison lorsqu'ils déclarent que les passions ne peuvent pas être détruites, parce qu'elles sont nées avec nous, et lorsqu'ils s'efforcent de montrer avec quelle sagesse et quelle force contraignante Dieu en la nature (c'est ainsi qu'ils parlent) nous a armé de ces affections. Cependant, parce que d'ordinaire les passions deviennent vicieuses en devenant excessives, l'homme peut et doit, par des moyens appropriés, les modérer sagement, de sorte qu'il n'en reste que ce qui est utile à la nature... Fous sont donc les stoïciens qui ne se contentent pas de modérer les passions, mais qui les détruisent et qui veulent en quelque sorte châtrer l'homme d'éléments naturels. C'est comme si l'on essayait d'ôter la crainte aux cerfs, le venin aux serpents, le rugissement aux lions, la douceur aux brebis, car la nature a réuni dans l'homme tous ces mouvements qu'elle a imprimés dans les bêtes... Si l'opinion des médecins est véritable qui mettent les affections de la joie dans la rate, de la colère dans le fiel, de l'incontinence dans le foie, de la crainte dans le cœur, ne sera-t-il pas plus aisé de faire mourir l'homme que de le priver de ces parties? Il faut avoir perdu le sens pour vouloir retrancher de l'homme ce qu'il a reçu de la nature. » *Inst. div.*, 6, 15; édit. Brandt, p. 536.

Les expressions employées par Lactance sont des plus énergiques : elles disent bien au fond ce que pensent sur la question la plupart des moralistes occidentaux. Lutter contre les passions, tel est le devoir du chrétien; mais prétendre les détruire complètement est une utopie. Ce n'est pas seulement impossible, ce n'est pas même désirable parce que les passions sont naturelles à l'homme et capables dès lors de servir à son progrès spirituel.

V. — Le IVe siècle en Orient. — Les Orientaux d'ailleurs se laissent moins facilement convaincre, et l'apathie reste au regard des moines d'Égypte un idéal auquel on doit tendre de toutes ses forces. Dans le prologue de l'*Histoire lausiaque,* Palladius en expose ansi la théorie :

« La piété est naturellement exposée à des fluctuations sous l'action des différentes malices visibles et invisibles, mais elle peut rester dans le calme, grâce seulement à une prière continuelle et à la préoccupation de ses intérêts. Car beaucoup d'entre les frères, infatués de labeurs et d'aumônes, se targuant de célibat ou de virginité et ayant placé leur confiance dans une méditation des sentences divines et dans des pratiques de zèle, ont perdu de vue l'impassibilité; par manque de discernement, sous prétexte de piété, ils ont eu la maladie de certaines curiosités; et de là naissent des entreprises compliquées ou des activités coupables qui éloignent l'habitude de bien faire, même de l'application à ses intérêts propres. » Palladius, *Hist. laus.,* Prolog. 8.

Dans le cours de son récit, Palladius éclaire par des exemples ce qu'il entend au juste par apathie, et la manière dont les moines pratiquaient ce renoncement aux passions. Amoun et sa femme après avoir vécu ensemble dans la même maison tout en gardant la virginité, pendant dix-huit ans, parviennent à l'impassibilité et se séparent à l'amiable. *Hist. laus.*, 8, 4. Sérapion, pour briser l'orgueil d'une vierge et lui démontrer qu'elle n'est pas encore parvenue à l'impassibilité, lui ordonne de se promener toute nue à travers la ville : la vierge refuse, tandis que Sérapion exécute cet acte, sans aucun souci de l'opinion. *Hist. laus.*, 37, 15-16. Elpidius parvient à un tel degré d'impassibilité en macérant son corps que le soleil brillait à travers ses os. *Id.*, 48, 3. Amma Talis, qui a quatre-vingts ans d'ascèse, est arrivée à l'impassibilité et ne s'émeut ni de la vue ni du contact d'un homme. *Id.*, 59, 1. Dans tous ces récits, l'apathie équivaut à l'insensibilité, à l'indifférence. L'idéal que se proposent de réaliser les ascètes, que beaucoup d'entre eux réalisent en effet, est l'insouciance la plus complète du monde et de ses exigences, en même temps que le calme intérieur le plus absolu. Rien ne les inquiète, ne les agite, ne les trouble. Ils peuvent tout voir ou tout entendre sans en être émus. Ils se servent des biens de la terre comme n'en usant pas.

On retrouve une doctrine analogue de l'apathie chez tous les auteurs spirituels de l'Égypte à la fin du IVe siècle ou au début du Ve. Il n'y aurait pas à insister sur Didyme, bien que, dans un fragment sur les Psaumes, qu'on lui attribue, on trouve cette définition de l'εὐθύτης : « ἕξις καθ' ἣν ἀπαθῶς πάντα ἐνεργοῦμεν »; PG., 39, 1340 D. Mais il se trouve que Didyme a été parfois accusé de favoriser la doctrine stoïcienne de l'apathie, et Mingarelli a cru devoir consacrer un chapitre spécial de sa dissertation à l'examen de cette difficulté, *De Didymo comment.*, II, 7; PG., 39, 192-195. En fait, les quelques passages où Didyme emploie le terme ἀπάθεια ne présentent pas de difficultés spéciales. Il y a d'abord quelques textes dans lesquels l'ἀπάθεια est attribuée à Dieu, et revendiquée par suite pour le Sauveur comme un attribut de sa divinité, *De Trinit.*, I, 26; II, 8; PG., 39, 384, 608. Puis, ailleurs, Didyme revendique l'impassibilité comme un fruit de la rédemption : « De même que le Fils, étant descendu (du ciel) a souffert à notre ressemblance, comme il l'a su et voulu, ainsi il nous a rendus semblables (συμμόρφους) à lui et nous a appelés à l'apathie. » *De Trinit.*, III, 12; PG., 39, 860. Il décrit encore l'impassibilité de l'âme juste : « Deus autem, largitor bonorum, spem quam promisit, reddet in virtute Spiritus Sancti, his qui habent illum, gaudio et pace complet eos qui imperturbatam et sedatam cogitationem possidentes, laetas habent mentes et ab omni perturbationum tempestate tranquillas. » *De Spiritu sancto*, 11; PG., 39, 1042; cf. *De Trinit.*, III, 1; PG., 39, 777. On voit ici que l'impassibilité s'accorde avec la joie spirituelle : elle n'est donc pas l'indifférence absolue, mais la tranquillité de l'âme que ne troublent plus les concupiscences. Il ne s'agit pas d'impeccabilité, pas davantage d'indifférence : Didyme enseigne simplement que l'âme sainte n'a pas à redouter l'agitation des passions.

Évagre le Pontique mérite par contre une place à part. Très justement, le R. P. Viller, dans une étude importante, *Aux sources de la spiritualité de saint Maxime* (dans RAM., t. XI, 1930, p. 156 ss.; 239 ss.),

a attiré l'attention sur l'influence profonde qu'a exercée ce personnage dans l'histoire de la spiritualité. Sans le nommer le plus souvent — car Évagre devait être condamné avec Origène par le concile de 553 — la plupart des Orientaux s'inspirent de lui, et ce sont ses idées, souvent même ses formules qui se transmettent à peine modifiées le long des siècles.

Évagre fait très grande la part de l'apathie dans la vie spirituelle à laquelle il donne pour but la contemplation. Pas de contemplation sans apathie, déclare-t-il. Il y a entre la contemplation et l'apathie le même rapport qu'entre la santé spirituelle et le pain qui nourrit l'âme, entre le vêtement nuptial et le banquet de noces pour lequel il est requis. *Capita pract. ad Anat.*, 64; PG., 40, 1237 D. « Pour apercevoir en soi-même le lieu de Dieu, dit-il encore, en se servant d'une expression de l'Exode qui désigne assez clairement la mystérieuse vision de Moïse, il faut que l'âme s'élève au-dessus de toutes les pensées qui concernent les choses : elle n'y parviendra point si elle ne se dépouille des passions qui, par les pensées, la lient aux choses sensibles ; elle se dépouillera des passions par le moyen des vertus, des pensées simples par la science spirituelle ; elle laissera cette science à son tour, quand lui apparaîtra cette lumière, qui, à l'heure de la prière, forme le lieu de Dieu. »

Le but de la vie pratique est donc la purification de l'esprit et la purification des passions, *Gnost.* 151 ; frag. 153 ; et il est d'autant plus difficile à atteindre que les passions sont l'œuvre des démons dont les uns président aux passions du corps, tandis que les autres président aux passions de l'âme. *Practic.*, I, 15; PG., 40,1228. Aussi n'est-il pas surprenant que l'on doive distinguer entre apathie parfaite et apathie imparfaite. *Practic.*, I, 59; PG., 40, 1236.

L'apathie engendre la charité, *Epist ad Anat.*, PG., 40, 1221. Cependant Evagre fait remarquer qu'il n'est pas possible d'aimer également tous ses frères, mais il est possible de vivre ἀπαθῶς, avec tous, libre du souvenir des injures et de la haine. *Practic.*, II, 100; PG., 40, 1252.

Ajoutons que l'apathie, même à son degré le plus élevé, n'empêche pas complètement les attaques des démons; aucune étape de la vie spirituelle n'est exempte des tentations. On distingue l'apathie acquise à la prière sans distraction, *Practic.*, I, 35, 37, 41 ; PG., 40, 1232, à la paix de l'âme non seulement en face des choses, mais aussi en présence du souvenir des choses, au calme des rêves, *Practic.*, I, 35; PG., 40, 1232, à la vue de l'âme sur elle-même, *id.* Ces signes ne sont peut-être pas infaillibles, mais leur présence constitue du moins une indication précieuse.

La doctrine d'Evagre sur l'apathie a été violemment prise à partie par saint Jérôme. Celui-ci en effet l'accuse d'avoir écrit « librum et sententias περὶ ἀπαθείας, quam nos impassibilitatem vel imperturbationem possumus dicere, quando nunquam animus ulla cogitatione et vitio commovetur, et, ut simpliciter dicam, vel saxum, vel Deus est. » *Epist.* 133 *ad Ctesiph.*, 3. Évagre ne mérite certainement pas ces reproches, car il ne vise nulle part à faire de l'homme une pierre ou un Dieu. La persistance des tentations jusqu'à la fin, l'impossibilité d'aimer également tous les hommes, le prouveraient suffisamment.

Une autre preuve en faveur de la doctrine d'Évagre est d'ailleurs la faveur qu'elle n'a pas cessé de rencontrer chez les Orientaux. Maxime le Confesseur s'inspire continuellement de lui et il va souvent plus loin que lui, puisqu'il enseigne par exemple que l'homme qui, par la volonté est parvenu à la vertu et à l'impassibilité, aime également tous les hommes comme Dieu qui est par nature bon et sans passion. *De char.*, I, 25; PG. 90, 965; cf. I, 61; I, 24, 17, 71; II, 10, 30.

Bien avant Maxime, Nil, ou du moins l'auteur des Lettres qui portent son nom, s'inspire également d'Évagre. Pour lui, « toute ascèse n'est qu'un moyen pour se délivrer de ses passions, pour arriver à l'*apatheia* bienheureuse et, par la contemplation, s'unir à Dieu. L'*apatheia* ou, comme dit quelquefois notre moine, l'insensibilité parfaite, n'est pas inaccessible sur terre : témoin Joseph et Daniel. Mais il la considère comme un don de Dieu et comme une grâce. » M. Viller, *La spiritualité des premiers siècles chrétiens*, Paris, 1930, p. 95.

Plus caractéristique encore de l'influence ou des idées d'Evagre est l'opuscule *sur la prière*, qui fait aussi partie des œuvres attribuées à saint Nil (cf. I. Hausherr, *Le traité de l'Oraison d'Evagre le Pontique* (*Pseudo-Nil*), RAM. Janvier 1934, t. XV, p. 34 sq.). La prière, suivant l'auteur de ce traité, du moins la prière parfaite, ne peut être adressée à Dieu sans une préparation qui consiste dans un parfait détachement à l'égard des créatures, dans l'exclusion non seulement de toute affection déréglée, de tout ce qui agite l'âme, des soucis terrestres, des désirs de vengeance, de la tristesse, et même de toute pensée. « On ne peut arriver à la prière pure si on se laisse entortiller par les choses matérielles, agiter par des soucis continuels : la prière consiste essentiellement à se dépouiller de ses pensées. » Aussi « bienheureux l'esprit qui vient à la prière parfaitement vide ; bienheureux l'esprit qui est, au moment de la prière, immatériel et pauvre. Bienheureux l'esprit qui, au moment de la prière, possède la parfaite insensibilité. » Cf. *De oratione*, 3, 8, 52-55, etc. ; PG., 79, 1168 sq. ; et noter en particulier cette définition : « Κατάστασίς ἐστι προσευχῆς ἕξις ἀπαθὴς, ἔρωτι ἀκροτάτῳ εἰς ὕψος νοητὸν ἁρπάζουσα τὸν φιλόσοφον καὶ πνευματικὸν νοῦν. » *Id.* 52; PG., 79, 1177. Il ne faut pas se tromper sur la nature de l'insensibilité que Nil demande ici à son disciple : il ne s'agit ni d'insensibilité à l'égard de Dieu que l'on doit aimer par-dessus toute chose, ni d'insensibilité à l'égard des hommes, mais de la parfaite liberté d'esprit, du parfait abandon fruit du renoncement, du parfait dépouillement de toutes choses, de l'humilité, de la mortification continuelle et du mépris du corps. Doctrine très haute par conséquent, où l'apathie se trouve ramenée à des proportions humaines, si l'on peut dire, et n'a plus rien de la rigueur que lui reconnaissaient les stoïciens.

Les homélies pneumatiques qui ont été jusqu'à une date récente attribuées à Macaire d'Égypte, et dans lesquelles Dom Villecourt a proposé de reconnaître une œuvre messalienne, recommandent également l'apathie comme un moyen de perfection : « Le sabbat de la loi de Moïse, écrit par exemple l'auteur, était la figure du véritable repos que l'âme reçoit de Dieu, car étant délivrée de toutes les pensées impures, elle jouit d'un profond repos, elle demeure tranquille et paisible étant délivrée de toutes les œuvres des ténèbres. Voilà le sabbat et le véritable repos de l'âme, qui est vide et purifiée de toutes les pensées de Satan et qui se repose dans une perpétuelle paix et joie du Seigneur. » *Hom.* 35; PG., 34, 748. De même ailleurs :

Les vrais chrétiens diffèrent des païens « en ce qu'ils sont nés à nouveau de Dieu et qu'ils ont mérité d'être des enfants de Dieu en vérité et en puissance. Après beaucoup de luttes, de fatigues, de temps, ils se sont établis dans la stabilité, la fermeté, l'ataraxie, le repos, et ils ne sont plus sujets à l'agitation et au trouble ». *Hom.* 5, 4; PG., 34, 497; cf. *Hom.* 10, 3, PG., 34, 541 D, 544 C. Dans le *De elevatione mentis*, 8, PG., 34, 905, attribué à Macaire, mais en fait d'origine inconnue, nous lisons de même : « Tels véritablement ceux qui n'ayant pas obtenu par leur propre travail ce qui regarde la perfection, la sanctification, l'apathie, veulent instruire les autres. »

On peut citer bien d'autres textes encore, car il n'est guère d'écrivain spirituel du IVe siècle finissant qui ne parle de l'apathie. Mais il faut avoir soin de distinguer les sens divers que l'on donne à ce mot. Voici par exemple, de saint Grégoire de Nazianze, un éloge sans réserve de l'apathie stoïcienne qui n'est pas sans nous surprendre un peu : « Je vante, écrit Grégoire, le courage et la grandeur d'âme des stoïciens qui regardent les choses extérieures comme incapables de les troubler et déclarent l'homme heureux même s'il était brûlé dans le tombeau de Phalaris. » *Epist.* XXXII; PG., 37, 71. Ailleurs encore, nous trouvons le même enthousiasme pour l'idéal stoïcien; et Grégoire donne du vrai philosophe cette description : « Il acquiert du renom au milieu des souffrances; il fait son orgueil et sa gloire de l'adversité; sans fierté dans la fortune, sans abattement dans le malheur... il reste toujours le même dans les diverses situations; il se moque de la noblesse du sang; il est plus heureux d'une victoire remportée sur ses passions que d'une couronne gagnée aux jeux olympiques; il accepte avec joie la séparation du corps, comme l'échéance de la libération nécessaire; il est impassible, il est immatériel dans la matière, sa vraie patrie est au ciel; il est simple voyageur ici-bas. » *Orat.* 26, 10-12; PG., 35, 1240-1244. Cf. H. Pinault, *Le platonisme de saint Grégoire de Nazianze. Essai sur les relations du christianisme et de l'hellénisme dans son œuvre théologique*, Paris, 1925, p. 136 ss.

Saint Grégoire de Nysse parle un autre langage, plus profondément chrétien. Il fait de la passion, et particulièrement de l'envie (φθόνος), la conséquence du péché originel; avant la chute, Adam ne connaissait pas l'envie et toutes ses tendances étaient orientées vers le bien. « De même que l'absence des passions (ἀπάθεια) est le principe et la condition d'une vie conforme à la vertu, de même le penchant au vice produit par l'envie donne la vie à tous les maux qui se manifestent à sa suite. » *Orat. cat.*, 6, 8, édit. Srawley, p. 35. Cette apathie, perdue par le péché, nous est rendue, tout au moins dans son principe, par le baptême : « Ceux qu'a dirigés tout d'abord durant cette vie la purification du baptême, ceux-là se retireront vers le genre de vie appropriée à leur nature : or l'absence des passions est étroitement unie à la pureté et dans l'impassibilité réside sans conteste la béatitude. Quant à ceux dont les passions se sont endurcies et qui n'ont mis en œuvre aucun moyen d'effacer la souillure, ni l'eau du sacrement, ni l'invocation de la puissance divine, ni l'amendement du repentir, de toute nécessité ils doivent eux aussi avoir la place qui est en rapport avec leur conduite. » *Orat. cat.*, 35, 14; édit. Srawley, p. 138. Cf. *De anima et resur.*, PG., 46, 148. L'apathie est en quelque sorte naturelle à l'homme, tout au moins apparentée à sa nature, συγγενές; les baptisés en retrouveront la pleine possession dans la vie éternelle, mais dès ce monde ils commenceront à en sentir le bienfait inestimable.

La même doctrine se retrouve chez Théodoret, qui, lui aussi fait de l'*apatheia* un don accordé par Dieu au premier homme, en même temps que l'incorruptibilité, *In Psalm.* 50; PG., 80, 1245 A, et restitué à l'humanité par les souffrances du Christ. *In Psalm.*, 108; PG., 80, 1764 C.

On voit par ces exemples, et il serait facile de les multiplier, que l'apathie tient une grande place dans les descriptions de la vie spirituelle, mais que tous les auteurs ne l'entendent pas dans le même sens. Si quelques-uns, comme saint Grégoire de Nazianze, se contentent de tracer du saint un portrait qui le fait ressembler comme un frère au sage stoïcien, la plupart donnent à l'apathie une signification profondément chrétienne. L'apathie est en effet un don de Dieu, une grâce méritée aux hommes par l'incarnation du Verbe, cf. Athanase, *De incarn. Verbi*, 54; PG., 25, 192; et elle n'empêche pas les hommes d'être tentés par les démons ou dispensés de tout effort. Même les auteurs qui, comme Evagrius, insistent le plus sur cet état, n'en exagèrent pas la portée. Ils proclament la nécessité de l'indifférence; ils proclament aussi le bonheur de l'homme impassible; mais ils ne se font pas d'illusions sur la nature même de l'apathie à laquelle il arrive ici-bas; et les mêmes récits de l'*Histoire lausiaque* ou d'ouvrages analogues, qui parlent avec admiration de l'impassibilité des moines, rappellent aussi les troubles éprouvés par tel ou tel solitaire dès qu'il essayait de quitter sa cellule ou de se relâcher de son attention à la prière.

VI. — L'apathie et l'hérésie pélagienne. — A la fin du IVe siècle, les occidentaux commencent, semble t-il, à s'intéresser à la doctrine de l'apathie; mais très vite, le mot et l'idée prennent chez eux un sens qui leur vaut la défaveur des docteurs catholiques.

Les Pélagiens en effet employaient ce terme comme synonyme d'impeccabilité. Les deux notions, absence de passion et absence de péché, ne sont pas très éloignées l'une de l'autre, car le péché est le fils du désir. En disant que l'homme avait, même sans la grâce, le pouvoir d'éviter le péché, Augustin, *De Gestis Pelagii*, 16; et que, avant la venue du Sauveur, beaucoup de philosophes païens avaient été vertueux par leurs propres forces, Pélage, *Epist. ad Demet.*, 3, 5-7, l'hérésiarque affirmait clairement que l'impassibilité pouvait être l'objet d'une conquête purement naturelle. « Si la volonté humaine est si puissante, elle doit dominer ses passions au point de les supprimer. Le chrétien, et c'est à ce prix qu'il ne péchera pas et qu'il atteindra la perfection, extirpera donc de son âme la racine même des passions et arrivera à l'insensibilité complète, à l'apatheia, où il ne sera plus troublé, mais sera aussi insensible qu'un rocher et aussi impassible que Dieu même. » P. Pourrat, *La Spiritualité chrétienne*, t. I, p. 274.

Contre cette doctrine nouvelle et fausse, s'élèvent avec force les docteurs catholiques. Saint Jérôme écrit à Ctésiphon : « Quae enim potest alia maior esse temeritas quam Dei sibi non dicam similitudinem sed aequalitatem vindicare et brevi sententia omnium haereticarum venena complecti, quae de philosophorum

et maxime Pythagorae et Zenonis, principis stoïcorum, fonte manarunt? Illi enim, quae Graeci appellant πάθη, nos perturbationes possumus dicere, aegritudinem videlicet et gaudium, spem et metum, quorum duo praesentia, duo futura sunt, adserunt extirpari posse de mentibus et nullam fibram radicemque vitiorum in homine omnino residere meditatione et assidua exercitatione virtutum. » *Epist.*, 133, 1.

Qui ne voit combien étaient nécessaires les protestations? Saint Jérôme et saint Augustin nous ont conservé le texte de la prière que Pélage recommandait à Juliana, la mère de Démétriade : « Vous savez, Seigneur, combien innocentes, combien pures et exemptes de toute fraude, de toute injustice et de tout mal sont les mains que j'élève vers vous; qu'elles sont justes, qu'elles sont pures, qu'elles sont nettes de tout mensonge les lèvres avec lesquelles, pour que vous me soyez propice, je vous adresse des prières. » Jérôme, *Dialog. adv. Pelag.*, 3, 14; Augustin, *De Gestis Pelagii*, 16. C'est la prière du pharisien de l'Évangile, ce n'est pas là une prière chrétienne. Osons même dire que ce n'est pas une prière humaine, et qu'il faut avoir l'esprit complètement aveugle pour oser croire que l'on a détruit en soi-même toutes les racines de la passion et du péché.

C'est surtout chez saint Augustin qu'il faut lire la réfutation des thèses pélagiennes sur l'apathie. Le docteur de la grâce trouve à peine des expressions assez énergiques pour dépeindre la misérable condition de l'homme déchu et l'irrésistible empire qu'exerce sur lui la concupiscence jusqu'au moment où la grâce divine vient l'élever au-dessus de lui-même et lui donner le moyen de lutter contre les passions. Certaines de ses formules vont peut-être un peu loin. Dans l'ensemble, est-il possible de nier que saint Augustin a admirablement décrit la misère de l'homme sans Dieu et son impuissance à triompher du mal?

Cependant, on sait que les opinions de saint Augustin n'ont pas été admises sans quelque résistance en Occident. Il n'est pas surprenant de retrouver chez Cassien l'éloge de l'impassibilité, présentée aux moines comme la perfection même. Après avoir par exemple cité un passage de l'admirable éloge de la charité par saint Paul (I *Cor.*, XIII, 3), Cassien poursuit : « Unde liquido comprobatur perfectionem non statim nuditate nec privatione omnium facultatum seu dignitatum abiectione contingi, nisi fuerit caritas illa, cuius apostolus membra describit, quae in sola cordis puritate consistit. Nam quid est aliud non aemulari, non inflari, non imitari, non agere perperam, non quaerere quae sua sunt, non super iniquitate gaudere, non cogitare malum et reliqua, nisi cor perfectum atque mundissimum Deo semper offerre et intactum a cunctis perturbationibus custodire? » *Collat.*, I, 6; PL., 49, 488. Et un peu plus loin : « Ieiunia, vigiliae, meditatio Scripturarum, nuditas ac privatio omnium facultatum non perfectio sed perfectionis instrumenta sunt, quia non in ipsis consistit disciplinae illius finis, sed per illa pervenitur ad finem... Quidquid igitur potest istam mentis nostrae puritatem tranquillitatemque turbare, quamvis utile ac necessarium videatur, ut noxium devitandum est. » *Collat.*, I, 7; PL., 49, 489.

Ailleurs, en parlant de la prière et de ses qualités, Cassien écrit : « Omnis monachi finis cordisque perfectio ad iugem atque indisruptam orationis perseverantiam tendit, et quantum humanae fragilitati conceditur, ad immobilem tranquillitatem mentis ac perpetuam nititur puritatem, ob quam omnem tam laborem corporis quam contritionem spiritus indefesse quaerimus et iugiter exercemus. » *Collat.*, IX, 2; PL., 49, 771. Le but de la prière est donc bien la parfaite tranquillité de l'esprit : Évagre avait dit que l'homme impassible n'a pas de distraction en priant; Cassien reprend le même enseignement en demandant à ses disciples de poursuivre la conquête de l'impassibilité.

Il est à peine besoin d'ajouter que l'enseignement de Cassien est bien différent de celui de Pélage et de ses disciples et qu'il se rapproche de celui des moines égyptiens, dont le moine marseillais avait été l'auditeur. Cassien a exercé sur les maîtres occidentaux de la vie spirituelle une influence profonde et durable : c'est par lui que se répandit dans les pays de langue latine la théorie d'une perfection qui devait s'élever au-dessus de toutes les passions.

VII. — La fin de l'âge patristique en Orient. — Jamais d'ailleurs les Occidentaux n'ont autant insisté sur l'apathie que les Orientaux : il semble qu'ils se sont fait de la perfection une idée plus dynamique. En Orient, nous retrouvons au contraire l'impassibilité enseignée et défendue par tous les maîtres de la vie spirituelle.

Hésychius écrira par exemple : La route vers la gnose est l'*apatheia* et l'abaissement, sans lesquels personne ne verra le Seigneur. *De temper. et virtute*, cent. I, 67; PG., 93, 1501. Diadoque de Photice, dans les *Cent chapitres sur la perfection spirituelle*, fait également l'éloge de l'apathie. La vie spirituelle, dit-il, commence par la crainte; peu à peu l'âme purifiée monte vers la parfaite pureté, afin de parvenir à la charité parfaite, dans laquelle il n'y a plus de crainte, mais l'*apatheia* absolue. *Capit.*, 17. Nulle autre vertu ne peut procurer à l'âme l'*apatheia* sinon la seule charité. Car la charité est la plénitude de la loi. C'est pourquoi notre homme intérieur se renouvelle de jour en jour dans le goût de la charité : il est parfait lorsque cette vertu est parfaite. *Capit.* 89; édit. Weis-Liebersdorf, p. 126. Si l'apathie est un but à atteindre, il ne faut pas croire qu'on y soit jamais arrivé de manière définitive : la vie chrétienne est une lutte constamment renouvelée contre les ennemis du dehors et du dedans; l'apathie ne consiste pas à n'être pas attaqué, mais à ne pas être vaincu par le démon.

L'abbé Isaïe, mort en 488, indique la série ascendante des vertus, en commençant par le repos. Vient ensuite l'exercice, l'ascèse, qui engendre la connaissance de notre humaine misère; de là procède la crainte de Dieu; de la crainte naît l'humilité; de l'humilité la prudence; de la prudence la charité; la charité enfante l'âme sans passion. *Orat.*, 17, 8; PG., 40, 1150. Il décrit encore l'apathie en ces termes : « Dans le chemin de la vertu, il y a des chutes; il y a des ennemis, des changements, de l'abondance, de la médiocrité, de la pauvreté, de la tristesse, de la joie, de la peine, du serrement de cœur, du repos, du progrès, de la violence. Nous faisons un voyage, jusqu'à ce que nous parvenions au repos. Mais l'apathie est exempte de toutes ces choses et n'a besoin de rien. Elle est en Dieu et Dieu en elle. Elle n'a pas d'ennemi, elle n'a pas de chute, ni d'incrédulité; elle ignore la fatigue, la crainte de la douleur, le désir de quoi que ce soit, le souci de toute hostilité. Ses avantages sont grands et innombrables. » *Orat.*, 24; PG., 40, 1174 C.

A Isaac le Syrien, nous devons cette remarquable définition de l'apathie : « Qu'est-ce que l'apathie humaine? elle ne consiste pas à ne pas sentir les passions, mais à ne pas accueillir les passions (ἀπάθεια οὐ τὸ μὴ αἰσθηθῆναι τῶν παθῶν ἐστιν, ἀλλὰ τὸ μὴ δέξασθαι τὰ πάθη). » *Sermon.*, 81, édit. Spetsieri, Athènes, 1895, p. 310. C'est encore Isaac qui écrit : « Il y a trois degrés selon lesquels l'homme progresse : celui des commençants, celui du milieu, et celui des parfaits. Celui qui est au premier degré, quoique son intention tende au bien, pourtant les mouvements de son esprit sont dans les passions. Le second degré est en quelque sorte moyen entre la passion et l'apathie, et les pensées droites aussi bien que les mauvaises s'agitent également en cet homme. » *Sermon. ascet.*, PG., 86, 854; EA., 1005. Le troisième degré est celui de l'apathie. Le parfait ne se laisse plus aucunement troubler par les passions.

Saint Jean Climaque a écrit au cours du VIe siècle son *Échelle du Paradis*, PG. 88, 632-1164, et l'on sait que ce livre a obtenu, tant en Orient qu'en Occident, le plus vif succès. L'échelle qu'il décrit comporte trente degrés : les sept premiers sont ceux au cours desquels l'âme se détache progressivement de tout ce qui est terrestre pour commencer à mener la vie monastique. Du huitième au vingt-sixième degré se placent les vices contre lesquels il faut lutter et les vertus qu'on doit acquérir. Lorsque l'âme s'est délivrée de ses mauvais penchants et qu'elle a complètement triomphé des passions, elle peut enfin entrer dans « le port si reposant de la solitude » : le vingt-septième degré de l'échelle mystique n'est autre que la vie érémitique. Le solitaire peut lui-même monter plus haut encore, jusqu'à la prière de familiarité et d'union à Dieu, συνουσία καὶ ἕνωσις ἀνθρώπου καὶ Θεοῦ, qui constitue le vingt-huitième degré.

Un nouveau progrès est accompli lorsque l'âme parvient au vingt-neuvième degré, qui est celui de l'apathie. « Résumant la doctrine de plusieurs auteurs anciens, saint Jean Climaque la définit ainsi : l'état du chrétien qui a purifié sa chair de toute souillure et l'a rendue en quelque sorte incorruptible comme elle le sera après la résurrection, qui a élevé son cœur au-dessus de toute créature et soumis tous ses sens à la raison, qui pratique toutes les vertus, car si une seule lui manque, l'*apatheia* n'est pas réalisée en lui, enfin qui se tient sans cesse en la présence de Dieu. Son âme est dans un état supérieur à la vie mortelle. Elle est insensible à tout ce qui pourrait émouvoir ses passions : aussi se moque-t-elle des ruses et des attaques du démon. Elle jouit d'un calme qui rappelle celui dont jouissent les élus. Bref, l'apatheia est le ciel de l'âme, le palais du souverain roi, un état voisin de l'immortalité. Celui qui y est arrivé possède Dieu, qui habite en lui et gouverne ses pensées, ses paroles et ses actions. Dieu l'éclaire intérieurement, lui fait connaître sa volonté et agit en lui. En un mot, ce n'est plus lui qui vit, c'est le Christ qui vit en lui. » P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. I, p. 466.

« Pour moi, écrit par exemple Jean Climaque, je pense que l'apathie n'est pas autre chose que le ciel à l'intérieur de l'esprit, qui tient pour des choses risibles les ruses des démons. Impassible véritablement et reconnu pour tel est celui qui a rendu sa chair incorruptible et qui a élevé son esprit au-dessus de la création, qui a soumis à l'esprit toutes ses sensations, qui a placé son âme devant la face du Seigneur et qui l'a tendue vers lui au delà des forces naturelles. Certains ont affirmé que l'apathie est la résurrection de l'âme avant le corps; d'autres qu'elle est une parfaite connaissance de Dieu, semblable à celle des anges. Elle est la perfection sans bornes des parfaits (αὕτη οὖν ἡ τελεία τῶν τελείων ἀτέλεστος τελειότης), ainsi que me l'a dit quelqu'un qui l'avait goûtée; elle sanctifie tellement l'esprit, elle l'éloigne tellement des choses matérielles, qu'elle l'élève jusqu'à la contemplation et le fait se tenir dans le ciel. » *Scala paradisi*, 29; PG., 88, 1147; EA., 1129. Cf. *Liber ad Pastor.*, 4; PG., 88, 1173.

Il est juste de faire remarquer que l'apathie ne se confond jamais pour Jean avec l'impeccabilité. Notre auteur ajoute d'ailleurs que l'apathie n'est pas accessible à tous et qu'on peut se sauver sans elle. Sans doute, elle est le but auquel nous devons viser, puisqu'elle nous permet de contempler Dieu dès ici-bas, tout au moins dans la mesure du possible; mais il ne faut pas être surpris si tous les hommes ne peuvent y atteindre et si elle est même le privilège de quelques-uns.

Peut-être est-ce pour n'avoir pas assez remarqué ces choses que Jean Gerson a combattu la doctrine de Jean Climaque sur l'apathie et lui a reproché d'être beaucoup plus stoïcienne que chrétienne. Denys le Chartreux a sur ce point donné tort au chancelier de Paris. La controverse s'est poursuivie bien au delà du moyen âge et l'on trouverait facilement, chez les auteurs du XVIe et du XVIIe siècle l'opinion sévère de Gerson sur l'apathie. Cf. Bernardin Rossignoli, S. J., *De disciplina christianae perfectionis*, 1600; l. II, ch. 27. D'autres, comme le P. Honoré de Sainte-Marie se montrent au contraire favorables à la doctrine de saint Jean Climaque, mais ils sont bien obligés de reconnaître que « cette rébellion que l'Écriture nous représente en tant d'endroits, est la source fatale de tous les désordres de l'homme et comme la racine corrompue de toutes les passions, de tous les vices et de tous les péchés. C'est cette guerre continuelle de la chair contre l'esprit et de l'esprit contre la chair qui a toujours fait gémir les plus grands saints, qui n'ont jamais pu jouir d'une tranquillité parfaite, ni être tout à fait exempts des traits et des blessures de ces ennemis domestiques, à quelque point de perfection et de sainteté qu'ils aient été élevés. » Honoré de Sainte-Marie, *Tradition des Pères et des auteurs ecclésiastiques sur la contemplation*, Paris, 1708, t. II, p. 555.

Maxime le Confesseur est, au VIIe siècle, le grand représentant de la spiritualité orientale; l'influence qu'il a exercée est immense, et il n'est presque pas d'écrivain médiéval qui, en Orient du moins, ne lui soit redevable. Or chez lui, la doctrine de l'*apatheia* tient une place considérable. C'est à Evagre le Pontique qu'il l'emprunte d'ailleurs, au point de lui devoir parfois jusqu'aux formules qu'il emploie. Cf. M. Viller, *Aux sources de la spiritualité de saint Maxime. Les œuvres d'Evagre le Pontique*, dans *Revue d'ascétique et de mystique*, t. XI, 1930, p. 156 ss.; E. Montmasson, *La doctrine de l'ἀπάθεια d'après saint Maxime*, dans *Échos d'Orient*, t. XIV, 1911, p. 36-41.

Le but de la vie pratique, pour Maxime, c'est l'apathie qui engendre la charité et qui est elle-même le fruit de l'espérance, *Cap. de charit., cent.*, I, 2; PG., 90, 961. L'apathie est nécessaire à la perfection spirituelle : « De même qu'un oiseau, attaché par un pied, lorsqu'il commence à voler est retiré vers la terre par le fil qui le tient, de même l'esprit qui ne possède pas

encore l'*apatheia,* lorsqu'il s'envole vers la connaissance des biens célestes, est ramené vers la terre par les passions qui l'alourdissent. Mais quand l'esprit est parfaitement délivré des passions, alors il marche sans entrave vers la contemplation des êtres et fait route vers la connaissance de la sainte Trinité. » *Cap. de charit., cent.*, I, 85; PG., 90, 980.

S'il est vrai que la passion soit un mouvement de l'âme contre nature, *Cap. de charit.,* I, 35; PG., 90, 968, « l'impureté de l'âme consiste à ne point agir suivant la nature. De cette action naissent dans l'âme les pensées passionnées. En effet, l'âme agit suivant la nature quand ses puissances pathétiques, je veux dire la colère et le désir, restent impassibles sous le choc des choses et des pensées des choses ». *Cap. de charit.,* III, 35, PG. 90, 1028. L'*apatheia* est par suite « l'état paisible de l'âme dans lequel elle est difficilement portée au vice ». *Capit. de charit.*, I, 36, PG. 90, 968.

Parmi les vertus dont la pratique conduit le plus sûrement à l'*apatheia,* se trouvent la continence et la charité. Ajoutons-leur encore l'humilité, *Cap. de charit.,* I, 76, PG., 90, 977. A peine est-il besoin d'ajouter que l'apathie admet des degrés. Maxime parle d'apathie partielle et d'apathie parfaite, *Cap. de charit.*, IV, 53-54; PG., 90, 1060; ailleurs, il distingue quatre échelons dans l'apathie, suivant que la purification de l'âme s'étend à une ou plusieurs facultés. *Quaest. ad Thalas.*, 55; PG., 90, 544 et 566.

Une fois que l'on est arrivé au sommet de la vie active, la lutte diminue. Mais il ne faut pas croire que l'*apatheia* dispense l'âme de lutter contre les démons qui persistent à l'attaquer, *Capit. de charit.*, II, 90; PG. 90, 1013; elle la rend seulement plus forte contre la tentation, sans lui assurer l'impeccabilité.

Les *Capitula de virtutibus et vitiis* ne sont probablement pas une œuvre authentique de Maxime, mais un remaniement des *Quaestiones ad Thalassium,* fait par un scholiaste postérieur. Cf. R. P. Disdier, dans *Échos d'Orient*, t. 30, 1931, p. 162. On y trouve cependant la doctrine de Maxime sur les degrés de l'apathie : « Le premier vide est lorsqu'on s'abstient absolument de tout ce qui est vicieux et péché; le second est un éloignement de toutes les pensées qui peuvent nous faire consentir au mal. Le troisième est un retranchement de toutes les affections et de tous les mouvements, tant de l'appétit raisonnable que de l'appétit sensitif. Enfin, par le quatrième, l'entendement est parfaitement purifié des images des choses sensibles, afin qu'il soit le miroir de la divinité. » *De virtut. et vit.*, cent. III, 51; PG., 90, 1032.

Il est difficile de définir les relations exactes entre Maxime et Thalassius. Il arrive à Maxime de se proclamer le disciple de Thalassius; mais il semble bien, surtout en matière de doctrine spirituelle, que Thalassius se soit inspiré de Maxime et ait découvert, pour exprimer les pensées qu'il empruntait à son maître, des formules brèves et précises. En tout cas, on trouve chez lui la même doctrine que chez Maxime de l'*apatheia.* « L'*apatheia,* dit-il, est l'immobilité de l'âme en face du mal : il est impossible de l'obtenir sans la grâce du Christ, *Cent.*, I, 40; PG., 91, 1432; EA., 1317. Le propre de l'apathie est un vrai discernement : en le suivant, fais tout suivant l'ordre et la mesure. *Id.*, I, 43; EA., 1318. L'*apatheia* parfaite rend les pensées subtiles, la science parfaite conduit à ce qui est au-dessus de la connaissance. *Id.*, I, 73; EA., 1321. L'observation des commandements de Dieu enfante l'apathie; l'apathie garde la science de l'âme. » *Id.*, II, 25; EA., 1323. Bien d'autres sentences de Thalassius concernent l'*apatheia :* celles-là suffisent pour nous faire connaître en même temps sa manière et sa doctrine.

Avec Thalassius, nous atteignons la fin de l'époque patristique en Orient, et nous ne pouvons pas poursuivre davantage cette étude. Il serait pourtant intéressant de montrer que, pendant de longs siècles, les Grecs ont conservé fidèlement l'enseignement d'Évagre et de Maxime sur l'apathie. Contentons-nous de citer quelques textes. Théodore d'Édesse, *Capita practica,* 22, décrit ainsi la généalogie des vertus : « La foi est un lien intérieur; elle engendre pour nous la crainte de Dieu. La crainte de Dieu enseigne l'observation des commandements qui est dite pratique : de la pratique sort comme une fleur la bienheureuse apathie; et l'apathie produit la charité : celle-ci est la plénitude de toutes les vertus, elle embrasse et fortifie tous les commandements. » Il déclare encore, *Cap. pract.*, 70, que les labeurs de l'ascèse conduisent au repos de l'apathie.

Nicetas Stetathos, dans la Centurie des Gnostiques, III, 31; PG., 120, 968 B, distingue quatre degrés dans la vie contemplative : la philosophie pratique (ἔμπρακτος φιλοσοφία), la connaissance des êtres ou φυσικὴ θεωρία; la gnose des mystères cachés de Dieu; le contact ou l'union avec la lumière première (ἡ μετὰ τοῦ πρώτου φωτὸς συνάφεια καὶ ἀνάκρασις). L'apathie permet le passage du premier au second degré; elle est en quelque sorte le terme de l'action. Cf. R. P. Hausherr, *Un grand mystique byzantin. Vie de Syméon le nouveau théologien, par Nicétas Stétathos* (*Orientalia christiana*, t. XII), Rome, 1928.

Ignace et Calliste Xanthopoulos reproduisent dans leurs opuscules ascétiques la doctrine de Maxime sur l'apathie, PG., 147, 788 A; et ils citent Evagrius avec beaucoup d'admiration.

VIII. — Conclusion. — La doctrine de l'apathie reste classique dans la spiritualité orientale. Sans doute, au cours des âges, le mot ἀπάθεια perd la signification assez étroite qu'il avait dans le vocabulaire stoïcien. Les auteurs chrétiens se rendent compte du caractère irréel de l'impassibilité stoïcienne et ils maintiennent la nécessité de la lutte contre les tentations; ils insistent encore davantage sur les résultats de l'apathie qui conduit directement à la charité. Mais ils n'en font pas moins de l'absence des passions, ou de l'impassibilité, un idéal vers lequel il faut tendre dans la marche vers la perfection.

Tout autre est l'attitude des Occidentaux. Celui d'entre eux qui fait, semble-t-il, la plus large part à l'*apatheia,* Cassien, a été formé à l'école des moines d'Egypte, et sa doctrine sur l'impassibilité n'a pas été retenue sans atténuation. C'est que l'Occident s'arrête davantage aux conditions réelles de la vie commune. Il faut bien constater que les passions sont difficiles à vaincre complètement et que sans cesse on doit lutter contre celles qui entraînent l'âme vers le mal. A quoi bon proposer une impassibilité irréalisable dans la pratique?

Il y a plus : l'*apatheia* ne doit être poursuivie que si les passions sont universellement mauvaises. Mais il n'est pas sûr qu'il en soit ainsi; et dès lors, s'il y a des passions bonnes, pourquoi ne les utiliserait-on pas dans la conquête de la vertu? L'essentiel dès lors n'est

pas de détruire uniformément toutes les passions, mais seulement celles qui sont mauvaises et d'employer les autres, tout en gardant sur elles la maîtrise de la raison.

Telle est la forte doctrine de saint Thomas d'Aquin à laquelle nous ne pouvons nous empêcher de reconnaître une profonde sagesse. Le docteur angélique se demande d'abord si toutes les passions de l'âme sont moralement mauvaises, et il répond par la négative : « Passiones animae, in quantum sunt praeter ordinem rationis inclinant ad peccatum, in quantum autem sunt ordinatae a ratione pertinent ad virtutem. » *Sum. theol.*, Ia 2ae, qu. 24, a. 2, ad 3. Plus loin, il distingue la vertu de la passion, *Id.*, qu. 59, a. 1 ; et finalement, il examine la question de savoir si la vertu morale peut exister indépendamment de la passion :

« Respondeo dicendum quod si passiones dicamus inordinatas affectiones, sicut Stoïci posuerunt, sic manifestum est quod virtus perfecta est sine passionibus. Si vero passiones dicamus omnes motus appetitus sensitivi, sic planum est quod virtutes morales, quae sunt circa passiones, sicut circa propriam materiam, sine passionibus esse non possunt..... Virtutes autem morales, quae non sunt circa passiones sed circa operationes, possunt esse sine passionibus : et huius modi est virtus iustitia, quia per eam applicatur voluntas ad proprium actum, qui non est passio; sed tamen ad actum iustitiae sequitur gaudium, ad minus in voluntate, quod non est passio; et si hoc gaudium multiplicetur per iustitiae perfectionem, fiet gaudii redundantia usque ad appetitum sensitivum secundum quod vires inferiores sequuntur motum superiorum ; et sic per redundantiam huius modi, quanto magis fuerit perfecta, tanto magis passionem causat. » *Sum theol.*, Ia 2a, qu. 59, a. 5.

On ne saurait mieux dire, et nous pouvons conclure, avec le docteur angélique, que l'apathie n'est même pas un état désirable, puisque la passion n'est pas en soi mauvaise et qu'elle manifeste simplement l'activité de notre appétit sensible.

Dans les temps modernes, le problème posé par la conquête de l'apatheia s'est, semble-t-il, deplacé. On insiste d'une part sur la lutte contre les passions mauvaises sinon contre toutes les passions : rappelons que Kant bannit complètement l'élément affectif de la moralité. On discute d'autre part sur la quiétude, qui est, somme toute, assez différente de l'*apatheia* des anciens, malgré les points de contact qu'elle offre avec elle.

Il est assez difficile de présenter les éléments d'une bibliographie sur l'*apatheia* dans la tradition chrétienne. Du moins à ma connaissance, il n'existe pas encore d'étude d'ensemble sur ce sujet et l'on doit recourir aux monographies, dont plusieurs ont été indiquées dans les pages précédentes, pour connaître les opinions particulières des différents auteurs.

Pour l'*apatheia* chez les stoïciens, on pourra consulter Bonhöffer, *Die Etik des Stoïkers Epiktet;* L. Stein, *Die Psychologie der Stoa.*

En ce qui concerne les Pères de l'Eglise, des indications utiles sont fournies par P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne des origines au Moyen Age*, Paris, 1918, et par M. Viller, *La spiritualité des premiers siècles chrétiens*, Paris, 1930. Il y a également beaucoup de renseignements dans l'étude de M. Viller, *Aux sources de la spiritualité de saint Maxime, Les œuvres d'Évagre le Pontique*, dans *RAM.*, t. XI, avril-juillet 1930, et dans J. Stiglmayr, *Sachliches und Sprachliches bei Makarius von Aegypten*, Innsbruck, 1912, p. 67 ss. Voir aussi S. Schiwietz, *Das morgenländische Mönschtum*, Mayence, 1904.

Le P. Honoré de Sainte-Marie, dans la *Tradition des Pères et des auteurs ecclésiastiques sur la contemplation*, t. II, Paris, 1708, consacre la dissertation VII au Calme des passions que les anciens appelaient Apathie, où l'on examine si saint Clément d'Alexandrie, saint Macaire, saint Jean Climaque et quelques autres Pères grecs ont admis l'apathie.

G. Bardy.

APHRAATE (Afrahat), le « Sage Persan » mérite une place de choix parmi les écrivains spirituels les plus anciens. Non seulement ses œuvres nous sont parvenues intégralement, portant leur date avec toute la précision désirable, et munies de preuves certaines d'authenticité ; mais, de plus, elles veulent être, sinon des traités de spiritualité systématique, du moins un manuel ordonné d'ascétisme pratique. Ce qui rend cette doctrine très spécialement digne d'attention, c'est son caractère exclusivement chrétien et scripturaire; car, chose infiniment rare, sinon inexistante chez les Grecs et même chez les Syriens à partir du ve siècle, le « Sage » Persan n'est influencé par aucune philosophie. C'est au sens exclusif qu'il faut entendre sa déclaration finale (*Démonstration* XXII, no 26, Patrologie Syriaque, I, p. 1049) : « J'ai écrit ces choses... en disciple des Écritures Saintes. » Saint Ephrem reniera la philosophie : « Bienheureux celui qui n'a pas goûté le venin de la sagesse des Grecs, ni ne s'est écarté de la simplicité des apôtres » (*Adversus Scrutatores*, II, Edition Romaine, vol. VI, p. 4 E). Cette béatitude s'applique en plein à Aphraate, mieux qu'à saint Ephrem lui-même, qui dut s'occuper de cette philosophie au moins pour en combattre les funestes effets sur la pureté et l'unité de la foi. Si l'on ajoute à cela un merveilleux sens de la mesure, une débonnaireté qui fait songer à saint François de Sales, on conclura justement que ce premier Père de l'Eglise dans les pays de langue syriaque n'a pas encore reçu de la part des historiens de la spiritualité les honneurs qu'il mérite, et que ses écrits demeureront toujours une lecture spirituelle des plus bienfaisantes.

Son surnom et diverses allusions éparses dans les *Démonstrations* prouvent qu'il était sujet de l'empire perse; c'est tout ce qu'on sait avec certitude sur son pays. Les dates de sa naissance et de sa mort sont également inconnues; mais il nous apprend lui-même celles de ses œuvres : les dix premières *Démonstrations* ont été écrites en 336-337, les douze suivantes en 343-344, la 23e en juillet-août 345. Quant à ses fonctions, il était, on peut dire certainement, évêque; en cette qualité il peut être aussi appelé « supérieur d'ascètes »; mais les documents tardifs qui en font un abbé de monastère commettent un anachronisme manifeste, comme le montrera le paragraphe sur les « fils du pacte ».

Ses Traités qui portent dans les manuscrits le titre de *Démonstrations* (takhwjâtâ) devaient être primitivement au nombre de 22, et se ranger d'après leurs premières lettres dans l'ordre de l'alphabet syriaque. L'auteur en ajouta après coup une 23e. Nous avons dit leurs dates qui prouvent qu'elles ne sont pas d'une seule venue. C'est sans doute à cause de cet intervalle que l'intention première d'écrire un traité purement didactique sur la foi et les œuvres par lesquelles elle parvient à la perfection (Patr. Syr., I, p. 3), fut modifiée, et que les douze dernières *Démonstrations* devinrent surtout des écrits polémiques contre les Juifs. Elles contiennent cependant, elles aussi, bien des

compléments à la doctrine spirituelle des dix premières; et de même la 23e sur le « Grain de raisin », c'est-à-dire sur la bénédiction conservée dans le peuple d'Israël depuis Adam jusqu'au Christ. Ce sont néanmoins surtout les dix premières qui nous livrent la pensée ascétique d'Aphraate.

Les « Fils du pacte » — benai qejâmâ — (il y a aussi les filles du pacte), auxquels l'ouvrage est destiné, ne sont ni des cénobites, comme le prouve entre plusieurs autres considérations ce fait qu'il n'est nulle part question d'obéissance, ni de pauvreté monastique ; ni des ermites, comme ceux auxquels écrira peu d'années après saint Ephrem; mais des ascètes qui ne se distinguent des autres chrétiens que par les obligations du « pacte », ou de l' « état », suivant le sens qu'on donne à l'expression « benai qejâmâ ». Sans entrer dans les discussions qui ont eu lieu à ce sujet, on peut tenir pour certains les points suivants : 1) L'expression b. q. désigne évidemment un état religieux spécial parmi l'ensemble des fidèles, mais elle ne prouve pas par elle-même l'existence de vœux ; 2) Son sens précis est à déterminer pour chaque époque et région, suivant le stade de l'évolution de la vie religieuse; 3) Chez Aphraate elle ne force pas d'admettre l'existence de vœux explicites, et par ailleurs aucun autre des mots syriaques signifiant vœu ne se trouve jamais employé pour caractériser l'état des fils de l'alliance. S'il arrive à Dom Parisot de traduire ces deux mots par « voto ligatus » (*Dém.* VI, nº 2) ou par « monachus » (titre de la même *Dém.*), ces termes ne sont pas à prendre dans leur sens habituel et demandent une explication. S'il y a vœu, ce n'est que le vœu de virginité ou de continence, et il est implicite, en ce sens que l'obligation de rester fidèle à la pratique de la virginité provient de ce que la résolution en a été sanctionnée par le baptême. *Dém.* VII, nº 20: « Les prédicateurs de l'Eglise doivent... *avant le baptême* adresser l'exhortation suivante à ceux qui se sont décidés à la virginité et à la sainteté (= continence) : Que celui qui a l'intention de s'engager dans l'état de mariage, se marie avant le baptême, de peur qu'il ne succombe dans la lutte et ne périsse... » C'est de cette ratification par le baptême que découle une obligation quasi sacramentelle de persévérance dans l'état embrassé. — Les ascètes portent encore d'autres noms : *vierges* ou *saints*, c'est-à-dire continents; *solitaires*, ce qui ne veut pas dire ermites, mais indique simplement, comme primitivement le mot μοναχός, la vie retirée que menaient ces célibataires sans sortir du monde; une fois ils sont appelés « bienheureux » (*Dém.* VI, nº 6). Jamais ne paraît encore chez Aphraate la dénomination de « 'abila » = lugens, pleurant, le terme syriaque de la deuxième béatitude évangélique (Cf. *Dém.*, II, nº 19, ligne 10, et *Dém.* XIV, nº 39, ligne 20, les deux seuls endroits où se trouve ce mot, et où il ne dénomme pas les moines). Et ce petit fait a bien sa signification. Saint Ephrem emploiera déjà antonomastiquement cet adjectif verbal pour désigner les ermites, et plus tard il deviendra le nom le plus commun des moines en Syrie, tellement qu'un auteur comme Isaac de Ninive pourra en tirer argument pour leur prêcher la componction (*Isaaci Ninivitae de perfectione religiosa,* éd. P. Bedjan, p. 252), et que les traducteurs grecs, pour rendre ce passage sont obligés de forger le mot πενθικός (Édition de l'Isaac grec, par le moine Nicéphore, Leipzig, 1770, p. 503, cf. p. 330).

Ce fait est en relation directe avec l'évolution même de l'idée de perfection (voir plus bas sous « Humilité »). Celle-ci, Aphraate ne la définit nulle part — les définitions du reste manquent chez lui à peu près totalement. Mais on peut recueillir assez facilement les éléments qui la constituent. La virginité ou la continence y entrent essentiellement, puisqu'elles sont le caractère distinctif des ascètes. Elle n'est cependant pas la cause formelle de la sainteté, mais seulement la condition de la charité parfaite et de l'inhabitation totale, dans l'âme, de l'Esprit Saint (VI, 19 et I, 3). Pour montrer la relation de la charité et de la virginité, Aphraate produit une exégèse assez insolite de Genèse, 2, 24 (Matth., 19, 5) : « Nous avons entendu de la Loi : L'homme laissera son père et sa mère et s'attachera à son épouse et ils seront deux en une seule chair. Et vraiment c'est là une prophétie grande et magnifique. Son père et sa mère, et qui donc les abandonne quand il prend femme? Voici le sens : Tant que l'homme n'a pas pris femme, il aime et honore Dieu son Père et l'Esprit Saint sa mère (esprit est du genre féminin en syriaque), et il n'a nul autre amour. Mais quand l'homme prend femme, il quitte son père et sa mère, savoir ceux ci-dessus désignés, et son intelligence s'attache à ce monde, et son intelligence et son cœur et sa pensée sont entraînés loin de Dieu au dedans du monde qu'il aime et chérit comme un homme fait la femme de son adolescence (Prov. 5, 18) ; et cet amour est différent de celui de son père et de sa mère. Nº 11 : L'Écriture dit encore : ils seront deux en une seule chair ; et il est vrai que comme l'homme et la femme deviennent une seule chair et une seule pensée, et que son intelligence et sa pensée s'éloignent de son père et de sa mère; de même aussi l'homme qui n'a pas encore pris femme et qui se tient solitairement (notez le sens de « solitaire »), est un seul esprit et une seule pensée avec son Père » (XVIII, nos 10 et 11). La perfection, selon Aphraate, consiste donc dans l'inhabitation de l'Esprit du Christ, laquelle est proportionnelle à la charité, et la perfection de celle-ci a pour condition le renoncement au mariage.

« Le fondement de tout l'édifice est *la foi;* parce que, parvenu à la foi, l'homme est établi sur la pierre qui est Notre-Seigneur Jésus-Christ » (I, nº 2). Sans la foi aucune vertu ne vaut, et réciproquement, la foi sans les œuvres serait vaine : c'est là, avec la puissance de la foi, tout le sujet de la première *Démonstration.* Le contenu de la foi d'Aphraate est du reste entièrement orthodoxe, à part ses deux opinions, qui ne sont pas sa propriété exclusive, sur la durée du monde, et sur l'état d'assoupissement des âmes jusqu'au jugement dernier. Orthodoxe aussi son enseignement sur la foi elle-même, qui n'est pas selon lui « spe et caritate major », comme le ferait croire l'Index Analyticus de Dom Parisot (au mot Fides), ce qui serait contraire à saint Paul (I Cor., 13, 13); car dans le passage indiqué (*Dém.* I, p. 34), Aphraate cite le verset même qu'il contredirait; c'est « spe et caritate prior » qu'il eût fallu mettre. De même, sous le mot « Caritas » on note : « post fidem praestantissima », et on renvoie à *Dém.* II, 16 ; mais au numéro 17 Aphraate prouve explicitement que la Charité est « praestantior re qualibet ». Il faut donc interpréter son « post fidem » non pas d'une infériorité de la charité, mais d'une simple postériorité temporelle ou logique.

En fait, la *charité* est supérieure à tout, même à la Loi et aux commandements, comme la fin est supé-

rieure aux moyens (II, 7). Du reste la doctrine d'Aphraate sur ce sujet étant l'Évangile lui-même, notons seulement quelques points plus particuliers. La charité a pour objet les trois personnes divines (le mot Trinité ne se rencontre pas chez Aphraate) : Dieu le Père, dont la bonté, sans cesse rappelée, imprime à cette spiritualité une note foncièrement optimiste; le Saint-Esprit, qu'il ne faut pas contrister par la négligence des vertus qui doivent orner sa demeure; le Christ, dont les noms si divers sont autant d'expressions de son amour pour nous, et donc autant de motifs de lui rendre amour pour amour. Il n'y a qu'à jeter un coup d'œil sur l'Index Analytique de Parisot, au mot Christus, pour se convaincre que c'est un autre trait de cette spiritualité d'être éminemment christologique. — Quant à la charité envers les hommes, Aphraate y insiste avec cette énergie, cet absolutisme pourrait-on dire, qui caractérise les Orientaux, sur ce sujet. Il faut aimer tous les hommes parce que c'est le commandement et l'exemple du Christ; il faut aimer les chrétiens en plus parce qu'ils sont les membres du Christ. Le moindre défaut sur ce point, en particulier la moindre rancune ou ressentiment, gâte tous les exercices de vertu, le jeûne aussi bien que la prière. Notons que le texte de saint Paul (I Cor., 13) faisant l'éloge de la charité, est entendu non de la grâce sanctifiante, mais de la charité fraternelle; et encore, que, contrairement au messalianisme (qu'il ne connaît pas) Aphraate recommande même aux « moines » de secourir les pauvres par le travail de leurs mains, et s'ils le peuvent par l'aumône. S'ils n'ont pas de quoi la faire eux-mêmes, il leur reste le devoir d'y exhorter les autres.

Nous avons dit le rapport de la charité à la *virginité*. Sur celle-ci, dont l'auteur défend contre les Juifs la légitimité et la prééminence sur l'état de mariage (*Dém.* XVIII), il n'y a rien de particulier à ajouter, sinon l'interdiction faite aux ascètes de cohabiter avec des ascètes de l'autre sexe (VI), et puis, sur ce sujet comme sur tous les autres, la discrétion et la modération de son langage.

Rien de plus délicieux que la *Dém.* IX sur l'*humilité*. Elle se confond tellement avec la douceur qu'à travers tout ce traité on peut indifféremment rendre le mot syriaque makikoutha par humilité ou par douceur. Elle est source d'intimité avec Dieu, de paix avec les hommes, de joie intime et rayonnante. Aphraate fait sans doute son propre portrait, quand il dépeint ainsi l'humble (IX, 2) : « Suave est la parole de l'humble et rayonnant son visage. Il rit et il se réjouit... Les humbles jeûnent de tout ce qui est mal, et leur visage s'égaie de la bonté de leur cœur. L'humble parle, et c'est bellement; ses lèvres rient, tandis qu'il ne se fait pas entendre. L'humble redoute la dispute, parce qu'elle produit la jalousie. Quand il entend des mots de colère, l'humble se bouche les oreilles, et ils n'entrent point dans son cœur. La pensée de l'humble enfante tous les biens, et les sens de son intelligence méditent de belles choses... etc. ». — « L'humble rit ... ses lèvres rient » : voilà qui distingue Aphraate de saint Ephrem, et de saint Basile et des Orientaux en général, unanimes à interdire le rire aux moines, et même souvent le sourire. Cf. Saint Ephrem, Eloge de Mar Abraham Bar-Kidunaia (Lamy, *Sancti Ephraem Syri Hymni et Sermones*, IV, p. 49 : « Mes très chers, de tout le temps de sa vie il ne passa pas un seul jour sans pleurer; jamais le rire n'approcha de ses lèvres... ». Ce n'est pas par hasard que l'ascète n'est pas pour Aphraate le « pleureur » par antonomase. Le seul rire qu'il lui interdit, c'est le rire « précipité » (VI, 8), inepte ou peu charitable (IX, 11). — Le défaut qui choque le plus Aphraate, c'est le manque d'humilité, surtout dans le monde ecclésiastique, si enclin (en ce temps-là) à mettre au-dessus de tout la question de préséance (XIV, 25). Aucun prétexte ne vaut pour justifier des airs de supériorité, ni la prestance physique, ni le talent, ni la science, ni surtout la fonction, car : « O pasteur qui ne comprends pas ta charge!... Comment m'enseigneras-tu l'humilité, toi qui es hautain, fier et prétentieux? » (XIV, 26). Il y a du reste une humilité fausse, celle qui s'allie à des pensées coupables (IX, 12).

En cela, la condition de l'humilité ressemble à celle du *jeûne* (III), qui n'est de bon aloi que s'il s'accompagne de la pureté du cœur, c'est-à-dire surtout l'absence de tout péché, même de pensée, contre la charité. C'est là le trait le plus notable de la doctrine; pour le reste elle s'accorde pleinement avec l'enseignement commun des Orientaux. Il faut remarquer seulement que pour Aphraate le mot « jeûne » a une extension aussi vaste que notre « mortification », et même davantage, puisqu'il s'applique à tout le travail négatif de la vie spirituelle.

Sur l'*oraison*, il y a lieu de signaler les points suivants : sans connaître le messalianisme, Aphraate enseigne sur la prière continuelle une doctrine toute contraire à cette hérésie, et conforme à celle d'Origène et de saint Augustin : « Dieu a dit par le prophète (Isaie, 28, 12) : Ceci est mon repos : reposez ceux qui sont las. Fais donc le repos de Dieu, ô homme, et tu n'auras pas besoin du « Pardonne-moi ». Fais reposer les accablés (lire « lassos » dans la traduction de Parisot, non « lapsos »), visite les malades, et occupe-toi des pauvres; et cela est prière. Et je t'assure, mon cher, de ceci : chaque fois qu'un homme fait ainsi le repos de Dieu, cela est prière » (IV, 14). Et des exemples savoureux le prouveront, ad hominem. — Qu'on n'aille pas cependant comprendre de travers cette vérité indubitable (n° 16) : « Ce que je t'ai écrit, savoir que quand on fait la volonté de Dieu, cela est prière, il me semble que c'est exact; mais parce que je te l'ai dit, ne va pas te relâcher de la prière, et ne cède pas à l'ennui, selon qu'il est écrit : « Priez et ne vous en ennuyez pas (Luc, 18, 1). Applique-toi à la veille, chasse de toi la somnolence et la lourdeur; sois en éveil jour et nuit, et ne te laisse pas aller au découragement. » — Il y a trois « moments » ou modes de prière : la demande, quand on implore le pardon de ses péchés; la « confession », quand on rend grâces au Père du ciel; la louange, quand on le glorifie à propos de ses œuvres. La première convient au temps de la tribulation; la seconde, quand on reçoit des bienfaits de Dieu; la troisième, dans la joie de l'âme (n° 17). — Un détail : c'est l'office propre de l'archange Gabriel de présenter les prières des hommes à Dieu (III, 14; IV, 8; XIX, 10).

Mais le point le plus notable de la doctrine d'Aphraate sur la prière, c'est sa manière de comprendre la prière « pure ». C'est ici surtout que se constate l'absence de cette philosophie qui a inspiré à tant d'auteurs spirituels grecs, et syriaques après eux, un concept de l'oraison pure bien différent. Pour Aphraate, cette expression a un sens exclusivement

moral : la prière est pure aux mêmes conditions que le jeûne (IV, 1), par l'absence de péché, surtout de tout péché intérieur contre la charité fraternelle. Saint Ephrem l'entendra encore de même (par ex. Lamy, *op. cit.*, IV, p. 185 sqq.). — Notons encore la préférence d'Aphraate pour la prière solitaire, intime, silencieuse (n° 11). Elle s'affirme dès la première phrase du traité IV : « La pureté du cœur est une prière plus excellente que toutes les prières faites à voix haute, et le silence uni à une conscience limpide surpasse la voix élevée de l'homme qui crie. » Peut-être y a-t-il ici un blâme discret à l'adresse de gens qui en usaient autrement. On doit en tout cas y voir un indice de cette paix, de cette intériorité profonde qui est un des caractères de cette spiritualité.

Car Aphraate est une âme éminemment recueillie et paisible. Il serait d'autant plus étonnant qu'il ne se rencontrât chez lui aucune trace de mystique. A coup sûr il n'y a aucun enseignement sur la contemplation : le mot théoria qui reviendra si souvent chez les auteurs syriens, quand des œuvres grecques, surtout celles d'Evagre le Pontique, seront traduites, est inconnu au vocabulaire d'Aphraate (et de saint Ephrem). Divers passages prouvent cependant qu'il connaissait les délices de la contemplation, mais il en est resté à la bienheureuse condition du contemplatif inconscient, qui ne songe pas à mettre ses expériences en théories. Il faudrait citer au moins le long n° 35 de la *Démonstration* XIV, p. 660-665. Contentons-nous ici de le signaler. Sa portée mystique est assez claire; mais dans le détail, il sera prudent de ne pas y chercher un appoint à tel ou tel système, par exemple sur les dons du Saint-Esprit. Il y est bien question de science, de sagesse et d'intelligence (plutôt que de prudence, comme traduit Dom Parisot). D'où l'on pourra conclure que des dons (s'il s'agit de « dons ») ont un rôle dans la contemplation, mais rien en tout cas sur leur fonction respective. Dans deux autres passages (XVII, 7; IX, 12), la science et la sagesse apparaissent comme facultés ou dons de discernement : la science entre le bien et le mal, la sagesse, instinct plus subtil, entre les vertus sincères et les apparentes. On apprend encore que, comme toutes les autres vertus elle se fonde sur la foi (1, 4), et s'acquiert par l'humilité (IX, 2).

En résumé, la doctrine d'Aphraate est, quant aux sources, purement chrétienne et scripturaire; quant à la psychologie elle est souverainement mesurée et discrète; quant à son contenu, elle est surtout pénétrée d'un bout à l'autre de charité, soit de la charité de Dieu à contempler, soit de l'amour à rendre à Dieu, directement ou par le prochain. Si jamais le mot « optimiste » s'est appliqué justement à une spiritualité, c'est assurément à celle de ce « disciple des Saintes Écritures ». S'il fallait la caractériser en bref, on pourrait dire que c'est la doctrine de la paix, par la foi pratique en l'amour de Dieu. Ce n'est pas pour rien qu'Aphraate appelle souvent les chrétiens « les enfants de la paix », ce qui est pour lui synonyme de « Fils du Père céleste et frères du Christ-Roi » (XIV, 30).

Les écrits d'Aphraate ont été connus d'abord dans une vieille version arménienne, publiée par N. Antonelli : *Sancti Patris nostri Jacobi episcopi Nisibeni Sermones*, cum praefatione, notis et dissertatione de Ascetis, Romae, 1756. Réédition, Venise, 1765. L'erreur d'attribution s'explique par ce fait qu'Aphraate portait aussi le nom de Jacques. — Première édition du texte original : W. Wright, *The Homilies of Aphraates, the Persian Sage*, edited from the Syriac manuscripts of th fifth and sixth centuries in the British Museum, London, 1869. — Autre édition, avec traduction latine, par Dom Parisot, OSB, dans la *Patrologia Syriaca* de Mgr Graffin, tomes I, II, Paris, 1894 et 1907. — Traduction allemande complète, par G. Bert, *Aphraats des persischen Weisen Homilien*, Leipzig, 1888. — La deuxième Homélie sur la Charité a été traduite en anglais par F. H. Hallock, *Journal of the Society of Oriental Research*, XIV (1930), p. 1832. — Sur une version géorgienne de la première *Démonstration*, voir Bonwetsch, dans *Texte und Untersuchungen*, 31, 2 (1907); p. 4.

Il existe un assez grand nombre de travaux, mais qui n'ont pas pour objet la doctrine spirituelle. En voir la liste dans O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, IV (1924), p. 327-340. Ajouter : J. M. Chavanis, *Les lettres d'Afrahat, la Sage Perse, étudiées au point de vue de l'histoire et de la doctrine*, Saint-Etienne, 1908. — F. Gavin, *Aphraates and the Jews* (*Journal of Orient. Research*, VII, 1923, p. 95-166). — A. Hudal, *Zur Christologie bei Aphraates Syrus* (*Theologie und Glaube*, III, 1911, p. 477-487). F. Loofs, *Theophilus von Antiochien adversus Marcionem und die anderen theologischen Quellen bei Irenaeus* (*Texte und Unters.*, 46, 2, 1930, p. 267-284). — D. Plooj, *Der Descensus ad inferos in Aphrahat und den Oden Salomons*, *Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft*, XIV, p. 212-231. — Ricciotti, *La testimonianza di Afraate sulla penitenza*, *Scuola Cattolica*, 1924, p. 48 svv. — H. L. Pass, *The Creed of Aphraates*, *The Journal of Theol. Studies*, IX, 1908, p. 267-284. F. Ortiz de Urbina, S. J., *Die Gottheit Christi bei Afrahat*, *Orientalia christiana* vol. XXXI, Rome 1933. — Dans tous ces écrits il y a peu de chose à prendre pour la doctrine ascétique d'Aphraate. La dissertation d'Antonelli est bien vieillie et traite des ascètes en général plutôt que de ceux à qui sont adressées les Démonstrations. L'article ci-dessus est le fruit d'une étude personnelle sur le texte syriaque.

I. Hausherr.

APOCRYPHES A TENDANCE ENCRATITE

(ACTES DES APOTRES). — *1. Notions générales. — 2. Tendance encratite. — 3. Aspects particuliers.*

1. — **Notions générales**. — Il n'y a pas lieu d'étudier ici tous les apocryphes du Nouveau Testament : la part de la spiritualité y est par trop réduite. Il suffit de signaler dans certains des Évangiles apocryphes une manifestation de la piété de leur époque. L'*Evangile de l'Enfance* témoigne de la curiosité très vive des fidèles sur des points où les Évangiles authentiques ne donnaient pas à leur gré assez de détails. Le *Protévangile de Jacques* reflète déjà une dévotion marquée envers la Sainte Vierge, et l'on doit retenir ses développements sur la pureté et la virginité de Marie.

Nous ne voulons parler ici que d'une classe de ces écrits qui, par leur caractère encratite, se rapportent plus spécialement à l'histoire de la spiritualité : les Actes apocryphes des Apôtres.

Comme pour Notre-Seigneur et la Sainte Vierge, les renseignements fournis sur les Apôtres par les écrits canoniques du Nouveau Testament étaient loin de satisfaire la curiosité des fidèles.

On conçoit que l'on ait tâché de trouver ailleurs les souvenirs, vrais ou légendaires, que l'on avait pu en garder. Papias d'Hiérapolis, dans la préface de son *Exégèse des sentences du Seigneur*, exposait ainsi sa méthode : « Lorsque, quelque part, je rencontrais quelqu'un de ceux qui avaient été dans la compagnie des presbytres, je m'informais des paroles des presbytres, de ce qu'avaient dit André ou Pierre, ou Philippe, ou Thomas ou Jacques ou Jean ou Matthieu ou

quelque autre des disciples du Seigneur, de ce que disaient Aristion et le presbytre Jean, disciples du Seigneur. Car je ne croyais pas que ce qu'il y avait dans les livres me fût aussi utile que ce qui venait d'une parole vivante et subsistante » Eusèbe, HE., III, 39, 4. PG., 20, 296.

Papias s'intéressait surtout aux doctrines ; il s'efforçait d'établir la suite de la tradition. D'autres s'intéressaient davantage à l'histoire. Au début du IIIe siècle, s'il faut s'en rapporter à Eusèbe, HE., III, 1, PG., 20, 216, Origène aurait rappelé, dans le troisième livre des commentaires sur la Genèse, ce que savaient encore ses contemporains sur la vie des apôtres : « Les saints apôtres et disciples de notre Sauveur se trouvaient alors dispersés par toute la terre. Thomas, selon la tradition, reçut en partage le pays des Parthes; André eut la Scythie; Jean l'Asie où il vécut : sa mort eut lieu à Éphèse; Pierre paraît avoir prêché dans le Pont, en Galatie, en Bithynie, en Cappadoce et en Asie aux Juifs de la dispersion. Venu lui aussi à Rome en dernier lieu, il y fut crucifié la tête en bas, ayant demandé de souffrir ainsi. Que dire de Paul? Depuis Jérusalem jusqu'à l'Illyricum, il acheva la prédication de l'évangile du Christ et fut enfin martyrisé à Rome sous Néron. »

Ce témoignage soulève de nombreux problèmes, en particulier celui de l'origine des renseignements qu'il contient. Comment Origène avait-il appris ce qu'il savait des apôtres? L'adresse de la première Épître de saint Pierre suffisait à lui faire connaître les pays que l'auteur de cette lettre avait évangélisés. Un passage de l'Épître aux Romains (XV, 19) lui fournissait les termes des missions de saint Paul. Il nous est plus difficile de dire par quelle voie il connaissait les autres détails qu'il nous donne. On a remarqué qu'il ne mentionne que cinq apôtres : Thomas, André, Jean, Paul et Pierre. Or ces apôtres sont précisément ceux sur lesquels s'est attachée d'abord la curiosité populaire et dont les Actes ont été le plus anciennement rédigés.

S'il nous était possible de faire pleinement confiance au témoignage de Photius, nous serions même tentés de croire que les Actes de ces cinq apôtres avaient eu un seul et même auteur et étaient réunis en un unique volume.

Photius en effet déclare dans sa *Bibliothèque*, codex 114, PG., 103, 389, avoir lu « les soi-disant voyages des apôtres, où sont racontés les actes de Pierre, de Jean, d'André, de Thomas et de Paul. Leur auteur, comme le prouve l'ouvrage lui-même, est Leucius Charinus ». Nous ne savons pas grand chose de ce personnage, qui, bien qu'il ne soit pas tout à fait un inconnu dans l'ancienne littérature chrétienne, semble bien relever de la légende.

D'ailleurs, lorsqu'on lit les actes dont parle Photius, si l'on est frappé d'abord par un air de famille qui permet de les rapprocher les uns des autres, on ne tarde pas à remarquer qu'ils présentent des caractéristiques assez nettes pour qu'on ne puisse pas les attribuer à un seul auteur. Leucius Charinus pourrait avoir écrit les Actes de Jean. Mais les Actes de Pierre, de Paul, de Thomas et d'André forment autant d'ouvrages distincts, rédigés, semble-t-il, en des pays et en des temps différents.

Ce qu'il faut retenir pour l'instant, c'est l'antiquité de ces récits. Les uns et les autres paraissent remonter au IIe siècle. Dans les *Adumbrationes in I Ioan.*, édit. Stählin, t. III, p. 210, PG., 9, 735, Clément d'Alexandrie rapporte, d'après la tradition, que, lorsque Jean voulut toucher le corps apparemment visible du Seigneur, il ne put saisir de sa main aucune chair réelle, mais que sa main traversa ce qui semblait être de la chair : cette anecdote provient, à ce que l'on croit, des *Acta Ioannis* où elle figure en effet. Tertullien, *De baptismo*, 17, PL., 1, 1219, rapporte ainsi l'origine des Actes de Paul : « Si ceux, dit-il, qui lisent les écrits portant faussement le nom de Paul invoquent l'exemple de Thècle pour défendre le droit des femmes à enseigner et à baptiser, qu'ils apprennent ceci : en Asie, le prêtre qui a forgé cet ouvrage comme s'il allait compléter l'autorité de Paul par la sienne, fut convaincu par son propre aveu qu'il avait fait cela par amour pour Paul et destitué. » Il n'est pas absolument impossible que le fragment de Muratori fasse allusion aux Actes de Pierre lorsqu'il dit : « Luc raconte brièvement à l'excellent Théophile ce qui s'est passé, fait par fait, en sa présence : comme il le met en évidence au jour, en séparant (de son œuvre) et la passion de Pierre et le départ de Paul, quittant Rome pour l'Espagne. » A tout le moins est-il probable qu'Origène a connu ces Actes et les a utilisés. Les Actes de Thomas et ceux d'André n'ont pas d'attestation aussi ancienne et nous ne les trouvons guère mentionnés avant le IVe siècle ; il est pourtant certain qu'ils sont antérieurs à cette époque et doivent avoir été écrits vers le même temps que les autres.

Si ces ouvrages sont anciens, il est d'autant plus important de remarquer que l'Église officielle s'en est toujours méfiée et que, loin de les accueillir favorablement, elle a témoigné à leur égard de la plus vive répugnance. Eusèbe reproduit, dans son *Histoire ecclésiastique*, III, 25, PG., 20, 268, la liste des Ecritures du Nouveau Testament. Après avoir cité les livres canoniques, universellement acceptés (ὁμολογούμενα), il signale quelques ouvrages discutés (ἀντιλεγόμενα) au nombre desquels peuvent figurer, bien qu'ils soient apocryphes (νόθα), les Actes de Paul, le Pasteur d'Hermas, l'Apocalypse de Pierre, l'Épître de Barnabé, les Doctrines des Apôtres. De tous ces écrits, il distingue soigneusement « ceux que les hérétiques présentent sous le nom des apôtres, tels que les Evangiles de Pierre, de Thomas, de Matthias et d'autres encore, ou tels que les actes d'André, de Jean et des autres apôtres dont aucun écrivain ecclésiastique, au cours de la tradition, n'a jugé utile d'invoquer le témoignage. Le style, du reste, continue Eusèbe, s'éloigne de la manière apostolique, tandis que la pensée et l'enseignement qu'ils contiennent sont tout à fait en désaccord avec la véritable orthodoxie. C'est là une preuve manifeste qu'ils sont des élucubrations d'hérétiques. Il ne faut donc pas même les ranger parmi les apocryphes (ἐν νόθοις), mais les rejeter comme absolument absurdes et impies. »

Les générations postérieures repoussent avec plus d'énergie encore les actes apocryphes. Comme, à la fin du IVe siècle, ces livres étaient utilisés surtout par les manichéens et par les priscillianistes, on comprend sans peine que les docteurs orthodoxes les aient condamnés sans réserve. C'est ainsi que saint Innocent I écrit à Exupère de Toulouse : « *Cetera autem quae sub nomine Matthiae sive Iacobi minoris, vel sub nomine Petri et Ioannis, quae a quidam Lucio scripta sunt, vel sub nomine Andreae quae a Nexocharide et Leonida philosophis vel sub nomine Thomae et si qua sunt talia non solum repudianda verum etiam noveris esse damnanda* (PL., 20, 502). Vers 450, Turribius d'Astorga, PL., 54, 694 n'est pas plus favorable aux Actes apocry-

phes, à propos desquels il adresse à Idace et à Céponius une consultation en règle.

Peut-on dire cependant que les Actes apocryphes des apôtres méritent une complète réprobation? Lorsque nous les lisons sans parti-pris, nous sommes surtout frappés par leur caractère légendaire et par l'amour du merveilleux qui animait leurs auteurs. De toute évidence, nous avons ici affaire à des romans édifiants. Les apôtres voyagent dans les pays les plus lointains et les plus extraordinaires; ils convertissent les rois et les peuples avec une merveilleuse facilité; d'une seule parole, ils renversent les temples des idoles; ils ressuscitent les morts et guérissent les malades en troupe; ils engagent la conversation avec des animaux; ils luttent avec avantage contre les prêtres des faux dieux, contre les magiciens, contre les sorciers qui leur sont opposés, et lorsqu'il s'agit de savoir qui accomplira le plus étonnant prodige, ils n'ont aucune peine à triompher. Ils finissent cependant par subir le martyre, mais leur mort, volontairement acceptée, est l'occasion de nouveaux miracles, et le ciel lui-même semble prendre part à l'émotion qu'elle excite. Dans tous ces récits, nul souci de vraisemblance ni de chronologie. Il faut bien donner des noms propres aux personnages que l'on met en scène; on retient, s'il y a lieu, ceux qui sont fournis par la tradition. Mais en dehors de cet emploi normal des souvenirs traditionnels, il n'y a rien qui soit vraiment historique. Les événements se passent en milieu quelconque et en un temps tout aussi quelconque. Les personnages portent des noms choisis au hasard.

On a voulu défendre le caractère historique de quelques-uns des héros dont parlent les Actes en particulier celui de saint Thècle; et il est vrai que, dans les Actes de Paul, seule au milieu de pantins dont l'auteur tire à volonté les ficelles, Thècle présente « une figure idéale de douce entêtée dans la foi et dans la chasteté » (L. Vouaux). Toutefois, si la Vierge d'Iconium n'est pas une création de l'écrivain, la légende a trop complètement déformé les souvenirs traditionnels pour que nous puissions les dégager du fouillis dans lequel ils se trouvent engagés.

Le public pour lequel écrivent les auteurs des Actes apocryphes n'est pas difficile à satisfaire. Il n'a aucune exigence critique, aucun souci de la vérité historique. Il est content lorsqu'on lui donne de beaux récits à la gloire des apôtres et l'on comprend sans trop de peine qu'un prêtre d'Asie Mineure ait cru ne pas pouvoir mieux témoigner son amour et sa vénération pour saint Paul qu'en composant à sa gloire un pieux roman. Bien des âmes simples durent être satisfaites en le lisant et éprouver quelque peine en voyant l'Eglise officielle destituer l'auteur d'une si belle histoire.

Le caractère populaire de ces œuvres explique, en grande partie du moins, leur théologie et leur spiritualité. Le docétisme est, en général, le trait le plus apparent de leur théologie. Suivant les évangiles canoniques, le corps du Sauveur ressuscité avait joui de merveilleuses propriétés. Il était assez tentant d'accorder au Seigneur, pendant tout le cours de sa vie mortelle, ces admirables privilèges et les Actes de Jean racontent en effet : « Quelquefois, quand je le touchais, je me heurtais à un corps matériel et compact; d'autres fois, quand je le touchais, sa substance était immatérielle et incorporelle et comme n'étant pas du tout » (*Acta Ioan.*, 93). Dans les Actes de Pierre, dont le docétisme est beaucoup moins apparent, l'apôtre rappelle que Jésus a mangé et a bu à cause de nous, n'ayant lui-même ni faim ni soif (*Acta Petri*, 20).

II. — **Tendance encratite.** — La spiritualité des Actes apocryphes, qui doit ici nous intéresser beaucoup plus, est avant tout caractérisée par l'encratisme. Les auteurs de ces actes condamnent presque absolument l'usage du mariage, ou du moins ils font de la virginité un tel éloge, qu'ils semblent presque réserver aux vierges les bienfaits du salut. Les Actes de Paul commencent par une prédication de la continence et de la résurrection : « Heureux ceux dont le cœur est pur, parce qu'ils verront Dieu. Heureux ceux qui gardent la chasteté de leur chair, parce qu'ils seront le temple de Dieu. Heureux les continents, parce qu'avec eux Dieu s'entretiendra. Heureux ceux qui ont renoncé à ce monde, parce qu'ils seront agréables à Dieu. Heureux ceux qui ont des femmes comme s'ils n'en avaient pas, parce qu'ils auront Dieu comme héritage. Heureux ceux qui craignent Dieu, parce qu'ils seront les anges de Dieu » (*Acta Pauli*, 5 ss.). En entendant ces discours, Thècle est si profondément émue qu'elle abandonne son fiancé, Thamyris, et l'apôtre est accusé d'écarter les jeunes gens des femmes et les vierges des hommes en disant : « Il ne peut y avoir pour vous de résurrection que si vous restez chastes et si, loin de souiller votre chair, vous la conservez pure » (*id.*, 12).

Dans les Actes de Pierre, l'apôtre prêche aussi la chasteté, et ses discours sont assez puissants pour que les quatre concubines d'Agrippa décident de garder désormais la continence et acceptent de souffrir tous les maux plutôt que de subir encore les désirs de leur maître; Xanthippe, femme d'Albinus, se sépare également de son mari après avoir entendu Pierre : « Beaucoup d'autres femmes encore, éprises de la prédication sur la chasteté, se séparent de leurs maris, des hommes même restent éloignés du lit de leurs propres femmes, parce qu'ils veulent honorer Dieu dans la sainteté et la chasteté. » Là-dessus, il est poursuivi et condamné (*Acta Petri*, 33-34).

Dans les Actes de Jean, Drusiana, pour honorer Dieu, refuse à son mari le devoir conjugal malgré ses menaces de mort : « Elle aima mieux mourir, dit le texte, que commettre cette horreur » (*Acta Ioan.*, 63). Et Jean lui-même apparaît comme ayant été le préféré du Sauveur parce qu'il était vierge lorsqu'il a été choisi. Dans les Actes de Thomas, nous voyons celui-ci arriver à Andrapolis, au moment où l'on y célèbre les noces de la fille du roi. Présent au festin Thomas y chante un hymne qui célèbre l'union mystique de l'âme avec la sagesse éternelle. « Ce chant, l'attitude étrange de l'apôtre, attirent l'attention sur lui; le roi le prie de bénir les jeunes mariés. Mais quand Thomas s'est retiré de la chambre nuptiale, voici que le Christ lui-même, sous les traits de l'apôtre, se trouve dans l'appartement et convertit par ses discours les deux jeunes gens à l'idée de la continence parfaite dans le mariage » (E. Amann). Dans le royaume de Misdée, Thomas, qui a été appelé pour guérir la femme et la fille du roi possédées par le démon, prêche encore la doctrine de la continence et il y convertit toutes les femmes de l'entourage royal. Dans les Actes d'André enfin, ou mieux dans ce qui nous en reste, l'apôtre est jeté en prison à Patras parce qu'il a converti au christianisme et à la pratique de la continence absolue Maximilla, la femme du proconsul Egéates. C'est en vain que celui-ci essaie de ramener sa femme à plus

d'obéissance : Maximilla s'enfuit vers la prison où André la confirme dans son dessein par un long discours rempli de considérations mystiques. L'encratisme est donc bien un des thèmes favoris de nos Actes apocryphes. La question est de savoir s'il suffit à les caractériser et à nous permettre de juger de l'école à laquelle ils se rattachent.

Sur ce point précis, les avis sont encore partagés. Les uns insistent, comme nous l'avons fait tout à l'heure, sur le caractère populaire des Actes apocryphes. Ce sont, disent-ils, des compositions destinées avant tout à satisfaire les désirs de la masse des croyants, et il ne faut pas trop appuyer sur les doctrines qu'ils enseignent ou paraissent enseigner. Le Christ avait, à plusieurs reprises, marqué la supériorité de la continence sur le mariage. Avec plus de précision encore, saint Paul avait fait l'éloge de la virginité et expliqué que le mariage était plutôt une gêne pour les âmes désireuses de se vouer pleinement au service de Dieu. N'était-il pas naturel que les auteurs, assez ignorants, des Actes apocryphes insistassent sur la virginité, au risque de sembler condamner l'institution même du mariage? Il ne semble pas qu'en dehors du passage où il paraît faire de la chasteté une condition de la résurrection (*Acta Pauli*, 12), l'auteur des Actes de Paul « ait présenté la continence comme un devoir absolu, mais seulement comme un conseil très pressant, dans l'expression duquel il a toujours été vigoureux, rarement modéré; il y a là une nuance que les critiques n'ont pas assez vue. La figure de Thècle est une figure idéale, qu'il faut admirer et reproduire en soi-même autant que possible, mais si parfaite qu'il est impossible d'exiger l'égalité complète avec elle. D'autre part, Onésiphore et Lectra sont chrétiens depuis un certain temps; c'est dans la foi peut-être qu'ils ont engendré leurs deux jeunes enfants, bien qu'ils semblent plutôt avoir été convertis par Tite; en tout cas, ils restent unis, et cependant Paul les traite en amis intimes et ne leur adresse pas l'ombre d'un reproche... L'auteur des *Acta Pauli* n'a pas su rester modéré; mais enfin, il s'est arrêté, sauf en un passage, à la limite extrême de la véritable doctrine; il n'a eu que le tort de vouloir transporter dans la vie ordinaire ce qui devait être plus tard la conception de l'idéal chrétien » (L. Vouaux, *Les Actes de Paul*, Paris, 1913, p. 79-80).

A propos des Actes de Pierre, M. Vouaux écrit de la même manière : « Matière à blâme ne se rencontrerait... que si l'auteur voulait imposer cet idéal à tout chrétien, que s'il faisait de cet ascétisme très haut la condition *sine qua non* du salut. Mais aucune de ces affirmations outrancières n'a place dans les Actes de Pierre. Ils préfèrent la virginité au mariage; et c'est pour cela que Ptolémée commet une faute grave en voulant obliger à celui-ci une jeune fille qui le repousse autant que ses parents... (Le but de l'auteur est) d'édifier à propos de la vie des disciples immédiats du Sauveur, à propos de ceux qu'ils ont directement convertis, à propos des temps apostoliques. Pour lui, comme pour tous les chrétiens qui l'entouraient, cette époque portait une auréole éclatante de sainteté et de gloire, et il ne pouvait que prêter à ces héros tous les mérites » (L. Vouaux, *Les Actes de Pierre*, Paris, 1922, p. 81-82).

D'autres critiques, tout en reconnaissant le bien-fondé de ces remarques, estiment que les Actes apocryphes des apôtres ne traduisent pas l'état d'esprit d'un chrétien de la grande Église et qu'il faut chercher leurs auteurs en dehors des cercles orthodoxes. Il est vrai, disent-ils, que ces ouvrages décrivent un idéal en racontant la vie des apôtres et de leurs premiers disciples. Mais cet idéal, ils se le représentent comme devant être poursuivi par leurs contemporains. Si leurs lecteurs sont moins purs que les convertis de Pierre et de Paul, ne sont-ils pas tenus de conquérir la même pureté que celle de ces grands modèles? Les macarismes prononcés par saint Paul, ont une valeur absolue, et il n'est que de les comparer aux béatitudes du discours sur la montagne pour saisir la différence. Tandis que le Seigneur trace un large tableau des vertus chrétiennes dont la pratique assure la béatitude, l'apôtre, dans les actes apocryphes, met l'accent sur la pureté seule, comme si les autres vertus disparaissaient dans son sillage. Bref, les Actes apocryphes font campagne pour une morale spéciale, plus sévère que celle de l'Évangile, et c'est dans les milieux encratites qu'il faut en chercher les auteurs.

A vrai dire, nous connaissons beaucoup trop mal les milieux chrétiens du IIe siècle pour qu'il nous soit possible de formuler une conclusion définitive sur la question. Aucune époque peut-être ne nous apparaît plus complexe, plus embrouillée, plus obscure. En face de la grande Église, dont les chefs s'attachent déjà à mettre en relief les caractères en insistant sur la fidélité à la tradition et sur l'attachement à la hiérarchie, se développent les formes les plus subtiles de la gnose, et la distance est très grande entre un saint Irénée par exemple, qui, aux environ de 180, démasque précisément les erreurs de la fausse gnose, et un Basilide, un Valentin, un Carpocrate, qui essaient d'introduire dans le christianisme une métaphysique échevelée. Mais entre les deux extrêmes s'étend un vaste domaine, celui où vivent les simples et les ignorants dont on ne peut guère savoir s'ils sont orthodoxes ou hérétiques. Ils sont assurément orthodoxes si, selon le critérium déjà indiqué par saint Ignace, ils se rattachent à l'évêque, s'ils n'ont d'autre baptême et d'autre eucharistie que ceux que célèbre l'évêque; mais ils peuvent avoir sur certains points des idées particulières, plus ou moins différentes de celles qu'enseignent les évêques, porte-paroles autorisés de la tradition, sans qu'on ait le droit de les ranger parmi les hérétiques. Les ouvrages qui sortent de ces milieux populaires peuvent facilement soulever des appréciations très diverses : si Tertullien nous apprend que l'auteur des Actes de Paul a été destitué, Eusèbe range ces mêmes Actes parmi les livres contestés dont l'Église n'interdit pas la lecture encore qu'elle ne les place pas au rang des Écritures canoniques.

III. — **Aspects particuliers.** — Il ne faut pas s'attendre à trouver beaucoup plus de lumière dans l'examen séparé des Actes apocryphes, auquel nous avons maintenant à nous livrer brièvement. Par leur seule nature, ces Actes, qui sont censés nous reporter dans un passé déjà lointain, échappent aux conditions habituelles des livres écrits pour des contemporains : leurs auteurs cherchent à dissimuler non seulement leur personnalité, mais encore le temps où ils vivent et les conditions dans lesquelles ils se trouvent. D'autre part, peu d'ouvrages ont été plus souvent revus, remaniés, corrigés, complétés, transformés, que ces Actes. La réprobation dont l'Église avait frappé les textes primitifs des Actes apocryphes dès le début du IVe siècle et

qui devait s'exprimer plus puissamment encore à la fin de ce même siècle, put bien les faire disparaître. « Mais on ne peut priver indéfiniment la curiosité populaire de son aliment naturel. Aux lieu et place des actes primitifs, soi-disant falsifiés ou infectés par les hérétiques, vont bientôt circuler des remaniements d'où l'on aura eu soin d'extirper le virus et qui restitueront ainsi, on le pense du moins, la primitive simplicité des Actes apostoliques. Entre temps, ont pris naissance, à côté des cinq compositions primitives d'autres livres, racontant les faits et gestes des apôtres, qui, jusque-là, avaient moins attiré l'attention. Tout cela va prendre place en des remaniements qui finiront par présenter un *corpus* complet de l'histoire des apôtres, et ceci aussi bien en Orient qu'en Occident. » (E. Amann.) En même temps que ces remaniements, apparaissent des traductions plus ou moins fidèles, plus ou moins différenciées. Aux textes primitifs, rédigés en grec et peut-être, pour les actes de Thomas, en syriaque, se superposent des versions latines, coptes, syriaques, arméniennes, géorgiennes, slavonnes. Eux aussi les traducteurs se croient le droit d'ajouter ou de retrancher, d'adapter suivant les convenances de leurs lecteurs. De la sorte, nous avons aujourd'hui bien du mal à retrouver ce qui subsiste de la forme primitive des Actes et à discerner les tendances secrètes de leurs auteurs.

1° Les *Actes de Jean* sont peut-être les plus anciens de la série. Il est possible qu'ils aient été connus et cités par Clément d'Alexandrie, *Adumbrat. in I Ioan.*, édit. Stählin, p. 210, PG., 9,735; il est certain qu'ils ont été utilisés par l'auteur des Actes de Pierre : on peut donc placer leur composition au cours du IIe siècle. Dans son état actuel, le récit commence au moment où Jean est amené d'Éphèse à Rome par ordre de Domitien : celui-ci l'exile à Patmos; mais, sous Trajan, l'apôtre peut rentrer à Éphèse, où il multiplie les miracles. Il fait de même à Laodicée, ne s'arrêtant d'accomplir des prodiges que pour rappeler ses souvenirs sur le Sauveur. Finalement, après avoir célébré avec ses disciples la fraction du pain, il meurt, ou plutôt il rend sa vie à Dieu à l'heure qu'il a lui-même choisie.

Jusqu'en ces derniers temps, le caractère gnostique des Actes de Jean était admis à peu près sans conteste; et en effet un hymne chanté par le Christ rappelle assez clairement les théories des Valentiniens sur l'ogdoade :

Louange à toi, Père. Amen.
Louange à toi, Logos. Louange à toi, grâce. Amen.
Louange à toi, Esprit. Louange à toi, Saint. Louange à ta [louange. Amen.
Nous te louons, Père. Nous te remercions, Lumière, où [n'habite aucune ténèbre. Amen...
Je veux jouer de la flûte : dansez tous. Amen.
Je veux me lamenter : pleurez tous. Amen.
L'unique ogdoade chante des louanges avec nous. Amen.
La duodécade danse au-dessus de la ronde. Amen.
Le tout prendra part à la danse. Amen.
Qui ne danse pas ne sait pas ce qui arrive. Amen.....
Je suis une lumière pour toi qui me vois. Amen.
Je suis un miroir pour toi qui me reconnais. Amen.
Je suis une porte pour toi qui frappes à moi. Amen.
Je suis un chemin pour toi le voyageur.

Il ne serait pas impossible cependant que les vers dans lesquels il est question de l'ogdoade et de la duodécade eussent été interpolés, auquel cas, nous n'aurions plus le droit d'affirmer l'origine valentinienne des Actes. Il reste cependant, dans ce texte, assez de choses étranges, par exemple la danse qui accompagne le chant de l'hymne, le docétisme évident du récit de la passion, — les Actes de Jean racontent en effet, qu'au moment où les ténèbres couvraient la terre, Jésus apparut à Jean qui s'était retiré sur le mont des Oliviers et lui révéla, en un langage d'un symbolisme éperdu, le mystère de la croix dont il termina l'explication par cette conclusion inattendue : « Je n'ai donc rien souffert de ce qu'ils racontent à mon sujet » — pour que nous n'y voyions pas l'œuvre d'un chrétien fort instruit dans la véritable doctrine.

La prière que l'apôtre est censé avoir adressée au Seigneur avant de mourir doit être citée ici; elle offre en effet un exemple remarquable de ce que pouvait être la prière chrétienne au IIe siècle :

« O toi qui as tressé cette couronne à ta chevelure, Jésus; ô toi qui as paré de toutes ces fleurs la fleur impassible de ton visage; ô toi qui as répandu ces discours; ô toi qui seul prends soin de tes serviteurs et qui seul es le médecin qui guérit; ô toi, seul bienfaisant, seul humble, seul pitoyable, seul ami des hommes; seul sauveur et juste; toi qui toujours vois tout, qui es en tout, présent partout, contenant et emplissant tout; Christ, Jésus, Dieu, Seigneur; ô toi qui par tes dons et par ta pitié protèges ceux qui espèrent en toi; ô toi qui connais exactement les industries de notre perpétuel ennemi et tous les assauts qu'il complote contre nous; toi, Seigneur, unique secours de tes serviteurs dans la Providence. » Là-dessus Jean, demande du pain et rend grâces : « Quelle louange, quelle offrande, quelle action de grâces invoquerons-nous en rompant ce pain, sinon toi seul, Seigneur Jésus? Nous glorifions ton nom dit par le Père. Nous glorifions ton nom dit par le Fils. Nous glorifions ton entrée de la porte. Nous glorifions de toi la résurrection, à nous manifestée par toi. Nous glorifions de toi la voie. Nous glorifions de toi la semence, le verbe, la grâce, la foi, le sel, la pierre précieuse, le trésor, le filet, la charrue, la grandeur, le diadème, le fils de l'homme qui a été manifesté pour nous, celui qui nous a donné la vérité, la paix, la gnose, la force, la règle, la confiance, l'espoir, l'amour, la liberté, le refuge en toi. Car toi seul es, Seigneur, la racine de l'immortalité et la source de l'incorruptibilité et le siège des dons. Et tu as été dit cela pour nous, maintenant afin que nous, t'appelant de ces noms, nous connaissions ta grandeur inconnue pour nous jusqu'à présent, mais connue des purs et représentée dans l'homme unique qui est le tien » (c. 108 ss.).

De longs commentaires seraient nécessaires pour expliquer le détail de cette prière dont quelques expressions surtout nous étonnent et nous arrêtent. Contentons-nous de souligner ici d'une part son caractère scripturaire très accentué : l'auteur y multiplie les réminiscences des Évangiles et aime à s'adresser à Jésus en employant des mots que le Sauveur lui-même avait déjà utilisés; d'autre part sa ferveur vraiment touchante. On a rapproché parfois cette prière, de même que les morceaux d'inspiration analogue que contiennent les autres actes apocryphes, de certaines formules qui figurent dans le *Poimandres*. De tels rapprochements sont subtils, mais ils restent purement extérieurs, car ils ne tiennent pas compte de l'esprit qui anime les prières chrétiennes, même déparées quelquefois par des expressions incorrectes.

2° Les *Actes de Paul* ont été, comme nous l'avons vu, cités par Tertullien, *De baptismo*, 17, PL., 1, 1219, qui nous fait connaître leur origine et les considère, au moment où il en parle, comme un écrit de date encore toute récente. Malgré le jugement sévère que le

prêtre carthaginois porte sur eux, ces Actes semblent avoir joui pendant longtemps d'une certaine notoriété dans l'Église, et Eusèbe lui-même les cite à côté du Pasteur d'Hermas et des deux apocalypses de Pierre et de Jean, parmi les livres qui ont été admis parfois aux honneurs de la lecture publique. Ce n'est qu'à la fin du IVe siècle qu'ils seront définitivement rejetés par l'Église.

Le texte original des Actes de Paul a disparu et, jusqu'à ces derniers temps, il nous était même impossible de nous faire une idée exacte de leur contenu. La découverte de fragments coptes qui ont été publiés en 1905 par C. Schmidt, nous permet maintenant de nous rendre compte de l'ensemble et de déterminer la place que pouvaient y occuper les morceaux que nous possédons encore.

Les Actes de Paul appartiennent au genre bien connu des περίοδοι ou histoires de voyages et ils sont destinés à supplémenter les Actes des Apôtres rédigés par saint Luc : aussi ne conduisent-ils pas le grand missionnaire en des pays inconnus. Ils racontent, avec force détails, les expéditions de saint Paul à Antioche de Pisidie, à Iconium où il convertit la vierge Thècle, à Myre, à Sidon, à Éphèse, à Philippes, et finalement à Rome où il rend le témoignage du sang.

Nous n'avons pas de raison pour suspecter les renseignements fournis par Tertullien sur l'origine des Actes de Paul, qui ont pu être rédigés en Asie à la fin du IIe siècle. Leur auteur était évidemment un catholique, qui connaissait bien l'Écriture Sainte, non seulement l'Ancien Testament, mais plus encore le Nouveau, dont il utilise les livres à tout instant. L'examen, même rapide, d'un index des citations scripturaires est des plus instructifs; il prouve la familiarité de l'écrivain avec les Actes des apôtres et les épîtres de saint Paul. Le seul point important sur lequel on puisse trouver en défaut la doctrine de l'ouvrage est la prédication exagérée de la chasteté : ce n'est pas un motif suffisant pour nous permettre d'y trouver une marque de gnosticisme et il ne serait pas difficile de trouver dans les écrits les plus orthodoxes des passages aussi surprenants. D'autre part, quelques expressions pourraient trahir un certain modalisme, par exemple la prière de Thècle : « O notre Dieu, Christ Fils de Dieu, tu es Dieu et à toi seul est la gloire » (42), ou l'affirmation d'Ancharès : « Il n'y a pas d'autre Dieu que Jésus-Christ » (29). Il serait injuste, semble-t-il, d'insister sur ces textes qui sont d'ailleurs susceptibles d'une interprétation orthodoxe et d'oublier beaucoup d'autres morceaux où le Père et le Fils sont distingués d'une manière très nette.

3° Les *Actes de Pierre* ne sont pas attestés expressément avant le début du IVe siècle, et c'est Eusèbe, H. E., III, 3, 2, PG., 20, 217, qui les mentionne pour la première fois. Mais il semble assuré qu'ils ont été connus et utilisés dès la première moitié du IIIe siècle par saint Hippolyte et par Origène.

La mauvaise réputation que ces actes obtinrent dès la fin du IVe siècle, provoqua la disparition du texte primitif qui ne nous est plus connu que par des fragments, plus ou moins remaniés. Mais elle n'empêcha pas le peuple chrétien de se passionner pour les épisodes légendaires que racontait ce livre. De là une abondante littérature de traductions revues et augmentées, de textes corrigés et complétés. Pendant des siècles, la légende de saint Pierre fit le bonheur d'une multitude de lecteurs.

Dans la mesure où nous pouvons en juger, il semble que les Actes de Pierre ont surtout été consacrés à rappeler les luttes engagées par Pierre contre Simon le magicien, à Jérusalem d'abord, puis à Rome.

Avant de mourir, Pierre salue la croix avec transport : « O nom de la croix, mystère caché. O grâce inénarrable qu'exprime le nom de la croix. O nature humaine, qui ne peut être séparée de Dieu. O amour indicible dont on ne peut être séparé, que des lèvres souillées ne peuvent exprimer. Je te saisis en ce moment où je suis sur le point d'être affranchi de ce monde. Je vais montrer qui tu es; je ne tairai pas ce mystère de la croix autrefois fermé et caché à mon âme » (37). L'explication du mystère de la croix a quelque chose d'un peu effarant dans son symbolisme, mais vient ensuite une prière au Christ, qui est un admirable témoignage de foi et d'amour :

« Je te rends grâces, ô roi, avec cette voix qui est comprise par le silence..., avec laquelle l'esprit qui est en moi se trouve t'aimer, t'entretenir, te voir. Tu n'es intelligible que pour l'esprit seul; tu es pour moi un père, tu es pour moi une mère; tu es pour moi un frère, un ami, un serviteur, un intendant, tu es le tout, et le tout est en toi; et tu es l'être et il n'y a pas autre chose qui soit, sinon toi seul. Vous aussi, frères, réfugiez-vous donc auprès de lui; et ayant appris qu'en lui seul vous existez, vous obtiendrez ce dont il vous parle, ce que ni l'œil n'a vu ni l'oreille n'a entendu et ce qui n'est pas entré dans le cœur de l'homme. Nous te demandons donc ce que tu as promis de nous donner, ô Jésus sans tache, nous te louons, nous te rendons grâces, nous reconnaissons en te glorifiant, nous hommes encore faibles, que tu es seul Dieu et qu'il n'y en a pas d'autre, à qui soit la gloire et maintenant et dans tous les siècles des siècles. Amen » (39).

Certaines expressions de cette prière étonnent un peu. On y a découvert parfois des traces de panchristisme et de modalisme, et il est certain qu'elles ne sont pas entièrement conformes à l'exactitude théologique. Mieux vaut, semble-t-il, insister sur l'amour très réel et très profond du Sauveur dont témoignent les formules placées sur les lèvres de l'apôtre. La prière des Actes de Jean avait une allure plus liturgique; nous entendons ici l'écho de la prière de simples fidèles, et il est précieux de le recueillir, malgré ses obscurités ou ses insuffisances.

4° Les *Actes de Thomas* sont signalés par des écrivains du IVe siècle comme étant entre les mains des hérétiques, c'est ainsi qu'en parlent saint Epiphane, *Haeres.*, XLVII, 1 (encratites); PG., 41, 852; *Haeres.*, LXI, 1 (apostoliques); PG., 41,1040, et saint Augustin, *Contra Faustum*, XXII, 79; PL., 42, 452; *Contra Adimant.*, XVII, 2 (manichéens); PL., 42, 158, Turribius, dans sa lettre à Idace, PL., 54, 694, reproche leur emploi aux Priscillianistes. Mais nous savons que les catholiques ne se privaient pas de les lire, ainsi qu'en témoignent les nombreux manuscrits que nous en possédons; et il est curieux de constater que, somme toute, nous connaissons mieux les Actes de Thomas que ceux de Pierre et de Paul, malgré le gnosticisme plus accentué qu'ils semblent respirer. Il faut croire que, pendant longtemps, on a attaché moins d'importance que nous ne le faisons maintenant, à des détails d'expression et qu'on a retenu surtout les merveilleux récits que ces Actes faisaient connaître à nos ancêtres.

Nous possédons les Actes de Thomas en deux recensions principales, l'une grecque et l'autre syriaque. Il

semble que le texte syriaque soit l'original et que le grec ne représente qu'une traduction : traduction fort libre assurément, car l'interprète ne s'est pas gêné pour modifier son texte et y introduire à l'occasion des éléments adventices.

Les Actes de Thomas nous transportent en des pays extraordinaires, jusque dans ces Indes lointaines que l'on ne connaissait guère que par de rares récits de voyageurs; aussi la fantaisie de leur auteur peut-elle se donner libre carrière.

Plusieurs hymnes sont intercalées dans le récit : au chapitre 6, un premier cantique célèbre l'union mystique de l'âme avec la sagesse éternelle; au chapitre 27, un autre cantique est chanté pendant la célébration du baptême; au chapitre 50 se trouve une hymne pour la célébration de l'Eucharistie; enfin, les chapitres 108-113 sont remplis par une longue composition poétique qu'on a longtemps désignée sous le nom d'hymne de l'âme : il faut, paraît-il, y voir une description de la carrière terrestre du Christ. « Celui-ci descend sur la terre pour y rechercher une perle tombée au pouvoir d'un dragon, autrement dit pour mettre en liberté l'âme humaine asservie à la matière; après quoi il s'en retourne au royaume de lumière. »

Remarquons que, d'une manière générale, les Actes de Thomas sont plus loin de la stricte orthodoxie que ceux de Pierre et de Paul. Citons seulement quelques lignes qui se rapportent à la célébration de l'Eucharistie et qui se trouvent dans le récit en prose. Le pain est placé sur une table, et l'apôtre prononce les paroles suivantes : « Pain de vie, que ceux qui en mangent demeurent incorruptibles ! Pain qui rassasies les âmes affamées du bonheur. C'est toi qui as daigné recevoir le don, afin qu'à nous vienne la rémission des péchés et que ceux qui te mangent soient incorruptibles. Nous t'invoquons, toi, le nom de la mère, mystère ineffable des principes et des puissances cachées : nous t'invoquons au nom de Jésus. Puis il dit : Vienne la force de la bénédiction, que le pain soit confirmé, afin que toutes les âmes qui y auront part soient libérées de leurs fautes » (133). Il faut bien avouer que nous éprouvons quelque surprise devant cette invocation du nom de la mère, mystère ineffable des principes et des puissances cachées. Si un fidèle de la grande Eglise a pu s'exprimer ainsi, il n'était assurément pas très instruit sur les choses de la foi, et il faisait trop largement accueil à des termes étrangers.

Il est très difficile de chercher à préciser le lieu d'origine et la date des Actes de Thomas. Si la première rédaction en a été écrite en syriaque, nous chercherons la patrie de l'auteur dans les pays où l'on parle cette langue, et peut-être pas trop loin de la Perse, dont quelques critiques ont cru retrouver l'influence dans ces Actes. La fin du IIe siècle ou le début du IIIe siècle conviendraient assez bien comme date de composition, pour un écrit qui, sans être proprement gnostique, accepte parfois le vocabulaire de la gnose. Mais il faut se rappeler que la Syrie non hellénisée, c'est-à-dire en particulier la région d'Édesse, est restée trop à l'écart des grands mouvements de pensée pour éviter l'archaïsme.

5° Les *Actes d'André* sont signalés par Eusèbe, à côté des Actes de Jean, comme un livre utilisé par les hérétiques, HE., III, 25, 16; PG., 20, 269. Saint Epiphane de son côté les signale entre les mains des encratites, *Haeres.*, 47, 1; PG., 41, 852; des apostoliques, 61, 1, PG., 41, 1040; des origénistes, 63, 2; PG., 41, 1064. Les manichéens d'Occident les avaient en grande estime, au dire de Filastrius et de Turribius. On comprend dès lors que l'autorité ecclésiastique se soit montrée sévère à leur égard : Innocent Ier, dans la lettre à Exupère, les cite parmi les livres à rejeter (*Acta quae sub nomine Andreae a Nexocharide et Leonida philosophis scripta sunt*).

L'œuvre primitive a d'ailleurs presque complètement disparu. Il ne nous reste plus que des remaniements fort nombreux, fort différents les uns des autres, et dans lesquels il est difficile de se reconnaître. On peut cependant conjecturer que le récit du martyre conserve dans ses grandes lignes sinon dans son dernier détail, la trame de l'original : ce récit présente la forme d'une lettre adressée par les prêtres et les diacres des Églises d'Achaïe à toutes les Églises qui sont en Orient, en Occident, au Midi, au Septentrion. Un fragment grec, conservé dans un manuscrit du Vatican reprend les choses d'un peu plus haut que la lettre et nous fait connaître les discours sur la continence et la chasteté que, déjà en prison, André adresse à la femme du proconsul Maximilla. Cette prédication audacieuse amène le jugement et la condamnation définitive de l'apôtre qui est crucifié. La narration de sa mort est fort belle. Lui aussi, comme Pierre, salue la croix avec tendresse avant d'y être attaché : « O bonne croix qui as dû ta beauté aux membres du Seigneur; croix longtemps désirée, aimée sans réserve, recherchée sans arrêt et sans trêve, préparée enfin à mon âme avide ! Reçois-moi de la part des hommes et rends-moi à mon maître, afin que par toi me reçoive celui qui par toi m'a racheté. » Quelques-uns des développements de l'apôtre sur le symbolisme de la croix rendent un son étrange : nous retrouvons ici les mêmes expressions que dans les Actes de Pierre et l'on songe malgré soi à la piété des cercles gnostiques. Il serait nécessaire, avant de pouvoir formuler une conclusion ferme, de connaître, mieux que nous ne le faisons actuellement, la prière chrétienne dans ses premières manifestations.

Il est possible que le *Liber miraculorum beati Andreae apostoli*; PL., 71, 1099, rédigé par saint Grégoire de Tours dans la seconde moitié du VIe siècle, ait été composé d'après les Actes d'André et nous fasse connaître l'essentiel des voyages et des aventures de l'apôtre avant son arrivée à Patras et son emprisonnement. S'il en est ainsi, on retrouvait dans ces Actes des récits plus ou moins extraordinaires de pérégrinations et de prodiges, qui les apparentaient aux Actes de Pierre et à ceux de Paul.

Ces ressemblances dans la contexture du récit, comme celles qui se manifestent dans la prédication de la chasteté, nous permettent de croire que les Actes d'André ont été composés dans le même milieu et vers la même époque que ceux de Pierre et de Paul : nous songerions ainsi à l'Asie et à la fin du IIe siècle. Mais l'état lamentable dans lequel ils nous sont parvenus ne nous autorise pas à de plus grandes précisions.

Les Actes de Jean, de Pierre, de Paul, d'André, de Thomas, dont nous nous sommes occupés jusqu'à présent sont les plus anciens et les plus intéressants témoins de la littérature des Actes apocryphes. Ils ne sont pas les seuls, et, pendant des siècles, la curiosité chrétienne a enrichi ce genre de productions nombreuses et variées.

Nous ne saurions ici nous arrêter longuement sur

une littérature dans laquelle l'invraisemblable et le puéril tiennent la plus grande place, encore qu'elle ait nourri pendant longtemps la dévotion chrétienne. Il nous suffira de citer les principaux de ces récits.

1° Les *Actes de Philippe*, condamnés parmi les apocryphes dans le décret de Gélase, racontent les aventures de l'apôtre Philippe qu'ils identifient avec le diacre Philippe; ils peuvent dater de la fin du IVe ou du début du Ve siècle.

2° La *Passion de Barthélemy*, composition tardive, dans laquelle on a cru pouvoir relever des traces de nestorianisme.

3° Les *Actes de Barnabé*, qui doivent être de la seconde moitié du Ve siècle et semblent avoir été composés pour défendre les prétentions de l'Église de Chypre à l'autonomie.

4° Les *Actes de Thaddée ou d'Addaï* semblent avoir été connus d'Eusèbe de Césarée. Celui-ci rapporte en effet, H. E., I, 13; PG., 20, 120, l'histoire de l'évangélisation d'Édesse par un disciple du nom de Thaddée : celui-ci est envoyé à Édesse par saint Thomas, après l'Ascension; mais cet envoi avait été promis par Notre-Seigneur lui-même dans une lettre qu'il avait écrite au roi de ce pays Abgar. La lettre d'Abgar et la réponse de Jésus sont citées par Eusèbe qui dit les avoir traduites du syriaque. Les Actes, tels que nous les possédons, portent le titre de *Doctrine d'Addaï :* il est vraisemblable qu'ils ne sont qu'un remaniement tardif de ceux qu'a connus Eusèbe.

Une bibliographie un tant soit peu complète, de l'immense production qu'ont suscitée les Actes apocryphes des apôtres, serait ici sans utilité. On la trouvera dans le très bel article de E. Amann, *Apocryphes du Nouveau Testament*, dans *Supplément du dictionnaire de la Bible*, t. I, Paris, 1928, col. 460-533. Nous citerons seulement quelques ouvrages particulièrement importants : E. Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen, in Verbindung mit Fachgelehrten in deutschen Uebersetzung und mit Einleitungen*, Tubingue, 1904. Une seconde édition, complètement remaniée, a paru en 1924. E. Hennecke, *Handbuch zu den neutestamentliche Apokryphen*, Tubingue, 1904. Cet ouvrage n'a pas été réédité. M. R. James, *The apocryphal New Testament being the apocryphal Gospels, Acts, Epistles and Apocalypses with other narratives and fragments newly translated*, Oxford, 1924.

Les textes des actes apocryphes sont réunis par R. A. Lipsius et M. Bonnet, *Acta apostolorum apocrypha*, pars prior, Leipzig, 1891; partis alterius, t. I, 1898; t. II, 1903.

Sur l'ensemble des actes apocryphes, le travail le plus important reste celui de R. A. Lipsius, *Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden*, Brunschwick, 1883-1890. On verra aussi C. Schmidt, *Die alten Petrusakten im Zusammenhang der apokryphen Apostelliteratur* (*Texte und Untersuchungen*, XXIV, 1), Leipzig, 1903; Th. Zahn, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, t. II, p. 797-910; E. Piontek, *Die katholische Kirche und die häretischen Apostelgeschichten bis zum Ausgange des VI ten Jahrhunderts*, Breslau, 1907.

L. Vouaux, *Les actes de Paul et les lettres apocryphes*, Paris, 1913; J. Flamion, *Les actes apocryphes de Pierre*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. IX-XII; L. Vouaux, *Les actes de Pierre*, Paris, 1922; J. Flamion, *Les actes apocryphes de l'apôtre André*, Louvain et Paris, 1911; J. Tixeront, *Les origines de l'Église d'Édesse et la légende d'Abgar*, Paris, 1888.

G. BARDY.

APOPHTEGMES. — I. *Contenu.* — II. *Problème littéraire.*

I. — **Contenu**. — On désigne sous ce nom un recueil de sentences et d'anecdotes concernant, pour le très grand nombre, la vie érémitique au désert de Scété. Les principaux représentants de cette forme de vie monastique au IVe et au Ve siècle y sont appelés tour à tour en témoignage : saint Antoine, Arsène, Agathon, Bessarion, Théodore de Pherme, Jean Kolobos, Isidore, Macaire d'Alexandrie, Moyse, Poemen surtout, Pambon, Hor et beaucoup d'autres, près de cent trente, sans compter de nombreux anonymes. Ce qui distingue cet ouvrage des autres écrits ayant le même objet, comme la *Vie de saint Antoine* ou l'*Histoire lausiaque*, c'est l'absence de toute littérature. L'exposé est simple, direct, comme une série de vues où les réalités de la vie au désert se présentent elles-mêmes sans retouches ni artifices. L'ensemble est d'un prodigieux intérêt et d'une importance de premier ordre pour les origines des doctrines spirituelles ultérieurement systématisées. Sous une forme souvent pittoresque, paradoxale ou énigmatique, en recourant volontiers à la parabole ou aux gestes symboliques, les Pères du désert livrent à leurs disciples le *logion*, le mot d'ordre qui leur est demandé, condensent en quelques phrases leur expérience des voies de Dieu, créent et entretiennent une tradition qui ne laisse dans l'ombre aucun des aspects de la vie spirituelle, depuis la lutte élémentaire contre les vices et défauts jusqu'aux plus hauts sommets de la contemplation.

En dépit de quelques bizarreries, l'impression laissée est celle d'une spiritualité très haute, très évangélique, faite toute de renoncement au monde, de lutte contre soi-même, d'amour pour le Christ et pour Dieu, toute pénétrée d'humilité personnelle, de charité et de bonté foncière pour le prochain, de discrétion — elle est souvent évoquée dans ces pages — c'est-à-dire de discernement, de bon sens, de modération. La fidélité aux observances est recommandée mais plus encore, et des anecdotes savoureuses le rappellent, la condescendance à l'égard des faibles et l'édification mutuelle. Le recueillement, la vigilance sur soi-même, la prière, la réflexion et la lecture de l'Écriture Sainte (avec quelques restrictions parfois) sont les moyens recommandés. Les tentations, le combat contre le démon y ont leur rôle : on apprend à déjouer ses ruses et à en triompher. Le simple énoncé des chapitres de la recension systématique, dont il sera question plus loin, suffit d'ailleurs à donner l'idée du riche contenu spirituel de ce recueil dont l'influence sur les siècles suivants et tout le développement de la vie spirituelle a été capitale. Du point de vue historique, fort nombreux et intéressants sont les détails que l'on peut y relever sur la vie monastique d'abord mais aussi sur la civilisation du temps, y compris la vie économique et les rapports sociaux. La vie chrétienne y apparaît dans sa complexité, la variété de ses usages et de ses tendances, son adaptation aux diverses classes et les manifestations disparates de la piété et du culte populaire. Bref document historique de premier ordre, parce qu'il est d'une sincérité et d'une spontanéité hors de pair, le livre des *Apophtegmes* est une des sources capitales de l'ascèse et garde aujourd'hui encore une valeur spirituelle considérable.

II. — **Problème littéraire.** — Malheureusement, s'il a été très lu depuis le Ve siècle et si on lui a fait de nombreux emprunts, il n'a pas encore été l'objet d'une édition digne de son importance et à cause de cela même, nombre de problèmes d'ordre littéraire ou histo-

rique se posent à son sujet et ne peuvent recevoir encore de solution définitive. Il est représenté dans toutes les littératures chrétiennes anciennes : grecque, latine, syriaque et araméenne, copte, éthiopienne, arménienne, géorgienne et sous des formes divergentes, contenant d'ailleurs à peu près le même fonds de sentences et d'anecdotes, que l'on peut ramener à trois :

A) *Recension alphabétique,* d'où le nom parfois usité d'ΑΛΦΑΒΗΤΙΚΟΝ : les témoignages y sont rangés selon les noms d'auteur, d'après la lettre de l'alphabet qui commence les noms. Mais à l'intérieur de chaque lettre, l'ordre alphabétique n'est pas toujours suivi. L'ouvrage débute ainsi par Antoine et se termine par Hor (ΩΡ). Mais ce n'est là qu'une première partie; une seconde groupe des sentences anonymes soit en chapitres distincts, consacrés à un même sujet, soit pêle-mêle. Souvent la formule d'introduction est celle-ci : « Un (ou le) vieillard (γέρων) dit », de là le nom de ΓΕΡΟΝΤΙΚΟΝ donné parfois à l'ouvrage tout entier (en latin : *Verba seniorum*). La paternité de cette recension alphabétique est directement revendiquée par l'auteur de la préface qui précède la forme grecque dans les manuscrits de l'édition de Cotelier.

B) *Recension systématique :* elle distribue les mêmes matériaux en une série de chapitres, ayant pour objet un aspect particulier de la vie spirituelle. La forme grecque de cette recension n'est connue que par les manuscrits et une courte analyse de Photius (codex 198, PG., 103, 663-666, sous le titre de βίβλος ἀνδρῶν ἁγίων et avec l'omission du chapitre 3, d'où 22 chapitres seulement), mais une édition latine complète constitue les livres V et VI des *Vitae Patrum,* dans l'édition de Rosweyde (PL., 73, 851-1024). Elle comprend les chapitres suivants dont l'énumération aidera à saisir le riche contenu du livre (Cf. Wilmart, *Le recueil latin des Apophtegmes,* p. 187-188) : 1. Adhortationes sanctorum patrum ad profectum perfectionis monachorum. 2. De eo quod oporteat quidem omni festinatione sectari. 3. De compunctione. 4. De continentia et quia non solum in cibis sit adsumenda continentia sed etiam in ceteris animae motibus. 5. Relationes diversae pro cautela quae adhibenda nobis est contra insurgentia in nobis fornicationum bella. 6. De non possidendo in quo oportet cupiditatem vitari. 7. Narrationes diversae ad patientiam et fortitudinem nos aptantes. 8. De eo ut nihil per ostentationem fieri debeat. 9. De eo quod non oporteat iudicare quemquam. 10. De discretione. 11. De eo quod oporteat semper sobrie vivere. 12. De eo ut sine intermissione et sobrie debeat orare. 13. De eo quod oporteat hospitalem esse et misericordem in hilaritate. 14. De oboedientia. 15. De humilitate. 16. De patientia. 17. De caritate. 18. De praevidentia sive de contemplatione. 19. De sanctis senioribus qui signa faciebant. 20. De conversatione optima diversorum sanctorum patrum. 20. Septem capitula verborum quae misit abbas Moyses abbati Pemenio et qui custodierit ea liberabitur a poena. 22. Correctiones patrum (*Vitae Patrum,* VII, 44 : les douze anachorètes). 23. Sententiae patrum (dont le texte latin est publié pour la première fois par Dom Wilmart, *ibid.,* pp. 196-198). Certains auteurs comme W. Bousset (cf. *infra* à la bibliographie), n'admettent comme originaux que les 19 premiers chapitres. Photius présente cette recension comme un résumé et un conspectus (συγκεφαλαίωσις καὶ σύνοψις) du ΜΕΓΑ ΛΕΙΜΩΝΑΡΙΟΝ; on ignore quel ouvrage désigne ce dernier titre.

C) *Recension mêlée.* C'est le nom que je donne à une troisième catégorie qui parfois s'inspire de l'ordre alphabétique et de l'ordre logique, mais qui aussi présente sans ordre des sentences et des anecdotes communes à toutes les recensions. Il s'agit le plus souvent de collections moins considérables, comme sont en latin par exemple les collections des livres III et VII des *Vitae Patrum* de Paschasius et de Martin de Dumio, etc. Au témoignage de l'auteur inconnu de la recension alphabétique, ce serait là la forme primitive du recueil ou plutôt c'est sous cette forme que se présentèrent d'abord les divers recueils indépendants qu'il a utilisés pour son propre travail (PG., 65, 731); le contenu confirme cette indication. D'accord sur ce point, les critiques ne le sont plus sur les rapports à établir entre les deux premières recensions. Selon les uns la recension alphabétique serait la plus ancienne et la seconde n'en serait qu'un remaniement (Bousset); selon d'autres la recension systématique aurait précédé (Bardenhewer). La date de l'une et de l'autre serait à fixer au plus tôt (à cause d'une anecdote sur Théodose II se rapportant à l'année 446), à la seconde moitié du v^e^ siècle; la règle de saint Benoît cite déjà une sentence de la version latine et l'existence de la version syriaque au début du vi^e^ siècle paraît assurée. Mais dès la seconde moitié du iv^e^ siècle, il aurait existé des recueils partiels (recension C) connus de Palladius et de Cassien (Nau). C'est dans l'entourage de l'abbé Poemen que le recueil aurait été composé. Quant à la langue de l'écrit original, malgré les efforts d'Amelineau, réclamant la priorité pour le copte, l'unanimité s'est faite (en particulier après le mémoire de M. Chaîne, cf. *Bibliographie*), en faveur du grec, considéré comme la source directe ou indirecte de toutes les autres versions. Texte original et version ont d'ailleurs été très insuffisamment publiés et étudiés jusqu'ici et malgré des travaux du plus grand mérite, en particulier ceux de Bousset, tant qu'une étude exhaustive de la tradition manuscrite n'est pas faite, — et elle sera extrêmement longue et compliquée par suite de la multitude des manuscrits à étudier et de leur diversité; — il est impossible de donner une solution définitive à la plupart des questions que pose l'existence des diverses recensions.

A) **Textes** : 1) *Grec.* La seule recension alphabétique a été publiée : la partie alphabétique proprement dite par Cotelier, *Ecclesiae graecae monumenta,* t. I, Paris, 1677, pp. 338-712, *Apophtegmata Patrum,* reproduit dans PG., 65, 71-440, d'après le cod. regius 2466, avec les variantes de c. reg. 2615 et quelques-unes d'un *codex Colbertinus.* Voir l'analyse détaillée dans Bousset, *Apophtegmata,* 94-105, cf. 1-3; le complément comprenant les anonymes, a été édité d'après le Coislin 126, du x^e^ ou xi^e^ siècle, par Nau, dans la *Revue de l'Orient chrétien,* 1907-1913 (400 numéros, texte grec suivi de la traduction française) sous ce titre : *Histoire des solitaires égyptiens, ms. Coislin 126*); à compléter, après le n. 132, par le chapitre περὶ ἀναχωρητῶν, publié déjà en 1905 dans la même revue, d'après Par. gr. 1596, 2474 et Coislin 126 et 127, pp. 409-414; y ajouter *Patrologia Orientalis,* t. VIII, pp. 164-183, divers textes complémentaires. La recension systématique est restée inédite. Les mêmes manuscrits donnent parfois à la suite les deux recensions. Ils sont très nombreux. M. Bousset a spécialement étudié le ms. Berol. 1624, analogue au Coislin 126, *o. l.,* pp. 106-120, cf. 10-13; il signale les mss. de Moscou, catalogue de Vladimir, n. 342, 343, 346, 351; D. Wilmart, *o. l.,* cite en outre les mss. Paris gr. 914, 916, 917, 1598, 1600, Coislin 232, 282, 283. Voir *Bibl. hag. graeca,* 2^e^ éd., 1909, n. 1443-1445. Un remaniement des deux recensions A et B a été exécuté au xi^e^ siècle par le

moine Paulos Euergetinos (mort en 1054) dans son grand ouvrage Συναγωγὴ τῶν θεοφθόγγων ῥημάτων καὶ διδασκαλιῶν τῶν θεοσόφων καὶ ἁγίων Πατέρων (Venise, 1783, Athènes, 1901). M. Bousset en a donné l'analyse 172-182, 94-120, 122-128, et l'a étudié, p. 15-18.

2) *Latin :* n'ont été éditées que : *a*) la recension B, dans une traduction due au diacre Pélage (pape 555-560) et au sous-diacre Jean (le futur Jean III, 560-563). L'œuvre du premier forme le l. V des *Vitae Patrum* (PL., 73, 855-988), celle du second qui continue la précédente, le l. VI (*ibid.*, l. I, 993-1022); l'une et l'autre analysées par Bousset, *o. l.*, pp. 94-105, 120-129; supplément déjà cité, par Wilmart, *o. l.*, 196-198); — *b*) diverses recensions C : le pseudo-Rufin, qui forme le l. III des *Vitae Patrum* (PL., 73, 739-810), analyse dans Bousset, *o. l.*, 129-133; Paschasius ou l. VII des mêmes *Vitae* (*Ibid.*, 1025-1062), analyse dans Bousset, *o. l.*, 133-135; Martinus Dumiensis sous ce titre *Aegypitorum Patrum sententiae*, PL., 74, 381-394, analyse dans Bousset, *o. l.*, 135-137; un fragment, comme ch. 20 de l'ancienne version latine de l'*Historia lausiaca*, *ibid.*, 377-382, analyse dans Bousset, *o. l.*, 137, cf. *ibid.*, 22-25. Sur tout l'ensemble de la tradition latine, voir WILMART, *Le recueil latin des Apophtegmes*, dans *Revue Bénédictine*, 1922, 185-198 avec, p. 190-193, une liste des manuscrits latins; l'article d'ailleurs traite aussi la question d'ensemble; cf. *Bibl. hag. latina*, 1900, n. 6525 (le ps. Rufin), 6527-6529 (Pélage et Jean), 6530 (Paschase), 6535 (Martin de Dumio), 6538 : Breviores sententiae de conversatione Patrum Aegyptiorum, dans la 1re et la 3e édition des *Vitae Patrum* (antérieures à Rosweyde), omis dans la 2e et la 4e édition de Rosweyde, parce que ces sentences se retrouvent dispersées dans la recension de Pélage-Jean; Rosweyde ne donne que la préface, au prolegomenon 22, § I, PL., 73, c. 74; BHL., supplementum, 2e éd. s. v., *Patrum vitae*, p. 246. Etude de SALONIUS, *Vitae Patrum, Kritische Untersuchungen über Text, Syntax und Wortschatz der spätlateinischen Vitae Patrum.*

3) *Copte :* Editions fragmentaires, voir *Bibl. hag. orientalis*, à *Patrum Vitae*, 8, 11, 12, pp. 189-191, n. 863 et 869; l'étude de Hopfner; *Ueber der koptisch-saidischen Apophtegmata*, dans *Denkschriften d. K. Akademie*, de Vienne, 1918, v. 61. 2, avec table de concordance, p. 37-42; Bousset, *o. l.*, 3-6 et 57-60, et M. CHAINE, *Le texte original des Apophtegmes des Pères* (*Mélanges de la Faculté orientale*, V, 2, pp. 541-569, Beyrouth, 1912), où il démontre la priorité du texte grec et dresse la liste des fragments coptes publiés, mais voir aussi PEETERS, *Anal. Boll.*, 1924, 42, p. 432.

4) *Syriaque :* Texte dans le 4e livre du Paradis des Pères d'Enanjésu (cf. DUVAL, *Litt. syriaque*, p. 371 et 142, BAUMSTARK, *Gesch. der syrischen Literatur*, Bonn, 1922, p. 201-203, avec liste des mss.; THOMAS DE MARGA, *The Book of Governors*, tr. Wallis Budge, Londres, 1893, l. II, ch. 11 et 15 (où il analyse le *Paradis*), texte syriaque édité par BEDJAN, *Acta martyrum*, t. VII, Paris, 1897 et par WALLIS BUDGE, *The Book of Paradise*, avec traduction anglaise 2 vol., Londres, 1904; traduction seule revue : *The Paradise of the Fathers*, Londres, 1907; les *Apophtegmes* sont au second volume. Cf. Baumstark, *o. l.*, p. 92 et n. 6; BUTLER, *The Lausiac History of Palladius*, Cambridge, 1898, pp. 77-96, en particulier 94, list des mss. du British Museum; Bousset, *o. l.*, analyse 137-150, cf. 26-31 et 53-57 sur diverses recensions syriaques; *Bibl. hag. orientalis*, Patrum vitae 9, n. 864-867, 22, n. 879.

5) *Arabe*, cf. CHAINE, *o. l.*, p. 542, n. 1 : nombreux manuscrits, en particulier recension alphabétique dans le ms. 253 de la B. N. de Paris; selon le P. Peeters (*Anal. Boll.*, 1924, 42, p. 432), « les versions arabes sont tardives et de médiocre importance bien qu'elles puissent en certains cas aider à l'étude des versions syriaques ». GRAF, *Arabische Apophtegmen Sammlung* dans *Oriens christianus*, 1915, 314-318.

6) *Éthiopien :* cf. *Bibl. hag. orient.*, n. 880.

7) *Arménien :* Trois éditions des *Vitae Patrum :* Ispahan, 1641; Constantinople, 1721, « editio priori fere consimilis » (Peeters), Venise, 1855. Cf. *Bibl. hag. or.*, p. xv et n. 861, 862-868, 877, 878; BOUSSET, *o. l.*, analyse, 150-172 et 94-120, 122, 128, cf. 18-22, 51-53 avec la critique de Peeters, *l. l.*, p. 432-433.

8) *Géorgien*, voir PEETERS, *l. l.*, p. 432 où il signale une travail important de Marr, en 1900, analysant un ms. georgien du xie siècle. « Ce texte est indiscutablement plus important que la plupart des recensions syriaques de basse époque »; il y a des manuscrits antérieurs dont le contenu est encore inédit. Il renvoie ici à une étude de M. Kekelidze sur l'histoire primitive de monachisme égyptien.

B) Etudes. — L'ouvrage fondamental est celui de W. Bousset, publié après sa mort par Th. Hermann et G. Krüger, Tubingue, 1923 : *Apophtegmata Studien zur Geschichte des ältesten Mönchtums*, Buch 1 (pp. 1-93, l'étude directe en 3 chapitres : 1. les diverses recensions du texte; 2. date et valeur; 3. importance littéraire et religieuse; pp. 93-208, tableaux synoptiques des diverses recensions et table détaillée). Lui-même a résumé ses travaux et conclusions dans le mémoire, posthume lui aussi, intitulé : *Die Textueberlieferung der Apophtegmata Patrum*, pp. 102-116 du *Festgabe... A. von Harnack*, Tubingue, 1921. Il faut signaler aussi outre les écrits mentionnés ci-dessus de CHAINE, WILMART, etc., BUTLER, *o. l.*, 1898, § 16, p. 208-215; VAILHÉ, *Echos d'Orient*, 1901, 5, 39-46; NIKITIN, *Viz. Vremenik.* 1915-1916, p. 127-176 sur le Paterikon grec de Scété ; NAU, à plusieurs reprises dans la *Revue de l'Orient chrétien*, en particulier, 1905, p. 387-408 : le chapitre περὶ ἀναχωρητῶν ἁγιῶν et les sources de la vie de saint Paul de Thèbes où le § 1 a pour titre : Epoque de la rédaction des premiers *apophtegmata* Patrum, p. 388-391; 1912, p. 448 à propos du mémoire de Chaîne; 1913, p. 208-212, discussion plus étendue.. — BARDENHEWER, *Gesch. des Altk. Literatur*, t. IV, 1924, p. 107-109. — N.-B. L'ouvrage de M. GEMOLL, *Das Apophthegma*, Vienne, 1924, laisse complètement de côté notre recueil.

F. CAVALLERA.

APOSTOLAT DE LA PRIÈRE. — 1. *Histoire.* — 2. *Spiritualité.*

I. **HISTOIRE.** — A Vals, près le Puy (Haute-Loire), le 3 décembre 1844, le R. P. Gautrelet, père spirituel de la maison, invite les scolastiques de la Compagnie de Jésus à former entre eux une ligue de prières pour le salut des âmes. Par ce mot de prière le Père entendait toute la vie offerte, au jour le jour, en union avec le Cœur de Jésus et à toutes les fins pour lesquelles, au Ciel, sur l'autel et au tabernacle, il ne cesse de prier. L'idée-mère de l'Apostolat de la Prière était lancée. En 1846, le P. Gautrelet la développa en une mince brochure. Encouragé par les évêques, enrichi par Pie IX d'indulgences en 1849, l'*Apostolat de la Prière* s'étendit rapidement en France et hors de France.

Toutefois, c'est au R. P. Henri Ramière, qui en devint, en 1860, le directeur général, que l'*Apostolat de la Prière* doit d'être devenu, pour sa doctrine, son organisation, son rayonnement universel, ce qu'il est aujourd'hui.

Les statuts qui régissent l'Apostolat de la Prière remontent à 1896. Ils le définissent ainsi : « pieuse Association qui, destinée à promouvoir la gloire de Dieu et le salut des âmes, remplit sa fonction apostolique par la prière ou mentale ou vocale et même par les autres œuvres pies, en tant qu'elles sont impétratoires et pouvant nous concilier le très Saint Cœur de Jésus (statut I).

Le siège principal de l'Œuvre est actuellement à Rome, auprès du T. R. P. Général de la Compagnie de Jésus que le statut VIIe établit directeur général de l'*Apostolat de la Prière*, avec faculté de désigner un directeur général délégué. Outre le directeur général délégué, il y a des directeurs diocésains, désignés par les Ordinaires, institués par le directeur général; des

directeurs locaux, constitués par les directeurs diocésains. Enfin, il existe, en beaucoup de pays, des directions nationales qui assurent dans les limites de leurs frontières, la vitalité et l'unité de l'œuvre.

II. **LA SPIRITUALITÉ DE L'APOSTOLAT DE LA PRIÈRE.** — 1° *L'apostolat.* — 2° *La prière apostolique.* — 3° *La prière vitale.* — 4° *La prière associée.* — 5° *La prière unie à la prière du Cœur de Jésus.*

L'apostolat. — Dans les plus anciens documents de l'Œuvre, l'Associé de l'*Apostolat de la Prière* est défini : « Quelqu'un qui prend à cœur les intérêts du Cœur de Jésus. » Faire de tout chrétien un apôtre; établir entre ces deux termes : chrétien et apôtre non pas une identité, mais un lien si étroit que nul ne puisse se dire vraiment chrétien s'il n'a le souci d'être apôtre, telle fut l'idée qui donna naissance à l'*Apostolat.* Il est donc essentiellement une œuvre de zèle; il crée la mentalité apostolique et veut la réveiller dans tous les fidèles. Les arguments les plus souvent employés par le P. Ramière pour toucher les âmes sont : 1° la tragique disproportion entre la valeur infinie de la Rédemption et ses résultats apparents; — 2° la volonté certaine de Notre-Seigneur Jésus-Christ de ne sauver les âmes, dans l'ordre ordinaire de sa Providence, que par l'intermédiaire de l'apostolat. — Puisque, par la volonté de Dieu, le salut des âmes est en partie solidaire de notre collaboration, qui donc, s'il aime Dieu et les âmes, peut se dispenser d'être apôtre?

La prière apostolique. — A un devoir universel doit répondre un moyen universel : c'est la prière. Tout le monde peut prier. La prière apostolique est certainement exaucée : Notre-Seigneur l'a promis formellement : « Tout ce que vous demanderez à mon Père en mon nom, il vous l'accordera. » Or, demander que le règne de Dieu arrive, c'est sûrement prier au nom du Christ, c'est donc avoir la certitude qu'on sera entendu par le Père. Plus on priera pour l'avènement du règne de Dieu, plus ce règne avancera. Il faut expliquer, en partie, par la défaillance de la prière apostolique, l'état actuel du monde des âmes, où plus d'un milliard d'êtres humains, deux mille ans après la mort du Christ, ignorent complètement le mystère de Jésus et de la Rédemption. L'adjuration de saint Paul est toujours de saison (cf. Ramière, *Apostolat de la Prière,* Introduction) « Obsecro igitur primum omnium fieri obsecrationes, orationes, postulationes, gratiarum actiones, pro omnibus hominibus. Hoc enim bonum est et acceptum coram Salvatore nostro Deo, qui omnes homines vult salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire. Unus enim Deus, unus et mediator Dei et hominum homo Christus Jesus, qui dedit redemptionem semetipsum pro omnibus... » (I Tim., II, 1-6).

La prière vitale. — Prier, mais comment? La prière propre à l'*Apostolat* est celle qui constitue son degré essentiel : l'offrande. « Le premier degré (essentiel et commun à tous les Associés) est constitué par ceux qui, chaque jour, offrent à Dieu, dans une certaine formule, toutes leurs prières, actions et souffrances en union avec le très saint Cœur de Jésus et à toutes les intentions pour lesquelles Notre-Seigneur intercède sans cesse et s'offre pour nous. » (Statut II.)

Voilà comment doit prier l'Associé. Ayant, le matin, selon la formule ci-dessus ou une autre, offert sa vie, avec tout ce qu'elle contient d'actions pieuses, vertueuses ou simplement honnêtes, « à toutes les intentions pour lesquelles Notre-Seigneur intercède sans cesse », il vit effectivement en état de prière apostolique et par tout ce qu'il fait, il veut obtenir des grâces de salut pour les âmes. A la base de cette prière, la justifiant, lui donnant son efficacité, il y a tout le dogme de la vie divine en nous et de notre incorporation au Christ. C'est parce que Dieu vit en nous par la grâce, que toutes nos actions sont méritoires, étant, plus ou moins, accomplies en collaboration avec le principe divin qui est en nous. A tout mérite est jointe une puissance d'impétration ou de prière : c'est cette part aliénable que résolument l'associé dévoue à des fins apostoliques; c'est par là que, tout au long du jour et de chacun des jours de sa vie, il prie en tout et toujours pour l'avènement du règne de Dieu.

En somme, faire vivre à tous les chrétiens leur vie surnaturelle et divine; puis, dans le Cœur de Jésus, jeter, comme un trésor supplémentaire, ajouté à l'infini des mérites divins, toute leur vie devenue une prière apostolique, voilà le but de l'*Apostolat de la Prière.*

Ce dogme de l'incorporation des chrétiens au Christ passionnait le P. Ramière : il y revenait sans cesse dans ses articles du *Messager* et il voulait en faire la moelle de sa spiritualité et l'âme de toute son œuvre. Il y a réussi, et dans le renouveau actuel de la doctrine ascétique et mystique, il n'est que juste de signaler le P. Ramière comme un précurseur et un pionnier : l'*Apostolat de la Prière* fut comme l'Œuvre providentielle qui ramena la piété à cette source vive.

La prière associée. — Prier, prier, par toute sa vie unie au Christ, prier aussi ensemble. L'*Apostolat de la Prière* est essentiellement une association, une ligue.

Travailler au salut du monde, seul, à part de tous, serait pour un chrétien œuvre décourageante. L'associé de l'*Apostolat de la Prière* sait qu'il n'est point un isolé : sa prière, pauvre soupir qui risquerait de se perdre dans le tapage du monde, s'unit à des millions de prières pareilles, qui, sans cesse, en tous les lieux du monde, montent de milliers d'âmes les plus pures et vont joindre la prière même du Christ qui, en quelque point du globe, à chaque seconde, s'immole sur quelque autel. Du coup, voilà guérie l'infirmité de la prière individuelle, voilà établie une constante communion des saints appliquée à l'apostolat de conquête, à laquelle, dans le Christ qui les unit, participent trente millions d'âmes. Le P. Ramière avait merveilleusement prévu et voulu cela : étonnamment sensible aux courants d'idées qui seraient les grandes lois du monde proche, il avait pressenti, en particulier, dès 1860, la force de l'idée de solidarité et le besoin qui travaillait les hommes de s'unir. Il voulut, au profit des âmes, réaliser un syndicat universel de la prière : il y réussit, en l'appuyant au dogme même de la communion des saints.

La prière unie au Cœur de Jésus. — L'*Apostolat de la Prière* apparaît très nettement comme une association propageant la dévotion au Sacré-Cœur. Il l'est, en effet. Le P. Ramière voulut très délibérément que l'œuvre fût une ligue de prière et de zèle en

union avec le Cœur de Jésus. Il était convaincu que la révélation de la dévotion au Sacré-Cœur était la grande grâce offerte aux temps modernes. Pour lui, le Christ était le Cœur de Jésus : il ne divisait pas la personne de Notre-Seigneur, il ne la mutilait pas, il la voyait toute en son Cœur. C'est pourquoi, comme il disait, le Cœur de Jésus est le « moteur », le « modèle », la « raison », le « levier », le « lien vivant » de l'Apostolat. « De quelque côté qu'on envisage l'*Apostolat de la Prière*, on découvre entre cette dévotion et la dévotion au Cœur de Jésus la communion la plus étroite. S'il est impossible d'aimer ce divin Cœur sans prier avec lui pour le salut des âmes, il est indispensable, pour donner aux prières faites en faveur des âmes toute leur efficacité, de les faire passer par le Cœur de Jésus. »

C'est pourquoi, sans aucune difficulté, il incorpora dans son Œuvre, dont il en fit le troisième degré, la *Communion réparatrice*, formellement demandée par le Cœur de Jésus à sainte Marguerite-Marie; comme il le fit aussi pour l'*Heure Sainte*, comme il fit de l'*Apostolat de la Prière* l'apôtre efficace de la Consécration au Sacré-Cœur appliquée aux familles, à la cité, aux nations, à l'Eglise elle-même.

Rayonnement spirituel de l'Apostolat de la Prière. — Cette Œuvre qui est répandue dans l'univers entier et compte 100.000 centres organisés, groupant quelque trente millions d'Associés, apparaît, en fait, comme une immense ligue de prière à laquelle le Pape, chaque mois, désigne son intention générale et commune. Pie XI, le 19 septembre 1925, disait aux directeurs nationaux de l'Œuvre, assemblés en Congrès : « Vous êtes les porte-voix et les apôtres de nos intentions, que vous confiez aux prières de vos Associés. » Elle apparaît aussi, grâce à son troisième degré, comme une puissante ligue eucharistique : ce caractère s'amplifie et s'accuse actuellement dans sa section enfantine qui constitue au sein de l'*Apostolat* la *Croisade Eucharistique des enfants*. Un des signes les plus visibles de sa vitalité et de son rayonnement est l'existence dans le monde de ses organes officiels — ordinairement nommés *Messagers du Cœur de Jésus* — qui existent au nombre de 67 et paraissent en 40 langues ou idiomes.

Du strict point de vue de la spiritualité de l'*Apostolat de la Prière*, les livres essentiels sont : P. Gautrelet, *Apostolat de la Prière*, Lyon, 1874. — P. Ramière, *L'Apostolat de la Prière*. 9e édition avec introduction du P. Charles Parra, Toulouse, Apostolat de la Prière. — P. Ramière, *La divinisation du chrétien* (épuisé, en réimpression), Toulouse, Apostolat de la Prière. — Charles Parra, *Manuel de l'Apostolat de la Prière*, 28e édition (1933), Toulouse, Apostolat de la Prière.

Charles PARRA.

APOSTOLAT ET VIE INTÉRIEURE. — 1. *Nécessité de la vie intérieure pour l'apostolat.* — 2. *Utilité de l'apostolat pour la vie intérieure.* — 3. *Adaptation de la vie intérieure à l'apostolat.*

NOTIONS. — On ne traite pas ici la question générale des rapports de la vie active et de la vie contemplative : elle fera l'objet d'un article ultérieur (VIE ACTIVE ET VIE CONTEMPLATIVE). Notre sujet, plus restreint, n'en est qu'une application partielle, mais très importante, parce que très pratique et très opportune. Des deux espèces de vie active, celle qui s'adonne aux œuvres de charité (soin des malades, des pauvres, des orphelins...) et celle qui s'occupe spécialement des œuvres d'apostolat direct (administration des sacrements, prédication, catéchisme, œuvres d'enseignement religieux, de piété, de préservation, de conversion, de sanctification...), on envisage surtout la deuxième : l'apostolat proprement dit. Et dans l'apostolat (sans exclure celui des fidèles, qui, selon la volonté des souverains pontifes, doivent, dans le *laïcat*, seconder le prêtre dans sa tâche) c'est celui du prêtre qu'on a principalement en vue, puisque c'est au prêtre qu'appartient, principalement et par consécration, la charge et la direction de l'apostolat.

La vie intérieure se manifeste par l'union de l'âme à Dieu et par l'accomplissement régulier et fervent des exercices de piété essentiels : oraison, examen de conscience, prières... Vivre intérieurement c'est vivre avec Dieu et avec soi-même, c'est détacher son attention des choses purement extérieures et profanes pour la porter, quelquefois au moins, le long de ses journées, sur l'Hôte divin de son âme, converser avec lui, et, sous son regard, vérifier, élever, diriger ses intentions, ses sentiments, ses affections et s'occuper de son progrès spirituel... « Ambulare cum Deo intus, nec aliqua affectione teneri foris, status est interni hominis ». *De imitatione Christi*, l. II, cap. VI. Par la vie intérieure, on pourvoit à son propre salut; par l'apostolat, à celui des autres. Par la vie intérieure, on travaille à sa propre sanctification; par l'apostolat, à celle des autres. Par la vie intérieure, c'est soi-même qu'on s'efforce de convaincre, d'émouvoir, de pousser à la vertu; par l'apostolat, ce sont les autres.

I. — NÉCESSITÉ DE LA VIE INTÉRIEURE POUR L'APOSTOLAT.

Pour plus de clarté et de précision, nous condensons ce premier point dans le syllogisme suivant : L'efficacité de l'apostolat dépend de deux facteurs : l'influence personnelle de l'apôtre et l'intervention de Dieu. Or l'une et l'autre dépendent de la vie intérieure. C'est d'elle par conséquent que vient surtout l'efficacité de l'apostolat.

A) **La vie intérieure est nécessaire à l'influence personnelle de l'apôtre**, parce qu'elle est nécessaire aux conditions de cette influence : conviction, exemple, résistance à la corruption du milieu, persévérance, amour de Dieu et des âmes, prudence.

1) « Si les nuées sont bien chargées, dit l'Ecclésiaste (XI, 3), elles répandront abondamment la pluie sur la terre. » Les nuées, explique saint Jérôme, sont les apôtres : pour répandre avec abondance la vérité et la vertu sur les âmes, ils doivent auparavant, par la vie intérieure, s'en remplir eux-mêmes. « Pour sanctifier les autres, a écrit le P. Aubry (*Essai sur la méthode des études ecclésiastiques en France*, Lille, Desclée, chap. 21), il ne suffit pas de leur parler, d'agir humainement sur eux, d'être doué et de savoir user sagement des forces physiques, intellectuelles et même morales; pour sanctifier les autres, il faut ajouter à la grâce divine la vertu personnelle. Il en est du ministère apostolique, qu'on nous pardonne l'expression, comme de l'office d'une nourrice : le prêtre doit s'assimiler la substance dont il alimentera ensuite les enfants de l'Eglise. » Il doit s'assimiler ce qu'il veut enseigner : la vérité à laquelle il prétend faire adhérer les esprits et la vertu à laquelle il désire amener les volontés; il lui

faut pour agir efficacement, la *conviction* et l'*exemple*.

On ne convainc les autres que si l'on est convaincu soi-même. La conviction ne se commande pas ; elle se communique comme un feu envahissant. Même les foules sans culture ne s'y trompent pas : d'instinct elles savent distinguer le convaincu du « charlatan » qui parle des lèvres et non point du cœur. L'âme fait entendre dans les mots qui l'expriment, des résonances que les âmes reconnaissent. Pour atteindre les âmes, la parole de l'apôtre doit sortir de son âme. — Or, c'est à force de regarder la vérité qu'on s'en pénètre ; c'est par une attention concentrée sur elle, par une méditation souvent renouvelée, par la vie intérieure, qu'on se l'incorpore et qu'on en fait une conviction. Saint Vincent de Paul écrivait à A. Durand, supérieur de la mission à Agde (vers mai 1658) :

« L'oraison est un grand livre pour un prédicateur : c'est par elle que vous puiserez les vérités divines dans le Verbe éternel, qui en est la source, lesquelles débitrez ensuite au peuple. Il est à souhaiter que tous les missionnaires aiment beaucoup cette vertu : car sans son secours, ils feront peu ou point de profit, et avec son aide il est assuré qu'ils toucheront les cœurs. » *Correspondance*, éd. Coste. Paris, 1922, t. VII, p. 156.

2) Mais la preuve la plus éclatante des vraies convictions, c'est *la pratique*. Nul ne peut douter de leur sincérité, quand elles vont jusqu'aux actes ; et c'est ce qu'on exige de celui qui prêche la vertu. On ne croit à sa parole qu'après avoir constaté qu'il y conforme sa conduite ; on ne va au bien qu'il enseigne qu'entraîné par ses exemples. Si brillante soit-elle, l'éloquence du verbe est impuissante à convertir et à sanctifier si elle ne s'accompagne de l'éloquence de la vie. « C'est la parole vivante qui convertit, qui soutient et sanctifie le cœur des hommes. » Manning, *Le sacerdoce éternel*, ch. III.

« Son ministère est à peu près inutile, dit Pie X (*Exhortation au Clergé catholique*, 4 août 1908), si le prêtre n'appuie de son exemple ce qu'il enseigne. Ceux qui l'écoutent pourront dire alors, injurieusement, mais non sans raison : « Ils font profession de connaître Dieu et ils le renient par leurs actes. » (Tit., 1, 16.) Comme le Christ son modèle, l'apôtre doit commencer par faire ce qu'il veut enseigner (Act. Apost., 1, 4).

Il lui faut du reste l'expérience des voies dans lesquelles il désire engager les autres : le moyen, autrement, de les y conduire avec sûreté ? Comment les former au détachement, à la mortification, au recueillement, à l'intimité avec Dieu, à l'amour souverain et filial du Père céleste, à l'oraison, à la vigilance... s'il ne s'y exerce lui-même ?

Or, pour pratiquer ce qu'on enseigne, pour vivre sa pensée, il faut, dans la méditation, en contempler sans cesse les splendeurs et se soumettre à son attirance ; il faut, par l'examen de conscience, se reporter souvent à l'idéal divin qu'on veut reproduire, s'efforcer de corriger ce qui reste défectueux et d'acquérir ce qui manque ; il faut, par la prière et la réception fervente des sacrements, se ménager les secours de la grâce sans laquelle cette œuvre gigantesque de sanctification, ce travail miraculeux de transformation spirituelle est moralement impossible.

3) D'autant plus difficile pour l'apôtre qu'il n'y est guère aidé par les *exemples d'autrui*. La corruption du milieu où il est obligé de vivre pour le purifier constitue un grand danger. Vivre dans le monde sans être du monde, comme Jésus en demandait la grâce pour ses Apôtres et leurs successeurs, passer son existence au milieu d'hommes sans idéal ni sens surnaturel, matérialisés et vicieux, tout aux choses de la terre et aux plaisirs des sens, conduits par la sagesse du siècle diamétralement opposée à celle de l'Évangile, s'inspirant de leur seul égoïsme et de leurs seuls intérêts humains, esclaves de leurs passions, « ennemis de la croix (du sacrifice) et faisant de leur ventre leur dieu », selon l'expression réaliste de saint Paul (Philip., 3, 18, 19), tout cela suppose de la part de l'apôtre une incessante réaction et un vigoureux tempérament moral. En ayant continuellement sous les yeux de tels spectacles, en entendant de telles maximes, en respirant un air si malsain, comment se défendra-t-il victorieusement de la contagion et gardera-t-il, dans son intégrité, l'esprit du Christ et la ferveur de sa vertu, s'il ne prend la précaution, par une vie intérieure intense et une forte alimentation spirituelle, d'absorber à temps les contre-poisons nécessaires, d'effectuer d'énergiques rétablissements et de maintenir son organisme moral en état de santé, de force et de résistance ? Comment pourra-t-il rester « le sel de la terre » et ne pas se laisser affadir par la corruption environnante, s'il n'a soin de renouveler à mesure par l'oraison ses énergies, de se surveiller par l'examen et de se secourir par la grâce ? « C'est une nécessité pour le prêtre, explique Pie X, de passer sa vie pour ainsi dire au milieu d'une *société mauvaise*, en sorte que souvent, dans l'exercice même de sa charité pastorale, il doit redouter que l'infernal serpent ne lui tende des pièges... Elle est donc manifeste, et combien grave, la nécessité urgente pour lui de revenir chaque jour à la contemplation des vérités éternelles, afin de raffermir, par le renouvellement de vigueur qu'il y puise, son esprit et sa volonté contre toutes ces embûches. » *Exhortation au Clergé*.

4) Afin de s'affermir aussi contre l'une des plus fréquentes tentations de l'apostolat : le *découragement*. Beaucoup commencent ; très peu persévèrent. Dans l'élan des débuts, on se lance avec une enthousiaste ardeur : on entreprend la réalisation de ses rêves... Mais, hélas ! les dures réalités de la pratique ne tardent pas à les meurtrir avec brutalité, ainsi que les désillusions à venir avec les échecs et les difficultés qui surgissent de tous côtés : hostilité des mauvais, incompréhension des bons, jalousie des frères, défiance et inertie des fidèles, division des troupes... On est bousculé de droite et de gauche, suspecté dans ses intentions les plus pures, contrarié dans ses projets, contredit dans ses façons de voir, abandonné, quand ce n'est pas condamné, par les chefs qui devraient apporter réconfort et soutien... C'est normal : l'enfer fait « tir de barrage » en se servant même des bons. Pour diminuer l'influence de l'apôtre zélé, et empêcher son emprise sur les âmes — qui vont lui échapper — il met tout en œuvre : menaces, calomnies, persécutions ; il va jusqu'à lui susciter des adversaires chez ceux qui devraient l'encourager : n'a-t-il pas fait clouer le Christ à un gibet et assassiner les apôtres ?

Si, à ces sévices du malin et de ses suppôts, on ajoute les mille soucis, tracas et fatigues... que comportent la création, l'organisation et la conservation des œuvres nécessaires, on ne s'étonnera pas que la vie de l'apôtre soit remplie de douleurs et de sacrifices, que sa route ne soit souvent qu'un vrai chemin de Croix. Pour tous ceux qui se dévouent au minis-

tère des âmes, se reproduit sous une forme ou sous une autre le fameux tableau que saint Paul nous a tracé de ses tribulations apostoliques (2 Cor., 11, 23). Dieu le permet, pour leur fournir l'occasion de mériter les grâces qu'ils veulent procurer aux autres et de réaliser ainsi, à l'exemple du Maître, la loi générale posée et suivie par lui. « Nisi granum frumenti cadens in terram mortuum fuerit, ipsum solum manet... » (Jo., 12, 24). Il le permet, parce que pour être sauveur, il faut être rédempteur; pour vivifier, il faut se mortifier.

Pour ces heures sombres de l'épreuve, l'apôtre a besoin de se bien pénétrer, dans l'oraison, de ces réconfortantes vérités, d'aller sans relâche se ravitailler en courage et en amour auprès de Celui qui est la source inépuisable des surnaturelles énergies et le foyer de la charité que rien ne peut éteindre; il a besoin de remonter vigoureusement les ressorts de son âme par la contemplation des motifs et des exemples d'héroïque dévouement (à son Père et à ses frères) que le Christ nous a laissés, d'aller épancher son cœur endolori dans le Cœur tout aimant, puiser dans sa douce intimité compensation à la malice des hommes et obtenir de sa bonté secours, lumières et consolations.

« Sans vie intérieure, affirme Pie X (*Encycl. sur l'action catholique*, 11 juin 1905)... les forces manqueront pour supporter avec persévérance les ennuis qu'entraîne avec lui tout apostolat. » « Les œuvres valent, durent, résistent aux fureurs du monde et du démon, observe le P. Janvier (*Confér.*, 1924, 2[e] Conf.), dans la mesure où elles s'alimentent aux sources de la vie religieuse »; dans la mesure où celui qui les dirige et les anime y alimente lui-même ses énergies.

5) Mais ce qu'il lui faut surtout, pour ne pas se laisser arrêter par les épreuves et se résigner aux sacrifices qu'exige l'apostolat, c'est un *très grand amour du Christ.* Sans un grand amour pour les âmes, on ne peut pas travailler et souffrir ainsi pour elles; et sans un très grand amour pour le Christ, on ne peut pas les aimer ainsi. Ces deux amours n'en font qu'un, mais le second (celui des âmes) vient du premier (celui du Christ). Telle était, selon les commentateurs, la pensée de Jésus quand il demandait à Pierre avant de lui confier « ses agneaux et ses brebis » : M'aimes-tu? Apostolat signifie et suppose dévouement total, don complet de son temps, de ses ressources, de son activité, de tout soi-même, au Christ et aux âmes, c'est-à-dire amour. On se dévoue, on se donne, on est apôtre, parce qu'on aime et dans la mesure où l'on aime. Nul ne peut exercer efficacement l'apostolat, s'il n'a au cœur la passion du Christ et des âmes, s'il ne se sent poussé par la charité du Christ. « Caritas Christi urget nos » (2 Cor., 5, 14). Les énergies fécondes ne sont de l'amour transformé, comme dans les machines à vapeur le mouvement vient du foyer.

Or cette flamme de charité ne s'allume et ne s'entretient que par un incessant commerce d'intimité avec le Christ, par la contemplation de ses divines amabilités, de son attirante perfection morale, de la prenante beauté de ses vertus; par la méditation prolongée des touchantes manifestations de sa tendresse et de son dévouement pour nous, en un mot, par une vie intérieure intense. « L'on n'aime Jésus-Christ qu'à force de le regarder et on ne le regarde jamais si bien qu'à genoux. » (P. Longhaye, *La Prédication.*) « Plus elles (les religieuses) sont avancées dans cette oraison, dit sainte Thérèse (il s'agit de la contemplation) et comblées des consolations de Notre-Seigneur, plus elles sont occupées des besoins du prochain, surtout de ceux des âmes » (*Pensées sur le Cantique des Cantiques*, trad. des Carmél., t. V, p. 464.) C'est elle qui disait, en recommandant à ses filles de prier pour ceux qui s'adonnent à l'apostolat : « Un seul homme parfait fera plus qu'un grand nombre d'autres qui ne le sont pas » (*Chemin de la perfection*, ch. III, t. VI, p. 48).

6) A la vie intérieure appartient *la réflexion* qui, elle aussi, est nécessaire au succès des entreprises apostoliques. De celles-ci beaucoup échouent ou ne donnent pas les résultats attendus, parce que décidées à la légère, sans examen suffisant des moyens et des difficultés, sans consultation préalable de la raison et de l'Esprit de conseil. Que de temps perdu, d'énergies gaspillées, de fatigues inutiles, de déboires et de fausses manœuvres... on s'épargnerait avec un peu plus de réflexion et de prudence! Lorsque, contenant son ardeur, l'on sait prendre loisir pour méditer ses projets et prévoir moyens, obstacles et conséquences, on marche à coup sûr, avec des chances beaucoup plus nombreuses de succès.

La réflexion assure la puissance de l'action et multiplie son efficacité. Dans les œuvres, c'est un facteur (humain) des plus importants, un coefficient considérable de réussite. Souvent, il vaudrait mieux se démener moins et réfléchir davantage, peiner moins et penser plus. Une vue juste et lumineuse de la situation des hommes et des choses, du but à atteindre et des procédés à suivre, est infiniment plus utile que beaucoup de démarches fatigantes ou d'efforts inconsidérés. « La vie contemplative et intérieure est la meilleure des préparations et des garanties d'aptitude et de succès... La contemplation, en habituant l'esprit à voir la fin dernière au-dessus des choses temporelles, donne ainsi la règle suprême de l'ordre... Elle établit dans l'âme une paix, une tranquillité, un calme qui décuple les forces de l'esprit, lui permet d'ordonner son travail, d'utiliser toutes ses énergies, de mûrir ses jugements, de se laisser moins impressionner dans le sens de la joie et de la douleur, enfin, de n'être pas la proie de cette activité fiévreuse et maladive si nuisible au gouvernement des affaires. Cette récollection, ce repos spirituel rafraîchit l'intelligence; il la met en état de supporter un fardeau toujours plus lourd, de prévoir mieux ce qu'elle doit faire, ce qui pourra résulter de ses actes, comme aussi de se rendre compte de ce qu'elle a fait déjà et de ce qui en est arrivé » (Aubry, *Essai...*, ch. 21). Il importe, dans l'apostolat, de faire une large place à l'âme, à la pensée, à la vie intérieure, sous peine de tomber dans un matérialisme pratique, imprudent et stérile. C'est ce qu'enseigne saint Thomas (2[a] 2[ae], q. 182, a. 4.) en montrant comment la vie contemplative doit, quant à nous, précéder la vie active, pour l'éclairer, la diriger, la préparer.

B) **La vie intérieure, condition de la grâce.** — *Nécessité de la grâce pour l'apostolat.* — Normalement, l'action de l'apôtre est requise pour sauver les âmes. « Fides ex auditu »; la prédication, l'apostolat est le moyen régulier d'acquérir la foi et la grâce. Pour communiquer la vie surnaturelle, comme pour la vie naturelle, Dieu utilise les causes secondes; il se sert de l'homme pour sauver l'homme, mais à titre seulement d'instrument. Car, quelles que soient son éloquence et son habileté, nulle créature ne saurait d'elle-

même ouvrir à la foi l'intelligence d'un incroyant, toucher un cœur de pécheur et le détacher de ses plaisirs défendus pour l'attacher à Dieu, faire admettre par une volonté de chrétien ces renoncements et ces efforts, cette continuelle vigilance sur soi-même et cette lutte généreuse contre ses passions que suppose tout progrès en sainteté; c'est l'œuvre du Saint-Esprit. L'apôtre enseigne la vertu; c'est Dieu qui donne la force de la pratiquer. « Il sème et il arrose, dit saint Paul (1 Cor., 3, 17); c'est Dieu qui fait pousser. » Convertir et sanctifier, la théologie affirme que c'est chose moralement impossible sans la grâce actuelle. En vain essaye-t-on de bâtir un édifice spirituel, si le divin Ouvrier ne s'en mêle : « Nisi Dominus ædificaverit domum... ». En vain s'efforce-t-on de faire adopter le dogme et la morale chrétienne, si le Maître n'intervient pour y pousser les âmes! L'apostolat est un travail à deux : Dieu et l'apôtre; même à trois, car la coopération libre du sujet est indispensable, et c'est pour l'aider à la fournir que l'interven tion efficace de la grâce est nécessaire. Sans elle, on ne peut rien d'utile pour le salut des âmes : « Sineme nihil potestis facere » (Jo., 15, 5). La sève divine qui vivifie passe par les apôtres : ils sont les sarments; mais elle vient du Christ : il est le cep, la source. C'est ce qu'ils oublient trop souvent : de là, l'échec de beaucoup de leurs travaux et la stérilité de leurs œuvres : Pélagianisme pratique qui est de tous les siècles, mais particulièrement du nôtre, infecté de ce laïcisme qui prétend se passer de Dieu et exalté dans son orgueil par les progrès scientifiques qui lui inspirent un sentiment exagéré de sa puissance naturelle. Erreur détestable, trop fréquente, qui paralyse l'action et stérilise le dévouement de beaucoup. « Nous pouvons aller et semer dans les larmes, dit Pie X; nous pouvons entretenir nos semences au prix d'un labeur considérable; mais qu'elles germent et produisent les fruits qu'on en attend, cela dépend de Dieu et de son secours tout-puissant. Il importe extrêmement de considérer en outre que les hommes ne sont que des instruments dont Dieu se sert pour le salut des âmes; il faut donc qu'ils soient aptes à être maniés par lui. Et de quelle manière? Il n'y a qu'une chose qui unisse l'homme à Dieu et en fasse un ministre non-indigne de sa miséricorde, c'est la sainteté de la vie et des mœurs. »

Conditions de la grâce. — Instruments de l'action divine, tous les prêtres le deviennent par l'ordination, et fussent-ils indignes, quand ils administrent les sacrements et les sacramentaux, célèbrent la messe et récitent l'office, leur intention se réalise, leur parole produit ce qu'elle signifie, car, pour l'essentiel, les effets de ces rites sont heureusement indépendants de leur sainteté personnelle. Ils parlent et agissent au nom du Christ dont la volonté est toute-puissante et au nom de l'Eglise toujours sainte et toujours écoutée.

1) Mais il est clair que, même dans ces fonctions, leur *sainteté* n'est pas sans importance pour le degré de grâces conférées ou obtenues, selon la ferveur de leurs oraisons; il est clair que le respect et la foi qu'ils témoignent ont leur répercussion sur les dispositions du sujet et par là sur les effets produits « ex opere operato »; il est clair surtout que, pour toutes les fonctions produisant leurs effets « ex opere operantis », l'influence de leur vertu et de leur piété est capitale sur l'intervention divine. De même que le courant est plus intense quand le fil conducteur est mieux préparé, de même le courant de vie surnaturelle arrive plus abondant aux âmes quand l'intermédiaire est plus adapté, plus solidement uni à la Source divine, en relations plus étroites avec Dieu, plus attentif à ses appels, plus docile à ses directions, plus parfaitement souple à son action, plus disposé à entrer dans ses vues, à seconder ses desseins d'amour, et surtout plus dévoué à sa gloire, plus conscient de son impuissance personnelle et plus fidèle à rapporter à Lui tout le bien dont il est l'instrument. L'étendue du bien, des conversions, des sanctifications que Dieu a opérés par les saints le prouve.

2) Pour que Dieu se serve de lui, l'apôtre doit *servir Dieu,* c'est-à-dire, ne pas se rechercher lui-même, ni la satisfaction de son ambition ou de ses intérêts humains, mais chercher l'honneur de son Maître, l'extension de son règne, l'accomplissement de ses volontés, la reconnaissance par les créatures de ses droits et de son autorité. A l'exemple du Précurseur, il doit se considérer, non comme l'époux, mais comme l'ami de l'Époux, celui qui conduit les cœurs, non à lui-même, mais à l'Époux, celui qui oriente l'amour, la vénération, la reconnaissance, l'admiration, l'attachement, les offrandes des âmes, non vers lui, mais vers Dieu; celui qui ne se met en avant que pour lui faire la trouée et s'effacer ensuite. « Oportet illum crescere me autem minui » (Jo., 3, 30). S'il profitait de sa mission et des facilités qu'elle lui donne pour faire du commerce à son profit et de ne pourvoir qu'à ses propres intérêts, sans souci de ceux de sa patrie qui l'envoie, un ambassadeur ne tarderait pas à être rappelé et révoqué comme infidèle à son devoir. Fidélité, dévouement, désintéressement personnel, c'est la première qualité de tout apôtre. Dieu le veut tout à ses intérêts divins, semblable à son Christ dont toute la vie n'a été qu'un service continuel à sa gloire et au bien des hommes.

3) Il veut aussi le trouver dans une profonde *humilité,* disposé à agir, non seulement pour lui, mais *par* lui, à reconnaître qu'il doit être de son action non seulement la fin, mais aussi le principe. S'il ne compte que sur sa force, prétendant se suffire à lui-même, il l'abandonne à sa faiblesse : « Et divites dimisit inanes. » Pour recevoir l'aide de sa grâce, il faut en éprouver le besoin, la demander ou la mériter.

4) Le caractère sacerdotal vaut au prêtre des secours précieux pour accomplir les devoirs de sa charge; mais il lui reste quand même l'obligation de s'en procurer encore. Plus qu'homme d'action, il doit être homme de *prière* et, fallut-il restreindre son action, il doit l'appuyer sur la prière. Il doit être à la fois Josué combattant dans la plaine et Moïse priant sur la montagne; la fécondité de son ministère fléchit avec ses bras suppliants (Exod., 17, 11-15). « Avant de parler aux hommes de Dieu (il doit) parler à Dieu des hommes... Les œuvres chrétiennes ne produisent pas ce qu'on serait en droit d'en attendre, pourquoi? Parce que nous ne prions pas assez... Nous souffrons d'une confiance excessive aux moyens humains et de la négligence des moyens surnaturels » (*Vie spirituelle*, 1920, nº 4, p. 240).

« Ce n'est jamais, a écrit le P. Gratry (*Henri Perreyve*), par la multiplicité des efforts de surface, ni par la masse des œuvres que nous sommes les ministres utiles de l'Évangile, mais par la toute-puissance d'un cœur humble appuyé sur Dieu, d'une âme profonde qui

puise en Dieu… Nous le savons, toute notre force est dans la prière et dans la foi, augmentée dans nos âmes par le recueillement et la retraite, par l'habitude de la vie intérieure qui seule développe la vertu, la lumière et l'amour. »

5) La grâce s'obtient par la prière ; elle se mérite par le *sacrifice*. Qui veut faire arriver aux âmes les fruits de la Passion du Christ, doit « compléter lui-même ce qui manque à celle-ci ». L'application des mérites du Rédempteur se fait comme leur acquisition, par la souffrance. Il faut monter sur la croix avec lui pour participer à sa mission de Sauveur ; il faut, comme lui, mourir, tout au moins se mortifier, pour vivifier les âmes. C'est par la croix que le courant de la vie divine descend sur l'humanité.

Or, ces conditions de la grâce si nécessaires à l'efficacité de son action, cette pratique fervente du sacrifice et de la prière, cet humble sentiment de son impuissance, ce surnaturel des intentions, ce dévouement aux intérêts de Dieu, cette sainteté de mœurs… l'apôtre ne peut les réaliser sans la vie intérieure, sans l'oraison qui lui donne la conviction et les motifs nécessaires pour les acquérir, sans l'examen qui lui montre où il en est dans leur acquisition. C'est par la vie intérieure[1] qu'il demeure dans le Christ et peut produire des fruits d'apostolat : « Qui manet in me, hic fert fructum multum » (Jean, xv, 5).

« Les grands mystiques, a écrit Bergson (*Les deux sources de la morale et de la religion*, Alcan), les grands mystiques ont généralement été des hommes ou des femmes d'action, d'un bon sens supérieur. »

« Le zèle que ne fertilise pas la vie intérieure demeure stérile, outre qu'il est un tour de force impuissant à persévérer longtemps. L'action procède de la contemplation ; et de là suit que les grandes œuvres, les grandes entreprises de l'Église ont été accomplies par des hommes de contemplation, surtout par ces moines dont la vie avait été livrée presque exclusivement à la louange divine et à la méditation des vérités éternelles. » (Aubry, *Essai*…)

« Nous ferons d'autant plus de fruit, dit le P. L. Lallemant, *Doctrine spirituelle* (5e principe ; ch. 2, art. 2), que nous serons plus unis à Dieu et que nous nous rendrons plus dépendants de sa conduite… or c'est l'oraison qui nous unit à Dieu. » « Qui peut dire jusqu'où s'étendrait le fruit de nos fonctions, si elles étaient animées d'une charité parfaite ? (2e princ., ch. 3, art. 4.) Saint Augustin veut que l'orateur prie avant de prêcher : « Ad Deum levet animam sitientem, ut eructet quod liberet, vel quod impleverit fundat. » (*De doctr. christ.*, lib. IV, cap. 15 ; PL., 34, 103.)

« La première condition des œuvres catholiques, et la garantie de leur succès (non pas apparent, mais réel), c'est la valeur chrétienne de ceux qui s'y emploient. L'insuffisance de nos vertus sera toujours, si nous n'y portons remède, la secrète faiblesse de nos œuvres. » (Mgr d'Hulst. Extrait des *Pages choisies*, par E. Roupain.)

[1] C'est pourquoi on a pu dire avec raison : « Personne ne missionne plus qu'un saint, demeurât-il reclus entre quatre petits murs. C'est la plénitude de cette immolation qui lui permet de favoriser au maximum la diffusion de la vie divine dans l'âme de ses frères… De sa cellule généreuse, la vie de la petite Thérèse n'a cessé de se répandre jusqu'aux extrémités de l'univers, jetant partout les grâces de salut que lui valait l'héroïsme de son sacrifice. Et c'est pourquoi, malgré la différence extérieure des sorts, l'Église en fait une égale de saint François Xavier, l'apostolique voyageur au long cours, en la proclamant *Patronne des Missions*. (Thellier de Poncheville.)

II. — UTILITÉ DE L'APOSTOLAT POUR LA VIE INTÉRIEURE.

La vie intérieure fournit à l'apostolat le principal de son efficacité. — Y a-t-il réciprocité de services ? L'apostolat est-il, sinon nécessaire, du moins utile à la vie intérieure et peut-il de quelque manière la favoriser ?

Il semblerait que non. Comment en effet trouver le temps et la liberté d'esprit pour se recueillir, s'adonner à la prière, à l'examen, s'entretenir avec Dieu dans le silence de l'âme, quand une foule de soucis, d'ennuis, de préoccupations vous assaillent, vous poursuivent et viennent accaparer toute l'attention ; quand le devoir d'état est là, obligatoire, pressant, impérieux ; quand les charges du ministère, absorbantes, tyranniques, enlèvent tout loisir et, malgré ses saints désirs et ses regrets, arrachent l'âme à elle-même pour la projeter au dehors ? Qu'à notre époque, l'apôtre rencontre pour pratiquer la vie intérieure des difficultés spéciales, c'est *incontestable*. « Jamais, en aucun temps, remarquait il y a un siècle déjà le P. Gratry, l'âme humaine et l'esprit humain n'ont été aussi violemment projetés dans la dispersion au dehors. La vitesse du monde s'accélère. Le mouvement sous toutes ses formes, morales, intellectuelles et physiques, se multiplie en des proportions insensées. Et dans cette accélération de vitesse de surface, je crains de sentir en toute chose le relâchement de l'impulsion centrale, on tournoie davantage, on avance moins. » Facilité des communications, multiplication des voyages et des déplacements, presse, radiodiffusion… tout concourt à extérioriser les âmes, à les arracher à leur centre, à rendre difficiles le silence, le calme, le recueillement, la solitude… indispensables à la vie intérieure. L'on vit comme sur une place publique, au milieu du bruit et de l'agitation venant du monde entier. Ajoutez pour l'apôtre les multiples relations et travaux qu'imposent les œuvres dont le nombre croît d'année en année en d'inhumaines proportions ! « Il est d'expérience, écrit le P. Aubry, *op. cit.*, que l'occupation matérielle, l'agitation extrême à laquelle est soumise souvent la vie du prêtre est un grand péril pour son cœur : elle tend à l'écarter de ce pôle d'attraction de toute vie sacerdotale qui est la contemplation. Il est d'expérience encore que la pratique du ministère sacerdotal engendre une familiarité peu respectueuse pour les mystères de la grâce, souvent une fatigue et un dégoût irrésistibles, une sécheresse de cœur et de sentiment qui ne peut être vaincue qu'à force d'énergie et d'amour de Dieu. »

Incontestables, ces difficultés ne sont pourtant *pas insurmontables*.

1) *L'histoire des saints* le prouve. Quelles vies furent plus actives et plus morcelées, plus humainement remplies d'occupations et de soucis apostoliques, que celle de tous les Apôtres, d'un saint Paul par exemple, de tous les Pères de l'Église, de tous les grands pontifes et grands évêques, celle d'un saint Bernard, d'un saint Dominique, d'un saint Vincent Ferrier, d'un saint François Xavier, d'une sainte Thérèse, d'un Don Bosco… et pourtant quelles vies furent plus recueillies, plus pieuses, plus remplies d'oraison, de prières, d'intimité avec Dieu, en un mot, plus intérieures ? Le

journées de notre saint François de Sales étaient chargées de travaux multiples (voir *Journal de Saint François de Sales, durant son épiscopat, 1602 à 1622*, par Gonthier) : visites pastorales de son diocèse, prédications fréquentes, confessions, catéchismes, affaires diverses, abondante correspondance, ouvrages qui supposent un travail considérable de lectures, de réflexion et rédaction,... relations nombreuses... ; il trouvait cependant le moyen de faire chaque matin une heure d'oraison, de méditer le soir pendant une heure les mystères du rosaire qu'il récitait, et de ne pas passer un quart d'heure sans penser à Dieu. « Il n'est pas croyable, écrivait-il à sainte Jeanne de Chantal, comme je suis tracassé de çà et de là par les affaires; néanmoins mon pauvre et chétif cœur n'eut jamais plus de repos ni de volonté d'aimer sa divine majesté. » « Ma chambre est remplie de gens qui me tirent chacun de son côté; mais pourtant mon cœur est solitaire. » Ces hommes dont l'action remua les peuples et qui ont exercé sur l'Église et sur le monde une si profonde influence, furent, à la fois, des actifs puissants et de fervents contemplatifs. Leur vie extérieure fut intense parce que leur vie intérieure le fut encore plus. La force de leur action fut le résultat de leur union à Dieu; et ils nous prouvent par leur exemple que « la vie la plus affairée peut être une vie toute de piété » (Manning), et que nul ne doit trouver dans ses occupations apostoliques prétexte à diminuer sa vie intérieure.

Ces saints personnages étaient soutenus par la grâce, c'est vrai; mais, cette grâce, Dieu ne la refuse à aucun de ceux qui travaillent pour lui. A tous, puisqu'il les veut dans l'action, il se doit de fournir l'aide nécessaire pour garder cette vie intérieure indispensable à l'efficacité de leur mission; pour tous il se doit de rendre possible le minimum de piété qu'exige la fécondité des efforts qu'ils s'imposent pour procurer sa gloire. Il le doit à sa justice. Cette peine qu'ils prennent pour lui, ce don total qu'ils lui font de leur temps, de leur liberté, de leurs forces, de leur vie, de tout eux-mêmes, cet exercice continuel de la charité — car une vie d'apôtre n'est pas autre chose — ne méritent-ils pas d'abondantes grâces pour leur faciliter le recueillement, l'oraison, l'intimité avec Lui? Peut-on se donner ainsi au Christ et à ses frères, sans recevoir beaucoup en retour, puisqu'il est dit : « Celui qui aura quitté des maisons ou des frères, ou des sœurs, à cause de mon nom, recevra le centuple... » (Matt., 19, 29)? Est-ce qu'une pratique si surnaturelle du dévouement n'implique pas de la part de Dieu une réciprocité de bienfaisance et de sollicitude, et n'attire pas ses bénédictions sur celui qui s'y livre?

2) Du reste, *les actes de l'apostolat portent en eux-mêmes de quoi sanctifier* — s'il le veut — celui qui les accomplit. Quel stimulant, par exemple, dans les confidences des âmes qu'il absout, dirige et conseille! Peut-il, sans s'y exciter lui-même, les animer à la vertu, à l'effort, au renoncement, à la vigilance, à la ferveur...? « (S'il) remplit régulièrement sa charge de père, de juge et de médecin, le confessionnal devient un des secours les plus efficaces et les plus puissants pour travailler à sa propre sanctification » (Manning). Quelles salutaires réflexions lui suggèrent (s'il y est tant soit peu attentif) la visite des malades, l'assistance des mourants, la sépulture des morts; et quelles précieuses leçons, toutes les prières que l'Église met sur ses lèvres, tous les rites ou cérémonies qu'elle lui prescrit pour l'administration des sacrements et des sacramentaux, la célébration de la sainte messe et la récitation du saint office! Il est le premier bénéficiaire de son ministère d'enseignement. « Pendant que nous prêchons sa vérité (du Christ), celle-ci réagit avec une efficacité merveilleuse sur nous-mêmes, ses traits s'impriment profondément dans notre intelligence, dans notre conscience et dans notre cœur... Elle fait descendre une bénédiction toute particulière dans le cœur du prédicateur : « Qui inebriat inebriabitur et ipse. » Celui qui fait couler abondamment sur les âmes les eaux rafraîchissantes de la vie en ressentira lui-même abondamment la douce fraîcheur. Celui qui les abreuve sera abreuvé lui-même à l'instant où il parlera au nom de Dieu » (Manning). Toutes les fonctions de l'apostolat sont chargées de lumière et de grâce pour celui qui les exerce : elles le sanctifient lui-même avant de sanctifier les autres, comme l'eau fertilise les bords de son canal avant de féconder les champs où il la conduit; elles le portent à Dieu, vers qui il veut pousser les autres. Il est obligé de prendre lui-même l'essor qu'il veut imprimer aux âmes; en les élevant, il s'élève lui-même.

3) L'apostolat favorise encore la vie intérieure parce qu'il vient en prouver *par expérience la nécessité*. Il n'est pas de prêtre, par exemple, qui n'ait rencontré des malades refusant les sacrements avec obstination, parfois avec menaces, rebelles à toute idée de conversion, insensibles à toute espèce d'arguments et de sollicitations, et qui, subitement, après une invocation qu'ils ont accepté de faire à la Sainte Vierge ou au Sacré-Cœur ou après de ferventes prières ou des sacrifices offerts à leur intention, devenus doux et dociles, se sont empressés de recevoir les secours de la religion.. Quel est l'apôtre qui n'a touché du doigt l'incapacité des moyens humains pour ramener et sanctifier les âmes, et qui, en face des difficultés, des contradictions inévitables, au spectacle de l'ingratitude et de la méchanceté des hommes, n'a senti le besoin d'aller se jeter sur le cœur du maître pour y chercher réconfort et consolations?... Il faut avoir été aux prises avec la faiblesse des volontés et la médiocrité ambiante, il faut s'être heurté à l'universelle veulerie et aux résistances des cœurs, pour bien comprendre l'impossibilité où l'on est, sans la grâce, de soulever la masse vers l'idéal chrétien et de l'amener à la pratique des vertus évangéliques : charité, chasteté, obéissance, humilité, détachement, patience... qui constitue un véritable miracle d'ordre moral. Alors, ou l'on abandonne la partie, ou l'on se jette résolument dans le surnaturel, par la prière, le sacrifice, une vie intérieure intense. Au véritable apôtre, il ne faut pas longtemps pour s'apercevoir que la première condition pour sanctifier les autres est de se sanctifier soi-même, et pour vérifier l'exactitude de cette parole de saint Thomas (q. 182, a. 4) : « L'action dispose à la contemplation : Vita activa disponit ad contemplationem. »

Si l'apostolat rend la vie intérieure plus difficile par le temps qu'il prend et les soucis qu'il impose, il la rend plus chère en faisant mieux saisir sa nécessité; s'il apporte à sa pratique quelques difficultés, il y fournit de très précieux secours, et l'on peut dire que, loin de lui nuire, il la favorise très efficacement, pourvu qu'on sache les adapter l'un à l'autre, les organiser l'un en fonction de l'autre.

III. — COMMENT UNIR ET ADAPTER L'UNE A L'AUTRE VIE INTÉRIEURE ET APOSTOLAT.

Il faut d'abord donner à la vie intérieure le temps nécessaire, et pour cela :

1) *Supprimer* de sa vie tout l'inutile et l'accessoire : lectures insignifiantes, conversations et visites prolongées sans raison, soins superflus de sa personne, satisfaction de besoins factices... Que de temps on pourrait gagner avec un peu de mortification, de vigilance et d'organisation. « Après la grâce, le temps est le plus précieux des dons de Dieu... Si pour tous les hommes le temps est plein de l'éternité, celui d'un prêtre (l'apôtre par excellence) est plein non seulement de son éternité à lui, mais encore de l'éternité d'une foule d'âmes qui lui sont ou ne lui sont pas connues » (Manning, ouvrage cité).

2) Se tracer *un règlement de vie* et s'y tenir le plus fidèlement possible afin de fixer à l'avance ses occupations et de s'y mettre sans hésitation. Celui qui à chaque instant sait avec précision ce qu'il doit faire et qui s'y donne avec entrain, arrive à trouver du temps pour chaque chose. Nous disons : « qui s'y donne avec entrain », avec élan, avec intensité, car il est une façon molle de travailler qui est paresse déguisée et gaspillage de temps.

Mais, de ce règlement, c'est l'esprit, plus que la lettre, qu'il importe de garder. Il faut en appliquer la teneur avec une sage discrétion, et savoir, quand c'est nécessaire, quitter Dieu pour Dieu, interrompre sa prière pour aller aider les âmes à prier, cesser de parler au Maître pour aller parler de lui aux hommes, tout en s'imposant de suppléer dès que possible aux exercices de piété que des obligations extérieures ont empêchés et en n'acceptant qu'à regret d'en être réduit à cette extrémité. C'est le conseil que donne aux prêtres le P. Aubry : « Que si les affaires de leur âme sont en conflit avec les affaires de leur ministère, sans qu'ils puissent se débarrasser ou alléger le fardeau de celles-ci, ils doivent du moins souffrir et gémir de cet état, craindre de s'y habituer et conserver le sentiment de la privation, à laquelle il les soumet malgré eux » (*op. cit.*), sentiment qui témoigne d'une estime toujours vivante de la vie intérieure, regret qui entretient le désir de la contemplation.

3) Organiser sa vie, *organiser ses œuvres*. Quelle nécessité par exemple de prolonger si tard dans la nuit les réunions et répétitions, quand, d'ordinaire, en exigeant un peu plus de régularité et d'attention, en s'y occupant avec plus d'activité et de méthode, il serait si facile de les finir plus tôt afin de pouvoir prendre un repos suffisant, compatible avec le lever matinal nécessaire aux exercices de piété?

4) Autre moyen : *se faire aider*. Pourquoi vouloir tout faire par soi-même, tout accaparer, tout concentrer entre ses mains, quand on pourrait très bien confier une bonne partie du travail à des auxiliaires, à des « laïques », comme l'ont recommandé les Papes en fondant l'Action Catholique et comme en ont donné l'exemple les apôtres eux-mêmes, lorsque, afin « de pouvoir se réserver pour la prière et la parole » (Act. Apost., 6, 1-9), ils chargèrent les diacres du soin des tables? Fournir aux autres l'occasion de se dévouer et leur laisser une part de responsabilités et de direction est le premier des apostolats et la marque du véritable chef. Combien trouveraient dans cette sage pratique — qui suppose une certaine abnégation! — des loisirs pour leur vie intérieure et le moyen d'éviter un surmenage intempestif!

5) Il faut aussi de *la discrétion* dans l'apostolat : ne pas se croire obligé d'établir dans sa paroisse toutes les œuvres nouvelles dont on entend vanter les résultats ailleurs. Manie de notre époque, que cette pullulation de groupements chevauchant les uns sur les autres (n'ayant souvent de nouveau que le nom et l'insigne!) et venant disperser les efforts et dévorer l'activité du prêtre et des quelques personnes, toujours les mêmes, qui l'aident; quand, au lieu d'ajouter ces œuvres aux anciennes qui ont fait leurs preuves et qui sont d'ordinaire plus surnaturelles, il suffirait de rajeunir celles-ci en leur insufflant une vie nouvelle! On ne doit pas entreprendre une œuvre quand on prévoit qu'elle va supprimer le minimum indispensable à la piété. L'autorité ecclésiastique ne l'imposera jamais dans ces conditions; elle n'en a pas le droit; et lorsqu'elle commande une tâche, c'est toujours avec cette restriction sous-entendue : « sauf le temps absolument requis pour la sanctification personnelle »; temps sacré, réservé, inaliénable, qu'il ne faut sacrifier à rien, sinon au danger immédiat du salut d'une âme. Ce qui dans l'action empêche l'alimentation essentielle de la vie intérieure, est certainement de trop; Dieu ne le demande pas; il le condamne; c'est un excès; c'est un désordre; il ne peut ni le bénir, ni l'avoir pour agréable. S'y adonner n'est pas du dévouement; ce n'est pas du zèle, ce n'est pas de la charité vraie, car celle-ci, quand il s'agit des intérêts spirituels (essentiels) « commence par soi-même ». On sait avec quelle véhémence saint Bernard (qui s'y entendait pourtant en fait d'activité apostolique!) le rappelle à son ancien disciple devenu le Pape Eugène III (*De consideratione* (1152-1153). L. I, c. v; PL., 182, 734) : « Si vous voulez être tout à tous à la manière de Celui qui le fut le premier, je ne puis que louer votre humilité, à condition qu'elle soit complète. Or, comment le serait-elle si vous êtes tout à tous, excepté à vous-même?... A quoi vous servirait de gagner tous les autres, si vous vous perdiez vous-même? (Matt., 16, 26)... Faut-il qu'il n'y ait que vous qui soyez privé de vous?.. Serez-vous le seul que vous ne puissiez recevoir à votre tour, quand vous faites accueil à tout le monde?.. Vous vous devez aux sages et aux insensés; ne vous devez-vous point à vous-même?... Tout le monde viendra puiser à votre cœur comme à une fontaine publique, et vous seul demeurerez à l'écart, sans pouvoir étancher votre soif? » Même conseil aux pasteurs qui négligent leur propre sanctification pour s'occuper uniquement de celle des autres (18e *serm. sur le Cantique des C.*) : « Si vous êtes sage vous serez semblable au bassin, non au canal d'une fontaine. Le canal répand l'eau au dehors presque en même temps qu'il la reçoit; le bassin ne se répand que quand il est plein et communique alors de ce qu'il a de reste sans se faire préjudice... Soyez plein avant de vous répandre. La charité qui est libérale, mais prudente, afflue ordinairement au lieu de s'écouler... Si vous êtes méchant pour vous-même, pour qui serez-vous bon? Assistez-moi, si vous le pouvez, de votre abondance; sinon, épargnez-vous vous-même. » (PL., 183, 861.)

« Impendam et superimpendar », a dit saint Paul (2 Cor., 12, 15); mais il a dit aussi (Rom., 12, 3) : « Oportet sapere ad sobrietatem. » Pour être vertu, le zèle doit rester dans les bornes de la prudence et de l'ordre. S'il ne sait pas s'y maintenir, il devient de l'agitation, de « l'incontinence », de l'imperfection, de la dispersion : « L'âme dispersée, même par activité de zèle, quels que soient les fruits de ce zèle, l'âme a fait de ses forces un usage que Dieu ne veut... L'âme sans recueillement devient comme un corps sans sommeil :

la fièvre est proche et la mort vient » (Gratry, ouvrage cité). Sacrifier sa vie intérieure à l'action pour gagner du temps, c'est ressembler au conducteur inintelligent qui, pour arriver plus vite au terme d'une course, néglige de faire son plein d'essence; c'est compromettre la fécondité de ses efforts. Le temps consacré raisonnablement à alimenter sa vie intérieure se retrouve au centuple dans l'apostolat, parce que l'âme unie à Dieu participe de quelque façon à sa toute-puissance; elle ajoute à sa faiblesse humaine le coefficient formidable de la force divine : Dieu travaille avec elle et par elle. « Certains, a écrit saint Jean de la Croix, donnent leur préférence à l'activité et s'imaginent pouvoir conquérir le monde par leurs prédications et leurs œuvres extérieures... Ils rendraient beaucoup plus de services à l'Église... s'ils employaient, ne fût-ce que la moitié du temps qu'ils dépensent ainsi, pour se tenir en oraison devant Dieu... Car ils feraient certainement plus avec moins de travail, et plus par une œuvre que par mille, grâce au mérite de leur oraison et aux forces spirituelles qui leur en reviendraient » (*Cant. spir.*, str. 9). A un frère venu s'accuser d'avoir manqué à ses exercices de piété sous prétexte de travail pressant, saint Vincent de Paul fait cette recommandation : « Mon frère, ne manquez plus dorénavant d'assister aux exercices de la communauté, et assurez-vous que vous n'y perdrez rien, et que Dieu suppléera au temps que vous aurez employé à le servir et que vous aurez été ici. » Et il raconte l'histoire de saint Isidore, laboureur, qui trouvait son travail fait par Dieu lui-même « pendant qu'il oyait la messe ». *Entretiens* éd. Coste, 11, 143.

« Il n'y a rien de perdu, dit le cardinal Manning (*Le sacerdoce éternel*), dans le temps qui est consacré à l'oraison mentale et aux entretiens d'union avec Dieu. Une parole venant d'un cœur occupé de la sorte, produit plus d'effet que cent paroles tombant des lèvres d'un homme desséché par un travail exagéré. » — « Que les prêtres de l'un et de l'autre clergé ne considèrent pas comme une perte de temps pour le ministère apostolique le temps consacré aux exercices spirituels », a écrit Pie XI. Encycl. *Mens nostra*, 20 déc. 1929.

C'est chose évidente : qui jouit de l'aide divine a bien vite retrouvé les moments employés à se la ménager, comme l'ouvrier qui dispose d'une puissante machine retrouve mille fois la peine et le temps qu'il a mis à se la procurer. Penser gagner du temps pour son apostolat, aux dépens de sa vie intérieure et de ses exercices de piété, est donc un bien mauvais calcul, digne d'un rationaliste ou d'un pélagien, mais non pas d'un chrétien, et encore moins d'un prêtre qui doit savoir l'enseignement de la théologie sur l'incapacité morale où se trouve l'homme de se convertir et de convertir les autres, de se sanctifier et de sanctifier les autres sans le secours de la grâce. C'est l'oubli de ce dogme, pourtant fondamental dans le christianisme, qui fait trop souvent sacrifier à l'action la part due à la contemplation.

6) *Faire profiter l'apostolat à la vie intérieure* en se servant des fonctions de celui-là pour alimenter celle-ci, par exemple, en méditant pour son propre compte et s'appliquant à soi-même ce qu'on enseigne aux autres, les avis, directions et encouragements qu'on leur donne; en recueillant avidement les leçons sanctifiantes que fournit sans cesse le ministère des âmes; en nourrissant sa piété des sucs si substantiels que contiennent en abondance prières et rites des cérémonies qu'on accomplit et les faisant tourner en oraison comme font les ordres liturgiques, et comme le recommandait saint Charles Borromée (*Ad Clerum*) : « Vous administrez les sacrements, méditez ce que vous faites; vous célébrez la messe, méditez ce que vous offrez; vous récitez l'office, méditez sur Celui à qui vous vous adressez et sur ce que vous lui dites; vous dirigez les âmes, méditez sur le sang qui les a purifiées. » Est-il occupations plus surnaturelles que celles de l'apôtre, plus capables d'élever son âme et de l'unir à Dieu, plus favorables à la prière et aux pensées édifiantes? « La vocation apostolique, dit saint Thomas (in *Paul. Epist. ad Ephesios*, IV, II), n'est pas seulement belle par les sacrifices qu'elle exige et les fruits qu'elle a mission de produire dans les âmes, elle est encore de toutes les vocations la plus féconde en grâces; l'exercice même du zèle et de la charité pastorale est admirablement méritoire et sanctifiant » — à condition de vouloir en profiter ! Il faut lire dans la vie des Saints comment ils savaient, eux, en profiter. « J'ai porté ce matin mon Sauveur en procession (écrivait saint François de Sales); il m'a, par sa grâce, donné mille saintes pensées, au milieu desquelles j'ai eu peine à retenir mes larmes; je me comparais au grand prêtre de l'ancienne loi... Oh! que j'eusse voulu que mon cœur se fût ouvert pour recevoir mon Sauveur!... » Une autre fois, dans une circonstance semblable : « Que j'ai été attendri quand j'ai entendu chanter les paroles du psaume : Les passereaux ont un asile et la tourterelle un nid où elle met ses petits ! » O reine du ciel, me suis-je dit alors, ô Marie, chaste tourterelle, votre poussin a donc pour nid ma poitrine ! Et comme j'ai été ému de cette parole : « Mets-moi comme un cachet sur ton cœur. » C'était bien là, en effet, que je le tenais. »

Et c'est non seulement de ses fonctions liturgiques, mais de tout ce qui lui tombait sous les yeux qu'il savait s'élever vers Dieu. En voyant une église il disait : « Nous sommes les temples vivants du Saint-Esprit; nous devons les orner de vertus »; en voyant un arbre en fleurs : « Ce ne sont pas seulement des fleurs, mais des fruits que Dieu nous demande »...

7) C'est lui qui a surtout mis en honneur la pratique de ce qu'il appelle : « *les retraites spirituelles et les oraisons jaculatoires* », dernière ressource, mais combien facile et féconde, de l'apôtre débordé de travail, dernier rempart, imprenable s'il le veut, de sa piété, source de vie spirituelle toujours à sa portée. « La solitude mentale, dit-il (*Introduction*, 2 p., ch. II), ne peut nullement être empêchée par la multitude de ceux qui sont autour, car ils ne sont pas autour de votre cœur, mais autour de votre corps, si que votre cœur demeure lui tout seul en la présence de Dieu seul. » — La pratique des oraisons jaculatoires « se peut entrelacer en toutes nos affaires et occupations, sans aucunement les incommoder (ch. XIII). — Et le saint indique à Philotée « comme on tire les bonnes pensées et saintes aspirations de ce qui se présente et de la variété de cette vie mortelle ». Cet exercice « en quoi gît — selon lui — la grande œuvre de la dévotion, peut suppléer au défaut de toutes les autres oraisons, mais le manquement d'icelui ne peut presque point être réparé par aucun autre moyen. Sans lui on ne peut bien faire la vie contemplative et on ne saurait que mal faire la vie active ». Saint François Xavier qui a su allier, lui aussi, à un très haut degré, la vie active et la vie contemplative, répétait souvent cette invocation

où son cœur condensait toute sa piété : « O sanctissima Trinitas ! » Il n'est pas un homme d'œuvres, si absorbé qu'il soit, qui ne puisse utiliser largement cette pratique possible en toutes occupations. Combien de moments, le long du jour, — par exemple durant les convois, les trajets, les allées et venues, les attentes forcées, les intervalles entre les différents travaux, moments où l'esprit est libre, — pourraient y être employés ! Combien de besognes ne retiennent que le corps et laissent l'âme inoccupée ! Il y a en nous deux activités (l'une corporelle, extérieure, l'autre spirituelle, intérieure), souvent indépendantes : nos pensées sont souvent bien loin de ce que font nos membres ! Au lieu de les laisser vagabonder à leur gré sur de futiles objets, pourquoi ne pas les ramener en nous-mêmes sur l'Hôte divin de nos âmes pour vivre avec Lui ? Puisque, pendant ces travaux moins absorbants, il faut penser à quelque chose, pourquoi ne pas penser à Lui ? (voir ASPIRATIONS.)

8) S'il doit faire servir les fonctions de son apostolat à sa vie intérieure, l'apôtre doit aussi *tourner les exercices de sa vie intérieure vers les buts et les nécessités de son apostolat,* les rendre pratiques et immédiatement utiles à son action : solliciter dans ses prières, son office, sa messe (au moins comme intention secondaire) les grâces dont il a besoin pour se garder de tel danger, pour acquérir telle vertu qui lui manque, réussir en telle entreprise, mener à bien tel projet, venir à bout de telle difficulté, convertir tel pécheur, toucher telle âme... ; prendre comme sujet de ses méditations et examens les vertus qui lui sont les plus nécessaires pour son ministère ou ce qui doit faire l'objet de son enseignement. C'est la méthode qu'indiquait saint Ignace aux membres de sa Compagnie adonnés surtout aux luttes et aux travaux de l'apostolat : « se préoccupant avant tout des vertus, il leur enseigne une oraison affective, pratique, adaptée aux devoirs de leur vie apostolique » (P. Watrigant) (sans exclure, il va sans dire, toute contemplation pure). Et l'on voit son confrère, le Bienheureux P. Le Fèvre, dans son *Mémorial,* s'affermir en cette résolution : « Employer l'oraison comme moyen de mieux agir, ou au contraire, les bonnes œuvres, comme moyen de mieux prier. »

L'apôtre doit trouver dans sa vie d'action des motifs et un moyen de mieux pratiquer la vie d'oraison, et dans sa vie d'oraison des motifs et des secours pour mieux se livrer à la vie d'action. De la sorte, vie intérieure et apostolat se prêteront un mutuel secours et pourront s'exercer avec intensité, sans détriment l'un pour l'autre, réalisant par leur union ce qu'on appelle « la vie mixte » qui est, selon saint Thomas (2^a 2^{ae}, q. 188, a. 6), la vie parfaite : « Sicut.. majus est illuminare quam lucere solum, ita majus est contemplata aliis tradere quam solum contemplari. »

Vérités qu'il est expédient de rappeler à toutes les générations, mais surtout à la jeunesse intellectuelle d'aujourd'hui. « Elevée en vitesse, selon le goût du jour, après avoir été coupée de toute relation avec le passé... (elle) s'intéresse beaucoup plus aux choses de la vie extérieure qu'à celles de la vie intérieure, à la vie active qu'à la vie intellectuelle ou contemplative. » (P. Gillet, *Revue des Jeunes,* 1932) ; vérités que l'apôtre ne doit jamais perdre de vue s'il veut être digne de sa mission.

Saint Bernard, *De Consideratione,* l. I, ch. v, PL., 182, 734 ; *Serm. in, Cant.,* s. 18. PL., 183, 861. — Saint Thomas, *2^a 2^{ae}, q. 182 et 188.* — B^x^ P. Le Fèvre, *Mémorial,* Paris, 1874. — Rodriguez, *De la perfection chrétienne,* III p., traité I, ch. 2, 4, 5, 8, 9, 15, 18. — Saint François de Sales, *Introduction à la vie dévote,* I p., ch. XII et XIII. — P. Gratry, *Henry Perreyve,* Paris, 1866. — P. Watrigant, *Des méthodes d'oraison dans notre vie apostolique* (Collection de la Bibliothèque des Exercices, 1914, n^os^ 45-47). — *Ami du Clergé,* 1904, p. 961. — Léon XIII, *Lettre « Testem benevolentiae » sur l'américanisme,* 22 janvier 1899. — Pie X, *Encycl. « Il fermo proposito » sur l'Action catholique,* 11 juin 1905 ; *Exhortation au clergé catholique,* 4 août 1908. — Pie XI, *Encycl. « Mens nostra »* du 20 décembre 1929. — Dom Simon, *Le prêtre et l'apostolat moderne.* — Dom Chautard, *L'âme de tout apostolat,* Sept-Fons, par Dampierre-sur-Besbre (Allier). — P. Longhaye *La prédication,* Paris, 1888, épilogue. — P. Aubry, *Essai sur la méthode des études ecclésiastiques en France,* ch. 21, Desclée, Lille. — P. Janvier, *Confér. de N.-D., 1904,* 2^e^ conf. — C^l^ Manning, *Le sacerdoce éternel,* trad. Maillet, Aubanel, Avignon. — *VS.,* mars 1920, p. 240. — G. Lemaître, *Sacerdoce, perfection et vœux,* Paris, De Brouwer, 1932. — L. de Grandmaison, *Écrits spirituels,* Paris, Beauchesne, 1933.

F. CUTTAZ.

APOSTOLIQUES (PÈRES). — 1. *Notions générales.* — 2. *Doctrine spirituelle.*

1. **NOTIONS GÉNÉRALES.** — On donne le nom de Pères apostoliques aux écrivains ecclésiastiques de la fin du I^er^ siècle et de la première moitié du II^e^ siècle. Les livres que ces écrivains nous ont laissés ne se présentent pas à nous, comme les livres du Nouveau Testament, sous la garantie de l'inspiration divine ; les plus grands parmi ces Pères, saint Clément et saint Ignace, sentent et marquent toute la distance qui les sépare des glorieux apôtres : Clément, 5-6 ; Ignace, *Rom.,* 4, 3. Cependant ces hommes sont les disciples des apôtres ; ils nous transmettent leur enseignement ; ils nous font connaître la primitive Église, sa vie, son culte, sa foi.

Bien des différences distinguent les uns des autres ces écrivains et ces livres. Leur autorité est très inégale : Clément, Ignace et Polycarpe se présentent à nous avec tout le prestige de leurs sièges : Rome, Antioche, Smyrne, et entourés personnellement de la vénération de l'Église entière. Les autres écrivains nous sont beaucoup plus mal connus : Hermas n'apparaît dans l'histoire que comme l'auteur du *Pasteur* et comme le frère du pape Pie ; quant à ceux qui ont rédigé la *Doctrine des apôtres,* la lettre dite de Barnabé, l'homélie dite deuxième lettre de saint Clément, ils sont totalement inconnus ; seul le dernier d'entre eux peut être atteint par conjecture, et encore cette conjecture est fort douteuse. L'historien qui cherche avant tout dans ces livres la doctrine authentique de l'Eglise ne doit jamais perdre de vue leurs origines si différentes ; le crédit qu'il accordera à leurs témoignages sera proportionné à leur autorité.

Tout autant que par leur autorité, ces livres se distinguent par leurs caractères : la lettre de saint Clément est écrite par l'évêque de Rome à l'église de Corinthe pour défendre contre des fidèles turbulents l'autorité des presbytres ; c'est une lettre pontificale, qui tranche un conflit et qui impose une sentence décisive. Les lettres de saint Ignace sont écrites par le saint martyr tandis qu'il est entraîné d'Antioche à Rome pour y subir son supplice ; ce ne sont point des ordres, mais des exhortations ; aux églises d'Asie et à saint Polycarpe,

Ignace écrit avec l'autorité non d'un chef qui réclame l'obéissance, mais d'un confesseur dont on vénère les vertus et les souffrances; vis-à-vis de l'église de Rome l'accent est plus humble; la lettre n'est plus une exhortation, mais une prière. La lettre de saint Polycarpe aux Philippiens fait écho aux lettres de saint Ignace; près d'un demi-siècle plus tard, l'évêque de Smyrne suivait dans le martyre l'évêque d'Antioche; la lettre de l'église de Smyrne qui raconte ce martyre de saint Polycarpe couronne dignement cette carrière du pontife, du prophète, du martyr. La *Doctrine des apôtres* et la *Lettre de Barnabé* sont de petits livrets qui visent à transmettre aux fidèles les règles traditionnelles de la morale et de la foi chrétiennes; le *Pasteur* est une apocalypse où Hermas communique à l'église romaine les visions et les préceptes divins qui doivent corriger ses fautes et renouveler sa ferveur. L'homélie dite de saint Clément exalte les bienfaits de Dieu et presse les chrétiens d'y correspondre.

Cette brève esquisse fait assez comprendre qu'il ne faut pas chercher dans ces livres un exposé méthodique et complet de doctrine spirituelle; on n'y trouvera que des indications dispersées; ces indications elles-mêmes apparaîtront diverses comme les livres auxquels on les empruntera. Nous ne prétendrons pas ici composer, d'après les Pères apostoliques, un ensemble doctrinal complet ni même entièrement homogène. Nous pouvons toutefois reconnaître dans ces écrits le témoignage que se rend l'Église primitive; et c'est cela que nous rechercherons dans cet article d'ensemble; d'autres articles, consacrés aux différents livres, en décriront de plus près les caractères particuliers.

2. **DOCTRINE SPIRITUELLE.** — Le premier caractère qui soit commun à tous ces livres c'est qu'ils sont écrits pour des chrétiens. Vers la fin de cette époque commencent à apparaître des apologies; destinées au public païen, elles s'appliquent à mettre en lumière les vertus chrétiennes, principalement la charité de tous les frères, la pureté des vierges, la constance des martyrs (par exemple Aristide, *Apol.*, 15; Justin, *Apol.*, I, 27 sqq.). Nous ne chercherons point des descriptions semblables dans les livres apostoliques: destinés aux chrétiens, ils n'ont pas à décrire ces beautés de la vie chrétienne, ils tendent à en effacer les taches; ils insistent donc surtout sur les défauts qu'ils prétendent corriger, mais en même temps ils nous font connaître l'idéal que poursuit l'Église et son effort surhumain pour soulever jusque-là le monde païen qu'elle convertit.

Cet idéal moral a été partiellement pressenti par le judaïsme, et c'est vers lui que, dès le temps des patriarches et des prophètes, Dieu a orienté son peuple. On ne sera donc pas surpris de reconnaître dans tous ces livres, à des degrés inégaux, l'influence de la tradition juive. Le petit livret des deux voies qu'on lit au début de la *Doctrine des Apôtres* (ch. 1-6) et à la fin de la *Lettre de Barnabé* (ch. 18-20) est si pénétré de la tradition judaïque qu'on a cru y reconnaître un document d'origine juive. La lettre de saint Clément de Rome est beaucoup plus spontanée; mais elle nous révèle une âme toute pénétrée de la tradition de l'Ancien Testament (cf. Hoennicke, *Das Judenchristentum*, p. 291 sqq.), il en est de même d'Hermas (cf. Lebreton, *Histoire du Dogme de la Trinité*, II, p. 355 sq.): les prières que nous ont conservées ces anciens documents nous font, elles aussi, entendre souvent un écho des prières juives (cf. *ibid.*, p. 177 sq.). Tout cela n'est pas pour nous étonner; « le salut vient des Juifs »; l'Église ne l'a jamais oublié; vers la fin de la période que nous étudions, Marcion va s'efforcer de rompre les liens divins qui unissent l'Ancien Testament au Nouveau; il échouera et sera chassé de l'Église. Sur toute cette influence du judaïsme sur la foi et la piété chrétiennes à cette époque cf. A. von Harnack, *Mission und Ausbreitung*[4] (1923), livre II, ch. 8, *die Religion des Buches und der erfüllten Geschichte.* — Parmi les Pères apostoliques il faut remarquer que l'auteur de la lettre de Barnabé s'est laissé entraîner par la polémique contre le littéralisme judaïsant à une interprétation trop étroite de l'Ancien Testament; nous y insisterons dans l'article *Barnabé*.

Le judaïsme apparaît aux Pères apostoliques, tel qu'il est en effet, tout entier orienté vers le Christ. « Les prophètes eux-mêmes ont été les disciples du Christ et l'ont attendu comme leur maître » (Ignace, *Magn.*, 9, 2); le Christ « est la porte du Père, par laquelle entrent Abraham et Isaac et Jacob et les prophètes et les apôtres et l'Église » (Ignace, *Philad.*, 9, 1): cette métaphore traditionnelle de la porte sera reprise par Hermas, *Similit.*, 9, 12; cf. la note de Dibelius et *Hist. du Dogme de la Trinité*, II, 382 sqq. Aussi les Pères aiment à nous proposer l'exemple des saints de l'Ancien Testament (Clément, 17) ou du Nouveau (*Ibid.*, 5), mais avant tout l'exemple du Christ. Pour exhorter les Philippiens à la charité et à l'humilité, saint Paul leur proposait l'exemple du Christ Jésus (*Phil.*, II, 6-7); de même saint Clément, voulant recommander aux Corinthiens l'humilité, écrit (ch. 16): « C'est aux humbles qu'appartient le Christ, non à ceux qui s'élèvent au-dessus de son troupeau. Le sceptre de la majesté de Dieu, le Seigneur Jésus-Christ, n'est point venu avec le train de la hauteur et de l'orgueil, encore qu'il l'eût pu, mais avec d'humbles sentiments, selon que le Saint-Esprit l'avait annoncé de lui »; et, après avoir longuement cité Isaïe, 53, 1-12, Clément conclut: « Vous voyez, mes bien-aimés, quel modèle nous a été proposé; si le Seigneur s'est ainsi humilié, que devons-nous faire, nous qui sommes venus par lui sous le joug de sa grâce? »

L'imitation de Jésus-Christ, cet idéal vivant du chrétien, apparaît fréquemment dans les écrits apostoliques: « Efforçons-nous d'imiter le Seigneur : qui a plus souffert l'injustice, le dépouillement, le mépris? » (Ignace, *Ephes.*, 10, 3.) Cf. *Ephes.*, 1, 1; *Trall.*, 1, 2; *Philad.*, 7, 2; Polyc., *Phil.*, 8, 2: « Imitons la patience du Christ, et si nous souffrons pour son nom, rendons-lui gloire; car c'est là le modèle qu'il nous a donné en sa personne, et c'est l'objet de notre foi. » Ce sont les martyrs surtout qui sont les imitateurs du Christ: dans cette même lettre, saint Polycarpe, parlant des saints martyrs Ignace, Zosime et Rufus, écrit: « Ils ont souffert avec le Seigneur; maintenant ils occupent près de lui la place qui leur est due » (*ibid.*, 9, 2). C'est cette imitation du Seigneur qu'Ignace ambitionnait quand il écrivait aux Romains: « Permettez-moi d'imiter la passion de mon Dieu » (*Rom.*, 6, 3). Saint Polycarpe, à son tour, a été par son martyre l'imitateur du Seigneur : *Mart.*, 1, 2; 17, 3. Sur cette imitation du Christ par les martyrs cf. H. Delehaye, *Les Passions des martyrs* (1921), p. 19-21; M. Viller, *Martyre et Perfection*. RAM., 1925, p. 3-25, surtout p. 6-13.

La sainteté dont les prophètes, les apôtres, les martyrs ont été de glorieux exemples, et dont le Christ est le

modèle idéal, est enseignée au chrétien par les livres saints, ceux de l'Ancien Testament, nous l'avons dit, mais aussi et mieux encore par les livres du Nouveau Testament : les écrits apostoliques nous transmettent cet enseignement : dans la *Doctrine des apôtres* on reconnaît surtout l'influence de l'évangile de saint Matthieu; chez saint Clément, celle des épîtres de saint Paul et tout particulièrement de l'épître aux Hébreux; l'influence de saint Paul est très profonde aussi sur saint Ignace; on y reconnaît aussi l'influence de saint Jean, surtout dans la grande idée, qui lui est si chère, de l'union vivifiante du Christ et des chrétiens (cf. *Hist. du Dogme de la Trinité*, II, 287 sq.). Tous ces auteurs accusent les influences qu'ils ont subies beaucoup plus par les idées religieuses qu'ils se sont assimilées que par les citations qu'ils transmettent; cette remarque vaut tout particulièrement pour les écrits johanniques : la rédaction du quatrième évangile est vraisemblablement postérieure à celle de la *Doctrine des apôtres;* et cependant les prières de la *Didachè* accusent manifestement une influence johannique; cf. Hemmer, introd., p. XXXVII-XXXVIII et *Hist. du Dogme de la Trinité*, II, p. 194. On pourrait remarquer le même rayonnement johannique dans les *Odes de Salomon,* qui appartiennent probablement à cette époque, mais dont nous n'avons pas à parler ici. Cf. Harris, 1re édition des *Odes*, p. 73, et *Hist. du Dogme de la Trinité*, II, p. 225. Parmi les influences que nous avons relevées, il faut noter tout particulièrement celle de saint Paul : très manifeste chez les Pères apostoliques, elle sera au contraire très effacée chez les apologistes, exception faite de la *Lettre à Diognète;* elle reparaîtra chez saint Irénée.

Cette influence de saint Paul, si profonde surtout sur saint Clément et saint Ignace, donnera à leur théologie de l'Église un relief très vigoureux. A la suite de saint Paul, saint Clément a développé la conception du corps mystique du Christ et en a tiré les grandes leçons religieuses qu'elle implique : ch. 37-38 : « Qu'il soit donc sauvegardé dans son intégrité le corps que nous formons en Jésus-Christ; que chacun se subordonne à son voisin selon le charisme qu'il a reçu » (38, 1); ch. 46, 7 : « Pourquoi déchirer et écarteler les membres du Christ? pourquoi nous révolter contre notre propre corps? pourquoi cette folie d'oublier que nous sommes membres les uns des autres? » Cette conception du corps mystique se retrouvera chez saint Ignace, *Smyrn.*, 1, 2; *Trall.*, 11, 2 ; chez Hermas, *Simil.*, IX, 13, 5, 7; 17, 5; 18, 3-4; dans l'homélie dite de saint Clément, 14, 2 (cf. H. de Genouillac, *L'Église chrétienne au temps de saint Ignace d'Antioche*, p. 186 sq.).

Cette unité du corps mystique du Christ, cette étroite solidarité de tous ses membres ne doivent pas s'entendre comme de simples métaphores : pour les hommes il n'y a de salut et de vie que par l'union au Christ, et il n'y a d'union au Christ que dans l'Église. C'est par sa passion que le Christ nous a donné la vie; c'est par sa résurrection qu'il a « levé son étendard pour tous les siècles, pour grouper ses saints et ses fidèles, soit parmi les juifs, soit parmi les gentils, dans l'unité du corps de son Église » (*Smyrn.*, 1, 2). Ce lien sacré, indispensable, qui nous unit au Christ, dans l'Église, Ignace ne se lasse pas de le resserrer. Les fidèles harmonieusement unis à l'évêque et aux presbytres, forment un chœur; tous d'une seule voix chantent par Jésus-Christ les louanges du Père (*Ephes.*, 4); ils sont les pierres du temple du Christ (*ib.*, 9, 1); ils sont unis à l'évêque comme l'Église l'est à Jésus-Christ et Jésus-Christ à son Père (*ib.*, 5, 1); ils doivent être « soumis à l'évêque et les uns aux autres comme Jésus-Christ, selon la chair, le fut à son Père, et les apôtres au Christ, au Père, à l'Esprit, pour que l'union soit dans la chair et dans l'esprit » (*Magn.*, 13, 2). Cf. H. de Genouillac, p. 106 sqq.; 158 sqq.; E. Mersch, *Le Corps mystique, du Christ*, I, p. 234-244. Hermas exprimera la même croyance par le symbole de la tour (*Simil.*, IX, cf. *vis.* III); la tour, c'est l'Église; elle est construite sur le rocher, qui est le Christ; et l'appareil en est si bien joint, qu'on dirait un monolithe taillé dans le rocher lui-même; c'est que le Christ et l'Église ne sont qu'un même corps; toute pierre qui n'entre pas dans la construction de la tour est rejetée de l'édifice du salut. Cf. *Hist. du Dogme de la Trinité*, II, p. 385 sqq.

L'étude des différents livres permettra de creuser plus profondément tous ces traits; la présente esquisse suffit à faire entendre ce qu'est pour les Pères apostoliques la vie religieuse du chrétien : tout entière dépendante du Christ, tout entière plongée dans ce milieu vivifiant qu'est l'Eglise. C'est encore la même foi qu'on reconnaît traduite par d'autres symboles : l'Eglise épouse du Christ : Ignace, *Pol.*, 5, 1; Hermas, *vis.* IV, 2, 1; II Clém., 14, 2; l'Eglise mère du chrétien, Hermas, *vis.* III, 9.

La morale individuelle, on le comprend d'après ce qui vient d'être dit, n'est pas indépendante de la morale sociale : la vie du chrétien, c'est la vie du membre de l'Église ; elle vient du Chef, elle ne peut se développer ni même se maintenir que dans le corps, et elle en est la parure. On recommandera donc avant tout aux membres de l'Église cette union cordiale et dévouée, cette charité que tous les documents de cette époque nous font connaître et qui frappent même les païens. On leur prêche aussi avec une insistance toute particulière la simplicité (cf. G. André, *La Vertu de Simplicité chez les Pères apostoliques. Recherches de Science Religieuse*, 1921, p. 306-327) : pas de duplicité ni de faux semblant, pas d'hésitation non plus, mais la droiture d'une âme simple et robuste qui s'est donnée à Dieu de tout son cœur, de toute sa pensée. La virginité n'est pas imposée comme un devoir, mais elle est considérée comme un état de perfection; celui qui s'y est voué ne doit pas en tirer de l'orgueil, « car il sait que c'est un autre qui lui accorde le don de continence » (I Clém., 38, 2); il doit veiller tout particulièrement à rester soumis à l'évêque; « s'il se croit plus que son évêque, il est perdu » (Ignace, *Pol.*, 5, 2). Cf. Martinez, *L'Ascétisme chrétien pendant les trois premiers siècles de l'Église*, p. 39 sq.

Le devoir suprême du chrétien et sa gloire la plus haute c'est le martyre; c'est par là qu'il glorifie Dieu, qu'il s'unit au Christ, qu'il reçoit la rémission de toutes ses fautes. L'épître de saint Ignace aux Romains nous révèle, avec une émotion pathétique, les impatients désirs d'un saint à la veille de cette lutte glorieuse à laquelle toute sa vie a tendu. On peut en rapprocher la prière suprême de saint Polycarpe, l'ami et le disciple de saint Ignace (*Martyre*, 14). Plus pâle que ces pages incomparables, mais bien touchante encore est l'exhortation adressée par Hermas (*Simil.* IX, 28, 5-8) à tous ceux qui sont persécutés pour le nom du Christ.

Remarquons enfin l'abondante effusion des dons mystiques : ce que le livre des Actes et les épîtres de

saint Paul nous font contempler, à Jérusalem et à Corinthe, nous le retrouvons dans les écrits apostoliques, surtout dans les lettres et les actes des martyrs. Saint Ignace, le prisonnier du Christ, a été introduit dans les mystères célestes : « Moi-même, bien que je sois prisonnier du Christ, et que je puisse contempler les choses du ciel, et les hiérarchies angéliques et les phalanges des principautés, les choses visibles et invisibles, je ne suis pas encore pour cela un vrai disciple » (*Trall.*, 5, 2). Ce ne sont pas seulement les glorieux évêques, Ignace et Polycarpe, ce sont les plus humbles martyrs qui jouissent de ces communications divines; l'église de Smyrne, qui mentionne d'un mot leur passion avant de décrire celle de Polycarpe, écrit : « Ils nous firent voir à tous, ces généreux martyrs du Christ, qu'à l'heure du supplice, ils n'étaient plus dans leurs corps, ou plutôt que le Seigneur se tenait près d'eux et s'entretenait avec eux » (*Martyre*, 2, 2). Cet « entretien avec le Christ », source de la force des martyrs, nous le retrouverons mentionné dans les même termes dans la passion de sainte Perpétue, 4, et dans les actes des martyrs de Lyon (*HE.*, V, 1, 56).

Ces charismes sont accordés à d'autres qu'aux martyrs; saint Ignace écrit au jeune évêque de Smyrne, saint Polycarpe : « Quant aux choses spirituelles, prie pour qu'elles te soient révélées, afin que tu ne manques de rien et que tu aies en abondance tous les dons spirituels » (*Pol.*, 2, 2). Cette prière fut exaucée : un demi-siècle plus tard, l'église de Smyrne célébrait Polycarpe non seulement comme « un très glorieux martyr », mais comme ayant été, à notre époque, « un maître de la lignée des apôtres et des prophètes » (*Martyre*, 16, 2).

Ces faits ne doivent pas être perdus de vue; l'histoire de la mystique chrétienne ne commence point avec Clément d'Alexandrie, dont les spéculations sont, en plus d'un point, contestables; elle nous paraît pleinement épanouie chez saint Paul, chez saint Jean, et chez leurs glorieux disciples Ignace et Polycarpe.

Le *Pasteur* d'Hermas, lui aussi, atteste la présence des prophètes dans l'Église et le prestige dont ils jouissent : *vis.* III, 1, 8 (les prophètes ont la préséance sur les presbytres); précepte 11 (comment on distingue le vrai prophète du faux prophète) : Hermas lui-même prétend transmettre un message divin reçu par révélation surnaturelle. Ce n'est pas le lieu ici de discuter en détail le caractère de ces visions; elles seront étudiées dans l'article consacré à Hermas. Cf. *Hist. du Dogme de la Trinité*, II, p. 352 sq. Les prérogatives des prophètes, comme celles des martyrs, pourront être dans l'Église des occasions de rivalités et de conflits; l'Église réprimera ces abus, mais sans jamais cesser d'estimer à leur prix et la prophétie et le martyre. Tout ceci apparaîtra de nouveau en pleine lumière au milieu du IIIe siècle, dans l'histoire de saint Cyprien, vigilant défenseur des droits de la hiérarchie, mais aussi prophète et martyr.

Editions : *Patrum apostolicorum opera*, éd. O. de Gebhardt, Ad. Harnack, Th. Zahn. 3 Fascicules (4 vol.). Lipsiae, 1875 sqq. — *The Apostolic Fathers.* Part. I, S. Clement of Rome, 2 vol. (London, 1890); Part. II, S. Ignatius, S. Polycarp. 3 vol. (London, 1889), by J. B. Lightfoot. — *Opera Patrum Apostolicorum*, éd. F. X. Funk, 2 vol., Tübingen, 1887 et 1881; Nouvelle édition, éd. K. Bihlmeyer, I. Tübingen, 1924. — *Novum Testamentum extra canonem receptum*, éd. Ad. Hilgenfeld, 4 vol. Leipzig, 1866-1881. — *Les Pères apostoliques*, par H. Hemmer, G. Oger, A. Laurent, A. Lelong, 4 vol., Paris, 1907-1912. — *Die Apostolischen Väter*, par R. Knopf, W. Bauer, H. Windisch, M. Dibelius (trad. allemande et commentaire), Tübingen, 1920-1923.

Études (en dehors des histoires générales de l'Église ou du dogme et des monographies consacrées aux différents Pères) : E. Freppel, *Les Pères apostoliques et leur époque*, Paris, 1859; 4e éd., 1885. — R. Knopf, *Das nachapostolische Zeitalter*, Tübingen, 1905. — E. von Dobschütz, *Probleme des Apostolischen Zeitalters*, Leipzig, 1904. — O. Pfleiderer, *Das Urchristentum*, II. Berlin, 1902.

J. Lebreton.

APOSTOLIQUES. — 1. *Les apostoliques du IVe siècle.* — 2. *Les apostoliques du XIIe siècle.* — 3. *Les apostoliques des XIIIe et XIVe siècles.*

I. — **Les apostoliques du IVe siècle.** — D'après saint Épiphane, *Panarium*, haer. LXI, PG., t. 41, col. 1040, les apostoliques, appelés aussi apotactiques ou renonçants, se rattachaient aux « dogmes » de Tatien, aux tatianites, aux encratites, aux cathares ou novatiens. Ils pensaient comme eux, rejetaient le mariage, avaient des sacrements différents de ceux des catholiques, ne recevaient pas les pécheurs à la pénitence, etc.

Les apostoliques furent donc une des nombreuses sectes ascétiques, plus ou moins dépendantes de l'encratisme du IIe siècle, que le manque de précision de textes épars empêche de bien connaitre et de différencier entre elles avec une entière certitude. Les noms divers qui les désignent ont quelque chose de flottant qui ajoute à l'embarras : il y eut notamment des apotactiques ou apotactites orthodoxes et, semble-t-il, des apotactiques hétérodoxes distincts des apostoliques.

Pour nous en tenir à ce qui est sûr, saint Épiphane dit que les apostoliques avaient en propre la condamnation de toute propriété. Et, tandis que les cathares se servaient seulement des Écritures canoniques, eux s'appuyaient principalement sur les Actes apocryphes de Thomas et d'André, « étrangers qu'ils étaient en tout à la règle ecclésiastique ». Plus haut, *haer.*, XLVII, col. 852, Épiphane avait noté que les encratites utilisaient, avec les Actes de Thomas et d'André, ceux de Jean et d'autres apocryphes, et que de l'Ancien Testament ils gardaient ce qui leur plaisait.

Le renoncement des apostoliques au mariage et à la propriété fournit l'explication de leur dénomination d'apotactiques. Celle d'apostolique est due à ce qu'ils se vantaient de reproduire, par ce double renoncement, la vie des apôtres.

Épiphane concède que vivre la vie apostolique c'est vivre en ascète, pauvrement et chastement. Cette notion était courante dans l'Eglise; Socrate, par exemple, *Hist. eccl.*, l. IV, c. XXIII, PG., t. 67, col. 512, parle de la « vie apostolique » des Pères du désert. Ce que leur reproche Épiphane ce n'est point de s'abstenir du mariage et de pratiquer la pauvreté, mais de vouloir imposer à tous leur genre de vie. En cela, loin d'imiter les apôtres, ils sont en contradiction avec eux. Ni les apôtres ni le Christ, qui avaient renoncé à tout pour leur compte, ne condamnèrent les noces et la possession des biens. « Le vaisseau de l'Eglise porte toutes les catégories de passagers, sauf les voleurs et les pirates. » Que les apostoliques observent le renoncement total, mais qu'ils n'obligent pas tous les fidèles

à en faire autant! A ce prix ils seront d'accord avec la doctrine des apôtres. Or ils ne le veulent pas, ils se créent une religion à eux; ils « prient à part », dit encore saint Épiphane, *Anacephalaeosis*, PG., t. 42, col. 868. Des encratites Épiphane avait laissé entendre, PG., t. 41, col. 853, que leur cohabitation, hors mariage, avec des femmes dites continentes était suspecte; il ne reprend pas cette insinuation à propos des apostoliques.

La secte des apostoliques était confinée dans une petite portion de la Phrygie, de la Cilicie et de la Pamphylie. Nouvelle preuve de sa fausseté, car, ainsi que le rappelle saint Epiphane, l'Église du Christ et des apôtres s'étend jusqu'aux extrémités de l'univers!

Sources. — La source principale est saint Épiphane, *Adversus haereses Panarium*, PG., t. 41, col. 849, 1039-1052, et *Anacephalaeosis* (résumé du *Panarium*), PG., t. 42, col. 868. De lui très probablement dépendent saint Augustin, *De haeresibus*, XL, PL., t. 42, col. 32; Ammonius d'Alexandrie, *Expositio in Evangelium S. Johannis*, c. I, PG., t. 85, col. 1393; saint Jean Damascène, *De haeresibus*, LXI, PG., t. 94, col. 713.

Travaux. — Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, Paris, 1694, t. II, p. 447-456 (traite, en même temps que des apostoliques, de tout le mouvement des encratites). — G. Bareille, DTC., t. I, col. 1631-1632. — A. Lambert, article *Apotactites et apotaxamènes*, DACL., 1906, t. I, col. 2604-2626. — M. Bodet, DHG., t. III, col. 1037.

II. — **LES APOSTOLIQUES DU XIIe SIÈCLE**. — La plupart des hérétiques du moyen âge eurent en commun la haine de l'Eglise. Plus que toutes, les sectes pseudoréformistes, diversifiées à l'infini, s'accordaient pour en appeler à l'Eglise primitive, pour prétendre que l'Eglise qu'elles avaient sous les yeux était déchue, que c'était la Babylone impure, la prostituée de l'Apocalypse. Chacune d'elles se donnait pour la véritable Église du Christ et revendiquait la succession apostolique. Ce fut le cas notamment des deux grandes hérésies du moyen âge, la cathare et la vaudoise. Cf., pour les cathares en général, Bernard Gui, *Practica inquisitionis heretice pravitatis*, éd. C. Douais, Paris, 1886, p. 241, et, pour des cathares de la Bosnie, I. von Döllinger, *Geschichte der gnostisch-manichäischen Sekten im früheren Mittelalter*, Munich, 1890, t. I, p. 242; pour les vaudois en général, Bernard Gui, p. 251, et, pour un groupe italien d'*apostoli seu de paupere vita* du XIVe siècle, Döllinger, t. II, p. 265-266.

On pourrait donc désigner sous le nom d'apostoliques presque tous les sectaires du moyen âge, surtout ceux qui se rattachaient au catharisme et au valdisme. L'appellation est ici réservée à quelques groupements du XIIe siècle qui préludèrent au mouvement des cathares.

Les plus anciens furent découverts près de Soissons, vers 1114. Ils avaient pour chefs, l'illettré Clément et son frère Ebrard; d'après ce que rapporte Guibert de Nogent, ils formaient une société secrète, n'admettaient pas la réalité de l'Incarnation, rejetaient les sacrements, condamnaient le mariage, se livraient à des pratiques immorales aboutissant parfois à une sorte de « messe noire », et se vantaient de continuer les apôtres, *vitam se apostolicam tenere jactantes*. PL., t. 156, col. 952.

On découvrit une autre société secrète dans le voisinage de Cologne, en 1143. Divisée en deux groupes hostiles, elle était composée de gens du peuple, sans instruction, auxquels s'étaient adjoints des clercs et des moines; à les en croire, elle comprenait *maximam multitudinem fere ubique terrarum sparsam. Et hi sunt illi haeretici qui se dicunt apostolos*, lisons-nous, PL., t. 182, col. 679, dans une lettre par laquelle Évervin, prieur des Prémontrés de Steinfeld, à la suite d'un procès engagé contre eux par l'archevêque de Cologne, pressa saint Bernard de les combattre par la parole. Saint Bernard, qu'une enquête personnelle convainquit de l'exactitude des renseignements d'Évervin, dénonça les erreurs des soi-disant apôtres dans deux sermons sur le Cantique des cantiques. Voici les principales. Les sectaires proclamaient la banqueroute de l'Église. Vos évêques, disaient-ils, sont des thésauriseurs qui ne songent qu'à s'enrichir; vos moines euxmêmes et vos chanoines réguliers, s'ils n'ont pas de domaines privés, possèdent en commun les biens de ce monde. Nous seuls donc, qui avons renoncé aux richesses et même aux aumônes, sommes les vrais imitateurs et les successeurs légitimes de Jésus-Christ et des apôtres. Ils traitaient de superstitions les observances de l'Église non instituées par le Christ et les apôtres, mais observaient l'abstention de laitage et de viande. Ils n'avaient que mépris pour les sacrements, spécialement pour le baptême et l'eucharistie. Sauf quelques-uns qui toléraient le mariage entre l'homme et la femme vierges, ils condamnaient le mariage absolument. Mais, sous prétexte d'imiter les apôtres qui se faisaient accompagner de femmes pieuses, ils vivaient, eux qui se disaient continents, avec des femmes qu'ils disaient continentes : *hoc* (*contubernio*) *inter eos nemo est qui careat*, assurait saint Bernard, PL., t. 183, col. 1092, qui ne croyait pas à leur vertu.

Un peu après, avant 1147, dans la région de Périgueux, apparaissent *quamplures haeretici qui se dicunt apostolicam vitam ducere*, dit le moine Héribert, PL., t. 181, col. 1721. Leur chef est un Pontius (ou Ponnus). Ils ne mangent pas de viande, ils ne boivent pas de vin si ce n'est le mardi et très peu. Ils renoncent à l'argent, à la propriété. Ils rejettent l'eucharistie et l'adoration de la croix. Ils ont séduit nombre de nobles qui abandonnent leurs biens, de clercs, de prêtres, de moines et de moniales.

Vers la même date, Hugues d'Amiens, archevêque de Rouen, compose, à la demande d'Albéric, cardinal d'Ostie et légat du pape, un ouvrage en trois livres contre des hérétiques de Bretagne, qui rejettent l'Église, le sacerdoce, le baptême, l'eucharistie, le mariage, la résurrection. Hugues raconte, PL., t. 192, col. 1289, que *tenent secum mulierculas undecumque conductas, non sub lege conjugii, non sub debito consanguinitatis*. Ils se prévalent en cela de l'exemple des apôtres : *nos formam apostolicae vitae servamus*. En réalité, pense Hugues, ils agissent de la sorte *sub contubernio privatae libidinis, suae latebras incontinentiae falsitatis umbra tegentibus*.

Tous ces apostoliques du XIIe siècle se ressemblent entre eux et, pour autant que nous pouvons les connaître à travers des textes incomplets, ressemblent aux apostoliques et aux encratites dépeints par saint Épiphane. Ici et là nous avons le mépris de l'Église et de ses sacrements, surtout du baptême, de l'eucharistie, du pouvoir sacerdotal, la condamnation du mariage unie à la cohabitation suspecte avec des femmes, le renoncement à la propriété déclaré obligatoire, l'abtinence de laitage, de viande, de vin. Mais,

alors que les apostoliques du IVe siècle furent étrangers au manichéisme, ceux du XIIe siècle s'en rapprochent ou sont de purs néo-manichéens; Guibert de Nogent et saint Bernard évoquent le manichéisme en exposant leurs doctrines. A ce point de vue et par leurs dogmes principaux, les apostoliques du XIIe siècle, dont certains furent peut-être des disciples de Pierre de Bruys et d'Henri, ont été les précurseurs authentiques des cathares.

Sources. — Pour les apostoliques de Soissons, Guibert de Nogent, *De vita sua*, l. III, c. XVII, PL., t. 156, col. 951-953. — Pour ceux de Cologne, *Annales Brunwillarenses* MGH., *Scriptores*, t. 16, p. 727; Évervin, *Epist.*, PL., t 182, col. 676-680; saint Bernard, *In Cantica*, serm. LXV-LXVI, PL., t. 183, col. 1083-1102. — Pour ceux de Périgueux, Héribert, *Epist.*, PL., t. 181, col. 1721-1722. — Pour ceux de Bretagne, Hugues d'Amiens, *Contra haereticos sui temporis*, PL., t. 192, col. 1255-1297.

Travaux. — I. von Döllinger, *Geschichte der gnostisch-manichäischen Sekten*, Munich, 1890, t. I, p. 74, 94-104. — E. Vacandard, *Vie de saint Bernard*, Paris, 1895, t. II, p. 212-217. — B. Monod, *Le moine Guibert et son temps (1053-1124)*, Paris, 1905, p. 206-216. — M. Bodet, DHG., t. III, col. 1037-1038.

III. — **LES APOSTOLIQUES DES XIIIe ET XIVe SIÈCLES.** — Vers 1260, à Parme, un ignorant et demi-fou, Gérard Segalelli (ou Segarelli), prétendit restaurer la vie apostolique. Il groupa quelques disciples, qu'il baptisa l'ordre des apôtres et qu'il envoya, pauvres et mendiants, prêcher la pénitence à travers l'Italie, et jusqu'en Espagne et en Allemagne. A l'instar des anciens « apostoliques », se réclamant de l'exemple des apôtres, ils avaient avec eux des femmes qu'ils appelaient « des sœurs ». L'évêque de Parme eut le tort de ne pas prendre Segalelli au sérieux. Devant les progrès de la secte, déjà condamnée par le décret du 2e concile œcuménique de Lyon (1274) proscrivant les ordres mendiants non approuvés, Honorius IV (1286) et Nicolas IV (1290) ordonnèrent une répression énergique. Segalelli abjura ses doctrines; convaincu de récidive, il fut livré au bras séculier et périt sur le bûcher (1300).

Après Segalelli, qui ne s'occupa guère d'organiser les faux apôtres, il y eut Dulcin, originaire du diocèse de Novare, homme d'action intrépide, tempérament de condottiere sans scrupules, organisateur habile. Le nombre de ses adeptes se serait élevé jusqu'à plus de 4.000. A la tête d'une véritable petite armée, il se retira dans les montagnes des diocèses de Verceil et de Novare. Il s'y maintint jusqu'en 1306, vivant de contributions volontaires ou forcées. Clément V lança une croisade contre les bandes dulcinistes (1305). Finalement elles furent écrasées; Dulcin fut pris et mourut dans d'affreux supplices (1307).

On retrouve des apostoliques un peu partout en Italie, en France, en Espagne, en Allemagne, à des dates diverses du XIVe siècle et encore en 1403. Les apostoliques de Moldavie contemporains de Prateolus (du Préau), qui les nomme dans son *De vitis sectis et dogmatibus omnium haereticorum*, Cologne, 1669, p.53, ne sont pas des dulcinistes, mais une secte protestante.

Pour connaître l'enseignement de Dulcin, nous avons l'avantage de posséder des extraits de deux lettres adressées par lui à tous les fidèles du Christ et spécialement à ses disciples. Bernard Gui, qui nous les a conservées, *Practica inquisitionis heretice pravitatis*, Paris, 1886, p. 331-336, note qu'il commençait par professer la foi de l'Église romaine; mais la suite montrait combien ce début était perfide.

La première lettre (août 1300) définissait la secte « une congrégation spirituelle, vivant à la manière des apôtres et nommée proprement apostolique, sans aucun lien d'obéissance extérieure, avec un lien seulement intérieur ». L'histoire de l'Église, poursuivait Dulcin, se divise en quatre âges. D'abord, celui de l'Ancien Testament. Puis, du Christ au pape saint Silvestre; ce fut un temps de pénitence et de sainteté. Ensuite, de saint Silvestre à Segalelli : l'Église est déchue, les tentatives de réaction de saint Benoît et, plus tard, de saint François et de saint Dominique ont avorté par la faute de leurs successeurs. Segalelli a été envoyé de Dieu pour restaurer le genre de vie proprement apostolique, différent de celui des Frères mineurs et des Frères prêcheurs qui possèdent beaucoup de maisons et y portent ce qu'ils ont mendié, tandis que nous, disait Dulcin, ni nous n'avons de maisons ni nous ne devons emporter ce que nous avons mendié. Le quatrième âge durera jusqu'à la fin du monde, dont l'échéance est toute proche. Avant trois ans pape, évêques, prêtres, religieux et religieuses seront tous mis à mort par le roi Frédéric de Sicile, — c'était l'ennemi résolu de Boniface VIII, — et il y aura un saint pape envoyé de Dieu, et l'empereur Frédéric de Sicile, et les rois nouveaux, créés par lui, qui dureront jusqu'à l'Antechrist *qui in diebus illis apparebit et regnabit.*

Comme 1303 s'achevait sans voir l'accomplissement de la prophétie, Dulcin, dans une seconde lettre, du mois de décembre, reporta l'événement à 1304 ou 1305. Il reprenait les mêmes idées, appuyant, en particulier, sur le caractère « spirituel » de la « congrégation apostolique » : *et tunc ipse Dulcinus et sui de congregatione apostolica erunt liberati ubique, et omnes spirituales qui sunt in omnibus ordinibus aliis tunc unientur predicte congregationi apostolice, et sic renovabitur Ecclesia.*

Retour à la pauvreté des apôtres et à l'Église primitive comme chez les « apostoliques » antérieurs, adaptation du joachimisme, « liberté d'esprit » comme chez les disciples d'Amaury de Bène, — ce dernier rapprochement fut fait par Ange Clareno, *Historia tribulationum ordinis Minorum*, dans l'*Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, t. II, p. 131, — à cela se ramènent les théories des dulcinistes. L'exposé de leurs erreurs par Bernard Gui ajoute quelques traits. Vivre sans vœu, disaient-ils, est plus parfait que vivre avec des vœux. Les églises ne sont pas nécessaires, ce qui inclut l'inutilité du culte extérieur. Pour absoudre quelqu'un de ses péchés, le pape de l'Église romaine devrait être saint comme saint Pierre, *vivendo in omnimoda paupertate sine proprio et in humilitate, non faciendo guerras nec aliquem persequendo sed permittendo vivere quemlibet in sua libertate;* les apostoliques réclamaient la cessation de la guerre contre eux, mais non la liberté pour tous, puisqu'ils annonçaient triomphalement l'extermination des gens d'Eglise opérée par l'empereur. Ils revendiquaient le droit de mentir devant l'Inquisition et de renier de bouche leur secte, pourvu qu'ils lui fussent fidèles de cœur. Ils affirmaient qu'on ne pouvait se sauver que chez eux, qu'il était permis de laisser l'état de mariage, à la femme sans le consentement du mari et au mari sans le consentement de la femme, pour venir à eux.

Les écrivains ont présenté sous un jour déplorable

la vie morale des apostoliques. Il paraît difficile de rejeter en bloc toutes leurs accusations, comme l'a fait Limborch, *Historia Inquisitionis*, Amsterdam, 1692, p. 15. Ce qu'il y a de plus grave c'est que, d'après Bernard Gui, p. 260, cf. 338, deux articles de leur doctrine, qu'ils ne révélaient pas indifféremment à tous *sed inter se et magis adhaerentibus sibi*, autorisaient une épreuve de continence et des pratiques, celles-ci d'une impudicité franchement avouée, celle-là d'une immoralité qui se déguisait à peine. Ç'aurait donc été, au moins pour les *magis adhaerentes*, la proclamation du droit à la licence des mœurs qui apparaît, dans l'histoire, comme la conclusion de toutes les sectes du libre esprit.

Sources. — Segalelli nous est connu surtout par frà Salimbene, *Chronica*, MGH., *Scriptores*, t. 32, p. 255-294, qui était à Parme au moment où Segalelli fit ses débuts. — Sur Dulcin, *Historia fratris Dulcini heresiarchae*, anonyme, dans Muratori, *Rerum italicarum scriptores*, Milan, 1726, t. IX, col. 427-442; réédition Segarizzi, Città di Castello, 1907. — Sur les doctrines de Dulcin, Bernard Gui, *Practica inquisitionis heretice pravitatis*, édit. C. Douais, Paris, 1886, p. 2, 93, 257-264, 296-298, 327-355; ces dernières pages, écrites en 1316, constituent, sous une forme abrégée, l'*Additamentum ab auctore coaevo* publié par Muratori, col. 447-460. Nicolas Eymeric, *Directorium inquisitorum*, edit. Pegna, Rome, 1578, p. 201-203, résume Bernard Gui. — Actes inquisitoriaux : *Liber sententiarum Inquisitionis tholosanae*, dans Limborch, *Historia Inquisitionis*, Amsterdam, 1692, 2e pagination, p. 338-339, 360-363 (Bernard Gui); Aldovrandini, *Acta S. Officii Bononiae (1291-1305)*, dans les *Atti e memorie della R. deputazione di storia patria per le provincie di Romagna*, Bologne, 1896, 3e série, t. XIV, p. 225-300; F. Tocco, *Il processo dei Guglielmiti*, dans *Rendiconti della R. Accademia dei Lincei. Scienze morali, storiche..*, Rome, 1899, t. VIII, p. 455-458; Segarizzi a publié quatre séries de procédures, faites à Trente, en appendice à la réédition de l'*Historia Dulcini*. — En outre, Dante, *Inferno*, XXVIII, 55-60, et ses commentateurs du XIVe siècle, reproduits par Segarizzi, dans la préface de sa rééditien de l'*Historia Dulcini*, p. VIII-X; Ange Clareno, *Historia tribulationum ordinis Minorum*, édit. F. Ehrle, dans l'*Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, Berlin, 1886, t. II, p. 131, 322, etc.

Travaux. — C.-U. Hahn, *Geschichte der Ketzer*, Stuttgart, 1847, t. III, p. 388-412. — H.-C. Lea, *A history of the Inquisition of the middle ages*, New-York, 1880, t. III, p. 103-128; trad. S. Reinach, Paris, 1902, t. III, p. 129-149. — H. Sachsse, *Bernardus Guidonis Inquisitor und die Apostelbrüder*, Rostock, 1891; article *Apostelbrüder*, RE., 1896, t. I, p. 701-703. — L. Tanon, *Histoire des tribunaux de l'Inquisition en France*, Paris, 1893, p. 87-93. — E. Comba, *I nostri protestanti*, t. I, *Avanti la Riforma*, Florence, 1895, p. 299-346. — F. Tocco, *Gli apostolici e frà Dolcino*, Florence, 1897. — F. Vernet, DTC., 1901, t. I, col. 1632-1634. — O. Begani, *Frà Dolcino nella tradizione e nella storia*, Milan, 1901. — Segarizzi, importante préface de la réédition de l'*Historia Dulcini*. — J.-M. Vidal, DHG., 1922, t. III, col. 1038-1048.

F. Vernet.

APPARITIONS. — *1. Description et définition.* — *2. Esquisse d'une méthode pour apprécier les faits.*

Les apparitions font naître plusieurs problèmes qui ne peuvent être traités de façon complète qu'à propos de sujets plus généraux, par exemple à propos des visions, dont les apparitions elles-mêmes ne sont qu'une espèce. Nous nous bornerons donc ici à décrire le phénomène de l'apparition et à le définir, puis à indiquer succinctement la méthode critique qui doit lui être appliquée.

I. — DESCRIPTION ET DÉFINITION.

Il importe d'abord de distinguer l'apparition des faits voisins, connexes, analogues, qui parfois s'y associent ou qui, dans les classifications, l'englobent à la façon de catégories plus larges, et avec lesquels il arrive qu'on la confonde. Rarement, en effet, on traite d'elle à part et pour elle-même. La plupart du temps, dans les livres spirituels, une rubrique commune couvre « les apparitions, visions ou révélations, etc. ». Témoin, par exemple, l'ouvrage, spécial pourtant, du chanoine régulier Eusèbe Amort (*De Revelationibus, Visionibus et Apparitionibus privatis...* Augsbourg, 1744), qui donne pêle-mêle des règles de discernement applicables aux unes et aux autres.

1° Parmi ces faits, une première différenciation doit mettre à part ceux qui présentent *un caractère sensible*. De très nombreux récits ou témoignages oraux prétendent que des êtres ou des événements, situés hors de la portée normale des facultés humaines, ont été perçus à la façon de réalités corporelles présentes, ou comme des images reproduisant les traits de réalités du même genre. Les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament portent que Dieu, les Anges, les Chérubins, les Séraphins, les âmes des morts, le démon, se sont montrés aux hommes sous des formes matérielles; que des corps ressuscités, mais non revenus à la vie ancienne et dont la réalité n'était pas normalement accessible aux sens, ont été vus et touchés; que divers spectacles physiques — main traçant des caractères sur le mur d'une salle de festin, langues de feu suspendues en l'air, nappe chargée de mets variés descendant du ciel, etc. — se sont présentés, par l'effet de causes surnaturelles, aux regards humains. Certaines de ces manifestations sont données comme ayant eu lieu pendant la veille, d'autres comme formant le contenu de songes symboliques ou prophétiques. Le cycle de la Révélation officielle une fois clos, des faits du même genre auraient continué de se produire, à foison, et jusqu'à l'époque moderne. Qui n'a entendu parler des apparitions de Paray-le-Monial, de la Salette, de Lourdes, de Pontmain? La liturgie catholique consacre le souvenir de certaines apparitions (sans toutefois les imposer à la créance *comme articles de foi*) : Apparition de saint Michel sur le Mont-Gargan (fête le 8 mai); Apparition de Notre-Dame de Lourdes (fête le 11 février). D'autres fêtes, qui n'ont pas précisément pour objet l'apparition, lui doivent, d'après les textes liturgiques, leur origine ou leur occasion : Notre-Dame des Neiges (5 août), Notre-Dame de la Merci (24 septembre), Sacré-Cœur, etc. — Hors du catholicisme on rencontre la mention de faits analogues. La vie de Çakia-Mouni contient des apparitions; Mahomet est en rapports avec l'ange Gabriel, qui lui dicte des sourates du Coran; deux gros volumes, publiés à Londres à la fin du XIXe siècle, sous le titre *Phantasms of the Living* (Fantômes des vivants), sont remplis de témoignages, soigneusement contrôlés et pesés, relatifs à des personnes qui se seraient manifestées de loin, sensiblement, sans aucun moyen de communication connu, à leurs amis ou à leurs proches.

Voici donc une première catégorie bien tranchée : elle comprend des faits extraordinaires de connaissance *sensible*, inassimilables par conséquent aux connaissances surnaturelles dépourvues de ce caractère, telles que l'exercice de la foi, l'expérience de l'union mystique, les révélations et visions adressées uniquement

à l'esprit et dont l'objet n'a ni couleur, ni forme, ni palpabilité : à propos de ces dernières connaissances, on ne parlera pas volontiers d'apparition. Les mots latins *apparere, apparitio* et leurs dérivés dans les langues modernes (français, espagnol, italien, anglais) sont, pour l'ordinaire, réservés à des phénomènes comportant un élément sensible. Il en va de même des mots hébreux et grecs, que la Vulgate traduit par le verbe *apparere,* et qui signifient « être vu, se montrer aux yeux, briller, etc. ». C'est ce qu'exprime la définition donnée par M. J. Didiot : « On entend par ce mot [d'apparitions] toutes les manifestations extraordinaires et sensibles par lesquelles un objet, soit spirituel, soit corporel, est mis en communication avec les sens extérieurs ou même intérieurs d'un sujet qui ne pourrait naturellement l'atteindre et le connaître. Que Dieu, un ange, une âme se montrent sous une forme matérielle, qu'un corps éloigné de plusieurs lieues soit vu, entendu, touché comme s'il était présent, ce seront là des apparitions. » (DA., art. *Apparitions*)[1].

L'apparition peut affecter tous les sens. Jacob lutte contre un personnage surnaturel, avec lequel il échange des paroles et des coups. Saint Antoine voit les démons sous des formes variées, les entend, leur parle : il arrive même qu'il devine leur présence à leur odeur (saint Athanase : *Vie de saint Antoine*, PG., 26, passim, v. g. : n. 5 6, col. 848 sq. ; n. 8-9, col. 856 ; n. 23, col. 878). Saint Jérôme est fouetté devant le tribunal de Dieu et en garde, dit-il, des contusions (*Epist.* 22 *ad Eustochium,* n° 30. PL., 22, 416, 417). Le bienheureux Henri Suso danse avec les anges qui lui font entendre de douces cantilènes (AS., 25 jan., édit. Venise, 1734, p. 657). D'autres respirent des parfums, goûtent des saveurs, etc. (Cf. saint Jean de la Croix : *Montée du Carmel,* l. 2, ch. 10; Myers, dans *Phantasms of the Living,* Introduction, début). Un ensemble de manifestations de ce genre, liées, organisées entre elles, paraissant émaner d'un même objet, composent une apparition.

Saint Augustin (*Contra Adimantum,* cap. ult. PL., 42, 171 ; *De Genesi ad litteram,* lib. 12, cap. 6 sq. PL., 34, 458 sq.), suivi par saint Isidore de Séville (*Etymologiarum,* lib. 7, cap. 8, n° 37 sq. PL., 82, 286-287), par saint Thomas (I^a, q. 93, 6, 4^m; II^a II^{ae}, q. 174, 1, 3^m; q. 175, 3, 4^m, etc.), et par la plupart de ceux qui ont écrit sur cette matière, divise les visions en trois espèces : les corporelles, perçues par les sens extérieurs; les imaginatives (qu'il appelle « spirituelles ») perçues par les sens intérieurs; les intellectuelles, qui s'adressent à l'esprit seul. Selon cette division, devenue classique, les apparitions correspondraient aux visions de la 1^{re} et de la 2^e espèce.

2° Toutefois, pour tenir compte de l'usage, il faut préciser encore. Les mots « apparaître, apparition » et leurs équivalents dans les diverses langues — par exemple, les mots grecs ὤφθη, ἐφάνη, ἐφανερώθη, etc., le niphal du verbe hébreu רָאָה — ayant été créés pour signifier des manifestations d'ordre *visuel,* les désignent tout d'abord. L'apparition peut ne comprendre qu'elles, et si elles manquent, on emploiera de préférence un

1. La définition donnée dans le DTC. (article *Apparitions*, signé J. Forget) met aussi l'accent sur ce caractère de « manifestation sensible »; mais, contrairement à l'usage de la Vulgate (« *apparuit in somnis* ») et de plusieurs voyants (voir les passages de sainte Thérèse cités ci-dessous, col. 805), l'auteur refuse de classer parmi les apparitions ce qui ressortit aux sens intérieurs, à l'imagination.

autre terme. Par exemple, si l'ouïe ou l'imagination auditive sont seules affectées, il sera plutôt question de « paroles surnaturelles » que d'apparitions; si l'odorat est seul impressionné, on parlera simplement de « parfums miraculeux », etc. Le tact servira d'ordinaire à contrôler, à renforcer l'objectivité des apparences visibles. D'après l'usage commun, l'apparition serait donc un phénomène d'ordre sensible, ayant comme centre et comme élément prépondérant quelque chose de visible et parfois de tangible.

3° La vue et le tact étant les contrôleurs privilégiés de la réalité objective, leur rôle central dans l'apparition est peut-être la cause du *sentiment de présence* qui l'accompagne d'ordinaire. En effet, ceux qui croient avoir eu des apparitions sont persuadés, ou du moins ont une tendance instinctive à croire qu'ils ont été renseignés, non par des discours ou des tableaux d'imagination, mais par une expérience directe de l'objet; non pas seulement qu'ils ont subi l'action, l'influence d'un être plus ou moins éloigné, mais qu'ils se sont trouvés en sa présence immédiate : ce n'est pas uniquement une voix, une senteur émanée de lui qui leur est parvenue, c'est lui-même qui était là. Le terme d'apparition exprime d'ailleurs originairement cela : il a un sens actif, objectif; il signifie d'abord non pas une impression subjective, un acte du voyant, comme le mot plus général de « vision », mais une manifestation d'objet : l'apparition a pour corrélatif une vision, — et elle en prend le nom par métonymie, — mais c'est une vision qui est censée se terminer à une réalité actuellement présente[1].

A ce propos une objection surgit.

S'il est facile de concevoir que le sentiment de présence accompagne des apparitions qui semblent affecter les sens externes, il n'en va pas de même pour celles qui ne s'adressent qu'aux « sens intérieurs », pratiquement à l'imagination. Comment, par exemple, quelqu'un peut-il être convaincu que Dieu ou un ange lui est « apparu en songe », comme c'est le cas pour plusieurs personnages de la Bible et de l'Évangile? — Sainte Thérèse nous fournira les éléments d'une réponse, tirés de ses expériences personnelles. Voici comment elle parle des « visions imaginaires » où « Notre-Seigneur lui apparut » (« el Señor se muestra por estas visiones; el Señor apareció », *Vie,* ch. 23 et 29; « estas apariciones », *Château,* 6^{es} demeures, ch. 10). « Bien que j'emploie le mot image, écrit-elle, il faut l'entendre comme signifiant, non pas une peinture montrée au voyant, mais un objet vraiment vivant, qui parfois converse avec l'âme et lui révèle de grands secrets. » Les tableaux « fabriqués par l'imagination sont, en comparaison, chose morte ». « L'âme n'a pas besoin de demander [quel est celui qui se présente], parce que, sans qu'on le lui dise, elle sait bien qui il est; il se fait bien connaître comme le Seigneur du ciel et de la terre. » (*Château,* 6^{es} demeures, ch. 9.) « Il y a [entre le tableau imaginaire et l'apparition] la même différence, ni plus ni moins, qu'entre le vivant et la peinture; car si [l'apparition] est une image, c'est une image vivante; non un homme mort, mais le Christ vivant; et il donne à connaître qu'il est homme et Dieu... Et il se présente parfois avec une si grande

1. C'est sans doute ce que veut exprimer l'auteur de l'article *Apparitions* dans le DTC. : « On distingue généralement l'*apparition* de la *vision*, qui n'implique pas nécessairement l'existence réelle [on dirait plus exactement : la présence actuelle] de l'objet perçu, tandis que l'apparition la suppose. »

majesté que personne ne peut douter que ce ne soit le Seigneur lui-même. » (*Vie*, ch. 28.) En certains cas, devant une manifestation « confuse », la sainte a pensé avoir affaire à une simple image, « mais en beaucoup d'autres, non : c'était le Christ lui-même » (*Ibid.*). Pour elle, il y a donc une différence irréductible, au point de vue de l'objectivité, entre un tableau imaginaire et une apparition : derrière le premier, il n'y a rien; dans la seconde, une réalité se découvre aux sens intérieurs, comme elle pourrait le faire aux sens extérieurs. Sainte Thérèse connaît « certaines personnes — et non pas trois ou quatre, mais beaucoup — d'une imagination si impressionnable, d'un esprit si actif, si pénétrables aux convictions factices que, tout ce qu'elles pensent, il leur paraît clairement qu'elles le voient. Si elles avaient joui d'une vision véritable, elles comprendraient, sans en pouvoir douter, leur illusion [au sujet des autres]. » (*Château*, 6[es] Demeures, ch. 9.) La véritable apparition est nette et précise; le spectacle qu'elle présente pourrait être vu « avec les yeux du corps[1] », mais tout effort pour la préciser artificiellement la fait évanouir. Puis elle saisit l'âme à l'improviste, « comme un éclair », et ne dure pas davantage[2], mais elle laisse un souvenir ineffaçable. Enfin ce qu'elle fait voir dépasse de beaucoup tout ce que l'imagination pourrait construire (*Locis citatis*). Nous ne nous demanderons pas ici si ces critères descriptifs (que la sainte complète d'ailleurs par des critères moraux, tirés des effets produits sur la vie spirituelle) sont d'une valeur décisive. Nous les prenons uniquement comme des traits psychologiques, qui achèvent de nous faire connaître la structure intérieure du phénomène de l'apparition, et comment le sentiment de présence peut s'y faire jour, même lorsque les sens intérieurs y sont seuls intéressés.

De tout ceci se dégage la définition de l'apparition : c'est la *manifestation extranaturelle, soit aux sens extérieurs, soit à l'imagination, d'un objet qui semble présent*. Cette définition ne préjuge rien ni de la réalité des faits ni de la nature de leur contenu : simplement elle détermine le sens du mot, d'après un usage courant et autorisé; elle décrit ce que croient éprouver ceux qui disent avoir eu des apparitions.

Remarque. — Quel est le rapport de *l'apparition* à la *révélation?* Saint Jean de la Croix réserve le nom de révélations à des perceptions purement spirituelles, « aprehensiones espirituales », dans lesquelles se fait « la découverte de quelque vérité cachée, ou la manifestation de quelque secret ou mystère. » (*Montée*, l. 2, ch. 23. Cf. ch. 21 et 24 à 25. Voir aussi, à l'appui de ce sens, saint Augustin, *de Genesi ad litteram*, lib. 12, ch. 9 et 10. PL., 34, 461.) Ainsi entendues, les révélations s'adressent à la seule intelligence et donc, n'ont rien de commun avec les apparitions telles que nous les avons définies.

Saint Thomas, suivi par de nombreux auteurs, notamment par Benoît XIV (*de Servorum Dei beatificatione*, lib. 3, cap. ult.), veut que la révélation soit toujours attachée à une vision. « La révélation, dit-il, inclut la vision, mais la réciproque n'est pas vraie : revelatio includit visionem, et non e converso » (*In 2am ad Corinthios*, cap. 12, lect. 1). La vision dont il s'agit, est très spécialement la vision sensible ou apparition (*In 1am ad Corinthios*, cap. 14, l. 1; — IIa IIae, q. 173, a. 2, etc.), mais peut résulter aussi de formes intellectuelles « species intelligibiles » placées miraculeusement dans l'esprit (IIa IIae, *loc. cit.*). Mais ceci n'est encore que la matière de la révélation. D'après saint Thomas (qui s'en explique surtout à propos de cette révélation spéciale qu'est la prophétie), la caractéristique propre de la révélation, strictement entendue, est une lumière intellectuelle « lumen intelligibile », surnaturellement infuse dans l'esprit, et grâce à laquelle l'homme peut former un jugement sur ce qui lui est présenté, l'interpréter, en déchiffrer le sens. (*Ibid.*). Celui-là seul qui jouit de cette lumière reçoit la révélation et, s'il s'agit de prophétie, mérite le nom de prophète (*In 1am ad Corinthios, loc. cit.;* IIa IIae, q. 173, a. 2). La vision peut même être le fait d'un autre individu, ainsi qu'il appert des exemples de Joseph et de Daniel, allégués aux mêmes endroits : ces hommes comprirent ce que d'autres hommes n'avaient fait que voir. De ces remarques il résulte que, pour saint Thomas aussi, la révélation s'adresse exclusivement à l'intelligence et, par là, diffère de la vision sensible (Cf. *In Isaiam*, lect. 1; *In 1am ad Cor., loc. cit.*, IIa IIae, q. 171, a. 1, ad 4m; a. 2, etc.). On peut donc dire, ce semble, si l'on tient compte d'un usage fondé et commun, que la révélation est une manifestation de sens intelligible, qui peut avoir lieu parfois à l'occasion d'une apparition, mais qui ne s'identifie pas avec elle[1].

II. — ESQUISSE D'UNE MÉTHODE POUR APPRÉCIER LES FAITS.

Les apparitions donnent lieu à un triple jugement.

1° **Jugement historique.** — Avant toute analyse tendant à qualifier les faits, la question préalable doit être posée à leur égard : ont-ils eu lieu? quelque chose s'est-il passé qui puisse faire penser à une apparition? Quelle est la valeur des témoignages qui allèguent ces faits, des expériences qui prétendent les établir? Ici doivent jouer d'abord toutes les règles générales de la critique des faits merveilleux (Je les ai exposées dans mon ouvrage *Introduction à l'étude du merveilleux et du miracle*. Livre II). Mais de plus, l'apparition étant, par définition, l'objet d'une perception extraordinaire, réservée à quelques personnes, non contrôlable directement de l'extérieur, une critique très spéciale des « voyants », de leur santé, morale et physique, de leur caractère, de leur moralité, de leur sincérité, doit être instituée. Il se peut qu'à certaines allégations, — dont les premières dupes seront parfois ceux qui les formulent, — ne corresponde pas même un phénomène tout subjectif d'apparition. (On trouvera les principes de cette critique, mélangés à ceux des autres, et notamment à ceux de la critique théologique, dans Amort, *op. cit.;*

1. Le P. Jérôme Gratien raconte que sainte Thérèse fit peindre une image du Christ, tel que ses visions le lui avaient montré (*Unión del alma con Cristo*, ch. 5. Note au ch. 28 de la *Vie*, édition de l'Apostolat de la Presse, Madrid, 1920).

2. Sur ce point particulier, d'autres saints ne partagent pas l'opinion de sainte Thérèse : on les voit faire cas d'apparitions qui se prolongent durant un temps notable. Cf. Poulain, *Des grâces d'oraison*, ch. 20, p. 304.

1. Malgré tout, le sens de ces mots demeure un peu flottant, et il arrive que tel auteur le détermine à sa façon. Par exemple, le cardinal Bona (*de Discretione spirituum*, c. 15, n. 2) appelle vision ce que saint Thomas appelle révélation « visio [dicitur] cum externae apparitioni ejus intelligentia conjungitur » (ap. Benoît XIV, *op. cit.*, c. 50). Le cardinal Brancati de Laurea (*de Oratione*, opusc. 5, c. 8) fait de la révélation une espèce de vision, qui porte sur des choses secrètes et mérite surtout son nom lorsqu'elle est accompagnée de paroles surnaturelles (divines ou diaboliques).

Benoît XIV, *op. cit.*, ch. 50 à 53; Poulain, *Des Grâces d'oraison*, 4[e] Partie, ch. 20 à 23, etc.)

2° **Jugement psychologique.** — Supposé qu'un phénomène psychologique extraordinaire ait vraiment eu lieu, à quelle espèce appartient-il? Son mécanisme est-il réductible à celui de l'hallucination? Supposé que plusieurs personnes en aient été les sujets, — exemples : apparition de la croix à Migné (Vienne), le 17 décembre 1826 (Cf. *Voyage à Migné*, Lille, Lefort, 1830); apparitions d'Alzonne (Aude), en 1913, etc. (mentionnées dans les journaux de l'époque), — en quoi a-t-il consisté? Dans de tels cas, peut-on penser qu'il y a eu parfois perception réelle d'un objet physique, et lequel? (Cf. mon *Introduction à l'étude du merveilleux et du miracle*, p. 253 à 256, 349 à 352; et sur le mécanisme psychologique de l'hallucination, ma *Critique de la Connaissance*, p. 60, 120 à 128, 485 à 490).

3° **Jugement ontologique et théologique.** — Sous le fait qui s'est produit, quels agents, quels êtres substantiels sont à l'œuvre? La théologie (dogmatique, ascétique, mystique) enseigne que les apparitions peuvent relever de causes naturelles, diaboliques ou divines; et elle formule des règles, tirées surtout du contenu et de la finalité du phénomène, pour déterminer ce qui en est[1]. — L'une ou l'autre de ces trois hypothèses étant admise, on peut encore se demander si c'est bien avec la réalité qu'il croyait présente, que le voyant s'est trouvé en rapport. Par exemple, dans les « matérialisations » spirites, ou les « fantômes des vivants », qui apparaît? est-ce bien l'individu dont le nom est donné et les traits représentés? Le démon peut-il prendre la figure du Christ, de la Vierge, des Saints? (Cas cités dans la vie de sainte Catherine de Bologne, AS., 9 mars, édit. Venise, 1735, p. 37, 49 sq.; dans Benoît XIV, *op. cit.*, lib. 3, cap. 51). Les « théophanies » (apparitions de Dieu) ont-elles lieu par l'intermédiaire des Anges ou par l'action directe de la Divinité? Depuis l'Ascension, Jésus-Christ apparaît-il sur la terre dans sa réalité corporelle? — 1. Pour bien juger des apparitions au point de vue théologique, il faut savoir encore que, d'après l'enseignement commun, les apparitions venant du ciel appartiennent à la catégorie des grâces *gratis datae*, et donc ne supposent pas la sainteté, la vertu, ni même l'état de grâce chez ceux qui en sont favorisés (Voir saint Thomas, II[a] II[ae], q. 172, a. 4; Benoît XIV, *op. cit.*, lib. 3, cap. 52). — Toujours dans ce même ordre des critères théologiques, quelle portée a l' « approbation » donnée par l'Eglise à certaines apparitions? L'Eglise entend-elle par là certifier leur vérité et leur origine céleste? (Exemples d'approbations : *Revelationes S[ae] Brigittae*, Romae, 1628, t. I. *Prologus Joannis Cardinalis de Turrecremata; Ibid.*, Bulles de Boniface IX et de Martin V. — Bulle de canonisation, par Benoît XV, de sainte Marguerite-Marie Alacoque : « ad quam toties Ipse Dominus se manifestavit... divinum Cor Jesu se praebuit conspiciendum etc. ». *Acta Ap. Sedis*, 1920, p. 486 sq.) A quoi donc et jusqu'où s'étend la garantie accordée par l'Église, soit par simple approbation, ou permis de publier (Cf. Encyclique *Pascendi*, VI, qui se réfère au décret de la Congrégation des Rites, mai 1877, sur les apparitions de la Salette et de Lourdes), soit par institution d'une fête, d un culte, en l'honneur d'apparitions? — De ces principes doctrinaux découle un corollaire pratique sur le cas et l'usage qu'il faut faire des apparitions dans la vie spirituelle. D'innombrables ouvrages ascétiques ou mystiques en parlent. (Voir, en particulier, saint Jean de la Croix : *Montée*, 3[e] partie, ch. 10 sq. Il est à noter que plusieurs saints semblent avoir à ce sujet un avis différent de celui du Docteur mystique, et n'observent pas les règles sévères qu'il a tracées.)

Les trois espèces de jugements que nous avons décrits sont solidaires et s'influencent mutuellement. C'est la raison pour laquelle la plupart des écrivains s'en occupent à la fois. Comme, d'autre part, ces jugements, dans leur ensemble, s'appliquent, non pas seulement aux apparitions, mais aux visions de toute sorte, il en sera traité, de façon générale et avec plus de développements, à l'article VISIONS.

La bibliographie sera donnée au mot VISIONS. Aux références indiquées dans le présent article, ajouter, à cause de leur valeur de sources, les suivantes : saint Augustin, *Confes-*

1. Sur ce sujet — qui concerne uniquement les apparitions et dont, pour cette raison, nous ne pouvons nous dispenser de parler ici — une grande controverse a lieu. Généralement on met hors de cause la ou les visions de saint Paul, où l'on s'accorde à croire que le Sauveur apparut dans son propre corps, de façon à mettre l'apôtre en mesure de témoigner de sa résurrection (*Actes*, ch. 9, 1 à 9; ch. 22, 4 à 10 et 17 à 21; *1[a] ad Corinth.*, ch. 9, 1; ch. 15, 8. Cf. *Gal.*, ch. 1, 12; *1[a] ad Corinth.*, ch. 11, 23. — Saint Thomas, III[a], q. 57, a. 6, ad 3[m]; Cajetan, *in. h. l.*). Mais sur les apparitions postérieures à celles-là, les opinions divergent. 1° Les uns veulent que le Christ ne soit plus jamais réellement perceptible ici-bas, et que toutes ses apparitions soient produites ou par un objet physique miraculeux qui le représente, ou par une modification effective opérée dans les sens des voyants, ou enfin purement imaginaires. Ces explications sont de mise au moins pour les cas où le Christ se montre dans un état qui n'est pas actuellement le sien (enfance, passion), et, en particulier, selon saint Thomas, pour les apparitions qui ont lieu sur les autels où se trouve l'hostie consacrée (III[a], q. 76, a. 8). — 2° A l'extrême opposé, d'autres théologiens affirment qu'un même corps peut être présent — d'une présence locale ordinaire, par extension dans l'espace au milieu des autres objets — en plusieurs endroits à la fois; et que, par suite, rien ne s'oppose à ce que le Christ, sans quitter son séjour céleste, soit également présent de cette façon, et perceptible sur la terre. Ici la dispute théologique se complique d'une très subtile discussion sur les modes possibles de bilocation ou de multilocation. Scot et son école, Suarez et plusieurs autres tiennent pour la possibilité de cette multiple présence, que saint Thomas (par exemple, *Quodlibeta* 3, a. 2) et les thomistes en général déclarent « contradictoire ». Voir la doctrine de Scot, *IV Distinct.* 10, q. 2, et les conséquences qu'en tire, pour les apparitions, son commentateur Hiquaeus, qui s'exprime ainsi « *opposita sententia* [celle des thomistes] *reddit dubias multas historias et vitas Sanctorum in quibus Christus Dominus legitur in terris apparuisse...* » (Edition Vivès, t. 17, p. 201). — 3° Indépendamment de cette présence par multilocation, de laquelle on dispute, certains théologiens ont pensé à un autre mode de présence, par lequel Notre-Seigneur pourrait se rendre visible en personne sur la terre. Ce serait en s'absentant du ciel, pour venir se montrer aux hommes vivant ici-bas. Saint Thomas et Suarez s'accordent pour admettre cette possibilité. Mais ils ajoutent que le fait ne saurait se produire que par exception, le ciel étant le séjour normal du Christ glorifié (Saint Thomas, III[a], q. 57, a. 6, ad 3[m]; — Suarez : *In 3[am] Partem*, *Disp.* 51, sect. 4). Saint Jean de la Croix, sans prendre parti sur les modes de présence, écrit que « le Christ n'apparaît pour ainsi dire jamais en personne : en su misma persona casi nunca aparece » (*Nuit obscure de l'esprit*, Strophe 2, vers 4. Edition critique espagnole, p. 127.) Sainte Thérèse, nonobstant le sentiment de la présence du Christ, éprouvé par elle avec tant de vivacité, écrit : « D'après certaines choses qu'il [le Christ] me dit, je compris que, depuis qu'il est monté aux cieux, il n'est jamais descendu (bajó) sur la terre pour se communiquer à personne, sinon dans le Saint Sacrement. » (*Additions à Vie écrite par elle-même*, n° 9.) — Mais quelle que soit la façon dont ils s'expliquent le fait, la conviction de la plupart des voyants, et de sainte Thérèse elle-même, est bien qu'ils sont en la présence du Christ. (Cf. Poulain, *Grâces d'Oraison*, ch. 20, n[os] 44 et 45).

Notons enfin que des questions analogues à celles-ci pourraient se poser, et se posent, à propos des apparitions de la Sainte Vierge et des Saints. De ces derniers, avant la résurrection, on ne peut évidemment prétendre percevoir les corps vivants.

siones, l. 6, ch. 13; PL., 32, 731; — *De Genesi ad litteram*, l. 12 (*per totum*); PL., 34, 453 sq. — *De Videndo Deo* (Epistola 147), ch. 6 à 8, PL., 33, 605 sq.; — *Lettre d'Evode et Réponse d'Augustin*. Epist. 158 et 159; PL., *Ibid.*, 693 sq.; — *Sermones 322, 323, 324*; PL., 38, 1443 sq. (Cf. *de Civitate Dei*, lib. 22, c. 8; PL., 41, 769 sq.); — *De Divinatione Daemonum*, c. 5; PL., 40, 586; — *De Cura pro mortuis gerenda*, c. 10 à 17; PL., 40, 600 sq.; — *De Trinitate*, l. 2; PL., 42, 846 sq. — Saint Grégoire, *Dialogorum*, l. 2 (Vie de saint Benoît), c. 35 : vision, non de l'essence divine, comme on le dit d'ordinaire, mais « du monde entier ramassé sous un rayon de lumière » surnaturelle. PL., 66, 198. — Nombreuses apparitions racontées dans le même ouvrage, surtout l. 4; PL., 77.

Sur les visions en général, on pourra consulter en attendant : Alvarez de Paz, *De inquisitione pacis*, t. 3, l. 5, 3 P., c. 10, 11; Lyon 1617, p. 1433-1445. — Philippe de la T. S. Trinité, *Summa theologiae mysticae*, 2 P., t. 3, dist. 4, Bruxelles, Paris, 1874, t. 2, p. 396-409. — Schram, *Institutiones theologiae mysticae*, t. 2, c. 4, Augsbourg, 1777, p. 248-319. — J. Ribet, *la Mystique divine*, Paris, 1879, t. 2, p. 1-240. — KL., art. *Erscheinung* (Fr. Kaulen), t. 4, 1886. — Lejeune, *Manuel de Théologie mystique*, ch. 10; Paris, 1897, p. 258-279. — Gombault, *L'imagination et les états préternaturels*, Blois, 1899, 2e P., ch. 1, p. 86-146. — Mgr A. Farges, *Les Phénomènes mystiques*, Paris, 1920, p. 280 sq. — M. de Montmorand, *Psychologie des Mystiques*, ch. 5-6; Paris, 1920, p. 103-143. — Dr Quercy, *L'hallucination*, t. 1 : Philosophes et Mystiques, Paris, Alcan, 1930, p. 181-354.

Joseph DE TONQUÉDEC.

APPELDORN (HERMANN DE). — Né à Xanten, en Rhénanie, le 21 octobre 1408; entra à la chartreuse de Cologne où il fit profession le 26 janvier 1431. Après quatre ans, ses qualités le firent élire Prieur de Trèves une première fois, puis une seconde en 1439. En 1457, la chartreuse de Cologne bénéficia de son habile direction. Il fut nommé en 1450 Visiteur de la Province du Rhin. Il mourut Prieur de Cologne, au cours d'une Visite à la chartreuse de Coblence, le 27 septembre 1472. Le Chapitre général lui avait accordé plein monachat dans tout l'Ordre. Ses écrits spirituels sont : *Sermones Dominicales*, ms. — *De Passione Domini*, ms. in-4°. — *De Novitiorum institutione*, ms. D'après Hartzheim, ils étaient conservés à la chartreuse de Cologne.

Petreius, *Bibliotheca cartusiana*, Coloniae, 1609, p. 141. — Morotius, *Theatrum chronologicum*, Turin, 1681, p. 84. — Hartzheim, *Bibliotheca Coloniensis*, p. 137. — S. Autore, *Scriptores S. O. Cart.*, t. II, p. 261. — Archives de la Grande Chartreuse.

L. RAY.

APPELMANS ou **APPELMAN** (GÉRARD). — Ermite dont seul le nom, qui est néerlandais, et la rude vie de pénitence nous sont connus avec certitude. La critique interne de sa glose peu banale du *Pater*, nous fait placer sa vie vers les années 1250-1325, et nous le révèle comme un type accompli du mystique scolastique : théologien averti, soucieux de clarté, de méthode et d'orthodoxie; d'une pensée d'ailleurs vigoureuse et personnelle. Mystique non moins véritable, dépassant volontiers les hauteurs spéculatives, qu'il connaît insuffisantes, pour les clartés infuses, qui, à leur tour, ne manquent pas de donner un nouvel essor à sa spéculation. Cet ermite a une aisance d'exposition et un ton d'autorité qui font croire qu'il a non seulement fréquenté les écoles, mais qu'il y a enseigné avant de se retirer dans la solitude. Là il semble avoir été un maître de la vie spirituelle dont on recherche les avis. Il serait étonnant qu'il n'ait pas écrit davantage, mais sa *Glose op den Pater Noster* (Glose du *Pater*) est le seul ouvrage que nous connaissions actuellement de lui. Elle est portée par une synthèse théologique et mystique peu commune, mais qui ne peut se faire valoir dans un opuscule restreint comme la *Glose*. Signalons, à côté du caractère fortement intellectuel de la mystique d'Appelmans, sa vive conception de la transcendance divine, de la filiation mystique dans le prolongement de la filiation de grâce, et de la vision de Dieu comme terme de cette double filiation. Remarquable est surtout sa conception de la vie mystique. En occident il semble bien être le premier à la concevoir nettement comme apostolique, et cela par l'assimilation profonde où elle mène avec le Christ médiateur et rédempteur. Toute sa mystique est d'ailleurs christologique autant que trinitaire. La mise en lumière d'Appelmans pose pour la mystique néerlandaise des questions nouvelles relatives à la diffusion en langue vulgaire de la mystique scolastique et de sa terminologie. La part faite à l'influence d'Eckehart semble bien trop exclusive en ce domaine.

Édition critique de la *Glose op den Pater Noster*, avec une étude sur son auteur, par L. Reypens, dans OGE., I, 1927, pp. 80-107; 113-141.

L. REYPENS, S. J.

APPLICATION DES SENS (MÉTHODE D'ORAISON). — L'application des sens, une des méthodes d'oraison adoptées par saint Ignace de Loyola dans ses *Exercices spirituels*, peut être considérée comme une forme de transition entre la méditation et la contemplation; d'où son intérêt théorique.

On trouvera, dans l'article qui suit :

1. Les principaux *textes de saint Ignace* relatifs à l'application des sens. — 2. Les indications supplémentaires fournies par les *Directoires* des Exercices, jusqu'au Directoire officiel publié en 1599. — 3. Quelques opinions significatives de *commentateurs* ou d'*auteurs* ascétiques, de la Compagnie de Jésus, avant et après la publication du Directoire. — 4. Un bref rappel des *antécédents historiques* de l'application des sens ignatienne. — 5. Une *conclusion* générale pouvant tenir lieu de résumé.

I. — LES EXERCICES SPIRITUELS.

Le livre des *Exercices* utilise de trois manières le cadre traditionnel des « cinq sens » :

1° Parmi les « modes d'oraison », est décrite une forme de prière qui consiste à examiner devant Dieu les opérations des cinq sens corporels, pour obtenir d'en conformer l'usage aux exemples de Notre-Seigneur ou de la Sainte Vierge [1]. Les « sens » ne sont ici qu'une matière à considérer, non un instrument d'oraison.

2° Autrement en va-t-il dans la « Méditation de l'enfer » [2]; il ne s'agit pas seulement de réfléchir avec méthode sur la « peine des sens », mais de participer par imagination à ces tortures des damnés : « voir par la vue de l'imagination », « entendre de

1. *Exercitia spiritualia*. Tres modos de orar. Dans *Monumenta Ignatiana*, Series secunda. Madrid, 1919, p. 438-440. — *N. B.* Le sigle E désignera le texte des Exercices, d'après les *Monumenta*. Les citations en français sont traduites sur l'autographe espagnol.
2. E. Première semaine, 5e exercice, p. 294 ss.

ses oreilles... », « flairer par l'odorat... », « goûter par le goût... », « toucher par le tact... ». Cette fois, l'on est réellement invité à faire une application des « cinq sens ». Simple exercice d'imagination encore, rien de plus, qui doit inspirer des réflexions salutaires.

3° D'interprétation théorique plus délicate est l'application des sens qui trouve place, à peu près journellement, à partir de la seconde Semaine, et qui a toujours pour objet un « mystère » évangélique, un épisode de la vie de Jésus. Sa formule-type peut se lire dans le cinquième et dernier exercice du premier jour de la seconde Semaine. Dès le matin, le retraitant a contemplé l'Incarnation et la Nativité; puis, par deux fois, il a répété ces méditations; le soir, « avant le souper », il appliquera « les cinq sens » aux sujets considérés durant la journée : « Après l'oraison préparatoire et les trois préludes, on trouvera profit à parcourir, au moyen des cinq sens de l'imagination [la matière de] la première et [de] la seconde contemplation. — Le premier point consiste à voir les personnes d'une vue imaginative, méditant et contemplant en détail les circonstances qui les concernent, et tirant quelque profit de ce spectacle. — Le second point consiste à écouter par l'ouïe ce qu'elles disent, ou ce qu'elles pourraient dire, et, revenant sur soi-même, à recueillir de là quelque fruit. — Le troisième point consiste à odorer et à goûter, par odorat et par goût, l'infinie suavité et douceur de la divinité, ou bien de l'âme et de ses vertus, et ainsi de tout le reste, selon la condition de la personne que l'on contemple; en réfléchissant sur soi-même et en tirant profit de là. — Le quatrième point consiste à toucher au moyen du tact : par exemple, à embrasser et à baiser les endroits où ces personnes se trouvent debout ou assises [3], en s'ingéniant toujours à retirer du fruit de cet exercice [4] ».

Pour apprécier le véritable caractère de l'application des sens selon saint Ignace, les constatations suivantes ne sont pas inutiles : *a*) Elle vient régulièrement en fin de journée, « ante caenam », tous les jours où est médité un mystère de la vie du Christ [5]. *b*) Elle succède normalement à une méditation et à deux répétitions du même mystère. Elle suppose donc un terrain déjà préparé. *c*) Précédée d'une seule répétition, elle est maintenue au programme de la journée, alors même que, pour ménager les forces du retraitant, on est contraint de réduire le nombre des exercices journaliers [6]. Toutefois, en troisième semaine, s'il y a pénurie de temps, on peut méditer à la suite l'ensemble de la Passion, en sacrifiant les répétitions ordinaires et, avec elles, l'application des sens [7]. Mais en quatrième Semaine, lors même que l'on juge bon de supprimer les répétitions, la journée se termine par une application des sens aux mystères déjà médités [8].

3. On remarquera la sage réserve de cette formule. Le Directoire, et plusieurs commentateurs, élargissent un peu : « tangere, aut osculari, sive loca, *sive personas*; quod tamen fieri debet cum omni reverentia, et modestia, ac timore » (*Directorium*, cap. xx, 1).

4. E. p. 334-336.

5. E. : 2e sem., 1er jour, Notanda 2 et 3, p. 338; — 2e jour, Notandum, p. 342-344; — 3e jour, p. 344; — 5e jour, Notand. 1, p. 354; et l'on est averti d'observer le même ordre les jours suivants : 6e, 7e, etc., cf. p. 364; — 3e sem., 1er jour, Notandum 1, p. 402; — 2e jour, p. 404; — 3e, 4e, 5e, 7e jours, p. 406, et Notandum, p. 410; — 4e sem. Notanda 1 et 2, p. 422.

6. E. 2e sem., 1er jour, Not. 3, p. 338.

7. E. 3e sem., Notandum, après le 7e jour, p. 410.

8. E. 4e sem., Not. 2, p. 422. La *Versio vulgata* (dont se servait S. Ignace lui-même), ajoute ici, au texte de l'original, la raison de maintenir l'application des sens : « ad imprimendas fortius animae contemplationes tres eo die factas ».

Saint Ignace ne permet donc que rarement, durant les Grands Exercices, d'omettre l'application des sens : manifestement, il lui attribue une importance relative assez grande.

II. — LES DIRECTOIRES.

Très tôt après la mort du saint Fondateur (1556), le désir fut exprimé de posséder, à côté du texte extrêmement concis des *Exercices*, un Guide ou un Directoire officiel, qui en fût pour ainsi dire le commentaire pratique autorisé. Après de longs tâtonnements, ce vœu reçut enfin satisfaction dans le *Directoire* définitif publié en 1599.

Nous y relevons, au chapitre xx, les assertions suivantes, touchant la nature et le rôle de l'application des sens :

a) Elle est intuitive, et plutôt affective que spéculative : « Applicatio *non discurrit, sed tantum inhaeret* in istis sensibilibus... quibus *fruitur et delectatur* [9] ».

b) Elle tend à éveiller un sentiment de présence : « Utrumque [c'est-à-dire l'application métaphorique soit de l'odorat, soit du goût] significat *praesentiam quandam rei*, vel personarum, quas meditamur, cum gustu et amore earum tenero [10]. »

c) Elle est aisée : « Exercitium [istud] est *valde facile*, et utile [11]. »

d) Elle est inférieure à la méditation : « Meditatio est magis intellectualis, et magis versatur in ratiocinatione, et *omnino est altior :* discurrit enim per causas illorum mysteriorum, et effecta, et in eis investigat attributa Dei, ut bonitatem, sapientiam, charitatem, et reliqua. At vero applicatio non discurrit... [12]. »

e) De degré inférieur, elle dispose cependant, peu à peu, à des méditations plus parfaites; ou bien, au contraire, succédant à des méditations ferventes, elle en exploite et savoure, à son niveau modeste, les fruits de dévotion : « Est autem ejus [applicationis] *duplex utilitas :* Interdum enim, cum anima non potest profundiora speculari, dum in his [sensibilibus] immoratur, paulatim *disponitur et elevatur ad illa altiora*. Interdum autem contra, anima jam impinguata, et fervens devotione ex cognitione illorum mysteriorum altiorum, *descendens deinde ad haec sensibilia*, in omnibus invenit pastum, et consolationem, et fructum ex abundantia amoris, qui facit *ut minima quaeque, ac vel ipsi nutus magnificant*... [13]. »

Bref, le Directoire réduit l'application des sens à un exercice d'imagination affective, dont l'*objet* et le *mode* seraient inférieurs à ceux de la méditation : « Meditatio omnino est altior. »

Or cette dépréciation relative ne figure pas dans le texte de saint Ignace. Et voici naître un problème : l'interprétation proposée dans le Directoire de 1599 enregistrait-elle peut-être la tradition unanime de la Compagnie de Jésus depuis la mort de son fondateur? Sans parler d'autres indices, la réponse négative nous serait imposée déjà par les documents mêmes [14] qu'utilisèrent les rédacteurs du Directoire officiel :

9. *Direct.*, cap. xx, n° 3. Dans *Monumenta ignatiana*, Series II, p. 1150.

10. *Ibid.*, n° 1.

11. *Ibid.*, n° 1.

12. *Ibid.*, n° 3.

13. *Ibid.*, n° 4.

14. Publiées dans le volume cité des *Monumenta*.

Directoires privés plus anciens et consultations diverses ; la rédaction définitive élimine, par prétérition voulue, une exégèse beaucoup plus large, dont on peut suivre la trace jusqu'aux origines de l'Ordre.

Le Directoire de 1599 avait été précédé en 1591, par un texte, peu différent, mis à l'essai dans la Compagnie entière. Entre les remarques critiques provoquées par ce projet, deux surtout paraîtront significatives : Le P. Fabianus Quadrantini se plaint que l'on se soit écarté des prescriptions de saint Ignace, en permettant de fondre l'application des sens dans les autres méditations, sans la réserver pour un exercice séparé, en fin de journée[15] : « Discedi videtur a modo quem praescribit P. Ignatius, qui expresse in omnibus omnium dierum, non tantum 2ae, sed 3ae et 4ae hebdomadae, ultimam horam meditationum attribuit sensuum applicationi[16]. » Même lorsqu'il faut sacrifier quelque chose des exercices de la journée, « sensuum applicationem hora praefixa omitti non concedit, immo vult ut semper fiat, ad imprimendas fortius animae contemplationes tres, eo die factas[17] ». Sur ce point, le P. Quadrantini eut gain de cause ; le projet de Directoire fut corrigé. Mais l'incident trahit chez les rédacteurs, une tendance inconsciente à réduire l'importance de l'exercice en question. Tendance liée, certes, à l'idée un peu étroite, peut-être aussi un peu confuse, que plusieurs, dans la Compagnie même, se faisaient de l'application des sens ignatienne : d'aucuns, ne la comprenant pas très bien, sont portés à l'omettre ; d'autres n'y voient que la base imaginative d'une méditation moins serrée, d'une sorte de « cogitatio », au sens de ce mot chez Richard de Saint-Victor. Contre cette conception restrictive, une protestation s'éleva dans la province de Naples ; le projet de Directoire, y lisons-nous, « prétend que la méditation est plus élevée [que l'application des sens]. Notre Père Ignace semble en avoir jugé autrement, lui qui parle de l'application des sens comme d'une espèce de contemplation (come si fusse una spetie di contemplatione)[18] ». Après avoir énuméré quelques raisons à l'appui de son dire, le critique anonyme conclut : « Il semble donc que Notre Père fasse entendre ici que l'application des sens est quelque chose de plus élevé que le discours dans la méditation, et qu'elle représente, comme on l'a dit, une manière de contemplation, dont le propre est de maintenir [l'âme] fixée sur l'objet qu'elle contemple, pour le goûter, en percevoir le parfum, etc.[19] ».

Transmis à la Commission chargée d'élaborer le Directoire, l'avis du censeur napolitain fut écarté, non toutefois sans examen, comme en témoigne, sur le manuscrit même, cette surcharge marginale, qui équivalait à prendre bonne note : « S. Thomas, in ep.; S. Bonaventura; P. Achilles [Gagliardi]. An sit altior meditatio[20]. »

D'ailleurs, le fond de la question n'avait pas échappé aux rédacteurs de 1591. On trouve dans les *Monumenta*, sous le titre *Directorium variorum*, une compilation de fragments plus anciens, qui a servi de base pour l'établissement du texte provisoire. Dans ce centon, le passage suivant, relatif à une application des « sens spirituels », figure encore : « Il en est qui appliquent tout ceci [c'est-à-dire ce qui est dit des sens imaginatifs] aux sens intellectuels [spirituels], selon la doctrine de saint Bonaventure dans l'*Itinerarium mentis ad Deum*, chap. 4... L'usage et l'exercice des sens spirituels est un signe de vitalité spirituelle. Néanmoins, quoique ce mode d'application des sens, approuvé par des hommes spirituels, puisse être pratiqué, mieux vaut s'en tenir à la première manière d'application des sens [sens imaginatifs], qui est plus simple et plus claire (planior et expressior). Car, en de telles matières, ces subtilités ne vont pas sans mélange de curiosité, et ne produisent pas dans l'âme des effets solides. Elles engendrent au contraire de l'aridité, et plus on s'y attache, plus on perd le fruit de la méditation. Il faut en dire autant de tous les sens anagogiques, qui sont plus propres à la prédication qu'à la méditation ; aussi est-il préférable de les éviter ; et l'on tiendra de la sorte une voie d'oraison plus conforme aux *Exercices* de notre P. Ignace, lesquels nous voyons attachés toujours aux objets les plus solides, comme sont les actions, les personnes, et ainsi du reste[21]. » Ce fragment, où s'accuse une méfiance prononcée à l'égard des interprétations mystiques, ne fut pas repris dans le texte adopté : on préféra ne pas mentionner du tout les sens spirituels ; et cette omission — qui n'est ni une interdiction, ni un blâme, mais qui traduit une attitude voulue de réserve — fut maintenue, huit ans plus tard, dans le Directoire définitif.

Le passage que nous venons de transcrire du *Directorium variorum*, reproduisait presque littéralement quelques-unes des remarques envoyées naguère d'Espagne par le P. Gil Gonzalez d'Avila — qui présidait actuellement la Commission du Directoire[22] — sur divers essais antérieurs, notamment sur celui du P. Jean Polanco, ancien secrétaire de saint Ignace. Le rapport de Gonzalez trahit à plusieurs reprises le souci, fort compréhensible en ce temps, d'éviter à la Compagnie jusqu'au soupçon d'illuminisme. Nul doute que ce sentiment de prudence n'ait influencé aussi sa conception un peu timorée de l'application des sens. Il la formulait en deux endroits de son mémoire : d'abord négativement, par manière de correction au texte de Polanco[23] ; ensuite, plus positivement, dans une esquisse de Directoire proposée en son propre nom[24].

Voici les éléments essentiels du texte de Polanco, critiqué par Gonzalez. Dans ce texte, très important pour l'histoire de la spiritualité dans la Compagnie de Jésus, on remarquera la distinction entre une application imaginative des sens, à l'usage des « débutants », et une application spirituelle (mystique), réservée aux « proficients » : «... Applicatio sensuum, vel potest accipi de *sensibus imaginariis* (et sic convenit in meditatione minus exercitatis, quibus haec exer-

15. Le projet de 1591 disait, en effet, de l'application des sens : « ... non magnopere refert, ut fiat semper in meditatione separata ».
16. *Monumenta*, p. 1085-1086.
17. *Ibid.*
18. *Monumenta*, p. 1096.
19. *Monumenta*, p. 1097.
20. *Monum.*, p. 1096, note *e*. — S. Thomas et S. Bonaventure étaient, en effet, les autorités communément alléguées en faveur des « sens spirituels ». Quant au P. Gagliardi, directeur d'âmes éminent, mort en 1607, sa pensée, sur le point contesté, allait dans le sens des annotations envoyées de Naples. Voir ci-dessous.

21. *Monum.*, p. 1047-1048, note *g*.
22. Ce même P. Gil Gonzalez fut le premier, ou l'un des premiers, à dénoncer la tendance, trop mystique à son gré, de la spiritualité du célèbre P. Balthasar Alvarez.
23. *Monum.*, Direct. Aegydii Gonzalez, p. 901.
24. *Op. cit.*, p. 918-919.

citia potissimum proponuntur), vel de *sensibus superioris rationis aut mentalibus*, et sic proficientibus et versatis in vita contemplativa magis quadrant. Si *primo modo*, nulla difficultas est in visu imaginario... in auditu... In tactu, parum est etiam difficultatis... In olfactu, et gustu, super imaginationem, ad rationem est ascendendum, considerando fragrantiam quasi absentium, et gustum quasi praesentium donorum Dei in anima sancta, et sua suavitate reficientium nos. Et imaginatio odorum et saporum, quae olfactui et gustui corporis objiciuntur, deducit ad hos sensus internos rationis in hujusmodi meditationibus exercendos. [Il faut remarquer cette transition]. — Si de *sensibus mentalibus et ad rationem pertinentibus* interpretamur, juxta B. Bonaventurae doctrinam,... explicari possunt hi sensus de anima, in qua Dei imago per gratiam Dei, fide, spe et charitate reformata est. [Suit une paraphrase libre du texte de saint Bonaventure.] Quatenus autem haec attingi vel explicari oporteat, prudentia instructoris dictabit[25]. »

Voici maintenant la critique de Gil Gonzalez : « Quae dicuntur de applicatione sensuum ex Bonaventura abstractiora sunt a communi hominum sensu, et curiosa magis quam quae oporteret communiter tradi harum rerum rudibus et inexpertis; ejusmodi sunt fere qui ad exercitia facienda accedunt : pro his tamen qui exercitatos habent sensus, satis fuerit indicare locum apud Bonaventuram[26]. » Un peu plus loin, pourtant, dans son propre essai de Directoire, le censeur espagnol proposait une rédaction assez semblable, au fond, à celle de Polanco, bien qu'inspirée par des tendances différentes. Après avoir parlé de la « composition de lieu » dans la méditation des mystères, et cité à ce propos un passage de saint Bonaventure [27], où il est recommandé de considérer les scènes évangéliques comme si l'on y était présent, voyant de ses yeux et entendant de ses oreilles, il poursuit : « A cette fin [*por lo qual*, c'est-à-dire pour obtenir ce sentiment savoureux de présence], l'application des sens est très utile et appropriée ;... pourvu qu'on y aille tout uniment et simplement. Car les subtilités en cette matière, etc. [On rejoint ici le texte du *Directorium variorum* cité plus haut][28]. » En ce qui concerne l'application du goût et de l'odorat, il commente brièvement les expressions mêmes des *Exercices*, sans avertir (sans remarquer?) qu'il a quitté le plan purement imaginatif, et qu'il décrit, en fait, une application des sens déjà spiritualisée, sinon mystique; et il continue tout d'une haleine : « saint Bonaventure, dans l'*Itinerarium*, chap. 4, traite de cela avec beaucoup d'élévation. Voir, selon lui, est un acte de foi aux choses surnaturelles présentes. Entendre est l'acte propre de la foi, qui est de croire : *in auditu auris obedivit mihi*, c'est-à-dire entendre et croire avec affection : et ce sont là les deux oreilles de l'âme, l'entendement et la volonté. Odorer se rapporte à l'espérance. Toucher, c'est l'union que procure l'amour : *osculetur me osculo oris sui*, et 1ª Joan. 1° : *quod audivimus, quod vidimus et manus nostrae contrectaverunt de Verbo vitae*. Goûter appartient à la charité : *gustate et videte; gustaverunt et illuminati sunt*... C'est un indice de vie spirituelle que l'usage des sens spirituels (señal es de vida spiritual uso de sentidos spirituales)[29]. »

Gil Gonzalez ne se montrait donc pas, alors, systématiquement hostile à une application des sens spirituels; mais il craint l'abus; tout au moins, il redoute une vaine subtilité, contrastant avec la simplicité et la « solidité » habituelles des Exercices. Du reste, la transposition analogique des cinq sens esquissée par saint Bonaventure, peut, si on l'envisage comme une méthode active d'oraison, ne point paraître exempte d'un peu de recherche. Aux yeux de Polanco et de ses imitateurs, le détail de l'analogie importait certes moins que l'idée générale de « sens spirituels ». Cette idée même subsiste presque seule, sous l'égide de la référence classique à saint Bonaventure, dans un ancien Directoire, dit « de Grenade » [30], dépendant de celui de Polanco.

En résumé : sous l'influence, semble-t-il, du P. Gil Gonzalez, un des deux modes possibles et reconnus d'application des sens, l'exercice des « sens spirituels », fut frappé de défaveur et finalement éliminé du Directoire, qui ne parle expressément que des « sens imaginaires ». Malgré cette amputation, l'interprétation « spirituelle » survécut à la publication du Directoire officiel, et continua de représenter, dans la Compagnie de Jésus, une tradition légitime, sinon universelle.

III. — LES COMMENTATEURS DES EXERCICES.

Parmi les écrivains jésuites qui traitèrent de l'application des sens selon saint Ignace, il ne sera pas sans intérêt de relever quelques noms plus marquants, qui jalonnent une tradition de trois siècles[31].

Le P. JÉRÔME NADAL (1507-1580), un des hommes de confiance de saint Ignace, partageait, sans nul doute, l'avis du P. Polanco. En effet, dans une instruction intitulée : « De la oracion, specialmente para los de la Compagnia[32] », il recommande à ses confrères « les goûts et sentiments spirituels,... extension des trois vertus théologales », en des termes évidemment inspirés par le texte même de saint Bonaventure, que commente de son côté Polanco. Dans l'entourage immédiat du saint Fondateur, le Bx. Pierre Lefèvre connaît également l'usage des sens spirituels, son *Mémorial* en témoigne.

Le P. ACHILLE GAGLIARDI (1537-1607), dont le nom a été mentionné plus haut en marge des Directoires, consacre à l'application des sens un paragraphe de ses *Commentarii seu Explanationes in Exercitia spiritualia* [33]. Il débute par une remarque psychologique qui s'applique aux sciences profanes non moins qu'à l'oraison : notre esprit, dit-il, après s'être exercé quelque temps à discourir sur une matière donnée,

25. *Monum.*, Direct. Polanci, nos 65-66, p. 812-813.
26. *Monum.*, Direct. Aegydii, p. 901.
27. Il s'agit du pseudo-Bonaventure (Jean de Caulibus), dans les *Meditationes de Vita Christi*.
28. *Monum.*, Direct. Aegydii, p. 918.
29. *Op. cit.*, p. 919.
30. *Monum.*, Direct. Granatense, p. 961. Dans ce Directoire, les deux modes « imaginaire » et « spirituel » de l'application des sens ont également droit de cité. Quant aux sens spirituels (sentidos mentales spirituales), ils sont — voici une définition qui nous ramène à S. Augustin — « l'intelligence même en tant que, par elle, nous contemplons la splendeur, non corporelle, mais spirituelle du Christ ».
31. Pour interpréter exactement, au point de vue historique, les indices que nous groupons ici, il faudrait les enchâsser dans une histoire générale de la spiritualité dans la Compagnie de Jésus.
32. *Monumenta historica S. J.* Epistolae Nadal, tom. IV. Madrid, 1905, p. 677 s. Cf. *ibid.*, p. 682.
33. Edités par C. Van Aken, S. J. Bruges, 1882. *De oratione*, cap. II, §. 2.

obtient généralement « une sorte d'intuition qui la lui rend présente (quemdam quasi intuitum illius tamquam praesentis) : instantanément, sans se mouvoir ou s'agiter, il la perçoit dans son ensemble, comme s'il l'avait sous les yeux. Ce mode de connaissance est plus élevé et plus difficile que le mode précédent [c'est-à-dire que la considération discursive] [34]. »

Ce mode « quasi-intuitif » de méditation offre « beaucoup de degrés, dont le premier et le plus bas est l'application de l'imagination, ou des cinq sens appelés imaginaires... Cette manière d'oraison est beaucoup plus efficace [que la méditation discursive] pour exciter les affections de la volonté ; car un objet pour ainsi dire présent et mis sous nos yeux, nous émeut beaucoup plus fortement... [35] ».

Mais, insiste Gagliardi, l'application des sens, qui procure ces effets précieux, suppose un long travail discursif préalable, et des progrès plus qu'ordinaires dans la méditation ; de plus, elle est le fruit d'un sentiment intense de dévotion et d'amour, qui crée pour ainsi dire la présence de son objet [36]. Il y a d'ailleurs, continue-t-il, des imaginations rebelles à cet exercice. Diverses suppléances sont possibles, pour assurer néanmoins le fruit espéré par saint Ignace. Parmi elles, la plus excellente est sans doute « la lumière intuitive de l'intelligence elle-même, opérant sans concours sensible : mais c'est là un mode très élevé et peu fréquent [37] ».

« Outre ce premier degré d'application des sens, il en est d'autres plus parfaits encore, au nombre desquels se rangent certaines intuitions portant sur Dieu lui-même, présent en toute créature, et autres vues semblables. Comme ces degrés sont excessivement rares, et que notre P. Ignace n'en fait pas mention expresse, il n'y a pas lieu d'en dire ici davantage [38]. »

Ces extraits montrent assez dans quelle perspective le P. Gagliardi envisageait l'application des sens : pratiquée comme l'entend saint Ignace, elle est, non seulement « difficile » (au moins par la préparation d'âme qu'elle exige), mais supérieure à la méditation discursive. Elle introduit à la contemplation proprement dite, et confine alors aux oraisons passives, dont l'initiative appartient à Dieu seul [39].

Chez le Vénérable P. Louis du Pont (1554-1624), le biographe et défenseur du P. Balthasar Alvarez (1533-1580), on ne s'étonne pas de rencontrer une interprétation nettement « spirituelle » de l'application des sens. Proposant un exemple de cet exercice dans ses « Méditations sur les mystères de la foi » (2e Partie, XXVIe médit.), il fait cette observation préliminaire : « Dans le § 11 de la Préface de ce livre, nous avons parlé d'une certaine manière d'oraison qui se fait par l'application des sens, et qu'on doit plutôt nommer *contemplation* que méditation [40]... ». Plus loin, il l'appelle « une sorte de contemplation affectueuse ». Au § 11 de la Préface, il fait une longue description des « sens spirituels », en invoquant l'autorité de saint Augustin, de saint Bernard, de saint Bonaventure, etc. « L'application de ces sens intérieurs [donne des choses de Dieu] une expérience qui surpasse de beaucoup tout ce que la méditation et le raisonnement nous en peuvent faire comprendre... Cette expérience est le moyen le plus sûr que nous ayons, pour nous rendre habiles dans la théologie mystique [41]. » Il s'agit à cet endroit d'un exercice des « sens spirituels » relevant de la contemplation infuse. Mais on voudra bien remarquer ce qui suit : « Il y a encore une autre manière, beaucoup plus aisée, d'appliquer les sens intérieurs de l'âme aux mystères de la foi. Nous en verrons la pratique dans la méditation 26e de la Seconde Partie, et elle pourra servir *comme de degré pour arriver peu à peu à celle* [mystique] dont nous venons de parler, si Dieu, pour notre avancement spirituel, veut bien nous y élever [42]. »

La perspective dans laquelle, après même la publication du Directoire officiel, le Vénérable Louis du Pont place l'application des sens ignatienne, est celle de Polanco et de Gagliardi. Une constatation identique peut être faite chez le P. Alvarez de Paz (1560-1620), dont le grand ouvrage *De inquisitione pacis* date de 1617. Dans le tome III (« De studio orationis »), le chap. 16 (« De consideratione intellectus circa proprietates personarum evangelicarum ») traite tout entier de l'application des sens selon saint Ignace. Après un développement [43] sur l'analogie des sens corporels et des sens spirituels, et sur le recueillement (introversion) nécessaire pour rendre le sens intérieur susceptible des influences divines, nous lisons ce qui suit : « Ce genre d'oraison consiste, après considération prolongée des personnes, paroles et actions qui interviennent dans les mystères, à exercer sur ces trois objets la perception des sens intérieurs [sens spirituels] et à retirer de là le fruit des saintes affections. Je dis à dessein : après considération prolongée ; car cette application des sens aux choses divines, ou bien est déjà contemplation, ou du moins approche de la contemplation ; aussi requiert-elle au préalable la méditation. Il y a deux espèces d'opérations des sens intérieurs touchant les choses divines : l'une infusée par Dieu, dont nous parlerons plus loin en traitant de la contemplation ; l'autre réalisée par notre effort, avec le secours de la grâce [44]. » Cette dernière doit être rangée encore sous la rubrique « méditation », au sens large. Alvarez de Paz termine en donnant deux exemples de cette méditation supérieure et quasi-intuitive, où l'on s'efforce, « seposito discursu, non tam ratiocinari circa divina quam ea videre [45] » : le premier est une application des sens intérieurs [spirituels] au mystère de la Nativité de Notre-Seigneur ; le second une application de ces mêmes sens à l'attribut divin de la Bonté [46].

34. *Op. cit.*, p. 22-23.
35. *Ibid.*, p. 23.
36. *Ibid.*, p. 23-24.
37. *Ibid.*, p. 24.
38. *Ibid.*, P. 24.
39. *Op. cit.*, cap. II, § 3. « De actibus nonnullis altioribus ».
40. *Méditations sur les mystères de la foi.* Tome I, 2e partie. Trad. française, 10e édit. Paris, 1892, p. 481.

41. *Op. cit.*, p. 58.
42. *Op. cit.*, p. 63.
43. Appuyé sur les références coutumières à S. Augustin, S. Bernard, S. Bonaventure.
44. Alvarez de Paz, S. J., *De inquisitione pacis*, tom. III, lib. I, pars III, cap. 16. Moguntiae, 1619, col. 316. (*N. B.* D'après Alvarez de Paz, la contemplation infuse peut être désirée, et constitue même la fin prochaine à laquelle est ordonnée la méditation : « contemplatio est finis spiritualium studiorum » (*Op. cit.*, cap. 27, col. 348).
45. *Ibid.*
46. On peut observer, dans ces modèles d'application des sens, que celle-ci, à mesure qu'elle devient plus pénétrante, plus « spirituelle », consiste moins à parcourir des aspects visibles, audibles, tangibles, savoureux de l'objet, qu'à prendre vis-à-vis de lui une attitude simple et générale de vision, d'audition, de gusta-

Peu sensible chez Alvarez de Paz, l'influence restrictive du Directoire de 1599 est au contraire évidente chez le P. Barthélemy Ricci (1542-1613), qui avait fait partie de la Commission présidée par Gil Gonzalez [47]. Dans son *Instruttione di meditare* (Roma, 1600), traduite peu après en latin [48], il a de longs développements sur l'application des sens, et en donne un exemple détaillé (médit. de la Passion). Il s'en tient délibérément aux « sens imaginaires » : « Non ignoro quosdam sanctos docere animam nostram etiam habere suos sensus, respondentes quinque sensibus corporis... Verum nos hic loquimur de sensibus corporis [49]. » Et il passe en revue non seulement les objets propres des sens externes (les *sensibilia propria*), mais les *sensibilia communia* aristotéliciens (figura, quantitas, numerus, motus, quies) et les *sensibilia communia secundaria* (distantia, situs, continuum, discontinuum, asperum, politum, transparens, opacum, liquidum, solidum, pulcritudo, turpitudo, similitudo, dissimilitudo). Cette exploration du champ matériel de l'application des sens renferme d'utiles remarques, mais ne va pas sans une certaine sécheresse, et conduit même parfois à rechercher le menu détail avec une insistance peu conforme à l'esprit si large et si intérieur de saint Ignace. Entendue comme fait ici le P. Ricci, l'application des sens devient un simple substitut inférieur du schéma des « personnes, paroles et actions » : la matière à méditer est parcourue, classée, selon l'ordre des divers *sensibilia*, c'est toute la différence. Lors même qu'il s'agit du goût et de l'odorat, l'auteur en cherche avant tout des objets purement matériels : à défaut de ceux-ci, il permet de s'élever à des « objets métaphoriques [50] ».

Vers la même époque et sur le même sujet, le grand théologien François Suarez exprimait clairement son opinion dans le traité *De Religione Societatis Jesu* [51], écrit en 1597. Répondant à l'objection de ceux qui s'étonnent de ne rien trouver dans les Exercices concernant la nature et le mode de la contemplation (mystique), il remarque avec beaucoup de justesse que saint Ignace n'avait pas à tracer de règles méthodiques pour des états d'oraison « qui relèvent du magistère de l'Esprit-Saint plus que de l'enseignement humain » : par la méditation, surtout par la méditation de la vie du Christ, notre coopération active avec Dieu, dans l'oraison, est portée aussi loin qu'elle peut s'étendre. Le reste « ne dépend plus directement de l'industrie humaine ». Pourtant, ajoute-t-il, les Exercices ne laissent pas de nous disposer à ces dons plus excellents : « A bien considérer les choses, ils apprennent au retraitant, en le prenant pour ainsi dire par la main, à peser une vérité, dans la paix intime de l'âme, et avec les sentiments qui conviennent. A cela tend, je pense, l'application des sens dont il est fait mention dans la 2e semaine; car elle doit être plus intellectuelle (magis intellectualis), si l'on veut, par son moyen, fixer le regard de l'esprit sur quelque fait, que l'on admire pour s'en émouvoir ; ou bien écouter des paroles, dont on pèse le poids pour en être ébranlé ; ou bien respirer le parfum des vertus et des dons d'une âme, et ainsi de suite : pareille application de l'esprit participe à la contemplation, du moins quant au mode d'opérer [52]. »

Dans le même sens que Suarez, et plus nettement encore si possible, s'exprime le P. Louis de la Palma (1559-1641), qui traite de l'application des sens dans son *Camino espiritual* (Alcala, 1626), livre III, chap. 7 : le titre du chapitre est déjà, à lui seul, très significatif : « Que Notre Bienheureux Père, dès le commencement des Exercices, dispose le retraitant au mode de la contemplation [53]. »

Si nous remontons vers le Nord, où le P. Maximilien Sandaeus (1578-1650) écrivait alors sa *Theologia mystica*, nous retrouvons l'influence évidente du Directoire. Bien qu'en général Sandaeus se range plutôt à la suite d'Alvarez de Paz, et bien qu'il distingue ici même entre les « cinq sens intérieurs » (spirituels, mystiques) et les « cinq sens imaginaires », il se contente de reproduire tel quel, à propos de ces derniers, le texte du récent Directoire, sans reculer même devant l'affirmation : « meditatio magis est intellectualis,... et omnino est altior [54]. »

Un peu plus tard, en France, nous recueillons le témoignage, si intéressant, du P. Surin (1600-1665) : « Le sentiment de S. Ignace, exprimé de plus d'une

tion, etc. Même constatation se fait chez L. du Pont, Nouët et d'autres. Le Bx Card. Bellarmin, proposant aux « commençants » un exemple de considération concrète sur la Passion, passe lui aussi, insensiblement, à une sorte de contemplation intellectuelle : « Oportet ut lacrymae compassionis, quas fundimus dum crucifixum Dominum alta contemplatione aspicimus, non in terram cadant et pereant... Quo modo autem hoc fieri debeat, unctio Spiritus Sancti docebit... Ego tamen pauca per modum exempli, pro incipientibus hic addam. Considero mundi Dominum crucifixum, et quasi praesens praesentem aspicio... Video caput spinis coronatum... Attendo quid ipse interim agat... Audio orantem... etc. » (*De gemitu columbae*, lib. III, cap. 3. Duaci, 1627, p. 391 ss.)

47. D'après *Monum. ignatiana*, Series II, p. 159.

48. Ricci, Barthol. : *Instructio de modo meditandi de rebus divinis*. Transl. a J. Busaeo, S. J. Moguntiae, 1605. Noter : Tractatus VII : *De modo meditandi juxta V sensus*, p. 213-240. — Tractatus VIII : *Exemplum meditationis secundum applicationem sensuum*, p. 390-413.

49. *Op. cit.*, p. 245-246.

50. « Illud quoque ad extremum monendus est, ut quando in Meditationis materia non est objectum materiale, sensus alicujus proprium, sicut crebrius contingit in odoratu et gustu, recurrendum esse ad objecta metaphorica, hoc est ad varias virtutes, quae dicuntur similes objectis eorum materialibus » (*Op. cit.*, p. 224). Il ne faudrait pas, d'après ce qui précède, se méprendre sur la pensée et les intentions de Ricci (non plus que sur celles du P. Général Aquaviva, qui approuva son livre) : il entre dans ces modestes détails, dit-il, parce que l'expérience lui a appris que c'était nécessaire pour former les *débutants* à l'oraison ; mais lui-même admet que l'on désire la contemplation infuse, selon le bon plaisir de Dieu.

51. *Opera omnia*. Venetiis, 1744, vol. XV (*De Religione*, vol. IV, tractatus X), p. 301 ss.

52. *Op. cit.*, lib. IX, cap. 6, n° 11, p. 555.

53. Il faut lire au moins quelques extraits de ce chapitre : « B. Pater... inde ab initio nos erudit, exercetque ad hujusmodi mysteria ita consideranda, ut parum discursui, multum vero affectibus ciendis, veritatique simplici intuitu apprehendendae demus operam, idque quiescendo, et iis perfruendo, quae discurrendo, ac meditando comperuimus... Hinc patet mens B. Patris, praescribentis, ut in singulis Exercitiorum diebus, postrema orationis hora in applicandis sensibus impendatur... » (Ludovici Palmensis, *Via spiritualis*, transl. a J. Nonell, S. J. Vol. I, Barcinone, 1887, p. 394-397). Palma montre ensuite comment l'application des sens est spirituelle, intuitive, « contemplative ». Comparant entre eux les différents exercices de la journée de retraite, il conclut : « Porro, ex hujusmodi temporum distributione illud elucet, singulis Exercitiorum diebus totum spiritualis itineris curriculum repraesentari. Duplex enim meditatio exercitium est incipientium proprium : duplex vero repetitio proficientibus respondet... Denique hora postrema sensuum applicationi adscripta, statum refert perfectorum, qui Dei praesentia, mysteriorumque suavitate quiete perfruuntur » (*Op. cit.*, p. 399). L'exercice répété de cette application des sens, dans des conditions particulièrement favorables, dispose l'âme à la contemplation supérieure : « ut nempe contemplationi proludant » (*op. cit.*, p. 400).

54. Max. Sandaei, S. J., *Theologia mystica*. Moguntiae, 1627, p. 478.

façon dans ses exercices mêmes, et le sentiment de ses enfants les plus spirituels, et qui ont le plus étudié sa conduite[55], c'est que, quand l'âme est parvenue à goûter paisiblement les vérités divines, il faut alors suspendre ou faire cesser le raisonnement. Par ce moyen on en vient à un état où le goût de Dieu est comme habituel; et l'on s'élève à une contemplation très simple, où il n'est plus besoin de se convaincre et de se presser par le discours... Si l'on objecte que dans le Livre des exercices de S. Ignace, on trouve presque partout des méditations raisonnées : je répons, 1° que ce Livre était destiné principalement pour ceux qui veulent commencer à se donner, ou à revenir à Dieu... Mais 2° il est bien remarquable que dans ce même Livre, après la plupart des méditations raisonnées, il y en a d'autres que S. Ignace appelle, *application des sens*, qui sont comme de petits essays de contemplation sur ces mêmes vérités, dont on a raisonné d'abord, et qu'on tâche de repasser par un simple regard des sens intérieurs... Si bien qu'il est toujours vrai que S. Ignace ne veut qu'on raisonne dans l'Oraison, qu'aussi longtemps qu'on ne saurait faire rien de mieux, ou que Dieu etc.[56]. »

Même après Surin, il vaut la peine d'entendre encore le P. Jacques Nouet (1605-1680) développer des vues presque identiques. Il distingue une « contemplation active et acquise » et une « contemplation passive et infuse ». La première « s'acquiert, se perfectionne, et se conserve par la Méditation continuelle, qui serait imparfaite et défectueuse, si elle ne se changeait avec le temps dans la Contemplation ». Quant à la contemplation infuse, elle « ne dépend point de l'industrie humaine, mais de la bonté de Dieu, qui la donne à qui bon lui semble[57]. » « L'application des sens est une espèce de contemplation active, dont S. Ignace nous enseigne la pratique dans le Livre des Exercices... Les plus humbles serviteurs de Dieu en ont aimé la pratique, et s'estimant indignes des communications sublimes et extraordinaires de Notre-Seigneur, ils se sont contentés de s'entretenir avec luy d'une manière plus simple, employant les puissances inférieures de leur âme, et les joignant aux plus hautes, afin que tout ce qui était en eux contribuât à la gloire et à la louange du Créateur... [Au lieu de prétendre voler], « ayant encore les aisles trop faibles, il nous devrait suffire d'acquérir les dispositions nécessaires pour être élevés à une plus haute union et à un commerce plus spirituel avec Dieu, selon qu'il plaira au Saint-Esprit de nous en gratifier. A quoy sert cet exercice, qui est d'autant plus aisé qu'il est conforme à l'état présent de l'âme [unie au corps]. Que s'il n'est pas si excellent que les autres [N. B. : que les autres modes de *contemplation*], au moins il est plus sûr, et moins sujet à la vanité que les extases, et les ravissements que les Saints ont toujours redouté... Outre qu'il perfectionne la méditation, laissant dans l'entendement une plus forte empreinte de tout ce qu'on a médité, et une plus tendre affection pour les choses sensibles qui ont du rapport à Dieu et à la sainteté[58]. »

55. Parmi ceux-là Surin cite, ailleurs, le P. Gagliardi.

56. [Surin] *Dialogues spirituels*. Tome III, Paris, 1709. Livre I, chap. 2, p. 15-17.

57. Nouët, S. J., *L'homme d'oraison. Sa conduite dans les voies de Dieu*. Seconde Partie, Livre V, *Entretien III*. Paris, 1674. Tome II, p. 16-17.

58. *Op. cit. Entretien IV* : « Comme l'âme s'élève à la contemplation active par l'application des sens », p. 32-36. Le P. Nouët donne un exemple de cette application des sens à la Nativité de N.-S., dans *L'homme d'oraison. Ses retraites annuelles*. Paris, 1674, Tome II, p. 238 ss.

Tout ceci est dit de l'application des sens prise dans son acception la plus ordinaire, sans allusion aux sens « spirituels » proprement dits. De ces derniers, le P. Nouët parle longuement ailleurs, dans le même volume (Livre VI, Entretien XIV : « De la parfaite union de l'âme avec Dieu »), où il cite les autorités classiques, entre autres saint Bonaventure; mais tout ce chapitre des « sens spirituels » demeure sur le plan mystique, et il n'y est pas question des *Exercices*.

Ainsi donc, une fois de plus, l'application des sens selon saint Ignace, est rangée au-dessus de la méditation discursive, mais en-dessous de la contemplation infuse, à laquelle d'ailleurs elle prédispose. On reconnaît la doctrine même de Suarez et de Surin.

Dans les notes jointes à sa « version littérale » des *Exercices*, le P. Jean Roothaan (1785-1853) n'élargit pas l'interprétation du Directoire. Telle est, du moins, l'impression qui résulte de la Note 29 : « L'application des sens... exige moins de contention de tête : *c'est pourquoi* [S. Ignace] la place toujours en dernier lieu parmi les exercices de la journée *ante caenam*, à un moment où l'esprit de l'exercitant est supposé, et doit être fatigué déjà par le labeur du jour[59]. » Gagliardi, ou Alvarez de Paz, ou de la Palma, eussent apporté des raisons beaucoup plus décisives de la place assignée par saint Ignace à l'application des sens.

Au xixe siècle, dans les exposés ou commentaires des *Exercices*, c'est le point de vue du Directoire, restrictivement entendu, qui prévaut. Notons cependant l'avis, plus largement conçu, d'un maître expérimenté, le P. de Maumigny : « ...Saint Ignace, tout en laissant libre de faire usage des sens soit imaginaires, soit spirituels, conseille de se servir des sens imaginaires pour la vue, l'ouïe, le toucher, et des sens spirituels pour le goût et l'odorat[60]. »

Enfin, récemment le P. A. Brou, dans son livre *Saint Ignace, maître d'oraison*[61], a donné une étude excellente, bien documentée, sur l'application des sens. Il voit en celle-ci « un cas d'oraison affective » (p. 185) : « ...l'âme s'élève au-dessus des phantasmes... Aux images succède quelque chose de beaucoup plus intime, ce que les psychologues appellent le sentiment de présence » (p. 188). « Et c'est la contemplation qui commence... Tout cela en dehors de l'intervention spéciale de Dieu propre à la saisie mystique des choses divines, mais tout cela aussi préparant d'assez près l'âme à cette saisie, à supposer que Dieu veuille la donner » (pp. 194-195).

IV. — ANTÉCÉDENTS HISTORIQUES.

L'application des « sens imaginaires », dans les *Exercices*, prolonge, sous une forme plus intuitive, la

59. *Exercitia spiritualia*, cum versione literali, notis illustrata. Brugis, 1882, p. 140.

60. *Pratique de l'oraison mentale*, I. L'oraison ordinaire. 5e éd., Paris, 1909, p. 319. Voir aussi : Richstaetter, K., S. J., *Mystische Gebetsgnaden und ignatianische Exerzitien*. Innsbruck, 1924. — Peeters Louis, S. J., *Vers l'union divine par les Exercices de S. Ignace*. Louvain, 1924 (2e éd., 1931) : chez ce dernier auteur, qui se réclame de la tradition des Nadal, Gagliardi, Suarez, La Puente, Palma, Lallemant, etc., l'interprétation des modes ignatiens d'oraison est commandée par la perspective d'ensemble dans laquelle il replace les *Exercices* : ce cadre donne leur vraie portée aux quelques passages assez succincts (p. 105-106, 110-111, 148), qui traitent formellement de l'application des sens.

61. Paris, 1925. Voir IIIe partie, chap. iv.

méditation même des scènes évangéliques; et, d'autre part, elle conduit, par une pente insensible, à l'exercice des « sens spirituels ». Il est donc assez naturel que ses antécédents historiques aient été cherchés dans les deux directions qui correspondent à ce double point de vue. On se bornera ici à grouper, en les rectifiant quand besoin en est, quelques références éparses dans des auteurs anciens ou modernes : elles concernent presque exclusivement la littérature patristique et ascétique. Une liste complète devrait comprendre aussi les œuvres de plusieurs théologiens scolastiques : Pierre Lombard, Guillaume d'Auxerre, Guillaume d'Auvergne, Alexandre de Halès, saint Albert le Grand, Roger Bacon, et d'autres. (Voir les articles de K. Rahner, S. J. : *Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels, chez Origène*, et *La doctrine des sens spirituels au moyen âge, en particulier chez saint Bonaventure*, dans RAM, XIII, 1932 et XIV, 1933.) Peut-être est-il bon de remarquer la valeur très inégale des exemples apportés ci-dessous : leur analogie avec l'application des sens ignatienne reste parfois assez lointaine; et, à ce compte, on pourrait aisément allonger la liste des précurseurs.

I. *Exemples de méditations se rapprochant de l'application des sens par le tour imaginatif et affectif :*

1. Saint Bernard (1091-1153) : *Sermo III De Nativitate Domini*. PL., 183, col. 122-126. [Rien de bien remarquable à notre point de vue, sauf le genre affectif et imagé de la dévotion au Verbe incarné, genre nouveau dans la littérature patristique]. — *Sermo De aquaeductu* (in Nativ. B. Virginis), PL., 183, col. 443. [Noter le thème : « Incomprehensibilis erat et inaccessibilis... Nunc vero comprehendi voluit, videri voluit, cogitari voluit. Quonam modo, inquis? Nimirum jacens in praesepio, etc. » Mais pas d'application des sens suivie et méthodique.

2. Aelred de Rievaulx († 1166), donne le conseil et l'exemple d'une contemplation concrète des mystères évangéliques, qui devient, çà et là, une application des sens soit imaginaires, soit spirituels : *Tractatus de Jesu puero duodenni*. PL., 184 (parmi les œuvres de saint Bernard), col. 850-870, et *De Vita eremitica ad sororem*, cap. 47-65. PL., 32 (parmi les œuvres de saint Augustin), col. 1465-1471. Cf. Cavallera, Ferd. *Parallela des Exercices*, dans *Mélanges Watrigant*, 1920, p. 27 sq.

3. Richard de Saint-Victor († 1173) : le P. Barth. Ricci (*op. sup. cit.*, p. 214-215) rapproche, sans identification totale, l'application des sens, et le premier degré de contemplation selon Richard. Voir : *De gratia contemplationis*, lib. I, cap. 6. PL., 196, col. 70. [« Contemplatio nostra tunc procul dubio in imaginatione versatur, etc. »]

4. Saint Dominique (1170-1221) : Du même P. Ricci, parlant de l'application des sens, ce rapprochement avec le *Rosaire médité* : « Hunc meditandi modum forte intellexit S. Dominicus in recitatione Rosarii, quod omnibus communiter cum meditatione proposuit persolvendum » (*op. cit.*, p. 215).

5. Jean de Caulibus, franciscain (v. 1376) : *Meditationes de Vita Christi* [attribuées jadis à saint Bonaventure. Ce type achevé de la contemplation franciscaine, repris dans la contemplation « ignatienne » des mystères du Christ, est souvent une véritable application des sens : à cette nuance près, toutefois, qu'elle suggère davantage une intervention active du contemplateur : regarder, plutôt que « voir »; converser, au lieu d'entendre, etc.]

6. Le Bienheureux Henri Suso (v. 1296-1365) : *L'Exemplaire*. Trad. Thiriot, Paris, 1899. Tome II, Chap. 12, p. 79 ss. [Application des sens imaginaires et spirituels à la contemplation de la patrie céleste; mais le procédé est ici tellement banal, qu'on hésiterait à y voir l'anticipation d'une méthode.] — Jean Tauler (v. 1294-1361) : recommande souvent la contemplation affectueuse du Verbe incarné, mais rien, semble-t-il, d'une méthodique application des sens. Voir, p. ex. *Sermon pour le XXIII^e dim. ap. la Trinité*. *Œuvres complètes*, trad. Noël, Paris, 1911, tome IV, p. 266-267.

On cite encore : Sainte Brigitte (1302-1373). — Saint Vincent Ferrier (1350-1419). — Saint Bernardin de Sienne (1380-1444), etc.

Ludolphe de Saxe (v. 1314-1378) : *De Vita Christi* (Prooemium, paragr. IV); — Jean Gerson (1363-1429) : *Opera omnia*. Antverpiae, 1706. Tomus III : *Quomodo puer Jesus in mente devota concipitur, nascitur, balneatur, nutritur, etc.* (col. 685-687. — Transposition symbolique et affective de la réalité imaginée); le même thème est repris dans : *Sermo in die Nativ. Domini* (col. 932-937). Voir aussi : *Expositio in Passionem Domini*, col. 1153-1203, sorte de collation, coupée de prières, où l'imagination affective a une grande part; — Thomas a Kempis (1379-1471) : *Sermones de Vita et Passione Domini*, edit. Pohl, Friburgi, 1902, P. III, p. 83 ss. (d'après P. Debuchy, *Le petit serviteur de Notre-Dame. Mélanges Watrigant*, p. 169); ou bien : *Opera omnia*, Coloniae, 1728. Vol. I, pars IV : *Conciones et meditationes* (V. In Nativitate, de quaerendo Jesu, p. 164; VI. De devota visitatione nati pueri Jesu, p. 166; VII. De mansione apud praesepe, p. 167); — Le bénédictin Louis Barbo (v. 1380-1443) : *Modus meditandi*, 1^e édit. Venise, 1523. Cf. Watrigant, *Quelques promoteurs de la méditation méthodique au XV^e s. I. Louis Barbo*. Coll. Bibl. des Exercices, n° 59, p. 128. N. B. Ces auteurs insistent tous sur l'utilité de se rendre présent aux scènes évangéliques, et même d'y participer activement.

7. La tradition de ces méditations affectives, très vivantes, des mystères, se continue jusqu'au voisinage immédiat de saint Ignace (1491-1556); voir, par exemple : Denys le Chartreux (1402-1471) : *Opusculum de meditatione*, art. XI, « De meditanda Christi conversatione » (cf. art. X et XII), dans *Opera omnia*, Editio recentissima 1896-1912, Tom. XLI (Opera minora, IX), Tornaci, 1912. Voir aussi, çà et là : *Enarrationes in IV Evangelistas* (Parisiis, 1541, 2 vol., ou dans les *Opera omnia*, Edit. citée plus haut); Jean Mombaer, ou Mauburnus († 1503) : *Rosetum exercitiorum spiritualium*. Parisiis 1510. P. ex. : II pars, tit. 16, cap. 2; Cisneros O.S.B. : *Exercitatorium vitae spiritualis*. 1^e édit., Montserrat, 1500 (cf. *Monumenta ignatiana*. Series II. Madrid, 1919, p. 119 ss.).

Toute cette tradition contemplative, caractérisée par un appel plus ou moins large à l'imagination, s'éclaire d'une idée directrice formulée par saint Bernard et par Aelred, et redite encore par Cisneros, savoir : que la considération imaginative et affectueuse de la Sainte Humanité du Verbe incarné est l'introduction normale à la contemplation plus haute de sa Divinité : « ut dum visibiliter Deum cognoscimus, per hunc in invisibilium amorem rapiamur » (Préface de la Nativité). C'est incontestablement dans cette perspective pluriséculaire qu'il faut envisager la méditation concrète des mystères, et en particulier l'application des sens, ensei-

gnées par saint Ignace. L'inspiration traditionnelle d'où elles procèdent s'était exprimée plus d'une fois dans l'art chrétien, avant le XVIe siècle : par exemple, dans la représentation dramatique des « mystères » au moyen âge; dans les tableautins rhénans et flamands, détaillant, avec un si dévot réalisme, la vie de Jésus et celle de la Vierge; mais surtout peut-être dans les fresques, paisibles et « priantes », dont l'Angelico (1397-1455) décora les cellules de ses confrères à San Marco : pour prendre une idée absolument juste de l'application des sens comme méthode d'oraison, il suffit de regarder, dans quelqu'une de ces fresques, ce saint ou cette sainte, vêtus du manteau dominicain, que Fra Giovanni a postés là, debout ou agenouillés, immobiles, perdus dans la contemplation de la scène qui se déroule devant eux.

II. *Autorités anciennes invariablement alléguées en faveur d'un usage des « sens spirituels » dans l'oraison* :

1. S. Ambroise : *Expositio in Ps. 118, sermo VI*, n° 8 (« Anima justi sponsa est Verbi, etc. »). PL., 15, col. 1270.

2. S. Augustin : *Confessiones*, lib. X, cap. 6. PL., 32, col. 782-783. Rahner, *op. cit.*, p. 263, indique comme plus significatif, bien que non cité par les auteurs anciens : *Sermo* 159, c. 3-4, PL., 38, col. 869.

3. S. Grégoire le Grand : *Moralia*, lib. V, cap. 34, n° 62 (alias : cap. 25) : « [Substantia aeternae incommutabilitatis] per inhiantem mentem sine aspectu cernitur, sine dubio auditur, sine motu suscipitur, sine corpore tangitur, sine loco retinetur ... ». PL., 75, col. 713. On cite aussi *Mor.*, lib. XXX, cap. 9 (PL., 76, col. 542-543), mais le rapport avec l'application des sens spirituels est plus éloigné.

4. Alcher de Clairvaux, XIIe siècle (Pseudo-Augustin), *De spiritu et anima*, cap. IX. PL., 40, col. 784 : « Sensus hominis duplex : exterior carnalis.., interior mentis »; «.. exterior reficitur contemplatione humanitatis,.. interior in contemplatione divinitatis ». Aussi cap. XLIX, col. 815.

5. S. Bernard (1091-1153) : occasionnellement, çà et là, p. ex. *Sermo 85 in Cant.*, n° 8 ss., PL., 183, col. 1191 ss. (Le thème général est le suivant : « .. Cordis palatum, sensu carnis praevalente, infecit virus serpentis antiqui... Intrans Sapientia, dum sensum carnis infatuat, purificat intellectum, cordis palatum sanat et reparat »).

6. Guillaume de Saint-Thierry, † après 1148 (Pseudo-Bernard), *De natura et dignitate amoris*, cap. VI et VII. PL., 184, col. 390-392 (Aux cinq sens corporels sont comparées cinq espèces d'amour, sorte de sens spirituels unissant l'âme à Dieu).

7. Hugues de Saint-Victor (v. 1097-1141) : *Expositio in Ang. Hier.*, lib. II, cap. I. PL., 175, col. 942 (Sur l'illumination de l'âme par le Verbe incarné : « Haec claritas... nonnisi immaterialibus tantum, id est incorporalibus oculis videri potest »). Cette allusion — de tradition augustinienne banale — à l'œil intérieur, à l' « oculus contemplationis », se rencontre fréquemment chez d'autres auteurs, p. ex. Guigues († 1137) ou Guillaume de Saint-Thierry, *Epistola ad fratres de Monte Dei*; Richard de Saint-Victor, *De gratia contemplationis*, etc.

8. S. Bonaventure (1221-1274) : *Breviloquium*, pars IV, cap. 6, vers la fin. Dans *Opuscula*, Lugduni, 1647, tom. I, p. 38a, ou *Opera*, éd. Quaracchi, t. V, p. 259 b. — *Itinerarium mentis in Deum*, cap. IV. *Opuscula*, tom II, p. 136-137, ou éd. Quaracchi, t. V, p. 306 b. (C'est le texte utilisé par Nadal, Polanco, etc. Il s'agit de sens spirituels proprement mystiques). — *In III Sententiarum*, dist. XIII, art. II, qu. III, Dubium 1 : « .. Quid Aug. hic vocet quinque sensus spirituales, et qualiter distinguantur ». Dans *Opera omnia*, vol. III, Quaracchi, 1887, p. 291. Cf. p. 737, p. 738.

9. Rodolphe de Bibrach, vers 1360 (Pseudo-Bonaventure) : *De VII itineribus aeternitatis*. Iter VI, integrum. (Souvent cité; c'est le développement ancien le plus long sur les sens spirituels). Dans : S. Bonaventurae *Opuscula*, ed. cit., tom. II, p. 181-186, ou éd. Vivès des Œuvres de S. Bonav., t. VIII, p. 464-472. La même doctrine avait été esquissée dans le traité *De VII donis Spiritus Sancti*, I, cap. 3 (inter *Opuscula* Bonav., ed. cit. Lugd., t. I, p. 239 a et b) et II, De dono Sapientiae, cap. 2 (*ibid.*, p. 266-267). Cf. Vivès, t. VII, p. 590, p. 637.

10. S. Thomas d'Aquin (1225-1274) : on cite de lui divers textes qui ne concernent qu'indirectement la théorie des sens spirituels, à moins qu'on ne confonde celle-ci avec une théorie de l'expérience spirituelle en général. S. Thomas parle, en outre, du toucher spirituel, ou du goût spirituel, comme expérience suprême de l'amour contemplatif ici-bas. P. ex. : *In Ps. 33*, n° 9 (Edit. Vivès, tome XVIII, p. 419b) : sur « Gustate et videte » : «... Hortatur ad experiendum... In corporalibus namque prius videtur, et postea gustatur; sed in rebus spiritualibus prius gustatur, postea autem videtur. »

V. — RÉSUMÉ ET CONCLUSION.

L'application des sens, comme méthode spéciale d'oraison, a été entendue de trois manières, ou, plus exactement, a été échelonnée sur trois degrés :

Premier degré : Application directe des *sens imaginaires*.

Si l'on ne se trouve pas déjà — par tempérament psychologique, par entraînement, ou par une grâce spéciale de Dieu — établi en l'un des degrés supérieurs, on commencera par s'imaginer que l'on « voit », que l'on « entend »; etc.; et cela, non pour obtenir des tableaux pittoresques, ou très détaillés, ou archéologiquement exacts, ni davantage pour porter les représentations à une intensité hallucinatoire, mais *uniquement* pour éveiller dans l'âme des affections pieuses. Cet exercice doit se faire avec discrétion, avec calme et simplicité, sans se rompre la tête. Il n'exige ni beaucoup de science, ni même une imagination riche ou précise. Tous les commentateurs s'accordent sur ces points. Cependant, ils ne voient pas tous assez clairement qu'un tel exercice, pour être praticable, surnaturellement efficace, et à l'abri des illusions que l'on devine, suppose une âme sérieusement préparée et déjà touchée par l'amour divin; et tous ne semblent pas non plus avoir assez remarqué que cet exercice, pratiqué dans les conditions prescrites par saint Ignace, c'est-à-dire sur une matière rendue familière par des méditations préalables, achemine vers une contemplation hautement « intellectuelle ».

Deuxième degré : Application *métaphorique* des sens (à des choses ou à des qualités immatérielles).

Saint Ignace ne mentionne que celle-là lorsqu'il parle du goût et de l'odorat : « suavitatem ac dulcedinem divinitatis, animae... ». On dirait de même : *voir* une vérité; prêter l'*oreille* aux inspirations de l'Esprit Saint; *brûler* de charité, etc. Tous nos sens se prêtent à une transposition symbolique au plan intellectuel : transposition qui s'opère sur base affec-

tive, et consiste essentiellement à garder, devant des objets immatériels, l'*attitude* totale que l'on a coutume de prendre dans la vision, l'audition, etc., d'objets sensibles.

L'analyse psychologique[62] montrerait que cette transposition symbolique des sens, si fréquemment utilisée dans le langage humain, *a*) reporte sur le concept quelque chose de la *valeur émotionnelle* du symbole sensible; *b*) procure, à divers degrés, un *sentiment de présence* objective, ou du moins atténue le caractère irréel et lointain de l'objet conçu.

D'une manière générale, le mode de l'intuition sensible, transposé symboliquement aux objets conceptuels, crée un état complexe de représentation qui tend vers l'intuition strictement intellectuelle comme vers son asymptote. Cette imitation plus ou moins prochaine d'une intuition supérieure, justifie l'appellation de « sens intérieurs », ou de « sens spirituels », employée par quelques auteurs ascétiques pour désigner les « sens imaginaires dans leur usage métaphorique ».

Troisième degré : Application des « *sens spirituels* » *proprement dits.*

En rigueur des termes, les « sens spirituels » ne sont autre chose que les différents modes de saisie intuitive des objets immatériels par l'intelligence. Cette faculté d'intuition intellectuelle (qu'on l'interprète en « augustinien » ou en « thomiste ») ne peut, dans notre état présent, être éveillée en nous qu'à la faveur d'un don spécial de Dieu. Aussi l'exercice des « sens spirituels » est-il rangé par les auteurs anciens au nombre des grâces mystiques. Elevée jusqu'à ce niveau — plus haut donc que ne peut atteindre l'effort conjugué de l'imagination et de l'entendement conceptuel — l'application des sens ressortit aux « oraisons passives ».

Lequel de ces trois degrés saint Ignace eut-il en vue dans les *Exercices ?*

Certainement, le premier degré, celui des « commençants ». Et aussi, jusqu'à un certain point, le second degré, lié d'assez près au premier et dépendant, comme lui, de l'industrie humaine. Quant au troisième degré, il est clair que les *Exercices* n'en disent rien. Et ils n'avaient pas à en parler : leur but étant d'organiser, pour la porter à son maximum d'efficacité, la coopération active de l'homme à la grâce, ils n'ont pas de « méthode » pour forcer le seuil des oraisons passives. Cette réserve était nécessaire dans un manuel de tactique : n'eût-ce point été un non-sens que de *prescrire,* comme cinquième exercice de la journée de retraite, une oraison mystique? Mais, d'autre part, puisque l'application des « sens spirituels » réalise, avec une perfection plus grande, le but même que visait saint Ignace par l'application des « sens imaginaires », elle était, si l'on veut, éminemment dans ses vues; on peut croire qu'il en espérait le bénéfice pour quelques-uns au moins de ses retraitants; mieux que cela : en leur enseignant un moyen relativement facile d'orienter la méditation discursive dans le sens de la contemplation, il les rendait de plus en plus aptes à recevoir, s'il plaisait à Dieu, le don de l'oraison infuse. Ni Polanco, ni Nadal, ni ceux qui les suivirent, n'étaient donc infidèles à la pensée du saint, en prévoyant que l'application des sens revêtirait parfois un mode supérieur, où il n'est plus question qu'indirectement des sens imaginatifs, soit naturels, soit métaphoriques. Mais, en même temps, les rédacteurs du Directoire eurent peut-être raison de maintenir le schéma pratique de cet exercice dans un cadre proportionné à l'effort humain. Que l'initiative divine puisse élargir ou briser ce cadre, ils ne l'ignoraient pas; et ils savaient aussi que la règle la plus fondamentale des *Exercices* est de suivre toujours l'appel de la grâce, prudemment reconnu.

Sur un point seulement, on a pu regretter que le Directoire n'ait pas imité la réserve prudente du texte ignatien : la glose « meditatio est magis intellectualis... omnino est altior », s'il fallait l'interpréter à la lettre, semblerait confiner l'application imaginaire et métaphorique des sens à un niveau d'oraison très inférieur à celui qu'ambitionne manifestement, dès la seconde Semaine, l'auteur des *Exercices.* Cette critique toutefois, si elle est justifiée, est beaucoup plus théorique que pratique. Inférieure ou non à la méditation, l'application des sens, faite selon les avis mêmes du Directoire, prend nécessairement (cela seul importe ici) un tour contemplatif, et de plus en plus contemplatif : cette orientation progressive est dans la nature des choses.

On a donné de nombreuses indications bibliographiques : sur l'application des sens ignatienne, dans les 3 premières parties de cet article; sur ses antécédents historiques, dans la 4e. Une bibliographie générale des sens spirituels devrait être beaucoup plus étendue. Même pour la période antérieure au XVIe siècle, il faudrait mentionner par exemple : saint Antoine de Padoue (1195-1231. Cf. Heerinckx, O. F. M., *Les sources de la théologie mystique de saint Antoine de Padoue.* RAM, XII, 1932, p. 239); — Jean Gerson (textes cités par Rahner, *art. laud.*, 1933, p. 293; ou encore : Gerson, *De elucidatione scholastica mysticae theologiae.* Consideratio XI. *Opera omnia,* Antv., 1706, col. 426 s.). — Saint Bernardin de Sienne (1380-1444. Cf. *Opera,* Venise, 1745, I, sermo 57; II, sermo 11); — Denys le Chartreux (1402-1471. Cf. Rahner, p. 293); — Harphius (mort en 1478), etc. Durant la période moderne, la doctrine augustino-bonaventurienne des sens spirituels se retrouve, non seulement chez Louis de Blois (1506-1566), qui représente encore l'ancienne tradition des Pays-Bas, mais chez saint Jean de la Croix (*Montée du Carmel,* livre II, 4e part., chap. XI) et chez beaucoup d'autres.

Joseph Maréchal, S. J.

APSEL, selon Bostius et les documents officiels de l'Ordre ou **ABSEL**, selon d'autres [Guillaume Van]. — Originaire de Bréda; entra à la chartreuse de la Chapelle près d'Hérinnes-lez-Enghien et y fit profession vers 1430. En 1462, il fut nommé Prieur du Val-de-Grâces près de Bruges et, en août 1465, les Pères Visiteurs, sur ses instances, le rendirent à la vie de simple moine. Il revint alors à la chartreuse de la Chapelle où il vécut encore 5 ou 6 ans et mourut le 5 août 1471. La Chronique de cette maison, publiée par le R. P. Lamalle, S. J., dit de lui qu'il fut un savant et un relieur habile.

La Bibliothèque Vaticane, fonds de la reine Christine de Suède, conserve de lui : 1° *Tractatus de amore Sponsi super Cantic. Canticorum.* Ms. Cf. Migne, *Dictionnaire des Mss.*, t. II, col. 1135, n° 38. 2° *De amore Sponsae in Canticis Canticorum.* Ibid. Col. 1222. Il a encore écrit : 1° *Tractatus ad semper candidam coeli reginam Mariam,* more conditus oratorio. 2°

62. Sur la valeur psychologique de l'application des sens, quelques brèves considérations sont proposées dans : J. Maréchal, S. J., *Note sur la méthode d'application des sens dans les Exercices de S. Ignace.* Mélanges Watrigant, 1920, p. 50-61.

Opusculum de vera pace, Croesi divitiis longe preferenda, dédié à un moine du Val-de-Grâces. *Tractatus super oratione Dominica.* Bostius qui nous a conservé la liste de ses ouvrages ajoute plusieurs traités composés pour sa nièce, abbesse d'un monastère de l'Ordre de Sainte Brigitte.

Le Vasseur, *Ephemerides,* t. III, p. 20. — S. Autore, *Scriptores S. O. Cart.,* t. II, p. 204. — Petreius, *Bibliotheca cart.,* p. 115. — Dorlandus, *Chronicum cart.,* p. 445. — Bostius, *De praecipuis aliquot Cart. Familiae Patribus,* p. 48. — Raissius, *Origines cartusiarum Belgi,* p. 25. — Lamalle, S. J., *Chronique de la Chartreuse de la Chapelle* à Hérinnes-lez-Enghien, p. 22, 64, 68.

L. Ray.

AQUAVIVA (Claude d'), né à Naples le 15 septembre 1545, dernier fils de Giovanni-Antonio, duc d'Atri, étudia le droit civil et canonique à Pérouse, entra par la faveur du cardinal Altemps, dans la prélature palatine; camérier de Pie IV et de Pie V, il fut touché du dévouement des jésuites pendant la peste qui désola Rome en 1566, renonça aux honneurs et frappa à la porte du noviciat Saint-André du Quirinal, où il fut admis par saint François de Borgia, le 25 juillet 1567. Après ses études de théologie, il devint professeur de philosophie au Collège romain. Un accident de poitrine arrêta brusquement une carrière qui s'annonçait brillante. On confia à Aquaviva des charges administratives : il fut recteur du séminaire romain, recteur du collège de Naples, provincial de Naples (23 mars 1576), provincial de Rome (19 février 1579); à la mort d'Everard Mercurian, il fut élu général de la Compagnie (19 février 1581). Il avait trente-huit ans. Dans le gouvernement de son Ordre, il fit preuve, pendant trente-quatre ans, des plus rares qualités; il mourut le 31 janvier 1615.

Les écrits. — Tous les écrits du P. Aquaviva sont dirigés aux membres de sa famille religieuse. *Industriae pro superioribus Societatis. Ad curandos animi morbos,* Rome, 1600; Paris, 1683. *Meditationes in Psalmum 44 et 118,* Rome, 1616; Cologne, 1616; cet ouvrage est posthume et inachevé; l'auteur s'est arrêté au verset 14 du *Beati immaculati in via.* Durant son généralat, Aquaviva a adressé à ses religieux des lettres dont voici les plus importantes, au point de vue spirituel : *De renovatione spiritus* (20 septembre 1583); *De studio perfectionis et caritate fraterna* (19 mai 1586); *De mediis ad conservandam Societatem* (28 mars 1587); *De fervore et zelo missionum* (1er août 1594); *Quis sit orationis et paenitentiarum usus in Societate, juxta nostrum Institutum* (8 mai 1599); *De usu exercitiorum spiritualium* (14 août 1599); *De recursu ad Deum, in tribulationibus et persecutionibus* (20 juillet 1602); *De renovatione spiritus et correspondentia cum Deo* (24 juin 1604); *De officii recitatione et celebratione missae* (24 novembre 1621). Le P. Aquaviva fit composer et revit lui-même *Directorium Exercitiorum spiritualium,* Rome, 1591 (souvent réédité); Sommervogel (I, 487), conteste qu'on doive à Claude Aquaviva *Exercitii spirituali del fine del religion et imitazione di Cristo.* Mais le livre imprimé à Padoue par Frambotto, a existé, et porte le nom de son auteur « le T. R. P. Claude Aquaviva ». Le P. Gaetano Filiti a donné de ce livre une édition plus correcte, d'après le ms XI A, 36 de la Bibliothèque nationale de Palerme : *Exercizii spirituali del R. P. Claudio Aquaviva,* Arcireale, typ. priv. 1908. Quelques années plus tard, le P. Jacques Terrien traduisait l'ouvrage en français (Tours, Mame, 1916).

La doctrine. — On n'étonnera personne, si l'on assure que la spiritualité du P. Claude Aquaviva est toute ignatienne. Il admirait fort le fondateur de la Compagnie de Jésus; de tout son esprit et de toute son âme, il s'était appliqué à s'assimiler les *Exercices spirituels* et les *Constitutions* de saint Ignace de Loyola. De ces deux livres il dérivait sa vie personnelle; à cette source première, durant son généralat, il invita les siens à puiser le véritable esprit de leur vocation : à savoir une fidélité courageuse à accomplir toute volonté de Dieu connue, un zèle infatigable à secourir les âmes; tout cela, par pur amour de Dieu, et aux dépens de soi-même, dans une filiale et absolue dépendance à l'égard des supérieurs. Dans une pratique constante de cette obéissance, de ce zèle et de cette fidélité, pour les motifs les plus hauts, il mettait avec raison l'essentiel de la perfection d'un jésuite. Mais il avait l'esprit trop juste, les enseignements de la foi et de l'universelle expérience trop présents, pour ne point songer, pour lui-même et pour les siens, à demander à Dieu, dans l'oraison, la lumière et la force d'en-haut indispensables à nos obscurités et à nos fragiles vouloirs.

Dans les trente méditations qu'il a intitulées *Exercizii spirituali,* Aquaviva rappelle quelques méditations de saint Ignace : la Méditation fondamentale, le Règne, les Deux Etendards; le plus grand nombre se réfèrent directement aux obligations de la vie religieuse (exercices journaliers, vertus et vœux). Très probablement, selon la conjecture du P. Filiti, ce livret n'est qu'un souvenir des jours très courts où Claude Aquaviva eut à s'occuper de la formation des novices. C'est ailleurs qu'il convient de chercher l'expression complète et plus mûrie de sa pensée.

Elle se trouve mieux, dans ses *Méditations* sur le psaume 44 et le psaume 118. Celui-ci entraîne à l'observation généreuse de la loi divine ; celui-là est plutôt un hymne au divin Roi des âmes. Pour sa dévotion personnelle, Aquaviva avait coutume de noter rapidement ce qui lui venait en pensée, à la lecture des versets inspirés; d'elles-mêmes les paroles des Pères de l'Eglise sortaient des trésors de sa mémoire érudite, pour commenter le texte sacré. Mais ces papiers, écrits à la hâte et non destinés à voir le jour, bien qu'ils marquent assez exactement la double tendance de son âme jalouse de fidélité à Dieu et d'amour de Dieu, ne sont encore qu'une ébauche de sa conception de la vie spirituelle. Pour mieux connaître celle-ci, il faut venir aux autres écrits du saint général.

Aquaviva part de ce principe que le vieil homme survivant au noviciat de la vie religieuse, comme au sacrement de baptême, les religieux, comme les chrétiens, portent en eux une âme sujette à diverses maladies. Ses *Industries* sont l'indication des traitements appropriés, dont les supérieurs doivent se servir, pour guérir ces maux divers : aridité dans la prière; langueur dans la pratique des vertus; répugnance à obéir, etc. Dans la médication qu'il suggère, Aquaviva s'en tient souvent à l'adage : *contraria contrariis curantur.* Mais, en outre, il raisonne sur chaque cas, avec une grande abondance et netteté de raisons naturelles et surnaturelles, et il suggère des pratiques précises afin d'arriver à une victoire prompte et déci-

sive. Et par là, il révèle ses dons de psychologue et d'homme d'expérience.

Par expérience aussi, il sait que les Ordres religieux et chacun de leurs membres sont exposés au péril de l'attiédissement. De là le plan de réflexions et d'action qu'il propose, pour renouveler la ferveur primitive : en même temps qu'il rappelle les principes générateurs d'une conduite courageusement fidèle à Dieu, il exhorte avec chaleur aux vertus que saint Ignace appelle « solides et parfaites ». Mais tout ce programme de perfection, par l'exercice des vertus, ne saurait se réaliser sans le secours incessant de Dieu. De là le souci, chez Aquaviva, de ramener les siens à une constante vie de prière. Retraite annuelle; méditation quotidienne selon la méthode et avec l'âme que supposent les *Exercices spirituels;* office divin récité avec les sentiments de crainte, d'amour, d'espérance, de joie, de contrition, de louange, d'élévation à Dieu et de mépris de soi qu'exprime la prière inspirée; messe célébrée avec la dévotion que mérite la divine victime qui s'offre sur l'autel; habitude, si fortement inculquée par saint Ignace, de chercher et de trouver Dieu en toutes choses : tels seront les moyens efficaces de maintenir l'âme dans cette haute atmosphère de foi, où elle ne respirera que l'air du ciel.

Étant donnée l'importance du livre des *Exercices spirituels* dans la vie d'un jésuite, Aquaviva s'est préoccupé d'en assurer à ses fils une pleine et sûre intelligence. Avant lui, il y avait des *Directoires* des *Exercices;* celui qu'il a fait composer, et qu'il a promulgué, est plus complet et plus achevé. Là le livre d'Ignace est expliqué page à page. Et à la fin (ch. XXXIX), on observe que, dans le chemin classique des trois voies (purgative, illuminative, unitive), il y a un ordre à suivre dont la chronologie dépend, d'une part, des progrès de l'âme, et, de l'autre, de la volonté de Dieu. Posé ce principe général, le *Directoire* prémunit les âmes hâtives contre l'illusion qui les précipiterait dans les exercices de la voie unitive, au risque de les laisser encore toutes entravées dans les liens des passions.

Cette direction prudente est assurément dans l'esprit du P. Claude Aquaviva. Si elle lui eût déplu, il ne l'aurait pas laissée dans le *Directoire*. Mais l'exposé que nous faisons ici de sa doctrine spirituelle serait incomplet, si nous ne touchions un mot de sa lettre sur l'oraison qui convient dans la Compagnie. C'est un document capital, parce qu'il survient après des mesures prises par le général précédent, Everard Mercurian, au sujet de la contemplation telle que la comprenaient les jésuites espagnols Balthasar Alvarez et Antonio Cordeses; et aussi parce que Claude Aquaviva se propose de dirimer une controverse du moment et qui divise quelques supérieurs de la Compagnie. Il convient donc de résumer exactement ses conclusions.

Imposer aux hommes de la Compagnie de scruter les perfections de Dieu et les mystères de la vie divine serait absurde; leur interdire ce genre de méditations, comme contraire à l'Institut, le serait bien plus encore. Certains contemplatifs se sont montrés orgueilleux, entêtés, éloignés des ministères apostoliques, peu maniables. C'est leur faute, et non celle de la contemplation. L'oraison, dans la Compagnie, doit tendre à la formation des habitud s vertueuses, à exciter l'amour de Dieu et du prochain, et aussi à nous donner une telle intelligence de l'Écriture et des vérités de la foi, que nous puissions exposer dans une plus vive lumière ce que nous comprenons mieux. Un chartreux passe tout son temps à prier; si par cette prière ininterrompue, il use vite ses forces et abrège sa vie, il ne compromet pas ses devoirs; il n'est jamais écarté de la prière par l'obéissance; rien d'autre ne doit l'occuper, et pour mieux y vaquer, il s'enferme dans la solitude et le silence. Le jésuite, au contraire, doit garder ses forces pour le travail apostolique; les ministères mêmes de sa vocation l'arrachent à la prière; et s'il hésite à sortir de sa maison pour vaquer à l'apostolat, il manque à sa vocation; il doit être prêt à sortir du recueillement, chaque fois que l'obéissance ou la charité l'exigent. Et c'est pourquoi saint Ignace voulait tant, chez ses enfants, l'habitude d'une droite intention, le souvenir constant de la présence de Dieu, et le recours à Dieu par de fréquentes aspirations, de manière à tenir l'âme sans cesse unie au Maître. Par là, la vie occupée est vraiment une prière ininterrompue. Toutefois, ceci n'équivaut pas à la profonde connaissance de Dieu et de soi que la contemplation procure; et même il est impossible qu'un homme se tienne à cette continuelle union à Dieu dont on vient de parler, s'il n'est, dès longtemps, familier avec l'oraison proprement dite. Et c'est pourquoi tout jésuite jaloux de remplir sa vocation doit être, dans la limite de la charité et de l'obéissance, soucieux d'une solitude relative, qui, en le séparant du tumulte du monde aussi bien que de ses passions, lui permette de se livrer librement à la prière.

Donc, quelques-uns disaient : la méditation quotidienne, et tournée vers l'action, suffit; d'autres exigeaient les oraisons à loisir, à la manière des contemplatifs. Le général tranche la controverse : outre la méditation qui conclut aux actes des vertus, la prière de louange et l'exercice de la contemplation active conviennent à notre Institut. Tel est l'équilibre où se tient Aquaviva, homme de gouvernement et homme de Dieu. Mais on voit bien de quel côté il penche. Lui-même, au milieu des affaires, consacrait à l'oraison, par bribes, de longues heures, et s'adonnait à la prière de louange. Ainsi voulait-il que fissent les siens.

On n'en sera donc pas surpris, dans une lettre écrite en 1604 sur le renouvellement de l'esprit, après avoir montré le péril du relâchement et les inconvénients de la tiédeur, il signale, comme premier moyen d'y remédier, le souvenir que nous devons à Dieu pour ce qu'il est et pour ses précieux et nombreux bienfaits. Et afin d'échauffer dans les âmes l'amour d'un Dieu si bon, il recommande de méditer à loisir ces douze perfections divines : majesté et grandeur; immensité et omniprésence; domaine sur toute la création; providence qui gouverne toutes choses; bienfaits dont elle prévient les hommes; sagesse; beauté; suavité; magnificence; amour; comment Dieu est l'esprit et la vie de l'âme; comment il est son centre et sa fin. Le choix de ces raisons d'aimer est d'un contemplatif; et plus encore le commentaire qu'Aquaviva donne, avec saint Augustin et saint Bernard, au *Quis me separabit* de saint Paul. La lettre conclut que, de ces méditations, « non pas simplement lues et parcourues à la hâte, mais faites à loisir, répétées et approfondies » il doit s'ensuivre, sans doute aucun, des « gains spirituels non médiocres et toujours croissants ».

Parmi ces « gains » Aquaviva mettait sûrement les

dons de plus haute oraison. Rien ne le prouve mieux que l'histoire des livres du P. Melchior de Villanueva et du P. Bernadino Rossignoli.

Le P. Melchior de Villanueva, jésuite espagnol, avait écrit un *Libro de la oración mental,* dont le manuscrit resta longtemps en souffrance. L'auteur s'y expliquait *ex professo* sur la contemplation; notamment il proposait sept exercices sur les perfections divines, analogues à ceux dont parle Aquaviva dans la lettre de 1604 mentionnée plus haute. Mais au courant des difficultés qu'on opposait à l'impression de l'ouvrage de Villanueva, Aquaviva manda au provincial de Tolède que lui-même, après avoir lu ces pages, ne voyait aucune raison de ne les point publier. Le livre parut en 1608.

Le livre du P. Bernardino Rossignoli s'intitule *Disciplina christianae perfectionis* (Ingolstadt, Sartorius, 1600). Il est dédié au P. Aquaviva; et, dans la dédicace, l'auteur fait profession de n'être qu'un disciple. Sans doute, Rossignoli a été surtout à l'école de l'Ecriture, des Pères de l'Église, des maîtres spirituels réputés, comme le prouvent les nombreuses citations auxquelles il a constamment recours. Mais il dit aussi qu'il a puisé dans les écrits du général et dans ses entretiens particuliers. En agréant une telle dédicace, et en approuvant personnellement le livre, Aquaviva couvrait de son autorité la doctrine même de Rossignoli. Or celle-ci s'étend à toute la vie spirituelle. Tout entier le livre V est consacré à la vie des parfaits. La contemplation y est étudiée *ex professo* avec ses préliminaires (ch. I-VII), les degrés de l'amour divin (ch. IX-XIII), le rapport de l'action et de la contemplation (ch. XIV-XV), la définition de celle-ci (ch. XVI), ses trois espèces *secundum materiam* (ch. XVII-XX), l'amour divin, ses degrés, ses effets (ch. XX-XXIII), la conformité à la volonté de Dieu qui est la preuve de l'amour (ch. XXIV). L'ouvrage se termine par un chapitre sur les tentations des parfaits (ch. XXVII).

L'indication de ces développements suffit à montrer comment Rossignoli envisage dans son entier la vie spirituelle. En autorisant personnellement un tel livre, Aquaviva donnait à entendre de la façon la plus claire que lui-même, *positis ponendis,* était partisan de la vie contemplative même chez les hommes d'action. Naturellement il s'agit avant tout de ce que l'on appelle aujourd'hui la contemplation active. C'est le *laudet* des *Exercices.* La contemplation infuse, Aquaviva, comme saint Ignace son maître, la laisse au gré de Dieu qui seul la dispense à qui et quand il lui plaît.

Influence. — L'action de ce général, qui gouverna trente-quatre ans, fut puissante dans son Ordre. Si par le *Ratio studiorum* qu'il promulgua, il imprima aux études un mouvemement notable, par les écrits spirituels dont nous avons parlé, il anima les siens aux vertus religieuses et à la piété. Recueillies avec zèle par les meilleurs, ses leçons devinrent une consigne sacrée, dont l'autorité fut encore accrue par le fait que ses *Ordonnances,* ses *Industries* furent incorporées à l'Institut de la Compagnie, à côté des *Exercices* et des *Constitutions* du fondateur. Et la sainte vie de l'homme ajoutait à la portée de ses conseils. Grâce au *Directoire* et aux *Industries,* les supérieurs locaux furent mieux à même de régler l'apostolat des retraites et la conduite spirituelle des religieux. En imposant aux supérieurs (1589) une heure de considération tous les jours sur leur emploi, il les rendit plus capables de bien gouverner. En imposant à tous la retraite annuelle (1608), il intensifia sûrement la vie intérieure de sa famille religieuse.

Par là même, son action s'étendit au dehors. Il est impossible d'améliorer les ouvriers apostoliques, sans que les fidèles s'en ressentent. De plus, par les soins du général, la pratique des retraites connut, parmi les fidèles, un accroissement; et ce fut pour le meilleur bien de l'Église.

Sacchini, *Historia Societatis Jesu*, t. V, pars I, l. X, n. 15; l. XXV, p. 882-893. — *Epistolae Praepositorum generalium*, Gand, 1847, t. I, p. 74-326. — P. Dudon, *Les idées du P. A. Cordeses sur l'oraison*, RAM., t. XII, p. 97-115; t. XIII, 17-33; *Le livre de l'Oraison mentale du P. Melchior de Villanueva*, RAM., t. VI, p. 51-59. — *Les leçons d'oraison du P. Balthazar Alvarez*, RAM., t. II, p. 36-57. — H. Watrigant, *Des méthodes d'oraison dans notre vie apostolique Collection de la Bibliothèque des Exercices*, n. 45, p. 81, 121.

P. Dudon.

AQUILINI (Ignace). — Né à Raguse vers 1640. Il prit l'habit au couvent de Bologne. Après y avoir enseigné l'Écriture Sainte, il en fut prieur. Le 6 mai 1690, il fut nommé vicaire général de la congrégation de Raguse. Il mourut au couvent du Val-de-Noce le 7 avril 1715. Il a laissé un certain nombre d'ouvrages de spiritualité encore manuscrits; citons : *Locutio sinceri cum Deo cordis christiani; Bona Mors; Tragediae humanae vitae.*

Quétif-Echard (contin. Coulon.), p. 218.

M. H. Laurent.

ARAGON Y BORJA (Alphonse d') fils du duc de Villahermosa; fait sa profession chez les Ermites Augustins le 12 février 1596, mort après 1631. Il laisse un ouvrage spirituel *Regle para hallar la paz del alma en el estado religioso* (inédit) et quelques biographies de saints en particulier une *Vida del Vener. Alonso de Orozco* (inédite).

Santiago Vela, I, 184-6.

F. Lang.

ARAGONÈS (Jean-Joseph), ermite de saint Augustin. Né en 1817, religieux en 1839, arriva aux Philippines vers 1845, devint Provincial en 1861, puis évêque de Nueva Segovia en 1865, mort le 14 août 1872. Il a composé *Meditaciones para diez dias de ejercicios espirituales... para uso de los sacerdotes,* Binondo, 1870. Ces méditations sont empruntées pour la plus grande part à son confrère Jean Nicolas Chiesa : *Il religioso in solitudine...* On a de lui encore deux Neuvaines à la Sainte Vierge et au Sacré-Cœur, et de nombreuses lettres pastorales.

Santiago Vela, I, 186-188. — Lanteri, Er. II, 144.

F. Lang.

ARBIOL Y DIEZ (Antoine), frère mineur espagnol, auteur spirituel fécond et renommé (1651, † 31 janvier 1726). — I. *Vie.* — II. *Œuvres.* — III. *Doctrine.*

I. — **Vie.** — Né à Torrellas, diocèse de Tarazona, d'une famille distinguée, il revêtit l'habit franciscain à Saragosse. Après avoir enseigné brillamment dans son Ordre la philosophie et la théologie, il y remplit plusieurs charges importantes et fut ministre provin-

cial d'Aragon, commissaire-visiteur des provinces de Valence et de Burgos, visiteur apostolique des couvents des Canaries au nom d'Innocent XII. Il fut également examinateur synodal de l'archevêché de Saragosse et qualificateur de l'Inquisition d'Aragon. Dans ses prédications, il obtint un grand succès; et on le regardait comme un oracle pour sa profonde science et érudition, ainsi que pour l'extrême facilité qu'il avait à résoudre les cas les plus difficiles. Philippe V lui offrit en 1720 l'évêché de Ciudad Rodrigo, qu'il refusa par humilité. Après une vie très active et pleine de mérites, il mourut en odeur de sainteté au couvent de Saint-François à Saragosse.

II. — **Œuvres.** — Arbiol composa de nombreux ouvrages spirituels. La plupart furent réimprimés plusieurs fois au cours du XVIIIe siècle et pendant le XIXe siècle; dans la liste qui suit, nous donnons ses principales œuvres avec la date de la première édition.

Manuale Sacerdotum, Sacris Litteris illustratum, Saragosse, 1693, in-16. Traité de la perfection sacerdotale. — *Los terceros hijos de el humano serafin. La venerable y esclarecida Orden Tercera de N. Serafico Patriarca S. Francisco*, Saragosse, 1697, in-8°. Parle du Tiers Ordre de saint François. — *Certamen Marianum Parisiense*, Saragosse, 1698, in-8°. L'auteur y défend la *Cité Mystique de Dieu* de la vénérable Marie d'Agreda contre la faculté théologique de la Sorbonne de Paris, qui avait condamné cet ouvrage le 17 septembre 1696. — *Selectae disputationes scholasticae et dogmaticae de fide divina, augustoque Eucharistiae sacramento, de Scriptura Sacra et de revelationibus privatis*, Saragosse, 1702, in-4°. — *Desengaños misticos a las almas detenidas, o engañadas en el camino de la perfeccion*, Saragosse, 1706, in-8°. Les trois premiers livres de cet ouvrage réfutent les erreurs auxquelles sont exposées tant d'âmes fréquentant l'oraison mentale et qui les empêchent d'arriver à la perfection. Le quatrième livre est un résumé concis de la théologie mystique, destiné aux prêtres, aux confesseurs et aux religieux novices; il fut aussi imprimé à part sous le titre de *Promptuario mistico*. Enfin au cinquième livre est dressée une liste des principales erreurs condamnées par l'Église en matière de spiritualité. — *Speculum viri sapientis et prudentis*, Saragosse, 1711, in-4°. L'auteur y expose tous les devoirs d'un bon chrétien. — *La familia regulada con doctrina de la Sagrada Escritura y Santos Padres de la Iglesia Catolica*, Saragosse, 1715, in-8°. — *Ejemplar de religiosas... Ven. M. Sor Jacinta de Atondo*, Saragosse, 1916, in-8°. Biographie de Sœur Hyacinthe d'Atondo, Clarisse à Saragosse, morte en odeur de sainteté l'an 1716. — *La religiosa instruida*, Saragosse, 1717, in-8°. Traité de la perfection religieuse. — *Epitome de la... vida del R. Ven. P. Fr. Ignacio Garcia,... fundador... del insigne collegio seminario de Misioneros... de Calamocha*, Saragosse, 1720, in-8°; suivi d'une série de sermons du P. Garcia. — *Actos caritativos para que las Confesiones Sacramentales no se hagan sacrilegas, sino buenas, y con mucho fruto espiritual*, Saragosse, 1720, in-8°. — *Sermones humiles, mystici et morales... Tomus I. De his quae principalius ad monachos et religiosos attinent*, Saragosse, 1721, in-8°. Recueil de sermons destinés aux religieux. — *Explicacion breve de todo el sagrado texto de la doctrina christiana*, Saragosse, 1721, in-16. Ce fut une des sources du célèbre *Catecismo breve* de P. Vives. — *El santo Via Crucis*, Saragosse, 1721, in-16. Exercice du Chemin de la Croix, réimprimé sous différents titres. — *Visita de enfermos, y exercicio santo de ayudar a bien morir*, Saragosse, 1722, in-16. — *Mistica fundamental de Christo S. N., explicada por el glorioso, y beato Padre San Juan de la Cruz... Y el religioso perfecto*, Saragosse, 1723, in-8°. Commentaire du *Sentenciario* de saint Jean de la Croix, éd. de Madrid, 1649. A l'occasion, Arbiol met en garde contre le faux mysticisme des Alumbrados et de Molinos. — *Confesiones, y Comuniones, Directorio de una vida christiana*, Saragosse, 1724, in-16. — *Vocacion eclesiastica examinada con las divinas Escrituras*, etc., Saragosse, 1725, in-8°. — *Estragos de la luxuria, y sus remedios*, Saragosse, 1726, in-12. Œuvre posthume. — *Novenarios espirituales... a Maria Santissima del Pilar de Zaragoza, y a otros gloriosos Santos*, Saragosse, 1928, in-8°. Œuvre posthume. — *Doxologium sacrum V. M. Mariae a Jesu de Agreda*, Grenade, 1738, in-8°. Œuvre posthume, relatant brièvement la vie de la vénérable Marie d'Agreda. — *Contra insanias Michaelis Molinos*, in-4° inédit.

III. — **Doctrine.** — Arbiol est un auteur solide, substantiel et pratique. Sa doctrine s'appuie sur la théologie catholique et sur le témoignage des grands maîtres spirituels, en particulier de saint Bonaventure, de sainte Thérèse et surtout de saint Jean de la Croix; elle dénote aussi beaucoup de connaissance psychologique et une grande expérience. Il décrit très bien les illusions si fréquentes dans la vie spirituelle. Chez lui, on trouve la première liste des erreurs condamnées par l'Église en matière spirituelle.

Suivant Arbiol, il y a une double contemplation: l'active ou acquise et la passive ou infuse. Celle-ci est une pure grâce de Dieu, qu'on peut néanmoins désirer; l'union passive de l'âme avec Dieu est le terme de la perfection chrétienne. Bien qu'il soit favorable à la mystique, Arbiol veut que celle-ci soit précédée d'un vigoureux ascétisme, d'un renoncement complet; il combat énergiquement le faux mysticisme des Alumbrados et de Molinos, dont il fut le grand adversaire. Pour ce qui concerne les visions et les révélations, il suit saint Jean de la Croix.

Diego de Lucia, *El mistico Candelero del Serafico Tabernaculo*, Saragosse, 1726, oraison funèbre d'Arbiol. — Joannes a S. Antonio, *Bibliotheca universa franciscana*, Madrid, 1732, t. I, p. 92 s. — I. de Latassa, *Biblioteca nueva de los escritores aragoneses*, Pampelune, 1800, t. IV, p. 397-403. — Richard et Giraud, *Bibliothèque sacrée*, III, Paris, 1822, art. *Arbiol et Diez*, 8 s. — M. Gomez Uriel, *Bibliotecas antigua y nueva de escritores aragoneses de Latassa... en forma de diccionario bibliografico-biografico*, I, Saragosse, 1884, art. *Arbiol y Diez*, p. 130-133. — A. Lambert, art. *Arbiol y Diez*, DHG, t. III, Paris 1924, col. 1460 s. — M. Jiménez Catalán, *Ensayo de una tipografía zaragozana del siglo XVII*, Saragosse, 1927. — Id., *Ensayo de una tipografía zaragozana del siglo XVIII*, Saragosse, 1929. — J. Heerinckx, *Les écrits d'Antoine Arbiol, O. F. M. Archivum Franciscanum Historicum*, XXVI, 1933, juillet-octobre.

J. Heerinckx, O. F. M.

ARBOUZE (dom Jacques de Vény d'), né vers 1565 au château de Villemont, près de Vensat, d'une illustre famille d'Auvergne. Il était prévôt du chapitre de la cathédrale de Clermont quand il alla à Cluny demander

l'habit bénédictin. Peu après 1612, il était nommé grand prieur de ce monastère, et le 29 juin 1615, l'abbé Louis de Lorraine, cardinal de Guise, le choisissait pour vicaire général, sachant qu'il avait le dessein de ramener l'abbaye à une observance plus rigoureuse des règles monastiques. Avec l'aide et les conseils de dom Martin Tesnières, supérieur de la Congrégation de Saint-Maur, du prieur des Chartreux de Paris, de M. Duval, célèbre docteur de Sorbonne, dom d'Arbouze rédigea un règlement qu'il fit approuver par le Cardinal de Guise le 19 mai 1621, confirmer par lettres patentes du roi et enregistrer au Parlement. Devenu abbé de Cluny en 1622, après la mort du Cardinal de Guise, il s'efforça de les faire observer par les religieux de son abbaye qu'il avait même pensé unir à la Congrégation de Saint-Maur. Persuadé que pour triompher de toutes les oppositions et pour se maintenir, la réforme avait besoin d'un chef jouissant d'une grande autorité, il demanda au pape le Cardinal de Richelieu comme coadjuteur avec future succession, ce qui lui fut accordé le 18 décembre 1627. Le 17 avril 1629, dom Jacques d'Arbouze, avec quelques religieux, renouvela sa profession, s'engageant à la pratique exacte de la Règle et des règlements promulgués en 1621. Tel fut le commencement de l'Étroite Observance de l'ordre de Cluny qui à la fin du XVIII^e siècle comptait 32 monastères. Le 3 août 1629, dom Jacques d'Arbouze se démit entièrement de sa charge et se retira au prieuré de Ris-sur-Allier, où il mourut le 29 août 1639. On a de lui : *Les Soupirs de David contre la vanité des pécheurs, et du péché*, in-8°, Lyon, 1638.

Hélyot, *Histoire des ordres monastiques*, in-4°, t. V (1728), p. 202, 209. — *Gallia Christiana*, in-f°, Paris, t. IV (1738), col. 1161, 1171; t. VII (1744), col. 544. — Dom François, *Bibliothèque générale des écrivains de l'Ordre de saint Benoît*, in-4°, Bouillon, t. I (1777), p. 68.

B. Heurtebize.

ARBOUZE (Marguerite de Vény d'), abbesse du Val-de-Grâce, née au château de Villemont, en Auvergne, le 15 août 1580, était la nièce de Dom Jacques d'Arbouze, abbé de Cluny. En 1589, elle fut placée à l'abbaye de Saint-Pierre de Lyon où elle comptait de nombreuses parentes parmi les religieuses. A peine âgée de douze ans elle obtint par ses instances réitérées de recevoir l'habit bénédictin le 28 mai 1592; mais elle ne devait faire profession que le 21 août 1599. Ayant eu connaissance de la réforme introduite à Montmartre par l'abbesse Marie de Beauvilliers, elle demanda et finit par obtenir d'être reçue dans ce monastère. Elle y recommença son noviciat et renouvela sa profession le 2 août 1612, recevant alors le nom de sœur Sainte-Gertrude. L'abbesse de Montmartre ne tarda pas à lui confier la direction du noviciat qu'elle venait d'établir dans le prieuré nouvellement fondé à la Ville-l'Evêque près du faubourg Saint-Honoré. Marguerite d'Arbouze y resta jusqu'en 1617, y faisant, avec l'approbation de Marie de Beauvilliers, pratiquer la Règle plus exactement qu'à Montmartre où quelques adoucissements étaient encore admis. Dans les derniers mois de 1618 l'abbaye du Val-de-Grâce au Val-Profond étant devenue vacante, la reine Anne d'Autriche, y fit nommer Marguerite d'Arbouze qu reçut la bénédiction abbatiale dans la chapelle des Carmélites au faubourg Saint-Jacques le 21 mars 1619. Elle rechercha les avis des religieux les plus fervents, et en particulier ceux de Dom Laurent Bénard, prieur du collège de Cluny à Paris; aussi dès son entrée au Val-de-Grâce montra-t-elle par ses paroles et par ses actes son dessein bien arrêté d'y établir la réforme. Deux ans plus tard l'abbesse fut amenée par les circonstances à transférer son abbaye à Paris, dans le faubourg Saint-Jacques. La reine en 1624 posa la première pierre des bâtiments de la nouvelle abbaye du Val-de-Grâce, où elle aimait à se retirer à l'époque des grandes solennités religieuses. Parmi les réformes introduites dans son abbaye, Marguerite d'Arbouze avait rétabli l'élection de l'abbesse, le roi ayant renoncé sur son désir à son droit de nomination. Le 7 janvier 1626, elle se démit de sa dignité faisant élire à sa place une des religieuses qu'elle avait amenée de Montmartre, voulant elle-même redevenir simple religieuse. On lui confia alors le soin des novices : mais ce fut pour peu de temps.

Voyant la réforme solidement établie au Val-de-Grâce, Marguerite d'Arbouze, malgré ses infirmités, consentit à se rendre à la Charité-sur-Loire où se fondait sous le nom de Mont-de-Piété un nouveau monastère de bénédictines; elle y fit observer les constitutions du Val-de-Grâce, comme cela se faisait déjà dans quelques abbayes. Pendant son séjour à la Charité, elle revit son oncle Jacques d'Arbouze, l'abbé de Cluny, et s'entretint avec lui des difficultés qu'il rencontrait pour la réforme de son ordre, à laquelle elle s'employait de telle sorte que Ferraige, son historien, a pu l'appeler non seulement « restauratrice des religieuses, mais même des religieux ». Marguerite d'Arbouze y reçut aussi la visite de son plus jeune frère, dom Pierre de Vény; qui sur ses exhortations embrassa la réforme et l'établit dans son prieuré de Ris. Après deux mois passés à la Charité elle se mit en route pour l'abbaye de Charenton en Berry. Elle y arriva le 3 juillet et y rétablit aussitôt l'exacte observance de la Règle. Elle y mourut le 16 août 1626. Son corps transporté au Val-de-Grâce fut déposé dans les caveaux de l'église. La vie de cette grande abbesse a été écrite par son confesseur Jacques Ferraige qui fut son collaborateur de tous les instants dans la réforme des monastères, et par l'historien Claude Fleury. « De Ferraige, nous dit M. l'abbé Bremond, Fleury a gardé l'exquis, tout l'exquis, à peine allégé et modernisé çà et là. »

Les constitutions données aux religieuses du Val-de-Grâce par Marguerite d'Arbouze furent imprimées sous le titre : *La vraye règle de Saint Benoist avec les constitutions accomodées à icelle pour les Religieuses Bénédictines de Nostre-Dame du Val-de-Grâce ditte de la Crèche*, in-12, Paris, s. d. : L'approbation de l'archevêque de Paris, Jean-François de Gondi, est de 1623. Une autre édition fut publiée deux ans après sa mort : *La vraye règle de saint Benoist avec les constitutions accomodées à icelle, que la Bienheureuse Mère Marguerite d'Arbouze, de sainte Gertrude, autrefois Abbesse du Monastère Royal du Val-de-Grâce a faites d'authorité apostolique et sont confirmées de la mesme authorité*, in-32, Paris, 1628. — Nous devons encore à cette vénérable Abbesse : *Exercice journalier pour les Religieuses Bénédictines de Nostre-Dame du Val-de-Grâce, par la Révérende Mère Marguerite de Veni d'Arbouze, abbesse et réformatrice de l'Abbaye de Nostre-Dame du Val-de-Grâce, avec un Traité de l'Oraison mentale par la meme*, in-12, Paris, 1676.

Ferraige, *La vie admirable et digne d'une fidèle imitation de la Bienheureuse Mère Marguerite d'Arbouze, ditte de*

Saincte Gertrude. Composée par M. Jacq. Ferraige, Prestre, Doct. en théol. et Prédicateur de la Reyne. Dédiée à Sa Majesté, in-12, Paris, 1628. — Claude Fleury, abbé du Loc-Dieu. *La vie de la Vénérable Mère Marguerite d'Arbouze, Abbesse et réformatrice de l'abbaye royale du Val-de-Grâce*, in-12, Paris, 1684. — Dom A. Basquin, *Une réformatrice au* XVII^e^ *siècle. Marguerite d'Arbouze, Abbesse du Val-de-Grâce* (1580-1626), Bulletin de Saint-Martin et de Saint Benoît, Ligugé, 1907. — H. M. Delsart, *Marguerite d'Arbouze, Abbesse du Val-de-Grâce* (collection Pax), in-12, Paris et Maredsous, 1923. — R. M. de Blémur, *Année bénédictine*, août, p. 134, in-4°, Paris, 1670. — Bachelard, *Le portrait sacré des Filles illustres de Saint Benoît. Huitième portrait sacré de la Bienheureuse Marguerite d'Arbouze, nommée Gertrude, Religieuse de Saint Benoît, jadis Prieure de Notre-Dame de Grâce et Ville-l'Evêque-lez-Paris, Réformatrice et Abbesse du Val-de-Grâce, Prieure et fondatrice de la Charité*, in-4°, Paris, 1670. — H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. II, in-8°, Paris, 1916, p. 485.

B. Heurtebize.

1. — **ARCHANGE DE L'ÉPIPHANIE**. — Guillaume Antoine Queirazia, né à Gênes sur la paroisse Saints-Nazaire et Celse ; vers 16 ans entre chez les Augustins Déchaussés et fait profession le 21 mai 1659 entre les mains du P. Jean-François de Saint-Basile ; il meurt au couvent de Saint-Nicolas de Tolentino à Gênes, le 6 avril 1710. Outre la *Vie du P. Antère-Marie de Saint-Bonaventure*, parue à Rome, en 1691, il a publié en 1709 à Gênes un gros volume de *Conferenze di vita spirituale e stato mistico, in guida delle anime incaminate a Dio per le trè vie, purgativa, illuminativa, unitiva*. Il y traite de l'état actuel de l'homme, des rudiments de la vie spirituelle, de l'oraison, de la contemplation, des épreuves spirituelles, de l'émulation spirituelle (zèle pour la perfection), du discernement des esprits. Les questions mystiques y sont exposées largement et solidement, en s'inspirant particulièrement de Brancati de Lauria, dans un sens nettement antiquiétiste, mais sans aucune polémique ; à peine quelques allusions, par exemple p. 610, rappellent les récentes condamnations.

Quelques lignes seulement dans Perini, *Bibliogr. August.*, I. Les détails ci-dessus m'ont été gracieusement communiqués par le R. P. Fenocchio, d'après les Archives de la Province génoise des Augustins Déchaussés.

J. de Guibert.

2. — **ARCHANGE RIPAUT**. — Frère mineur capucin, de la Province de Paris. D'une illustre famille de robe, le P. Archange eut à surmonter de nombreuses oppositions pour entrer dans la vie religieuse. Il prit l'habit le 1^er^ mai 1601 et fit son noviciat sous la direction du P. Archange de Penbrocq. Il remplit successivement les fonctions de gardien (à Saint-Honoré 1631, à Saint-Jacques 1632), définiteur et visiteur provincial. Il laisse, en mourant (1650), de grands exemples de vertus. Le Parlement assiste à ses funérailles.

On a de lui : 1° *La divine naissance, enfance et progrez admirable de l'âme au saint amour de Jésus et de Marie...* Paris, 1631, in-8° (seconde édit. Paris, 1633).

2° *Abomination des abominations des fausses dévotions de ce temps. Divisées en trois, la première des illuminés, la seconde des nouveaux adamites, la troisième des spirituels à la mode...* composé par le P. Archange Ripaut, Gardien des Pères Capucins du *couvent de Saint-Jacques* à Paris. Paris, C. Cramoisy, 1632, in-8° de 976 p., seconde édit. en 1640, troisième édit. 1643, augmentée par l'auteur. Ce dernier ouvrage mérite d'être signalé.

Les erreurs des illuminés d'Espagne avaient traversé les Pyrénées proclamant « qu'en l'état de l'union de l'âme avec Dieu, on ne doit faire aucun acte de volonté. Mais les Illuminez de France y ajoutent l'exclusion de tout acte d'entendement, pour s'y comporter passivement, sans aucune coopération de leur part. Que dans leurs extases et ravissements, ils voient Dieu clairement, comme il se voit en la gloire. Qu'on peut arriver à tel état de perfection, que la grâce noye les puissances de l'âme, de sorte que l'âme ne peut ny avancer ny retourner en arrière. Et qu'étant en cet état elle n'a besoin de l'intercession des Saints. Bref... qu'en faisant des attouchements lascifs, et actes déshonnêtes avec les femmes ou filles de leur secte, il n'y a point de péché, mais plutôt vertu, et piété... » (p. 87).

En second lieu, le Père dénonce les adamites. Dans la vie spirituelle l'erreur suit facilement la pente de la chair. Le mal aurait même fait de grands progrès. « En effet depuis peu il s'adressa encore à nous une jeune damoiselle mariée, qui nous asseura, que cette vie (des adamites) est toute commune à Paris, et que ses pratiques y sont fort fréquentes, qui répandent leur venin en beaucoup de lieux, de Provinces et de Royaumes » (p. 229).

Plus tard les condamnations (Décret du 28 août et Constitution « Cœlestis Pastor », 19 nov. 1687) attestent que le mal n'est pas exagéré par le P. Archange (Denzinger : *Ench. symb...* 1261 et seq.).

Dans la 3^e^ partie de l'ouvrage, l'auteur combat les faux spirituels : « Le diable pour les faire tomber dans le piège, aussy bien que les autres, leur a forgé une dévotion nouvelle, que nous appelons à la mode, qui paraît assez différente des autres dans la modération de ses pratiques, mais qui pourtant menace des mêmes impiétés avec le temps pour le péril de ses conséquences tirées de ses maximes. L'une desquelles et la principale est de s'aymer par dessus toutes choses, jusqu'à tel point, que ceux qui en font profession, ne fassent rien qu'en l'objet d'eux-mêmes... » (p. 305).

Comme réfutation, le P. Archange fait l'éloge de la mortification et du renoncement évangélique.

La lecture de l'ouvrage est pénible par la prolixité, par l'abus des recherches généalogiques des erreurs. Mais on est obligé de reconnaître la sagacité de l'auteur pour démasquer les faux principes de ces sectes et les réfuter avec l'aide d'une solide théologie. Il précise en particulier les déformations infligées aux vrais auteurs mystiques par les novateurs (pp. 99, 126, 128).

Je signale seulement à titre d'exemple son explication d'un terme, cher au P. Benoît de Canfeld, celui d'opération essentielle. « *Opération foncière et intime de l'âme, émanée de toutes ses puissances ensemble, mémoire, entendement et volonté, par une actuelle et nüe conversion de toute l'âme en Dieu* » (p. 89).

On ne peut passer sous silence cet ouvrage du P. A. dans une histoire de la spiritualité au début du XVII^e^ siècle.

On a contesté récemment la valeur de l'ouvrage du P. Archange comme document historique. L'auteur lui-même a été accusé d'avoir semé la panique dans le monde des spirituels et contribué à minimiser la vraie mystique sous le prétexte de combattre des Illuminés dont l'existence serait fort douteuse. (H. Bremond, t. XI, *Le procès des Mystiques*, passim.)

Ces accusations ne sont pas fondées. Le P. Archange

était lui-même un vrai mystique. Son cri d'alarme (c'est tout le but de son livre, p. 178, 484) devant la pénétration en France des erreurs des Illuminés a été des premiers à se faire entendre. Il avait prévu jusqu'où pouvaient mener ces fausses directions spirituelles. Si ce cri d'alarme avait été entendu partout, la vie mystique en France n'aurait pas connu, probablement, les tristes luttes qui lui causèrent tant de dommages. Les condamnations de l'Église, cinquante ans plus tard, 1687, montrent le mérite de l'ouvrage du P. Archange dénonçant les premières infiltrations d'une doctrine pernicieuse.

Dyonis. a Genov., *Biblioth Scrip. O. M. cap.*, 1691. — Bernad. a Bon. *Biblioth...* 1747. — P. Maurice d'Epernay, *Abrégé historique...* Ms. Bib. Nat. F. R. 25.046. — P. Emmanuel de Lamnodez, *Les Pères gardiens de Saint-Honoré*, Paris, 1893, p. 14.

P. Jacques de Blois.

3.— **ARCHANGE DE VALOGNES** (Vallonges). — Frère mineur capucin de la Province de Normandie. On ignore la date de son entrée en religion. Missionnaire ardent, sous un déguisement, il prêcha plusieurs années en Angleterre, convertit beaucoup d'hérétiques. Saisi par les Puritains il fut emprisonné à Cantorbéry. La clémence du roi Charles obtint sa délivrance à la condition de regagner la France. Il meurt en 1651. Il laisse : *Le directeur fidèle ou l'adresse dans les pratiques de la foy*. Rouen, Le Boullenger, 1637, in-4°. Ire partie. La IIe partie parut également à Rouen, en 1639. Bernard de Bologne mentionne une édition parue en 1645, à Rouen.

Le livre est dédié aux cardinaux de la Propagande. Le P. Archange écrit « pour conversion des hérétiques, schismatiques, mauvais catholiques, pour l'avancement aux dévotes pratiques de la foi, pour rendre parfaits en la vie dévote ».

D'après le P. Archange la foi, « don de Dieu, fille aînée de ses grâces », mérite un examen à part. S'appuyant sur l'autorité de saint Paul qu'il a longuement étudié, il propose comme méthode de perfection de « laisser agir l'esprit de foi en la connaissance des grandeurs de Dieu et dans ses abaissements et souffrances dans l'Incarnation ». Il s'adresse à Dorothée, comme François de Sales s'adresse à Philothée, « pour bénéficier des avantages de cette méthode ».

Bern. a Bon., *Biblioth. Script. O. M. cap.*, 1747. — E. Frère, *Manuel de Bibliographie normande*, t. 1, 1858. — Pluquet, *Bibliog. de la Manche*, Caen, 1893.

P. Jacques de Blois.

ARCHIMBAUD (Théodore), n'est pas à confondre avec Benoît Archimbaud, bénédictin († 1688, cfr. DHG, III, 1549). Les quelques renseignements que nous recueillons dans la préface de ses *Soliloques*, nous apprennent qu'il exerça son ministère sacerdotal à Fribourg (diocèse de Lausanne) en Suisse, durant plus de trente ans (Préface, p. XIII). C'est sans doute vers le début de son ministère, en 1728, qu'il écrivit un ouvrage polémique pour réfuter le ministre protestant Bénédict Pictet. Rappelé dans son diocèse d'origine (Préface, p. vi) d'Annecy, il prépare une seconde édition de son livre, *Les Soliloques du pécheur pénitent à Jésus souffrant*. Une première édition avait paru à Lyon en 1749 en un seul volume, elle ne contenait que trente entretiens, commençant à l'Agonie de Jésus-Christ au jardin des Olives et finissant à sa mort sur la Croix (Préface, p. vi). Beaucoup plus complète que la première édition, la seconde qui parut en 1763, comprend deux volumes divisés en cinquante-cinq entretiens. Le pécheur suit Jésus pas à pas depuis son Incarnation, jusqu'à son Ascension, lui exprimant la douleur qu'il ressent de le voir souffrir, et son repentir. Le dernier entretien passe brièvement en revue la voie douloureuse, et dégage les sentiments spéciaux ressentis aux différentes étapes. Prêchés avant d'avoir été mis en volume (Préface, p. xiii), ces « Entretiens » n'ont pas grande originalité; on pourrait leur reprocher une sentimentalité quelque peu verbeuse.

J. B. Glaire, *Dictionnaire universel des Sciences ecclésiastiques*, t. I, p. 114, Paris, 1868. — Migne, *Dictionnaire de Bibliographie*, t. I, col. 1015, Paris, 1858.

J. Duhr.

AREILZA (Grégoire d'). — Religieux dominicain de la congrégation de la Santé, né en Sicile au début du xviie siècle, il prit l'habit au couvent du Saint-Esprit à Naples. Maître-en-théologie en 1644, il fut successivement professeur de théologie, socius du Maître général et provincial de Terre-Sainte, provincial de la province du Royaume puis de celle des Pouilles. En 1687, il refusa le siège épiscopal d'Ariano que lui offrait Charles II de Naples. Il mourut à Naples le 4 février 1691.

Œuvres. — Les indications bibliographiques d'Echard doivent être ainsi rectifiées : *Stimoli alla sagra solitudine* (Naples, 1677; *Id.*, 1685), *Tesoro nascoto* (Naples, 1681). Une *exposition du « Pater »* encore manuscrite. Dans le premier ouvrage, l'auteur recommande vivement la pratique des « exercices spirituels » comme préparation aux étapes décisives de la vie religieuse, et aussi la retraite annuelle; il rappelle les prescriptions qui l'ont rendue obligatoire dans son Ordre dès 1630 (l. 1, ch. 5). Il donne enfin les exercices d'une retraite de 10 jours, avec des avis pour le directeur.

Acta capitul. generalia O. P. (édit. Reichert), t. VII, p. 193, t. VIII, pp. 205, 249, 324; t. IX, p. 205. — Cavalieri, *Galleria dei Sommi Pontifici... dell' ordine dé Predicatori*, t. II (Bénévent, 1696), pp. 142-143. — Quétif-Echard, t. II, p. 728.

M. H. Laurent.

ARESI (Paulo), naquit à Crémone en 1574 et mourut comme évêque de Tortone, dans le Milanais, en 1644. Entré en 1590 chez les théatins, à Milan, il professa la philosophie et la théologie à Naples et à Rome. Il fut un orateur de renom. Nous n'avons pas à parler de ses œuvres oratoires, scientifiques, théologiques ou exégétiques, d'une érudition considérable. En 1623 il fit paraître à Tortone la *Guida dell' anima orante, o sia pratica dell' orazion mentale*. Le *Della tribolazion e suoi remedi* (Tortone, 1624) est un véritable traité sur la souffrance où Aresi expose la nature de la souffrance et ses buts providentiels ; la glorification des attributs de Dieu (puissance, sagesse, providence, miséricorde, justice, souveraineté), et le bien des âmes (source de gloire, de joie, et de vertus).

Hurter, *Nomenclator litterarius theolog. cathol.*, t. III, col. 1068-1069. Oeniponte, 1907. — Ughelli, *Italia Sacra*, t. IV, col. 653-654. Venise, 1719. — A. Palmieri, art. *Aresi* (Paulo) dans DHG., t. III, col. 1649, Paris, 1924.

J. Duhr.

AREVALO (Rodrigo), appelé également Rodrigo de Zamora, naquit dans le diocèse de Ségovie, à Santa Maria de Nuéva en 1404, et mourut à Rome le 4 octobre 1470. Diplomate habile, écrivain fécond, évêque titulaire de Zamora, nous devons signaler de lui : le *Speculum vitae humanae...* ad Paulum II, pontificem maximum, Rome, 1468; souvent réédité et traduit en allemand (1475), en français (1477) et en espagnol (1491) (cfr. Hain, *Repertorium Bibliographicum*, vol. II, Berlin, 1925. Nos 13.933-13.954). Dans ce traité de morale divisé en deux livres, Arevalo passe en revue « tous les états et toutes les conditions; il en montre les avantages, les inconvénients, les défauts que l'on doit y éviter, et comment s'y comporter pour le profit tant spirituel que temporel ». Dans ses critiques il n'épargne ni les clercs, ni la cour romaine. Aussi Flacius Illyricus, l'a-t-il mis, bien à tort d'ailleurs, dans son *Catalogus testium veritatis...* (Bâle, 1556, ad annum 1464), parmi les précurseurs de Luther.

A. Lambert, art. *Arevalo* (Rodrigo ou Ruy Sanchez) dans DHG., t. III, col. 1657-1661. — H. Hurter, *Nomenclator litterarius*, t. II, col. 942-943, Oeniponte, 1906. — L. Moreri, *Le grand dictionnaire historique*, art. *Rodrigue de Zamora*, t. IV, p. 290-291, Paris, 1759. — J. D. Reuss, *Beschreibung merkwürdiger Bücher...* Tubingue, 1780, p. 73.

J. Duhr.

ARGENSON (René de Voyer comte d'), né à Blois le 13 décembre 1623, maître des requêtes depuis le 14 août 1649; en 1651 succède à son père dans l'ambassade de Venise, où il reste jusqu'en 1655. Mis à la retraite par Mazarin et Colbert qui le trouvaient trop dévot, il se donne tout entier aux œuvres, dans la Compagnie du Saint-Sacrement, où il avait été reçu en 1656. C'est lui qui en a écrit les *Annales* (1695). Il mourut dans son château d'Argenson en Touraine le 10 mai 1700, laissant quelques ouvrages spirituels : Traité de *La Sagesse chrétienne ou de la riche Science de l'uniformité aux volontés de Dieu*, Paris, 1651; *L'Art d'aimer Dieu*; des *Cantiques spirituels* pour les pauvres de l'Hôpital général.

Annales de la Compagnie du Saint-Sacrement, publiées par Dom H. Beauchet-Filleau, Marseille, 1900, p. 6. — R. Allier, *La Cabale des dévots*, Paris, 1902, p. 1-5, 358-361.

M. Viller.

ARGENTAN (L.-F. d'), voir Louis-François d'Argentan.

ARGENTRÉ (Charles du Plessis d') (1673-1740), évêque de Tulle depuis 1723, fut remarquable tant comme savant que comme évêque. De tous les ouvrages qu'il a écrits, le plus considérable, et qu'un historien de l'Eglise, aujourd'hui encore, ne peut pas se dispenser de consulter, est la *Collectio judiciorum de novis erroribus* (depuis le xiie siècle, jusqu'à 1725) publiée à Paris (1724, 1733, 1736) en trois volumes. Parmi les publications destinées à améliorer les âmes il faut citer la *Méthode de l'oraison mentale, avec les actes qu'il faut faire en commençant la méditation et en la finissant, et avec d'autres actes avant et après la communion* (Tulle, 1735); et l'*Oraison dominicale expliquée* (Tulle, 1738, 3e édition). Dès 1698, le jeune théologien prit fait et cause contre Fénelon, dans la question du quiétisme. Il exposa sa pensée dans un ouvrage anonyme qui porte le titre suivant : l'*Apologie de l'amour qui nous fait désirer véritablement de posséder Dieu seul par le motif de trouver nostre bonheur dans sa connoissance et son amour; avec des Remarques fort importantes sur les principes et les maximes que M. de Cambray établit sur l'amour de Dieu dans son livre intitulé :* Explication des maximes des saints (Amsterdam, 1698). Tout en appréciant la réfutation de Bossuet, il note cependant que « la voye la plus courte pour refuter, en mesme tems, toutes les erreurs et leur fermer la bouche, c'est de leur faire voir qu'ils se sont formés une idée fausse et chimerique de l'amour parfait, et que le desir sincere de posseder Dieu seul, pour trouver nostre bonheur uniquement dans sa connaissance et son amour, est toujours un amour de parfaite charité ».

A. Leclerc, art. *Argentré* (Charles Du Plessis d') dans DHG., t. IV, col. 69-70, Paris, 1930. — Hurter, *Nomenclator* literar. theol. cathol., t. IV, col. 1003-1006, Oeniponte, 1910. — P. Féret, *La faculté de théologie de Paris*, t. VII, p. 235-246, Paris, 1910.

J. Duhr.

ARGOMBAT (Hyacinthe d'). — Né au début du xviie siècle dans les environs de Toulouse et appelé Jean à son baptême. Il entra d'abord dans la Compagnie de Jésus, mais à la suite d'une série d'accusations portées contre lui par son provincial, le P. Jacques Dinet, il demanda en 1648 à Innocent X de changer d'ordre religieux. Autorisé le 10 septembre de la même année, il prit l'habit des Prêcheurs à Rome le 3 janvier 1649, et émit sa profession à Paris le 21 mai 1649 (et non le 3 comme l'indiquent Quétif-Echard). Il mourut durant une prédication qu'il donnait à Chaumont près de Langres le 11 avril 1654. On a imprimé après son décès sa « *Préparation à la mort* ». (Chaumont, 1654, Nancy, 1655).

Année Dominicaine, mars, t. II (Lyon, 1886), pp. 604-606. Laurent, *Dict. Biographie française*, art. *Argombat*. — Quétif-Echard, t. II, p. 579. — Chr. Pfister, *Elisabeth de Ranfaing...* Nancy, 1901, pp. 2, note 56, 78-80.

M. H. Laurent.

1. — **ARIAS** (François). — Né à Séville en 1533; déjà prêtre et gradué d'Alcala, il entre dans la Compagnie de Jésus en 1561 et y meurt en 1605, après avoir été professeur de théologie, supérieur et prédicateur. En 1582 il est éloigné de la Province d'Andalousie et passe dix ans à Valence; son excessif rigorisme et son caractère difficile furent la raison de cette mesure : le P. Cordeses qui l'avait bien connu le dépeint en 1594 dans une lettre au général Acquaviva comme « un saint homme, exemplaire, dévot, spirituel, mais insupportable (pesadisimo) » à cause de son absolutisme et de son entêtement qui mettent le trouble dans les communautés (Astrain, IV, p. 760). Pendant son séjour à Valence, il y publia, en 1588, un volume intitulé *Aprovechimiento espiritual*, contenant une série de traités : Progrès spirituel; Défiance de soi; Rosaire des 50 mystères; Imitation de la Sainte Vierge; Traités de l'Oraison mentale, de la mortification, du bon usage des Sacrements; Exercice de la présence de Dieu. Plus tard, de retour à Séville, il y imprime en 1599, son grand ouvrage *Libro de la Imitación de Christo nuestro Señor*, en deux parties : les biens que nous avons en Jésus-Christ étudiés dans les titres de Rédempteur, Roi...; et les vertus dont il

nous donne l'exemple et qu'il nous prêche; ouvrage que le P. Astrain caractérise justement comme plein d'un profond sentiment religieux, clair et solide, mais diffus et monotone. Les petits traités de son premier volume sont beaucoup plus concis et savoureux; ils ont été, certains surtout, réédités séparément et traduits un très grand nombre de fois. On sait que saint François de Sales recommande particulièrement à Philothée le petit traité sur l'*Usage de la Confession* et celui de l'*Oraison mentale*, qui, comme la plupart des autres, avaient déjà eu des éditions françaises (*Introd. à la vie dévote*, I, 6; II, 6). Dans le traité de l'oraison, Arias s'inspire nettement des *Exercices* de saint Ignace, sans les citer cependant; il insiste sur les diverses affections d'amour, d'admiration, de reconnaissance, compassion, joie,... à développer dans l'oraison. Pour la fréquence de la Communion (*Usage des Sacrements*, c. 18-23) il se défend de donner des règles absolues et renvoie au confesseur; il admet cependant la communion quotidienne, même pour les laïques, mais requiert pour elle une grande pureté d'âme. Dans l'*Exercice de la présence de Dieu*, on notera les chapitres sur les *aspirations* (c. 7-10). Le *Rosaire des 50 mystères* est emprunté par Arias à Louis de Blois (*Conclave animae fidelis*, IV, 4) et fut aussi propagé par le P. Sucquet (*Via vitae*, III, 23). Dans l'*Imitation de la Sainte Vierge*, à propos de la foi de Marie, est inséré un traité complet de *Vera religione*, très remarquable dans sa brièveté pour l'époque où il fut écrit.

Astrain, *Hist. de la Comp. de Jesús en... España*, IV, Madrid, 1913, p. 81-83, cf. 760-61 et III, 84. — Nieremberg, *Firmamento religioso* (*Varones ilustres*, II), Madrid, 1644, p. 638-44. — On trouvera le détail des éditions et traductions dans Sommervogel, *Bibliothèque...*, I, Paris, 1890, 540-49, et mieux dans Uriarte-Lecina, *Biblioteca de los escritores de la C. de J... de España*, I, Madrid, 1925, p. 279-92.

J. DE GUIBERT.

2. — ARIAS DE ARMENTA (ALVARE), S. J. (1577-1643). — Il publia en 1639 le *Contrato espiritual del nombre con Dios* (Barezza), qui, sous forme de dialogue entre l'époux et l'épouse, expose la perfection de la charité. Beaucoup plus goûtées que ce traité furent les *Meditationes ad S. Ignatii Exercitia... in usum Tironum*, restées manuscrites. Dans la province d'Andalousie elles eurent une telle vogue que le P. Mutius Vitelleschi s'en émut et crut devoir recommander aux Pères de ne pas oublier les *Exercices* mêmes de saint Ignace.

Ch. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. I, col. 549-551. Paris, 1890. — A. Astrain, *Historia della Compañia de Jesús en la Asistencia de España*, t. V, p. 52, p. 100. Madrid, 1916.

J. DUHR.

ARIDITÉ. — 1. *Notion.* — 2. *Causes.* — 3. *Remèdes.* — 4. *Profits.*

1. — Notion. — L'aridité peut être définie : un état dans lequel l'âme éprouve une sorte d'impuissance, ou du moins une grande difficulté à produire les actes propres à l'oraison. Cette définition plus stricte que celles qu'on donne généralement, est inspirée du P. Alvarez de Paz : ariditas « solum abundantiam (ubertatem) sanctarum cogitationum et affectionum impedit » (*De inquisitione pacis, sive studio orationis*, l. II, 38, p. 6, Lyon, 1617, p. 523 sq.). Elle a l'avantage ede distinguer mieux l'aridité des états d'âme analogues, dans lesquels elle est souvent impliquée, mais dont elle peut être tout à fait séparée. Ainsi on la confond parfois avec la désolation : or celle-ci comporte non seulement un manque de goût, de saveur, et partant de facilité dans l'oraison, mais encore une impression de dégoût, d'amertume, un état général de dépression, de trouble que l'aridité n'amène pas toujours et n'implique pas par elle-même; par contre, la désolation peut favoriser une certaine facilité à nourrir des pensées et des sentiments de tristesse, de crainte, de remords. L'aridité ne laisse aucune facilité, du moins pour les actes de l'oraison; mais elle peut laisser une certaine ferveur, même sensible, dans la pratique des vertus, sauf dans les cas les plus forts, où elle devient un état d'âme général, et tend à se confondre avec la désolation, au moins dans les éléments négatifs de celle-ci.

Il faut surtout la distinguer soigneusement de la tiédeur, d'autant que celle-ci entraîne ce dégoût affectif et effectif des choses spirituelles que l'antiquité et le moyen âge ont décrit sous le nom d'*acedia* (voir ce mot). Il est bon de noter à ce propos que si l'aridité enlève en bonne partie la dévotion sensible, elle n'enlève pas, tant s'en faut, la dévotion substantielle, qui seule est le fruit nécessaire de la bonne oraison, et dont la perte caractérise la tiédeur.

Les auteurs spirituels traitent souvent ensemble de l'aridité et des distractions; ainsi le P. Lancicius, dans son opuscule *Causae et remedia ariditatis* (Anvers, 1643). En fait, l'aridité, sans les produire directement, favorise évidemment les distractions; mais celles-ci, à moins d'être tout à fait obsédantes, n'enlèvent pas toute saveur ni même toute facilité à l'oraison.

Plutôt que des définitions bien précises, on trouve chez les auteurs spirituels des descriptions souvent « vécues » et émouvantes, où il faut seulement dégager ce qui revient à l'aridité proprement dite. Une des plus connues est celle de saint Bernard : «... Invasit me languor iste animi et mentis hebetudo... ista sterilitas animae meae et devotionis inopia... Quomodo ita exaruit cor meum... factum est sicut terra sine aqua? Nec compungi ad lacrymas queo ; tanta est duritia cordis. Non sapit psalmus, non legere libet, non orare delectat, meditationes solitas non invenio. Ubi illa inebriatio spiritus?... » (*Sermo* 54 in Cantica, n. 8; PL., 183, 1044 D). Les auteurs mystiques en particulier décrivent des épreuves intérieures où l'aridité a une grande part, mais dont il sera parlé dans d'autres articles.

2. — Causes. — L'étude des causes de l'aridité est indispensable pour en bien connaître la nature assez variable et choisir les remèdes appropriés. C'est à ce double point de vue théorique et surtout pratique que nous distinguerons des causes physiques : nos dispositions du corps et de l'esprit; des causes morales : négligence, fautes, passions...; des causes surnaturelles, sur lesquelles nous n'avons pas d'action directe : épreuves de la part de Dieu (nous omettons les tentations du démon, qui ne semblent guère porter que sur les états voisins : distractions, désolations).

Pour les questions théologiques qui peuvent se poser à propos de l'aridité, on voudra bien se reporter aux articles spéciaux, comme ABUS DE LA GRACE, ACCROISSEMENT DES VERTUS.

A. CAUSES PHYSIQUES. — 1. *Dispositions corporelles.*

— C'est un lieu commun que l'aridité, même spirituelle, dépend beaucoup de l'état de notre organisme, de ses dispositions ou indispositions habituelles ou momentanées. C'est un fait assez ordinaire qu'avec la maladie coïncide une aridité, une impuissance qu'on n'éprouvait pas en santé : si l'on peut voir là une intention spéciale de la Providence, ajoutant l'épreuve spirituelle à l'épreuve corporelle, il n'en faut pas moins reconnaître l'influence décisive de l'état physique et en tenir compte. Sainte Thérèse le dit, avec son clair bon sens, appuyé sur l'expérience et sur l'observation :

« Souvent, cet état ne provient que d'une indisposition corporelle : j'en ai fait bien des fois l'expérience, et je sais que c'est exact. J'ai observé la chose avec le plus grand soin, et j'en ai parlé ensuite à des personnes spirituelles. Notre misère est telle que notre âme, cette pauvre petite prisonnière, participe aux infirmités du corps. Les changements des saisons et les révolutions des humeurs la mettent bien souvent, sans qu'il y ait de sa faute, hors d'état d'accomplir ce qu'elle souhaite... Plus on veut la forcer alors, plus le mal augmente et se prolonge. Ainsi, l'on doit user de discernement, et ne pas achever d'accabler alors la pauvre âme. Il faut que ces personnes comprennent qu'elles sont malades. Elles feront bien de changer l'heure de leur oraison, souvent même durant un certain temps. » (*Autobiografia*, c. 11, Burgos, 1915, p. 82; trad. Carmél., Paris, 1907, t. I, p. 154).

Un effet courant de l'aridité est la somnolence; là encore il faut reconnaître la cause physique, et la combattre, avant de se dépenser en efforts assez souvent infructueux contre l'effet. Les maîtres spirituels n'hésitent pas à recommander au besoin un supplément de sommeil. Lancicius (*op. cit.*, cp. 2, p. 20) cite l'exemple de saint Ignace de Loyola, et la décision de sainte Thérèse que ses filles prendraient quelques heures de sommeil entre l'office et l'oraison du matin. Saint François de Sales avoue que « le remède en cette occurrence, c'est de revigorer le corps par quelque sorte de légitime allégement et récréation... », et il se réfère à la règle de saint François d'Assise... (*Introduction à la vie dévote*, 4e P., ch. XV; éd. Annecy, t. III, p. 336). On voit, d'après ces conseils, avec quelle largeur et quelle décision il convient, quand il est nécessaire, d'assurer le bien de l'esprit par le soin du corps.

2. *Dispositions mentales.* — Certains esprits ont une incapacité constitutionnelle pour l'oraison active, sous ses différentes formes, sans être pour cela appelés, du moins immédiatement, à l'oraison passive. Sainte Thérèse parle de ce cas, d'après sa propre expérience (*Autobiogr.*, c. 4, p. 23; trad. p. 72; *Camino de perfeccion*, c. 17, p. 80; tr. p. 135). Cette incapacité est sans doute rarement générale et incurable; le plus souvent ce sera, chez des commençants, ignorance parfois surprenante des choses divines, et surtout inhabileté, par manque de méthode au moins élémentaire, ou par maladresse dans le choix ou l'emploi des méthodes, qui ne sont pas adaptées à la complexion ou à l'état actuel du sujet.

Une cause moins directe d'aridité est le surmenage cérébral, ou simplement des fonctions très absorbantes, donnant des responsabilités, des préoccupations, ou un travail intellectuel intense, surtout lorsqu'il porte sur des matières très étrangères à la vie spirituelle, ou encore des occupations matérielles très actives. L'apostolat lui-même peut-être ainsi une occasion d'aridité presque insurmontable. Les auteurs spirituels sont loin de considérer ce fait comme une raison suffisante de se détourner d'occupations imposées par le zèle ou l'obéissance (Cf. Lancicius, c. 9, citant les Pères et sainte Thérèse, *Fondat.*, c. 5); ils enseignent seulement des remèdes que nous rapporterons plus loin; mais ils condamnent sévèrement l'indiscrétion du zèle qui néglige ou sacrifie de gaieté de cœur la dévotion dans la vie de prière.

Il faut signaler que certaines maladies mentales, certains troubles psychiques ont des effets fort semblables, ou même identiques à l'aridité. Saint Jean de la Croix a noté cette « humeur mélancolique » qui goûte un plaisir maladif à rester dans le vide des pensées et des affections (*Subida del Monte Carmelo*, c. 13; Burgos, 1929, p. 120). L'aridité pathologique, en règle générale, s'étend aussi bien aux idées et sentiments profanes qu'aux choses religieuses; pourtant cette dernière forme pourrait prédominer et donner le change. Une observation attentive dira s'il y a lieu d'en appeler à l'art médical (voir PATHOLOGIQUES [ÉTATS]).

B. CAUSES MORALES. — On veut parler ici d'actes, d'omissions, d'habitudes qui impliquent une responsabilité morale et qui entraînent, consciemment ou non, une aridité voulue dans sa cause, sinon en elle-même. Il faut mettre en premier lieu la tiédeur : elle produit une inappétence, sinon un dégoût, des choses de Dieu qui presque inévitablement amène l'aridité, et, ce qu'il y a de plus dangereux, une sécheresse, une dureté de cœur qui paralyse la volonté et finit par obscurcir les pensées de foi, en leur enlevant le plus vif de leur intérêt. Elle entraîne par ailleurs une diminution de grâces, spécialement de celles qui favorisent l'oraison. Celle-ci, rendue ainsi difficile de diverses façons, devient un fardeau et même un danger pour la vie spirituelle, étant l'occasion de fautes répétées.

Un peu au-dessus de la tiédeur, on peut distinguer un état de négligence assez générale, mais non universelle. Il est caractérisé par une indélicatesse de conscience qui ne se soucie pas d'éviter un grand nombre de fautes vénielles et d'imperfections, tout en se défendant des plus dangereuses, et en conservant la pratique assez active de certaines vertus et de certains devoirs. C'est le laisser-aller, la médiocrité spirituelle consentie. Il est évident qu'un tel sans-gêne vis-à-vis de Dieu mérite de soi la privation des grâces tant soit peu particulières de l'oraison, comme les consolations, les lumières, la ferveur sensible. D'autre part, une estime assez médiocre des biens spirituels ne favorise pas naturellement un goût vif et un intérêt soutenu pour les pensées et affections surnaturelles; l'aridité s'implante donc d'elle-même, sauf dans le cas d'un tempérament affectif ou d'un esprit très actif. Ce sont de telles gens, qui, trompés par une certaine apparence de vertu, de régularité ou de zèle, pourraient prendre leur aridité pour une épreuve réservée aux forts, laissant la facilité et le goût aux âmes faibles. Certains auteurs spirituels secouent rudement une illusion aussi grossière; ainsi Louis de Grenade (*De l'Oraison*, 2e P., ch. 4, n. 4 : De ceux qui dédaignent les consolations spirituelles; *Œuvres*, édit. Vivès, t. 11, p. 333, cf. p. 327, et le P. Judde (*Traité de l'Oraison*, ch. 6, a. 3; Paris, 1845, t. 4, p. 228).

En dehors de ce laisser-aller presque général, il y a celui qui porte sur telle ou telle obligation importante, par exemple le manque de zèle chez un prêtre chargé

d'âmes, l'oubli des devoirs d'état chez une « personne dévote », ou sur la pratique d'une vertu primordiale, comme la charité envers le prochain, par exemple une excessive liberté dans les jugements ou les critiques. Une si grande indélicatesse peut suffire à troubler la vie spirituelle dans un organe aussi sensible que l'oraison.

Souvent ce laisser-aller est dû moins à la négligence qu'à l'entraînement d'une passion mal combattue, ou même d'une affection désordonnée pour un objet en soi légitime.

Parmi ces passions dangereuses pour la vie d'oraison, il faut mettre en premier lieu l'orgueil, surtout s'il portait sur des dons ou avantages spirituels, vrais ou supposés. A ce vice parfois presque inconscient, l'aridité apporte à la fois la punition et le remède d'une impuissance humiliante; c'est ce que disent la plupart des auteurs, avec saint Bernard, rappelant le châtiment de Lucifer (*Sermo 54 in Cantica*, PL., 183, 1041 D).

La prétention, l'ambition spirituelles, surtout dans l'oraison elle-même, ne peuvent que détourner de nous des grâces dont nous voulons faire un mauvais emploi. C'est peut-être cette aridité de punition que certains faux spirituels ont prise et préconisée comme une oraison supérieure; elle a pu au moins les pousser, sinon les engager, dans la voie d'une fausse simplicité, d'une fausse contemplation aride. La 29e proposition condamnée de Molinos invite à se réjouir comme d'un excellent signe, du manque de goût, de la froideur dans l'oraison et l'exercice de la vertu, car toute activité sensible ou perceptible est impure et indigne du vrai spirituel (Prop. 27-30; de Guibert, *Documenta ecclesiast. christ. perf.*, n. 460).

Après l'orgueil, il faut nommer la sensualité, l'attache au bien-être de la partie inférieure, comme s'opposant de soi à la vie normale, au mieux-être de l'esprit. Ce vice peut se glisser sous une forme plus subtile dans l'exercice même de l'oraison, et devenir ce que l'on a appelé la gourmandise, ou même la luxure spirituelles : la recherche des impressions sensibles pour le plaisir plus ou moins trouble qu'on y trouve. Dans ce dernier cas, l'aridité, survenant d'une manière plus inattendue, aurait un caractère plus marqué de punition et d'avertissement.

Toute passion mal réprimée, sinon favorisée, toute affection désordonnée peut être la cause ou l'occasion de l'aridité, ne serait-ce que par les multiples distractions qui en sont naturellement l'effet, par le trouble intime, la gêne qu'elles introduisent dans les rapports entre Dieu et l'âme infidèle. C'est là l'enseignement commun des maîtres spirituels, spécialement des anciens (voir Apatheia, V, col. 735), comme Diadoque de Photicé (*Centuries*, ch. 61); ils dénoncent particulièrement les fautes contre la charité (Lancicius, ch. 8; p. 87). De simples *attaches* imparfaites (voir ce mot) dans des âmes plus avancées peuvent ainsi enrayer la marche normale de l'oraison, ou des indélicatesses comme celle que signale saint François de Sales : le manque de simplicité ou de franchise à l'égard du directeur (*Vie dévote*, 4 P., c. 14; p. 327).

Il faut noter à part la cause la plus directe de l'aridité : c'est la négligence concernant l'oraison elle-même, soit dans sa préparation matérielle et morale, soit dans l'atmosphère de recueillement habituel qui lui est nécessaire. La dissipation, l' « effusio ad exteriora » est dénoncée par tous comme une des plus grandes ennemies de l'oraison.

C. Causes surnaturelles : Epreuves. — L'aridité sera une épreuve au sens strict si elle est causée par une spéciale intervention de Dieu, soustrayant par exemple les grâces qui donnent la facilité, le goût dans l'oraison, et cela, sans motif de démérite ou intention de châtiment (cas dont il a été parlé plus haut), mais pour « éprouver » la fidélité de l'âme, la mettre en situation de prouver la force et la pureté de son amour. En fait, l'aridité d'épreuve peut être également une punition; elle peut aussi survenir par une simple permission divine, laissant agir des causes physiques, ou même volontaires.

Quoi qu'il en soit, ce genre d'épreuve paraît être une loi, non pas absolue, mais générale, de la vie spirituelle ; tous doivent donc s'attendre à passer, suivant la comparaison scripturaire devenue classique, par le désert de l'aridité pour arriver à la Terre promise de l'oraison plus parfaite. C'est l'enseignement commun des maîtres, et la pensée réconfortante qu'ils suggèrent aux âmes ainsi éprouvées.

Cette loi est souvent exprimée comme une *alternance* nécessaire de la vie intérieure, aussi inévitable et providentielle que celle des saisons; elle est d'ailleurs en partie fondée sur la « mutabilité » de notre nature physique et morale, et sa dépendance des événements extérieurs. Cette idée, déjà développée chez les anciens, par exemple par Cassien (*Collat.* 9, c. 58; PL., 49, 804), a été abondamment reprise au moyen âge. Saint Bernard parle des « vicissitudes causées (dans l'âme) par le départ et le retour du Verbe : vicissitudines euntis et redeuntis Verbi » (*Sermo 74 in Cantica;* PL., 183, 1139...); saint Laurent Justinien reprend la même image dans le *De casto connubio Verbi et animae*, c. 14 : De cognitione sponsi, et alternatione ipsius accessus et discessus (*Opera omnia*, Lugduni, 1738, p. 175 E, n. 4). L'*Imitation de Jésus-Christ* parle fréquemment de ces visites et délaissements alternés, et de leurs effets dans l'âme; l. 2, c. 9; l. 3, c. 3, c. 33 : De instabilitate cordis..., c. 51. Saint Alphonse Rodriguez, dans un de ses opuscules, a décrit ces vicissitudes comme des « jeux de Dieu avec l'âme » (*Obras*, Barcelone, 1885, t. 2, p. 222), reprenant une pensée qu'on trouve dans saint Jean Climaque (*Grad.* 7; PG., 88, 813 D. et schol. 20, 825 B) et dans saint Bernard (*Sermo 75 in Cant.*, n. 1 : dissimulatio est, non indignatio; PL., 183, 1144 C). C'est donc Dieu qui est l'agent principal de cette alternance et de ces épreuves; il les ordonne dans des intentions dont on traitera plus loin en parlant des profits de l'aridité, car elles sont toutes pour le plus grand avantage des âmes.

Sur l'importance de l'aridité d'épreuve dans la vie spirituelle, et spécialement pour les progrès de l'oraison, sainte Thérèse nous offre à la fois un exemple et un enseignement remarquables. Elle décrit avec force l'état d'une âme éprouvée par une sécheresse générale et assez extraordinaire (*Autobiogr.*, c. 30, t. 1, p. 242; trad. t. 1, p. 389); mais elle a surtout parlé de l'aridité dans l'oraison même, comme ayant par sa propre expérience le droit d'encourager les autres (*ibid.*, c. 11, p. 80; tr. p. 151); dans la *Relation* 53, elle dit qu'elle passa « à peu près 22 ans au milieu de grandes sécheresses » (trad. t. 2, p. 277), — ailleurs, le compte diffère de quelques années —; il s'agit, en effet, d'un état dominant d'aridité, avec des alternatives de consolation et de facilité, qui s'étendait parfois à l'ensemble de la vie spirituelle; il provenait en partie d'un manque d'aptitude à l'oraison discursive, ou d'autres causes naturelles,

mais surtout d'une disposition et d'une intervention spéciales de Dieu. Ce genre d'épreuves est envoyé, dit-elle, aux uns, dans les premiers temps — et c'est le plus ordinaire —, aux autres, vers la fin, pour les préparer à des progrès considérables dans l'oraison.

Les cas d'aridité prolongée sont nombreux dans l'histoire des âmes; un des plus connus est celui du P. Balthasar Alvarez, qui dura 16 ans, et se termina par l'entrée dans la contemplation infuse (*Vie* par le P. Du Pont, ch. 2 fin, cf. ch. 13; trad. Couderc, Paris, 1912, pp. 20, 114 sq.).

Cette épreuve bien supportée semble en effet aboutir assez souvent — certains disent régulièrement — à un pareil terme. Ce qui est plus sûr, c'est que la préparation immédiate à la contemplation implique ordinairement une sorte d'aridité spéciale, qu'il est bon de préciser d'après les enseignements de saint Jean de la Croix, pour la distinguer de l'aridité commune. La « nuit passive du sens » comporte une certaine « sécheresse purgative (sequedad purgativa) », particulière à cet état, et dont le saint Docteur indique avec soin les signes distinctifs, car l'aridité, note-t-il, peut souvent provenir d'autres causes, comme les péchés, les imperfections, les indispositions corporelles, etc. (*Noche oscura*, l. 1, ch. 8, 9; Burgos, 1929, t. 2, p. 388; cf. *Subida del Monte Carmelo*, l. 2, c. 13; *ibid.*, p. 119).

Le premier signe est que cette sécheresse enlève toute saveur aussi bien aux choses terrestres qu'aux divines. Mais cette insipidité (sinsabor) universelle, ce « désintérêt » total pourrait être l'effet d'une « humeur mélancolique », qui parfois ne permet de prendre goût à rien; d'où la nécessité d'un autre signe : c'est un souci et un souvenir douloureux de Dieu, une inquiétude de le mal servir, un désir inapaisé de mieux faire, et même une force, une promptitude spirituelles qui font un contraste remarquable avec cette faiblesse de la partie sensitive, privée du soutien des goûts sensibles; c'est que, dans cette « nuit sèche et obscure », l'âme est soutenue par une contemplation également sèche et obscure.

Le troisième caractère de cette aridité spéciale est que l'impuissance à produire des actes dans l'oraison se révèle progressive et continue; cela seul suffirait à la distinguer des sécheresses accidentelles, et même en général de l'aridité commune, celle des âmes qui ne sont pas destinées à la contemplation. Celle-ci aussi est une épreuve, dont le but est de les exercer, de les humilier, mais non de les « élever à la voie de l'esprit ».

Il n'y a pas lieu de s'étendre davantage ici sur les aridités en tant qu'épreuves spéciales à la voie mystique, mais il fallait marquer le soin avec lequel il convient de discerner, selon les enseignements de saint Jean de la Croix, les épreuves de l'oraison commune de celles de l'oraison passive.

Notons enfin que ces épreuves peuvent être tellement persistantes qu'elles marquent l'ensemble d'une vie spirituelle, et constituent une véritable « voie », une vocation personnelle. Celle-ci peut rentrer dans des voies générales, comme la mission réparatrice, et surtout l' « état d'abandon », qui semble comporter régulièrement une sécheresse quasi-universelle et continuelle, une vie de foi nue, dont le type le plus classique nous est donné par le cas de sainte Jeanne de Chantal (voir ABANDON, col. 22-23).

On pourrait relever dans l'hagiographie ou la biographie spirituelle d'assez nombreux exemples d'aridité soit à peu près perpétuelle (cf. A. Calvet, *Le P. Paul Ginhac*, Toulouse, 1904, c. 10 p. 233...), soit extrêmement prolongée et par conséquent de beaucoup dominante (cf. P. Gaëtan, *Oraison et ascension mystique de saint Paul de la Croix*, Louvain, 1930, p. 116... : cette aridité très douloureuse a duré près de 50 ans, au témoignage du saint).

3. — **Remèdes.** — Ils doivent évidemment varier selon la nature des causes, d'où l'importance d'un examen suffisamment attentif de ces causes souvent complexes. Saint François de Sales prétend même que le mal est à moitié guéri quand on en a découvert la source (*Vie dévote*, l. 4, c. 14; p. 727); cela est vrai du moins quand le remède est en notre pouvoir et que la bonne volonté ne manque point. Le saint conseille de ne pas faire cette recherche « avec inquiétude et trop de curiosité », et de ne pas insister si l'on ne trouve rien, mais de s'ouvrir à son directeur. C'est lui en effet qui devra aider l'âme au besoin à compléter cet examen, et surtout à s'arrêter sur l'une ou l'autre cause et à choisir les remèdes appropriés à sa situation particulière. Il faut rappeler ici un cas qui a besoin d'un spécial discernement : c'est l'aridité préparatoire à la contemplation, dont nous avons indiqué plus haut les caractères distinctifs.

On a vu que les maîtres spirituels conseillent de remédier directement aux causes physiques : maladie, fatigue, troubles psychiques, par des soins appropriés.

Pour les causes morales, en tant qu'elles sont volontaires, le premier remède est assurément de les supprimer ou de les combattre de son mieux, suivant leur nature et leur gravité : l'aridité ne fait qu'apporter à cette lutte nécessaire un motif de plus, quelquefois plus senti et agissant, chez des âmes qui ont goûté déjà les consolations spirituelles, et qui s'en voient privées par leur faute : c'est là un avertissement qui peut réveiller une âme négligente, mais ne manquant pas de bons désirs et d'énergie.

Quelquefois l'aridité cédera assez facilement à ces efforts, qui constituent un remède indirect mais indispensable; sinon, et dans le cas où les causes ne sont pas en notre portée, il faudra essayer un ou plusieurs des remèdes plus directs qui sont conseillés communément par les auteurs spirituels. On pourrait les classer en remèdes actifs, à base d'effort, et passifs, à base de patience : les premiers seraient plus indiqués dans les sécheresses récentes ou intermittentes, les seconds, dans les aridités prolongées, encore qu'en général il y ait lieu d'employer des uns et des autres dans une certaine mesure.

Pour l'usage des remèdes actifs, on pourrait s'inspirer de la formule de saint Ignace pour un cas très voisin : « intense mutare se contra ipsam desolationem » s'évertuer de multiple manière contre l'aridité, en s'appliquant davantage à la prière, à la méditation, en nous examinant avec soin, en nous donnant une plus large mesure de pénitence. (*Exerc. spirit.*, n. 319; reg. 6ª ad spirit. dignosc. pro 1ª hebd.). Ce conseil énergique vise le cas plus urgent d'une retraite gênée dans sa marche normale par l'aridité; mais il a une portée plus générale, car il est certain qu'une pareille tonification de l'âme peut suffire à réveiller les facultés de leur engourdissement, outre le mérite de la générosité qui de soi attire la grâce.

Cependant cet effort intense ne peut se prolonger beaucoup, et doit laisser la place à une activité moins

tendue, mais plus souple, à ce que les auteurs appellent des « industries ». C'est le titre d'un opuscule du P. Aquaviva sur les maladies de l'âme et leurs remèdes.

Pour l'aridité, qu'il étudie au ch. 3, il recommande particulièrement la variété des actes, qui donne plus de chances à l'esprit de rencontrer ce qui lui convient. Certains gagneront à exciter l'imagination, qui donnera le branle aux autres facultés : c'est dans ce but que Lancicius recommande, spécialement pour les malades, la méthode d' « application des sens » (voir ce mot), aidée par l'emploi des images de piété (*op. cit.*, c. 14 in fine, p. 194); sainte Thérèse recommande aussi ce dernier moyen (*Camino de perfeccion*, c. 34, p. 165, trad. t. 5, p. 254; *Autobiog.*, c. 9, p. 65; trad. t. 1, p. 130). D'autres auront avantage à émouvoir la sensibilité par une oraison plus affective. Ils s'aideront pour cela des circonstances, événements personnels, fêtes liturgiques, prédications, retraites, etc., pour introduire un changement, provoquer un ébranlement dans leur atonie intérieure (cf. Cassien, *Collat.*, 9, c. 26; PL., 49, 802).

Il sera bon d'intéresser le corps même à cette quête, d' « incliner l'automate », suivant la pensée de Pascal, par des attitudes, des gestes, des paroles d'une dévotion plus expansive que de coutume. On pourrait dans ce but se servir de l'oraison vocale, soit en formules toutes faites, qui ont l'avantage d'épargner l'effort d'invention, soit en « colloques », en entretiens aussi familiers que possible. L'emploi des oraisons jaculatoires est spécialement recommandé en pareil cas : elles peuvent n'être pas très variées, mais elles agissent par leur répétition (Cassien, *Coll.* 10, c. 10; PL., 49, 843 B).

Pour soulager le travail de l'intelligence et de la mémoire, il ne faut pas hésiter à se servir couramment d'un livre dans l'oraison même : la lecture méditée peut réussir là où le reste échoue, comme sainte Thérèse en fit l'expérience pendant de longues années (*Autobiogr.*, ch. 4, p. 25, trad. t. 1, p. 73).

L'aridité offre une occasion de mettre au point son oraison, de l'adapter non seulement à la nécessité présente, mais aussi aux besoins habituels de l'âme, d'autant que cet accident peut provenir précisément d'un tel manque d'adaptation. Ainsi on pourra s'essayer à une oraison plus simple, suivant le conseil du P. Rodriguez (*Pratique de la perf. chrét.*, t. 1 P., 5e tr., ch. 19), ou au contraire revenir à une oraison plus active, s'il ne s'agit pas d'une sécheresse « passive ».

Le même auteur (*ibid.*, ch. 18) remarque avec raison que la faculté dont l'exercice, quoique pénible, reste le mieux en notre pouvoir, c'est la volonté, et il recommande de multiplier les actes de volonté dans l'oraison, et aussi en dehors, par la pratique plus intense des bonnes œuvres. C'est le conseil de saint François de Sales et de beaucoup d'autres (*Vie dévote*, l. 4, ch. 14, p. 329; *Imitat.*, l. 3, ch. 51); ils engagent l'âme éprouvée à chercher dans l'action, par le service plus parfait, de Dieu, spécialement dans le prochain, où elle « le trouve » alors plus sensiblement, comme une compensation, et souvent un remède à son « impuissance » apparente dans l'oraison. Mais elle se gardera bien d'omettre cet exercice ou de l'abréger, sous ce prétexte ou sous un autre.

Il arrive souvent que l'aridité ne cède pas, du moins rapidement, à ces remèdes actifs; dans ce cas, les auteurs spirituels recommandent unanimement un remède au moins lénitif, la patience, et font un devoir au directeur d'y exhorter et d'y soutenir l'âme éprouvée. Pour saint Ignace, dont nous avons vu les conseils d'active industrie, la patience est cependant le remède spécifique (*ibid.*, n. 232; reg. 9), et le P. Crasset appelle l'oraison aride une « oraison de patience », car cette vertu y est exercée à un haut degré, en lui communiquant un très grand mérite.

Patience humble, qui accepte cette épreuve comme un châtiment ou une réparation, puisqu'elle peut toujours l'être en quelque façon, et fait son profit de l'humiliation spirituelle qu'elle inflige à l'âme (du Pont, *Vie du P. Balth. Alvarez*, ch. 38; trad. Couderc, p. 380; S. Thérèse, *Autob.*, ch. 22, p. 171; trad. t. 1, p. 282). Patience courageuse, surtout par sa persévérance; sainte Thérèse semble avoir eu comme une mission spéciale pour y engager les âmes par ses leçons et son exemple (*ibid.*, ch. 8, p. 58; trad. t. 1, p. 122; ch. 11, p. 80...; trad., p. 152...); avec elle tous les auteurs mystiques attribuent à ce manque de persévérance l'échec de beaucoup de vocations à la contemplation.

L'espoir d'un progrès marqué dans l'oraison, ou même du prochain retour de la facilité et de la consolation est un adjuvant qu'il ne faut pas dédaigner, d'après saint Ignace (loc. cit.) et beaucoup de maîtres spirituels.

Quand l'épreuve dure, et nous révèle, par l'inanité de nos efforts, une disposition particulière de Dieu, la patience prend l'aspect de conformité ou de résignation à la volonté divine. L'*Imitation* en parle souvent (l. 2, ch. 9; l. 3, ch. 30, 50, 52); le P. Rodriguez y consacre un chapitre de son 8e traité (ch. 26); c'est le thème d'une des pages les plus émouvantes de Bourdaloue (Exhortation sur la Prière de Jésus-Christ...); saint Alphonse de Liguori, qui en avait une rude expérience, y engage la religieuse *Véritable épouse du Christ* (ch. 14; *Œuvres complètes*, Paris, 1835, t. 8, p. 366, 395). Il n'est que de parcourir les recueils de « lettres spirituelles » pour voir qu'un des grands rôles de la direction est de soutenir les âmes dans de telles épreuves. Cette résignation peut s'élever, suivant les degrés indiqués par saint François de Sales, dans le *Traité de l'Amour de Dieu* (l. 9, ch. 2, 3), jusqu'à l'indifférence aux aridités et aux consolations, puis jusqu'à l'abandon (voir ce mot, col. 5 sq.). Les lettres du P. de Caussade, publiées par le P. Ramière (*L'Abandon à la Providence divine*, 3e part., Lecoffre, 1870, t. 2, p. 1-84) appliquent la même doctrine à la direction de religieuses qui traversent « les premières épreuves des âmes appelées à l'état d'abandon : sécheresses, impuissances, dégoût ». De ces conseils, plus d'un vaut pour des voies plus communes.

4. — **Profits.** — C'est une des meilleures considérations qu'on puisse faire valoir pour le réconfort des âmes arides. Ces profits sont d'autant plus considérables que l'aridité est moins volontaire dans ses causes, qu'elle est plus strictement épreuve; mais il est toujours vrai que, bien supportée, elle est une précieuse occasion de progrès spirituel, et souvent une phase décisive dans l'avancement d'une âme, comme l'affirme en particulier sainte Thérèse (*Autob.*, ch. 11, p. 81; trad. p. 153).

Elle suppose en effet un exercice vigoureux et soutenu de nombreuses vertus, et d'abord des vertus théologales, la « foi nue », l'espérance sèche (cf. Crasset, *Méthode d'oraison*, ch. 7). La charité surtout s'y affine

pour devenir le « pur amour », aux dépens de l'amour-propre le plus subtil, l'amour-propre spirituel. L'oraison, le service de Dieu poursuivis sans l'aide sensible de la grâce prennent une valeur toute spéciale, et enrichissent l'âme de précieux mérites, comme le montre bien saint François de Sales (*Vie dévote,* 4e part., ch. 14; p. 331).

Un de ses premiers effets est d'approfondir l'âme dans l'humilité, en lui faisant sentir sa faiblesse, sa dépendance de l'aide divine. Par contre, elle augmente l'estime et la gratitude pour la grâce, l'attention à suivre ses attraits et inspirations, la délicatesse de conscience.

Cassien (*Collat.* 4, ch. 4-6, PL., 49, 587), David d'Augsbourg (*De exter. et inter. hominis compositione,* l. 3, ch. 4), l'*Imitation* (locis cit.), saint Laurent Justinien (*De casto connubio Verbi...,* c. 15, p. 177), et de nombreux auteurs insistent sur ces divers profits de l'aridité.

Elle est surtout une préparation providentielle, normale, presque nécessaire au progrès de l'oraison, même quand elle n'est pas un signe de l'appel à la contemplation. Toutes les âmes fidèles retirent à quelque degré de l'oraison aride, mutatis mutandis, les avantages que saint Jean de la Croix énumère avec complaisance comme étant ceux de la « contemplation aride » qui constitue la « nuit ou sécheresse passive du sens » (*Noche oscura,* l. 1, ch. 12, 13; p. 400 sq.).

Avec les passages cités plus haut de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix, les trois chapitres de l'*Introduction à la vie dévote* (II, 9; IV, 14-15) contiennent la doctrine la plus importante et la plus autorisée. Le P. Lancicius, S. J., a composé sur ce sujet tout un opuscule : *Causae et remedia ariditatis,* Anvers, 1643 (opusc. 7 de ses *Œuvres complètes*), où il cite de nombreux auteurs. Presque tous les ouvrages qui ont traité de l'oraison parlent de l'aridité, v. g. : Alvarez de Paz, *De inquisitione pacis...* (*Opera,* t. III, Lugduni, 1617), l. 2, 3e part., c. 6, 8. — Godinez, *Praxis theologiae mysticae,* l. 1, c. 8; l. 2, c. 7, 9. — Crasset, *Méthode d'oraison,* ch. 5-16, parle longuement des distractions et aridités, et propose toute une série d' « entretiens de dévotion » pour y remédier (Collection « Maîtres spirituels », Paris, Spes, 1931, p. 120-165); la *Nouvelle forme des méditations...* (ibid., p. 171-240, peut servir dans ce but. — Dans la même collection : *Bourdaloue, Doctrine spirituelle,* p. 41-44; 241-245. — Scaramelli, *Direct. ascét.,* t. 3, art. 5, ch. 4, 5, 7. — Ribet, *L'Ascétique chrétienne,* ch. 23; Paris, 1888, p. 232-248. — Dom Lehodey, *Les voies de l'oraison mentale,* ch. 6; Paris, 1908, p. 77-95 : des consolations et des aridités. — A. Saudreau, *Les degrés de la vie spirituelle,* 3e part., ch. 4, Paris, 1897, p. 507-516.

R. Daeschler.

ARIN (Balthasar de). — Dominicain aragonais. Outre un manuel des ordinands (Saragosse, 1700), il a composé un assez volumineux travail : *Regla y practica de Exercicios espirituales para los professores de la 3a orden de Predicatores, llama de Milicia de J.-C. y penitencia de Sto Domingo con que qualquier alma devota puede aprovechar en el camino de la virtud,* Saragosse, 1676, in-8°, 524 p.

Latassa y Ortin, *Felix de bibliotheca nueva de los Escritores Aragoneses...* Pampelune, t. IV, 1802, p. 258. — Coulon, *Scriptores Ordines Praedicatorum... Supplementum,* fascic. II, p. 143.

M.-M. Gorce.

ARINTERO (Juan-Gonzales). — Né en 1860, devint dominicain et professeur au collège théologique de Corias, puis au collège universitaire San Esteban de Salamanque. De 1909 à 1912, il enseigna l'apologétique au Collège Angélique à Rome. Dès lors il entra en possession de sa personnalité comme théologien mystique. Il reprit à Salamanque son enseignement, mais il s'intéressait surtout à la direction des consciences, à la mise au point et à la publication de ses principales œuvres de spiritualité. Il mourut le 20 février 1928.

Le P. Arintero commença par approfondir l'apologétique. Cette discipline requiert une érudition très variée qu'il faut accompagner d'importants jugements de valeurs. Arintero en vint peu à peu à examiner le comportement remarquable des mystiques et à rechercher la métaphysique des valeurs qui se peut tirer des faits en apparence les plus ordinaires de la vie intérieure. C'est ainsi qu'après avoir débuté par une apologétique d'allure *concordiste* (*El paraiso y la geologia,* 1890. — *La Universalidad del Diluvio,* 1896. — *La evolucion ante la Fe y la ciencia,* 1900. — *Cristis cientifico-religiosa,* 1900), puis après y avoir joint une série d'études plus personnelles dominées par le point de vue de l'évolution (*La Creation y la evolucion,* 1901. — *La Evolucion y la filosofia cristiana* [I. Mutabilitad; II. Ortodoxia]. — *La Providencia y la Evolucion* [2 vol. dont le second : *Teologia y teofobia* est particulièrement personnel]. — *Desenvolvimento y vitalidad de la Iglesia* : 4 vol. : *Evolucion organica; Evolucion doctrinal; Evolucion mistica; Mecanismo divino de las factores de l Evolucion Eclesiastica*], le P. Arintero se trouva amené à développer et à justifier l'avant-dernier de ces volumes, l'*Evolucion mistica,* qui se trouve être, sinon son œuvre capitale comme on l'a dit, du moins le premier en date de ses chefs-d'œuvre.

L'auteur considère que l'évolution spirituelle de l'ensemble de l'Église est comme l'enveloppe des accroissements spirituels que réalisent tous les vrais chrétiens. N'y a-t-il pas dans cette considération même le fondement principal d'une thèse chère entre toutes au P. Arintero : la coextension de la mystique à la vie chrétienne; la mystique étant un élément de la vie de l'Église et l'Église vivant en chaque chrétien? L'*Evolucion mistica* jetait en désarroi bien des partisans éclairés de diverses mystiques anciennes et respectables. Mais l'auteur trouvait une confirmation de ses hardiesses personnelles dans un auteur français, M. Saudreau. Les objections qui furent faites eurent l'appréciable avantage d'obliger le P. Arintero à passer au crible de ses propres réflexions son premier ouvrage de spiritualité. Il en résulta toute une série de volumes dont on peut dire qu'ils firent d'Arintero comme le restaurateur en Espagne non seulement des études mystiques mais d'un immense élan de piété éclairée.

Si l'*Evolucion mistica* est le premier et éclatant manifeste de la doctrine du P. Arintero, il convient surtout d'étudier cette doctrine là où l'originalité en est rendue plus complètement explicite, précisément pour mettre au point l'*Evolucion mistica.* Tel fut l'objet d'une œuvre volumineuse : *Cuestiones mysticas o seo las alturas de la contemplacion accessibiles a todos* alientos, estimulos y desengañas de los grandes maestros de espiritu a los almas espirituales, y a sus directores, Salamanque, 1920, 608 p. in-8°. Le P. Arintero dans ces *Cuestiones* s'efforce de délimiter, en les énonçant, les questions disputées en matière de théologie mystique. Il dénombre sept questions principales : 1. La contemplation divine peut-elle être désirée? — 2. La contemplation divine peut-elle être

obtenue par tous ceux qui la cherchent sincèrement? — 3. Pourquoi les contemplatifs sont-ils si peu nombreux? — 4. Tous les saints furent-ils des mystiques? — 5. La mystique et la vie chrétienne sont-elles essentiellement différentes? — 6. Quelle est la caractéristique de l'état mystique? — 7. Quels sont les phénomènes de la vie mystique? — La doctrine, qui est la commune réponse à ces questions et dont la somme est comme la conclusion de tout le volume, ose délibérément étendre la vie mystique à toute vie chrétienne et surtout à la vie apostolique qui est la plus mystique de toutes, au point qu'on ne peut qualifier une action d'action catholique que pour autant que celui qui accomplit cette action est un mystique. Le P. Arintero a le mérite très grand, en particulier p. 199, de donner une exégèse à la fois très hardie et très exacte de saint Jean de la Croix dont la psychologie religieuse, métaphysique mise en haut lyrisme, s'adresse en réalité à plus de consciences qu'on ne le croirait. En faveur de sa thèse de la généralité de l'appel à la vie mystique, Arintero apporte, p. 207, une excellente référence thomiste (*Opusc.* 58, c. 19) : « *debemus* in spirituali manducatione *delectari interna dulcedine* ».

Les thèses diverses du Père Arintero sur les divers aspects de la vie spirituelle : son unité, la contemplation infuse, etc... ont pu lui attirer diverses contradictions persistantes, mais nul n'a jamais nié qu'elles sont le fruit d'une haute spéculation théologique, d'une belle expérience religieuse et du désir fervent de se rattacher à la commune tradition des auteurs catholiques, tant de fois allégués par Arintero et en tant de détails circonstanciés. Ainsi, avant de mourir, il publia encore un ouvrage d'une science profonde : *La verdadera mistica tradicional*, 1925. Il y posait plus clairement que jamais l'adéquation de ce qui s'appelle la vie mystique ou vie intérieure avec la vie morale surnaturelle telle que saint Thomas d'Aquin l'a profondément analysée selon les considérations objectives classiques des états, des dons, des vertus théologales. Arintero montre que la psychologie religieuse décrite et prônée par sainte Thérèse d'Avila se ramène à ces grandes réalités vitales, chrétiennes et thomistes. En tout un chapitre (ch. X), il s'applique à détruire la notion moderne de contemplation *acquise*. L'exposé de cette innovation lui paraît recéler des contradictions cachées, l'ordre surnaturel étant toujours l'ordre de l'infus et jamais l'ordre de l'acquis. Il préfère s'attacher plus littéralement aux vocables traditionnels concordants des écoles de spiritualité dominicaines et carmes.

En même temps que ses grands livres, Arintero publiait des extraits pour les âmes pieuses : *Grados de oracion*, 1918; — son opuscule : l'*Unitad de la Vida espiritual en la tradic. dominic.* qui complète sur cette thèse précise les *cuestiones misticas*. Son chant du cygne fut le *Cantar de Los Cantares* avec le petit livret : *La Sulamitis, Maria Immaculata ideal del alma religiosa*. Mais le Père Arintero a peut-être réalisé son plus grand rayonnement spirituel durant cette dernière partie de sa carrière doctrinale par la création d'une revue, la *Vida sobrenatural*, dont le titre même indique comment l'ancien apologète en venait à identifier spiritualité et vie surnaturelle, avec une hardiesse qui était certes plus méritoire il y a vingt ans qu'à présent où diverses études sur les fondements mêmes de la vie spirituelle ont donné raison à Arintero. Dès 1922, date de sa fondation, la nouvelle revue défendit les thèses d'Arintero contre ses adversaires. Surtout, elle les fit prévaloir et les transforma pour beaucoup d'âmes en principes de vie, dans de nombreux articles appréciés.

Contemporains et compatriotes du Père Arintero ont souvent été frappés de l'immense érudition de ce théologien mystique concernant l'histoire si complexe de la spiritualité à l'intérieur des diverses écoles et le long des siècles. Arintero multiplie des petites notices bio-bibliographiques et réellement documentaires, dans des parties importantes de ses divers ouvrages. A vrai dire, il faut surtout retenir de ce procédé, indéniablement érudit, le souci d'une information objective et d'une orthodoxie traditionaliste. Cependant il est toujours bien délicat de résumer en peu de mots, dans une étude nécessairement hâtive les théories souvent nuancées et changeantes d'un auteur lointain, travaillant avec des préoccupations qui nous sont devenues étrangères. Aussi, plus qu'un esprit positif, nous admirons dans le Père Arintero un spéculatif. Laissant de côté dans ce qu'il a de plus strict et comme de plus restreignant, le débat sur le caractère infus ou acquis de diverses formes de contemplation, ainsi que toutes les précisions de vocabulaires qu'il faudrait apporter, il nous semble que ce qui caractériserait le mieux la spéculation à la fois théologique et mystique du Père Arintero pourrait bien être la considération que voici. Il a compris remarquablement que la mystique profonde dépasse de beaucoup la psychologie religieuse. Tout ce que des auteurs mystiques peuvent décrire dans le domaine de la psychologie religieuse n'est qu'un affleurement d'une réalité spirituelle moins dispersée en épisodes, plus profonde, plus unifiée, plus transcendante, plus métaphysique. Pour parler net, c'est un affleurement d'une réalité surnaturelle en grande partie inconsciente. La vie mystique est constituée au tréfond de l'être humain par ces réalités théologiques qu'étudie la Somme de saint Thomas. Son unité divine providentielle dépasse de beaucoup la conscience partielle, toujours aléatoire, que nous en prenons (au cours de ces exercices spirituels qui servent en effet à l'enrichir, mais comme à sa périphérie). Cette *Weltanschauung* du monde spirituel apporte au thomisme une très appréciable économie doctrinale. Pour édifier une mystique, ses théoriciens n'ont pas besoin de chercher en dehors ou à côté des préoccupations habituelles de saint Thomas d'Aquin. Du même coup la théologie thomiste, loin d'être mise en conflit avec les expériences authentiques des saints, se met à leur service pour les approfondir afin d'en mieux discerner, au plan métaphysique, les éléments surnaturels précieux. En même temps, la grâce actuelle suffisante de la vie mystique, c'est-à-dire surnaturelle tout simplement, est étendue à tous les hommes et non pas restreinte à quelques privilégiés de la grâce. Il n'y a plus deux sortes de chrétiens : les mystiques et les autres.

Comme d'instinct, l'école dominicaine contemporaine, au moins, a reconnu dans le Père Arintero le théoricien qui lui donnait la solution du problème métaphysique et religieux posé par les faits mystiques. Quels que soient les développements analytiques où cet auteur s'est engagé parfois, quelle que soit même la relative indifférence avec laquelle la lettre de ses écrits a été accueillie en dehors des pays espagnols, il n'en reste pas moins vrai qu'Arintero a passé aux théologiens de son temps comme un message général dont ils ont toujours discerné la portée et souvent agréé la teneur.

Le Père Arintero parlait d'une voix rapide et son enseignement manqua souvent de cette lenteur et de ces subdivisions pédagogiques seules aptes à fixer l'attention d'étudiants. Mais ses ouvrages ne participent aucunement de cette imperfection. Rédigés selon des plans très précis, ils possèdent de réelles qualités d'analyse. Sans doute, plus immédiatement accessibles que ceux du Père Garrigou-Lagrange qui s'apparente à son école, ils n'ont pas toujours la même perfection dans la doctrine métaphysique. Ils demeurent la base d'une véritable renaissance spirituelle dont l'ampleur dépasse de beaucoup les pays de la langue espagnole dans laquelle ils ont été composés.

M.-M. Gorce.

ARMAING (Germaine d'). — Née à Pamiers le 5 septembre 1664, de Jérôme d'Armaing converti du protestantisme à l'âge de vingt ans et de Marguerite de Gouxxet, « femme très vertueuse », élevée aux écoles fondées par la baronne de Lavelanet, sœur de l'évêque Caulet, et sur son initiative dirigée par le P. Beirac, chanoine réformé du chapitre cathédral de Pamiers, elle fit dès l'âge de dix ans le vœu de virginité et mena une conduite toute vertueuse. Désireuse d'embrasser la vie des clarisses, elle choisit le couvent du faubourg Saint-Cyprien de Toulouse dit de la Porte, connu par la ferveur de son observance. La mère de Lancefoc lui donna l'habit le 9 septembre 1686 et elle vécut dès lors, d'une vie remplie par l'oraison et les exercices de pénitence jusqu'au 23 octobre 1699, date de sa mort. Modèle dans la fidélité à la règle et la pratique des vertus religieuses, elle reçut de Dieu des faveurs extraordinaires, paroles intérieures, ravissements, élans d'amour qui l'aidaient à supporter de rudes épreuves : tentations de désespoir et doutes sur la foi qui de temps en temps l'assaillaient. Son directeur, un religieux de la « régulière observance de saint François à Toulouse » la soutint et la guida pendant onze ans au cours de ces événements. Grâce aux lettres et relations qu'elle lui fit parvenir pour l'éclairer sur son état, nous pouvons suivre avec quelque détail, sa vie intérieure qui, par certains côtés, présente des ressemblances avec celle de sa contemporaine sainte Marguerite-Marie. Ces écrits, en particulier ses notes de retraite, ont été utilisés et conservés par la biographie que, quelques mois après la mort de cette religieuse, publia son confesseur, en l'accompagnant des premiers récits des grâces attribuées à son intercession. Une 2e édition est précédée d'une préface très élogieuse, due au chanoine d'Armaing, à Pamiers, petit neveu de Germaine. Elle a paru à Pamiers, chez André Larroire en 1787 sous ce titre : *La vie et les vertus de la sœur Germaine d'Armaing, religieuse des pauvres filles de la première Règle de Ste Claire Du Fauxbourg St-Cyprien de Toulouse; avec ses lettres spirituelles Ecrites à son Directeur : Où l'on voit l'idée de la Sainteté parfaite, et un excellent modéle, non seulement pour toutes les Ames religieuses qui aspirent à la perfection de leur état, mais encore pour toutes les Personnes séculières qui font profession de mener une Vie distinguée de celle du commun. Composée par le Pere J. B. C. Religieux de l'Observance de S. François*, un vol. de 14,7 × 8,5, xxxvi-308 pages. Il y a, p. 233-303, vingt-huit lettres datées de 1689 à 1699, adressées à son directeur, excepté une envoyée à un séculier dont elle poursuivait la conversion. Sauf un petit nombre, elles n'ajoutent pas grand chose du point de vue spirituel à celles que contient déjà la vie elle-même. Il fut question d'introduire sa cause, à la suite de nombreuses faveurs obtenues par son intercession; mais la Révolution a tout arrêté.

Ferdinand Cavallera.

ARMELLE (**Nicolas**, dite la **Bonne**). — Elle naquit en 1606, à Campénéac, paroisse rurale qui appartient actuellement au diocèse de Vannes.

« Dans mes premières années (c'est elle-même qui évoque ainsi ses souvenirs d'enfance), je n'avais d'autre attention qu'à aimer Dieu et à devenir patiente, et je chérissais les personnes qui me donnaient sujet de l'exercer. » La jeune Armelle s'offrait ainsi déjà à Jésus-Christ pour souffrir, pour réparer et pour obtenir le salut des pécheurs.

Paysanne sérieuse, mais aimable et saine, elle était la joie du foyer, elle se montrait secourable à tout le monde, souffrant de voir souffrir qui que ce fût, fort préoccupée aussi de soulager les âmes du Purgatoire. Toutes ces qualités, quoiqu'elle fit des efforts pour se cacher, ne tardèrent pas à la signaler à l'attention du public, et bientôt de riches prétendants sollicitèrent sa main; mais l'âme virginale d'Armelle savait que Dieu se la réservait pour Lui seul.

A-t-elle été longtemps, par suite de sa nature fruste de paysanne, rétive à la spiritualisation que préparait en elle le Divin « ravisseur des âmes d'élite »? — On l'a dit, mais rien ne le prouve; sans doute, la prise de possession de tout son être par le Divin Maître s'est faite lentement, mais comme se développe et mûrit en pleine campagne, et sans les soins d'un spécial jardinier, un fruit délicat; ce qui est certain, c'est qu'elle n'eut longtemps comme directeur que le Saint-Esprit lui-même. Et c'est avec vérité qu'elle a pu dire : « O mon Dieu, vous m'avez reçue dans votre école où, moi pauvre ignorante, j'ai plus appris en un jour que tous les hommes ne m'eussent su enseigner en toute ma vie. »

Pour se dérober aux sollicitations qui se multipliaient autour d'elle, elle résolut de quitter le village paternel, et elle se gagea en ville, en qualité de domestique. Le rôle de servante fut très dur pour elle et très absorbant, mais elle s'en accommoda et s'y adapta : « Dès le commencement, a-t-elle raconté, l'amour divin me donna plus d'inclination à travailler pour lui en m'acquittant de mon devoir de servante, qu'à jouir de lui en me reposant; et j'aurais cru faire un grand mal de laisser mon travail pour prier. Aussi l'ai-je bien plus trouvé au milieu de mon ménage que je n'eusse fait dans les églises, quand ce n'était pas le temps d'y être. »

De grandes épreuves devaient nécessairement lui venir de la part du divin Maître pour contrôler sa vertu. La maîtresse de maison se montrait impitoyable pour elle et exigeante à l'excès, ne lui laissant pas un moment de relâche, et la gourmandant à tout propos. Cette attitude parut même si intolérable à son confesseur, qu'il lui conseilla de quitter cette maison. « Comment, repartit-elle dans un élan de ferveur, voudriez-vous me conseiller de fuir la croix que Dieu m'a choisie? Non, non, je ne le ferai pas, à moins que vous ne me le commandiez absolument. » Et, dans une autre circonstance, elle déclara : « Souffrir pour Dieu, ce sont des délices; mais ne pouvoir assez l'aimer, voilà le vrai tourment. »

Néanmoins, les épreuves alternaient avec les faveurs

divines. Elle eut à subir de terribles crises de sécheresse et de désespoir. Mais brusquement, Dieu intervenait à propos, comme un jour où, au plus fort de la crise, il prit, dit-elle, une telle possession de son âme que jamais depuis il ne l'a délaissée un seul moment.

Aussi, s'entretenait-elle constamment avec lui, avec une privauté qui étonne et qui charme. « Je lui racontais mes peines, dit-elle, je me réjouissais de ses divines perfections. Plus il me comblait, plus je voyais mon néant et ma bassesse, de sorte que je me disais : « N'était que je sais que mon Amour voit tout, je croirais qu'il ne voit pas ma misère. »

Un Père Jésuite lui ayant conseillé de quitter le monde et d'entrer dans un couvent d'Ursulines en qualité de sœur tourière, elle obéit à cette suggestion, et ne tarda pas, malgré le poste très humble qu'elle y occupait, à édifier toutes les Religieuses. Mais, au bout de quatre ou cinq ans de vie cloîtrée, son directeur lui déclara « de la part de Dieu qu'elle était là contre sa volonté et qu'elle était appelée à la croix, non au repos ». — Toujours docile, elle retourna aussitôt dans la famille qu'elle avait quittée, et qui la réclamait en effet de nouveau. Et ainsi recommencèrent, à sa grande joie, ses pénibles occupations d'humble « Bonne à tout faire ». — « Quand je considère le bonheur de ma condition, disait-elle, je ne puis me lasser de bénir Dieu de m'y avoir attachée. Je n'en vois pas au monde de plus estimable car c'est un lieu où l'on est pour vivre dans l'abjection... Mon Dieu, comment se fait-il qu'il y en ait si peu qui comprennent le bonheur de souffrir pour vous et d'être méprisés pour vous. » Elle disait encore : « Il n'y a si chétive créature à laquelle je ne sois prête à me soumettre comme aux plus grands saints du paradis, n'envisageant point à qui j'obéis, mais Celui pour l'amour duquel je le fais. »

Inutile d'ajouter ici que ses jeûnes étaient fréquents, l'austérité de sa vie continuelle; ses repas consistaient le plus souvent dans les restes dédaignés par les autres domestiques. Dieu lui dit un jour : « Tu es la fille de l'Amour. » Aussi, en vraie fille de l'Amour, ne rêvait-elle que de souffrir pour ressembler à l'Amour crucifié et l'aider à sauver les âmes. Un autre jour Notre-Seigneur lui dit : « Je te veux loger en ma maison », — et, lui montrant en esprit son Cœur sacré, il l'y fit entrer. Quelques mois plus tard, il lui dit encore : « Ma fille, cède-moi la place », lui signifiant ainsi qu'il voulait diriger tout en elle, si bien qu'elle déclara elle-même ensuite : « Maintenant, Lui seul règne en moi, et non plus moi, car je ne me trouve plus en moi, mais en Lui où je me suis perdue. » Et elle disait à ses amies : « Si vous voulez me trouver, ne me cherchez pas ailleurs que dans le cœur de mon divin Amour. »

« Ma fille, lui dit Notre-Seigneur, un jour qu'elle se présentait pour la communion, regarde comme je t'obéis, fais-moi le semblable. » Et il lui inspira la pensée de faire le vœu de parfaite obéissance à ses divines volontés. On recueillit un jour cet aveu de ses lèvres : « J'aime la volonté de Dieu comme Dieu lui-même. »

Vers la fin de sa vie, il lui arriva, dans un accident, d'avoir la jambe broyée. L'accident fut suivi de douloureuses infirmités et de longs mois d'inaction qui la rendaient incapable de remplir ses obligations de servante. Elle demanda à la Sainte Vierge de lui rendre la possibilité de marcher et de travailler, tout en lui laissant les mêmes souffrances qu'auparavant, qu'elle continua en effet d'endurer jusqu'à la fin. Elle mourut en 1671. Le nom de « Jésus » fut le dernier mot qu'on entendit sortir de ses lèvres. Dieu, par un dessein très marqué de sa Providence, voulut que les grâces dont il la comblait eussent des témoins autorisés, dont les deux principaux furent le P. Huby de sainte mémoire, et le P. Rigoleuc, le vulgarisateur de la doctrine du P. Lallemant, — « qui s'attachèrent particulièrement à la diriger, estimant qu'elle réalisait mieux que personne l'idéal mystique de leur Ecole. » (H. Bremond, *Hist. littér. du sentiment religieux*, t. V, p. 120-138.) Le P. Huby a dit d'elle : « C'était un séraphin » (dans son Témoignage, en tête de la *Vie*).

Le Triomphe de l'amour divin dans la vie d'une grande servante de Dieu nommée Armelle Nicolas... par une religieuse du monastère de Sainte-Ursule de Vannes, 2e édit., Vannes, 1678 (réédité par le protestant Pierre Poiret : *L'École du pur amour de Dieu... dans la Vie merveilleuse... d'Armelle Nicolas, vulgairement dite La bonne Armelle*, Cologne, 1704). — Le Gouvello, *Armelle Nicolas, dite la Bonne Armelle*, Paris, 1913.

J. Buléon.

ARMÉNIENNE (Spiritualité). — 1. *Traductions*. — 2. *Ouvrages originaux*. — 3. *Caractères généraux*.

La littérature arménienne s'étend de Mesrop († 441) à nos jours. Comme la syriaque elle a un caractère essentiellement religieux. Sans doute L. Petit exagère, quand il écrit (DTC., art. *Arménie*, col. 1934) : « La littérature arménienne est, à peu d'exception près, exclusivement théologique. Même quand il compose une histoire, l'écrivain arménien semble plus préoccupé des doctrines que des événements ; c'est qu'il appartient presque toujours au clergé, unique dépositaire de la science au moyen âge. » Le P. Sarghisian proteste non sans raison contre ce qu'il regarde comme un préjugé injuste (*Dei tesori patristici e biblici conservati nella letteratura armena*, Venise, 1897). Ce qui est vrai, c'est que les livres ecclésiastiques et théologiques abondent (encore que le traité spéculatif soit peu représenté : cfr. infra). Mais nous ne pouvons qu'applaudir aux fières paroles du savant mékhitariste : Si ces livres pieux se sont conservés, « ... ciò è da attribuirsi a miracolo; ed opero il miracolo la pietà di questo popolo martire e religioso per eccellenza. » A son tour le P. Sarghisian va trop loin, en fait de modestie, quand il écrit : « Io non oserei mai di paragonare la letteratura armena colla greca o colla siriaca, come un astrologo non osa di confrontare la luna col sole... ». Le meilleur connaisseur de la littérature syriaque, A. Baumstark, ne craint pas d'appeler l'arménienne : « Ein kirchlich gerichtetes Schrifttum..., das an Bedeutung im Kreise der christlich-orientalischen Literaturen selbst hinter dem syrischen kaum zurücksteht » (*Die christlichen Literaturen des Orients*, II, p. 63).

Comme les Syriens, les Arméniens ont beaucoup traduit, surtout au ve, au viiie et au xiie siècle, sans compter les temps modernes. Mais dès le ve siècle aussi il y eut des œuvres originales. Notre article se divisera donc naturellement en deux parties : 1o traductions d'auteurs grecs, syriens et latins. Nous procéderons par ordre alphabétique, comme a fait le P. Zarbhanalian; l'ordre chronologique est impossible, parce que nous ne connaissons pas toujours l'époque

où fut faite la traduction; si nous distinguons grecs, syriens et latins, cela ne veut nullement dire qu'il n'y a pas entre un texte original et sa version arménienne un intermédiaire ou même plusieurs. 2° Les œuvres originales. A énumérer seulement les écrits proprement et entièrement ascétiques ou mystiques, nous aurions assez vite fait; mais on ne saurait négliger des ouvrages de caractère plus général, tels que les commentaires de l'Écriture ou de la liturgie, tels encore que les homélies.

1. — **Traductions**. — Lorsque, en 385, l'Arménie tomba en grande partie sous la suzeraineté des Perses, ceux-ci interdirent l'usage de la langue grecque, pour enrayer l'influence de Byzance. Ce fait favorisa grandement l'éclosion d'une littérature nationale, et premièrement la traduction systématique d'ouvrages étrangers. Le Catholicos Sahak (Isaac) et Mesrop, l'inventeur de l'alphabet arménien, envoyèrent des jeunes gens de talent à Edesse et puis à Constantinople pour y apprendre le syriaque et le grec, et en rapporter les versions qu'ils auraient faites ou des manuscrits à traduire. Parmi eux il y avait Eznik de Koghb (Kolb, Goghp), le futur catholicos Joseph et Koriun, auteur de la Vie de Saint Mesrop (Cfr. J. Miskgian, *Les auxiliaires et élèves de Mesrop et de Sahak,* 1902, en arm.). Après l'Écriture et la liturgie (cfr. A. Baumstark, *Die christlichen Literaturen des Orients,* II, 1911, p. 73-76), ce fut le tour des Pères.

a) Traductions d'auteurs grecs : Agapet, diacre de Constantinople, *Chapitres parénétiques* (cfr. l'article du P. Disdier, supra, col. 246-248). — André de Crète : sous ce nom il y a un commentaire de saint Jean, traduit en 1179 par Constantin métropolite de Hiérapolis et Nersès de Lambron. — Saint Athanase : *Vie de saint Antoine*, traduite en l'an 451, éditée dans les *Vies des Pères du désert*, Venise, 1855, vol. I, p. 17-80; un volume de *Discours*, etc., a paru à Venise, 1898. — Saint Basile de Césarée : un grand nombre d'homélies (sur l'Hexameron, Venise, 1830); les *Règles, Discours ascétiques, épitimies*, des prières, des lettres; la plupart de ces traductions datent du v^e siècle. Notons à ce propos que le monachisme a été fondé en Arménie par Eustathe de Sébaste, mais là comme ailleurs en Orient, ce furent les règles basiliennes qui devinrent le code monastique et le restèrent jusqu'à ce que fût connue la Règle de saint Benoît (voir infra) en attendant l'arrivée des dominicains. — Saint Cyrille d'Alexandrie : des discours et des lettres en grand nombre, quelques-uns imprimés à Constantinople 1717; un *Commentaire de la sainte Écriture*, dont une partie a été publiée par le P. Th. Thornian, Vienne, 1866 et 1893, dans sa *Chrestomathie*, semble devoir être attribué à Eznik, selon l'opinion du P. Catergian que le P. Dashian incline à accepter (*Katalog*, p. 120). — Saint Cyrille de Jérusalem : *Catéchèses*, éditées avec les explications de Grégoire Archarouni, Constantinople, 1728; nouvelle édition, Vienne, 1832. — Denys l'Aréopagite : traduit d'abord par Étienne de Siounie, au VIII^e siècle; au XVII^e, Étienne de Pologne, jugeant que cette vieille version était difficile à comprendre et voyant qu'elle ne contenait pas tout le commentaire de saint Maxime, en fit une nouvelle *sur le texte latin* (voir la curieuse préface d'Étienne dans F. C. Conybeare, *A catalogue of the armenian manuscripts of the British Museum,* Londres, 1913, p. 200). Pour l'autobiographie de Denys, voir P. Peeters, *La version ibéro-arménienne de l'autobiographie de Denys l'Aréopagite, Analecta Bollandiana,* vol. 39, 1921, p. 277-313). — Sous le nom de saint Épiphane les manuscrits arméniens contiennent un grand nombre d'écrits, dont beaucoup sont apocryphes (Zarbhanalian, p. 401-418). — Évagre le Pontique : les *Centuries*, traduites sur un texte syriaque (cfr. I. Hausherr, *Les versions syriaque et arménienne d'E. le P.*, Rome, *Orientalia Christiania,* XXII, 1931), le *Practicos, Gnosticos, Antirrhétique*, le *Traité ad Eulogium* qui se trouve parmi les œuvres de Nil (PG., 79, 1096 suiv.), l'*exhortation aux moines* et une partie de celle *ad virginem*, une trentaine de lettres et divers fragments, édition du P. B. Sarghisian, Venise, 1907. Notons à propos du titre de ce livre *Sancti Patris Evagrii Pontici vita et scripta translata e graeco in armenum sermonem quinto saeculo...*, que les arméniens n'ont jamais eu connaissance d'une condamnation d'Évagre; son nom se trouve commémoré parmi ceux des saints Paul, Antoine, Macaire, etc., dans la liturgie (*Liturgia della messa armena transportata in italiano* per cura del P. Gabriele Avedichian Mechitarista, quarta edizione, Venise, 1873, p. 49). — Saint Grégoire de Nazianze : un grand nombre d'homélies. — Saint Grégoire de Nysse : à peu près toutes ses œuvres; son *Commentaire du Cantique des Cantiques* a eu plusieurs imitateurs arméniens. — De saint Grégoire le Thaumaturge, P. Martin, *Analecta sacra Patrum antenicenorum*, a édité sept discours; mais il en reste d'autres dans des manuscrits. — Hésychius de Jérusalem : un *Commentaire de Job*, édité Venise, 1913. — De Hippolyte de Bostra (Antipater de B.), outre les fragmenta édités par P. Martin (Pitra, *Analecta Sacra*, IV, p. 64-71) il reste des fragments d'un *Commentaire du Cantique*, dans le commentaire de Vardan Vardapet, et d'autres morceaux détachés. — Saint Ignace d'Antioche : Toutes ses *lettres* existent en arm. (Cfr. J. H. Petermann, *S. Ignatii Patris apostolici quae feruntur epistolae una cum eiusdem martyrio; collatis edd. graecis versionibusque syriaca, armeniaca, latinis...*, Leipzig, 1849). Les *Actes d'Ignace* et la *lettre aux Romains* dans la collection *Sopherq.*, vol. 22, Venise, 1861. — Saint Irénée : cfr. Têr-Minassiantz, dans *Texte und Untersuchungen*, 35, 1910. La *Prédication apostolique,* Têr-Mkrtschian et Têr-Minassiantz, *ibid.*, 31, 1907; texte arménien et traduction anglaise par Têr-Mkrtschian et Wilson dans *Patrologia Orientalis*, 12, 1919. M. F. Conybeare a démontré que saint Irénée a été traduit par le même homme que Philon (*Huschardzan, Festschrift der mechitharisten-kongregation*, Vienne, 1911, p. 193-202). — Jean Climaque : sa *Vie*, l'*Échelle du ciel* (deux traductions différentes), le *Pasteur*. — Jean Damascène : *Histoire de Barlaam et Joasaph, Dialectique, De Fide orthodoxa*, contre Nestorius, *De Paradiso terrestri, De Dormitione B. Mariae Virginis*. — Jean Chrysostome : *Commentaires* de la Genèse, d'Isaïe (édition Venise, 1880; traduction latine, Venise, 1887); de Mathieu (Venise, 1826), de Luc, de Jean, des Actes, les Épîtres de saint Paul (Venise, 1861-62, trois volumes), un grand nombre d'*homélies* (*ibid.*, vol. 3), la liturgie de saint Jean Chrysostome, de nombreuses Prières; la *Vie* de Jean Chrysostome traduite par Grégoire Vekayaser. — Jean le Théologien d'Alexandrie : sous ce nom (que ne connaît pas Zarbhanalian) les manuscrits conservent une bonne vingtaine de discours pour les moines. Peut-être est-ce le même auteur que Jean de Lycopolis, le « voyant de la Thébaïde », dont il reste en syriaque

des écrits d'allure très mystique (cfr. A. Baumstark, *Geschichte der Syrischen Literatur*, Bonn, 1922, pp. 88-90). — Saint Nil : *De octo spiritibus malitiae, de oratione* (Venise, 1855, dans les *Vies des Pères*). A Nil appartiennent les *Sentences* imprimées sous le nom d'Eznik, à la suite de sa *Réfutation des Sectes*, Venise, 1826, p. 299, suiv. — Méthode d'Olympe : Les *Révélations*, traduites par Étienne de Siounie (cfr. F. Nau, *Les Révélations de Saint Méthode-Clément-Andronicus*, *Journal Asiatique*, 1917, p. 415-471) ; fragment d'un commentaire de Daniel. — Le *De Natura hominis* de Nemesius, édition Venise, 1889. — D'Origène, des fragments dans le commentaire de Vardan sur le Cantique ; d'autres petits morceaux. En somme, de son œuvre immense, les arméniens semblent avoir connu très peu de chose, tout comme les syriens. — Une dizaine d'homélies de Proclus de Constantinople. — Il faut mentionner aussi Proclus, le philosophe néoplatonicien, parce que ses écrits, traduits du géorgien par Siméon de Plendzahankh en 1248, ont été considérés dès lors comme la source de Denys et d'Hiérothée (Cfr. E. Tisserant, *Bybliothecae Apostolicae Vaticanae... codices armeni*, Rome, 1927, p. 145, colophon du codex Borgianus 77) : « Dionysius Areopagita et Hierotheus suos libros integre ex eadem (theologia Procli) scripserunt... » — Philon le Juif : cfr. J. B. Aucher, *Philonis Judaei Opera in Armenia conservata*, Venise, 1822 ; Id., *Philonis Judaei Paralipomena Armena*, 1826. D'autres *Discours de Philon*, Venise, 1892. La version de cet auteur est du v^e^ siècle, d'après Zarbhanalian, œuvre de Moïse de Khorène ou d'un de ses disciples, Mambré ou David l'Invincible. Elle a été utilisée par de nombreux écrivains arméniens. — Sévérien de Gabala (dit aussi d'Emesse, ou Orthodoxe, ou de Nisibis), *homélies*, édition de J. B. Aucher, 1830, avec traduction latine par le même, 1827. A l'ascèse se rapporte en particulier l'homélie 10, à la prière la quinzième ; la cinquième polémique contre des « Cathares ». — Sous le nom de Théophile, qualifié tantôt de Théophile d'Alexandrie, tantôt Théophile disciple de saint Jean Chrysostome, il y a plusieurs homélies, dont une *Sur le tombeau qui a reçu Dieu* a été publiée sous le nom du Catholicos Zacharie, dans la Revue *Ararat*, VIII, 1888, p. 461-475 ; d'autres sur le jeûne, sur la pécheresse, sur les larmes et la confession des péchés, sur le repentir et les larmes. — De Timothée d'Alexandrie, deux homélies et *Vie de saint Athanase*. — *Vie des Pères* (= *Apophthegmata*), dans deux recensions : la première passe pour avoir été traduite au v^e^ siècle, augmentée aux viii^e^, xi^e^ et xii^e^ ; la seconde est du xiv^e^. Cette dernière avait déjà été publiée à Ispahan en 1641 et à Constantinople, 1721. Les Mékhitaristes ont édité l'une et l'autre, mais selon un procédé assez malheureux, Venise, 1855 (Cfr. W. Bousset, *Apophthegmata*, Tübingen, 1923, p. 18-22, 51-53). — Nous omettons les auteurs dont il ne reste que des fragments de traductions, et ceux qui n'intéressent pas la spiritualité.

b) Traductions d'auteurs syriaques. — Avant tout Aphraate dont l'œuvre a été connue en Occident d'abord par la version arménienne, publiée sous le nom de Jacques de Nisibis par Nicolas Antonelli : *Sancti Patris Nostri Jacobi episcopi Nisibeni Sermones, cum praefatione, notis et dissertatione de ascetis*, Rome, MDCCLVI. Elle date probablement du milieu du v^e^ siècle (cfr. Parisot, dans *Patrologia Syriaca*, I, p. xxxvi). C'est encore un des grands mérites des traducteurs arméniens de nous avoir conservé les commentaires de saint Ephrem sur le *Diatessaron* (G. Moesinger, *Evangelii concordantis expositio, facta a S. Ephraemo Doctore Syro*, Venise, 1876), sur la Genèse, l'Exode, le Lévitique, les Nombres, le Deutéronome, les Juges, les Rois, les Paralipomènes, les Actes des Apôtres, les épîtres de saint Paul (Édition, Venise, 1836, quatre volumes ; *Commentaire de saint Paul*, traduit en latin par les PP. Mékhitaristes, Venise, 1893) ; sur les Actes, édition Akinian, Vienne, 1921 ; traduction anglaise par F. J. F. Jackson et K. Lake, *The Beginnings of Christianity*, I, 3, 1926, appendice ; traduction latine du commentaire sur saint Paul, Venise, 1893). L'édition de 1836 contient encore divers *discours*, et il en existe d'autres dans les manuscrits. La question de l'Ephrem grec devra de toute nécessité tenir compte de l'Ephrem arménien. Un petit volume de *Prières* a paru à Venise, 1879. — *Doctrine des Apôtres* : ce n'est pas la *Didaché*, comme suppose Zarbhanalian, p. 315, mais les *Canons apostoliques*, traduits du syriaque (cfr. Dashian, *La doctrine des Apôtres, Quadratus et les Canons de l'Apôtre Taddée*, Vienne, 1896). — Jacques de Saroug : en tout une douzaine d'homélies, parfois sous le nom de saint Ephrem ou de Jacques de Nisibis, ou de Jacques l'Orthodoxe. — Sous le nom de Nana le docteur syrien, un commentaire de l'évangile de saint Jean, édité à Venise, 1920. — De Philoxène de Mabboug, *Sur le commencement du renoncement au monde*, ou *Écrit canonique aux moines*.

c) Traductions d'auteurs latins et occidentaux. — Nous ne citerons pas les nombreuses traductions récentes faites par les Mékhitaristes et autres linguistes arméniens dispersés dans les pays d'Europe, nous contentant de renvoyer aux catalogues des imprimeries de Venise et de Vienne. (Les derniers que j'ai entre les mains : *Liakatar tsoutsak grots Mĕkhitharean tĕparanin*, 1716-1928 = *Catalogue complet des écrits de l'imprimerie mékhitariste*, Venise, 1929 ; *Tsoutsak grots mĕkhith rean tĕparani i Thriest ev i Vienna*, 1776-1912 = *Catalogue des écrits de l'imprimerie mékhitariste à Trieste et à Vienne*, Vienne, 1912). Il est naturel que de plus en plus les arméniens mettent à profit les trésors de la spiritualité occidentale, comme ils ont fait jadis pour la grecque et la syrienne. Parmi les auteurs plus anciens, signalons : Albert le Grand : *Somme théologique*, traduite par Sargis Vardapet, éditée par Mekhitar de Sébaste, Venise, 1715. — Saint Benoît : *Statutum monasticum Benedictinum a Magistro Berenger concinnatum, a Sancto Nersete Lambronensi olim ex latina in armeniam linguam conversum, et recens latinae fidei rursus redditum*, Venise, 1880. Une traduction plus récente a paru à Vienne, 1842, parce que, y est-il dit, la version de Nersès est incomplète, et une autre du xviii^e^ siècle, très obscure. — La *Medulla Theologica* de Louis Abelly, évêque de Rodez, traduite par le Vardapet Yakobian en 1687, imprimée à Venise, 1748. — Le *Traité des Vertus et des Vices* de Pierre d'Aragon, O. P., fut traduit en 1330 par Jacques de Kherni l'Interprète, et fut dès lors le grand livre de texte des docteurs de ce temps. Il a été imprimé à Venise en 1721 et 1772. — Les dominicains arméniens traduisirent en 1329 trois ouvrages de saint Thomas d'Aquin : la *Somme contre les Gentils*, *Sur les natures et la personne du Christ*, par Jean de Kherni et l'évêque Barthelemy, *Sur les sacrements de l'Eglise*, par Jean d'Erzénka avec l'aide de Barthélemy

et de l'archevêque Zacharie. En plus des Prières du même saint Thomas, la *Somme théologique*, fut traduite par Mékhitar de Sébaste. — L'Ordinaire de l'Église latine, traduit par Nersès de Lambron; du même probablement les Dialogues de saint Grégoire le Grand. — De Thomas à Kempis, l'*Histoire de l'imprimerie arménienne* (Venise, 1895, en arménien) signale une édition à Constantinople en 1700, une autre à Venise en 1786. — Des fragments de saint Ambroise et de saint Augustin se rencontrent çà et là dans les auteurs et dans des florilèges.

2. — Œuvres originales. — L'apôtre même de l'Arménie, saint Grégoire l'Illuminateur, a passé longtemps pour l'auteur d'un écrit intitulé *Hadjakhapatoum, Stromates*, homélies dogmatiques et morales que les savants tendent de plus en plus à attribuer à S. Mesrop. Elles ont été éditées à Constantinople en 1737, et par les Mekhitaristes en même temps que des prières attribuées au même Grégoire, Venise, 1838. Traductions allemandes de J. M. Schmid, *Reden und Lehren des hl. Gregor des Erleuchters*, Regensburg, 1872; et (partielle) par E. Sommer et S. Weber, *Ausgewählte Schriften der armenischen Kirchenväter*, vol. I, p. 254-318 (sous le nom de Mesrop), = *Bibliothek der Kirchenväter*, vol. 57. — Il faut signaler aussi les longues considérations religieuses et morales mises dans la bouche de Grégoire par l'historien Agathange, encore que ces morceaux manquent dans le texte grec (*Acta Sanctorum*, Septembre IV, p. 311 suiv. P. de Lagarde, dans *Abhandlungen der hist.-phil. Classe der k. Gesellsch. zu Göttingen*, 1889), et qu'ils semblent avoir été ajoutés tardivement. Édition du texte arménien Constantinople, 1709 et 1824; par les Mékhitaristes, Venise, 1835 et 1862; Tiflis, 1882. V. Langlois, *Collections des historiens anciens et modernes de l'Arménie*, I, p. 105 suiv., omet « les passages purement religieux », qui occupent plus de la moitié de l'ouvrage. — De Nersès le Grand († 374), Catholicos, on signale des *Règles monastiques*.

Mais c'est au v^e^ siècle, le siècle d'or de la littérature arménienne, que nous trouvons les premiers auteurs spirituels dont les œuvres soient d'une authenticité indubitable. L'Épître ou Traité de Sahak sur les canons ecclésiastiques ne nous regarde pas directement; pour Mesrop, voir plus haut; il passe encore pour auteur de l'Eucologe arménien, le *Maschtotz*, mais la rédaction définitive de ce livre date probablement du Catholicos Maschtotz († 897), bien que certains éléments en remontent au v^e^ siècle; un grand nombre de Lettres morales. De David l'Invincible (Anyat), traducteur, il reste une homélie sur la Croix, contre les Nestoriens (Venise, 1833-34, ensemble avec les écrits de Mambré et de Korioun). — Mambré, surnommé Verdzanogh (le lecteur), frère cadet de Moïse de Khorène, a laissé trois homélies sur la résurrection de Lazare et deux sur l'arrivée de Jésus à Jérusalem. La première traduite en allemand par S. Weber, *Bibliothek der Kirchenväter*, vol. 58; p. 9-27. — D'Eznik de Koghb il faut faire mémoire pour noter que les sentences morales imprimées sous son nom à la suite de sa *Réfutation des Sectes* (Venise, 1826, 1850, 1863, 1914) proviennent de Nil. Du reste la grande œuvre d'Eznik rend elle aussi témoignage sur plus d'un point qui intéresse la doctrine spirituelle, par exemple sur le libre arbitre, les anges gardiens, le culte des saints et de leurs reliques, la virginité. — Le Catholicos Jean Mandakouni est très probablement l'auteur de discours, lettres et prières, édités à Venise en 1836, 1860, et traduits en allemand par S. Weber, *Bibliothek der Kirchenväter*, vol. 58; ce traducteur les apprécie hautement (*ibid.*, p. 49) : « Noch heute sind die Reden dieses armenischen Kirchenvaters ergreifende Anregungen zum christlichen Leben. Sie sind voll zündenden Feuers. Der tiefe Ernst, der ihren Verfasser für die Werke der Gottesverehrung, für den Wandel nach den Gesetzen der christlichen Sittenlehre und für die unerlässliche Busse für Sünde und Verirrungen erfüllt, muss auf den christlich denkenden Leser einen tiefen Eindruck machen... ». Cinq de ces discours sont regardés par le P. Sarghisian (*Recherches critiques sur Jean Mandakouni*, en arm., p. 149 suiv.) comme non authentiques et proviennent peut-être d'Évagre le Pontique. Parmi les authentiques, signalons en particulier celui sur la prière qui fait songer plus d'une fois au traité de Nil, mais sans rien qui rappelle l' « oraison pure » au sens de celui-ci, encore que l'expression y soit; et puis, celui « sur la dévotion et le respect lors de la réception du Saint Sacrement ». — La *Vie de saint Mesrop*, par Korioun (édition, recension plus courte, Venise, 1854; 1833, une recension plus longue (cfr. P. Peeters, dans *Revue des Études Arméniennes*, IX (1829), p. 204 suiv., traduction allemande dans le vol. de S. Weber, à la suite de Jean Mandakouni; traduction française : *Biographie du bienheureux et saint docteur Mesrop*, traduite pour la première fois en français, par Jean Raphaël Emine, dans V. Langlois, *op. cit.*, II, p. 9-16) donne d'inappréciables renseignements, non seulement sur l'activité du saint en Arménie, Ibérie, et Aghvanie, mais encore sur le monachisme. — Au v^e^ siècle encore, et probablement à l'évêque Elisée (Eghiché), appartient une *Explication du Pater*, une *Exhortation sur la vie des solitaires* (Ces deux écrits traduits par S. Weber, *loc. cit.*), une *Homélie sur la Passion et la Résurrection de Notre-Seigneur*, des formules de prières, etc.; édition Venise, 1859. Cette explication du Pater, si courte qu'elle soit, contient des idées tout à fait notables, par exemple sur la perfection et le martyre, sur la charité, sur le pain quotidien qui est entendu uniquement dans le sens de la Sainte Eucharistie. L'exhortation sur la vie des solitaires est plutôt une apologie de l'érémitisme. — L'historien Moïse de Khorène passe aussi pour auteur de beaucoup d'homélies dont il reste une sur sainte Rhipsimé et une sur la transfiguration de Notre-Seigneur, et des hymnes.

Le vi^e^ siècle, par suite des guerres continuelles, fut peu favorable aux Lettres. Abraham, évêque des Mamiconiens, écrivit à la demande de Vatchagan, roi de l'Aghvanie orientale, un traité sous forme d'homélies sur le culte dû aux reliques des saints et sur l'utilité des suffrages pour les morts; Pierre, archevêque de Siounie, des homélies sur la nativité du Christ et sur la Très Sainte Vierge, plus un traité sur la nature de l'homme, inspiré de Grégoire de Nysse.

Au vii^e^ siècle, bien que la littérature refleurisse un peu, il y a cependant peu d'écrits spirituels à signaler. Grigoratour écrit contre Jean Maïrakometsi, mais sa réfutation de cet hérétique est perdue, tout comme les trois livres de son adversaire. D'après le titre du premier, il semble qu'il s'agissait d'erreurs ascétiques. A Ananie de Schirak sont attribuées des homélies sur la contrition et sur l'humilité. Théodore Khërtenavor combat lui aussi Jean Maïrakometsi, et

puis les Julianistes ou Pélagiens; on lui attribue en outre une homélie sur la croix, et d'autres qui sont perdues; édition Venise, 1833. — Moïse Siounetsi, grammairien, compose lui aussi des homélies. — Grégoire Archarouni, une explication du lectionnaire de l'Église arménienne, en 34 ou 35 chapitres (cfr. N. Adontz, *Les fêtes et les saints de l'Église arménienne*, *Revue de l'Orient chrétien*, t. 26 (1927-28), p. 269 suiv.) — Le catholicos Isaac III, outre des hymnes, une homélie sur le dimanche des Rameaux et une sur l'institution des ordres religieux : Venise, 1834.

VIIIe SIÈCLE. — Le « second siècle des traductions » produisit deux auteurs importants. Jean Odsnietsi, le philosophe, Catholicos, 718-729 (sur son orthodoxie voir Tournebise, p. 388-400) : Son discours synodal prononcé au concile de Tvin (Devin, Dovin) en 719, un traité contre les Pauliciens, un autre contre les Phantasiastes, un *De Officiis Ecclesiae Christi*, divers fragments d'autres écrits ont été édités avec traduction latine à Venise en 1834 par le P. J. B. Aucher (Avkerian). — D'Étienne, archevêque de Siounie, grand traducteur d'ouvrages grecs et latins, on mentionne de nombreux écrits, perdus, sauf quelques fragments et des hymnes sur la Résurrection du Christ.

IXe SIÈCLE. — Le catholicos Zacharie, correspondant de Photius, a laissé huit homélies. On lui attribue aussi des commentaires sur les quatre évangiles et sur le Cantique des Cantiques, perdus. — Hamam Areveletsi (l'Oriental) commente le chapitre 38 de Job et le livre des Proverbes. Tous ses écrits sont perdus. — Le catholicos Maschtots passe pour avoir donné sa forme définitive au *Rituel* arménien, appelé de son nom; mais d'autres érudits comme Zarbhanalian (*l. c.*, p. 506-511) estiment cette opinion erronée et rattachent le Maschtots à Mesrop. Deux lettres de cet auteur sont conservées dans l'histoire écrite par son successeur Jean VI. Sa vie a été écrite par un de ses disciples du nom d'Étienne. — L'historien Sapor Bagratouni composa un ouvrage sur le jeûne. Les plus grands écrivains de ce siècle sont des historiens : Jean VI et Thomas Ardsarouni.

Xe SIÈCLE. — Samuel, abbé du monastère de Karmtchadsor, écrit sur les fêtes et les offices de l'Église. — Ananie, abbé de Narek, polémique contre les Thondraciens (cfr. F. Conybeare, *The key of truth*, Oxford, 1898). « Ces hérétiques avaient pour chef un laïque nommé Sempad qui habita quelque temps le village de Thondrak... Rien de plus radical que son système. Il sapait par la base toute religion et toute autorité. Il proscrivait le culte des images, celui des saints, n'admettait ni la hiérarchie ecclésiastique, ni la nécessité du baptême, ni le dogme de l'Incarnation. Il voulait établir parmi les hommes une égalité absolue et, sous le masque du christianisme dont il ne gardait que le nom, il prêchait une sorte de réhabilitation des sens, un véritable épicuréisme » (Tournebise, p. 153). L'ouvrage de Samuel fut publié à Vagharschabad, 1892. Khosrov (Chosroès), évêque d'Andsevatsiq, surnommé le Grand, a laissé un commentaire sur le bréviaire arménien et un autre sur la liturgie, Constantinople, 1730-36 le premier; le second, Venise, 1869; traduction de P. Vetter, Fribourg en B., 1880. — Les historiens mentionnent en ce temps de nombreux écrivains dont les œuvres ont péri. — Mesrop Erets (le Prêtre) écrit la *Vie de Nersès le Grand* : édition Madras, 1775, par Jacques Schamirian; à Venise 1853; traduction française par Jean Raphaël Emine, Paris, 1859. — Nous arrivons maintenant au plus grand de tous les écrivains spirituels arméniens, le « Pindare de l'Arménie », dit Mgr Somalian, mais un Pindare mystique : Grégoire de Narek. Fils de Chosroès le Grand, il eut pour premier maître son père, puis Ananie de Narek. Dans sa vingtième année (d'après Somal, dans la vingt-sixième d'après Zarbhanalian) il écrivit un commentaire du Cantique des Cantiques en s'inspirant des Pères grecs, surtout de saint Grégoire de Nysse : édition Venise, 1779 et 1827. Des panégyriques divers sur la sainte croix, sur la Vierge Marie, les saints apôtres, saint Jacques de Nisibis. Celui sur la Sainte Vierge surtout est magnifique. Trad. ital. par Tiroyan, Venise, 1904. Mais l'œuvre principale que les Arméniens appellent par antonomase le « Narek », ce sont 92 *Élégies sacrées*, nous dirions plutôt Élévations ou Prières. « Partout, dit Somal, y resplendit le plus ardent amour de Dieu, la haine extrême du péché, la crainte souveraine de la justice éternelle, la confiance filiale en la divine miséricorde, le respect profond envers la majesté de l'Être suprême, le désir intense de s'unir à lui spirituellement, bref tous les sentiments que Dieu infuse au cœur d'un sublime contemplatif. » Des nombreuses éditions de ce chef-d'œuvre, la meilleure est celle du P. G. Avedikhian, Venise, 1801 et 1827, avec des annotations que rendent indispensables le style poétique et concis, difficile parfois aux arméniens eux-mêmes. (Sur une traduction du Narek en arménien moderne, voir la Revue *Handes Amsorya*, janvier-février 1927.) Un spécimen se trouve dans la vie du bienheureux Gomidas, par F. L. Agagianian, Rome, 1929, p. 48-50.

L'édition du P. Avedikhian contient encore des cantiques pour le jour de la Pentecôte, sur la sainte croix, la Sainte Vierge et pour la dédicace des églises. Quant au commentaire du chapitre 38 de Job (non édité par Avedikhian), Zarbhanalian le considère comme non-authentique. Un traité de la doctrine chrétienne imprimé à Constantinople en 1774 sous le nom de Grégoire de Narek n'est pas de lui, mais doit être attribué d'après certains, à Grégoire Skevratsi (Grégoire de Lambron). — Sous le patriarcat de Katchatour (972-992) un abbé David écrivit un traité sur le jeûne que Somalian déclare de nulle valeur, sous le titre de *Questions réciproques de deux philosophes*. L'historien Etienne Asoghik ou Asoghnik passe à tort pour avoir commenté le Cantique des Cantiques; il ne reste d'ailleurs pas trace de cette œuvre.

XIe SIÈCLE. — Un livre sur la doctrine chrétienne de l'historien Jean de Taron, surnommé Kosern (Gozerren), n'existe plus. — Grégoire Magistros, grand traducteur d'auteurs grecs et syriens, mérite d'être mentionné ici pour son Eloge de la sainte croix et ses lettres qui touchent souvent à la théologie : Venise, 1868. — Le catholicos Pierre Ier, ami de Grégoire Magistros, compose des hymnes sur les martyrs et d'autres appelés *Mankounq* (enfants) destinées à être chantées avec le psaume Laudate pueri Dominum. Les homélies que la tradition lui attribue ne sont pas venues jusqu'à nous. — Ananie de Sanahin, à la demande de Pierre Ier, commente les épîtres de saint Paul en suivant saint Jean Chrysostome et saint Ephrem. De plusieurs autres de ses écrits on ne connaît plus que le titre : *Exhortation aux prêtres, exhortation utile à l'âme pour apprendre comment on peut détacher l'esprit des choses du monde*, etc. — L'historien-poète Aristakès de Lastivert

est peut-être l'auteur d'une homélie sur le baptême et les tentations du Christ. — Grégoire Vekayasêr ou « Martyrophile », grand traducteur d'histoires de martyrs, passe pour avoir commenté la sainte messe. — Sisianos (ou Sisinos ou Stephanos) de Sébaste fait le panégyrique des quarante martyrs de cette ville dans un style admirable.

XII^e SIÈCLE, le plus beau siècle de la littérature arménienne après le cinquième, et pour cette raison appelé le « siècle d'argent ». Le catholicos Grégoire III Pahlavouni, bien connu pour ses excellentes relations avec Rome, n'a laissé que quelques hymnes. — Au contraire, son frère et successeur, Nersès Klayetsi fut à la fois un théologien, un poète et un philologue. Son surnom de « Schnorhali » (le Gracieux) montre assez quel cas ses concitoyens font de son talent. Mentionnons d'abord le fameux poème de huit mille vers, intitulé *Hisous-Ordi* (*Jésus-Fils*), « Liber vere divinus », dit le P. Villotte, S. J. (v. Tournebise, 239), d'une inspiration toute scripturaire. Il en a été fait de nombreuses éditions. Deux homélies rimées sur la sainte Croix et sur la hiérarchie céleste : noter dans cette dernière l'influence de Denys. — Parmi ses œuvres en prose, il faut citer d'abord la célèbre prière divisée en vingt-quatre paragraphes, selon les heures du jour. Si grande est l'admiration des arméniens pour cette prière que, en plus des nombreuses éditions du texte original, on en a publié une traduction en vingt-quatre langues, Venise, 1826. N'oublions pas non plus sa lettre pastorale à tous les arméniens, où il expose les devoirs particuliers à chaque état : imprimée à Saint-Pétersbourg en 1788, à Constantinople en 1826, à Venise en 1829 avec traduction latine de G. Cappelletti. Ses lettres aussi touchent plus d'une fois à la spiritualité. Ajoutez la Vie de saint Serge martyr, un commentaire sur l'Évangile de saint Mathieu, où il suit saint Jean Chrysostome; une explication d'une homélie de saint Grégoire de Nysse, et autres écrits de moindre importance. Un recueil de prières, trad. en allemand, 4^e éd., Vienne, 1861. — Ignace Vardapet commente l'Évangile de saint Luc : édition Constantinople 1735 et 1824. — Sargis Vardapet commente, en quarante-trois homélies, les épîtres catholiques, d'après les Pères grecs : éd. Constantinople, 1743. — Jean Sarkavag (le diacre) laisse huit homélies sur le sacerdoce, le culte des images, etc., plus un livre de prières et une hymne : Venise, 1853. — Grégoire le philosophe a laissé un petit livre intitulé *Livre des gémissements et des péchés*, ou *Accusation de soi-même*. — Mentionnons, bien qu'elles ne soient pas proprement spirituelles, les lettres du Catholicos Grégoire Tgha (l'Enfant) : Venise, 1838. — Nersès de Lambron, neveu de Nersès Schnorhali, outre son *Discours synodal* prononcé au Concile de Tarse en 1196 (plus probablement que 1179; Édition avec traduction italienne du P. Aucher, Venise, 1812), a composé aussi des écrits qui regardent plus directement la spiritualité : *Réflexions sur les institutions de l'Eglise et le mystère de la messe* (Venise, 1847); *Commentaire sur les psaumes, Explication du livre de Salomon et des douze petits prophètes* (ce dernier édité à Constantinople, 1826) : Nersès s'y attache au sens allégorique et moral. *Homélies sur l'Ascension et sur la Pentecôte* (Venise, 1787); ses *Lettres* ont été publiées avec celles de Grégoire Tgha à Venise, 1838; un *Eloge de Nersès Schnorhali*, Saint-Pétersbourg, 1788 et Constantinople, 1825; enfin des hymnes pour la fête de Pâques, etc. Il est peut-être aussi le traducteur des *Dialogues* de saint Grégoire le Grand, et des *Vies des Pères du Désert* (Constantinople, 1720), moins probablement, de la *Règle* de saint Benoît. — Les *Fables* de Mêkhitar Gosch (Venise, 1790 et 1842), au nombre de 190, très courtes en général, relèvent plus de la morale que de l'ascèse. Il est surtout connu comme canoniste (éd. Etchmiadsin, 1880). On mentionne encore de lui des *Prières*, un livre sur la foi orthodoxe, quelques lettres sur la discipline et les rites de l'Église, un cantique spirituel acrostiche (alphabétique). — Khatchatour de Taron compose de nombreux cantiques spirituels, celui par exemple qui se chante avant la liturgie; peut-être aussi les prières que récite le prêtre en mettant les ornements sacrés (Version italienne dans la *Liturgie arménienne*, Venise, 1826). — De David de Khobayr il reste une *Explication des homélies de Saint Grégoire de Nazianze*.

XIII^e SIÈCLE. — Grégoire de Lambron, dit aussi de Skevra, écrit l'éloge de Nersès de Lambron, Venise, 1854; diverses homélies. De lui est peut-être le *Traité de la Doctrine chrétienne* attribué à Grégoire de Narek. Sous son nom se rencontrent encore des *Prières*, vg. à la Sainte Trinité, sur les Huit pensées; on y reconnaît l'influence d'Evagre. — Georges de Skevra commente le livre d'Isaïe, d'après saint Ephrem, Chrysostome et Cyrille d'Alexandrie; un panégyrique de saint Jean l'Évangéliste. — Encore un commentaire de Job, par Jean Vanakan (le cénobite); du même une explication de l'hymne « Exsulta, corona virginum », que les arméniens chantent le jour de la transfiguration ; divers discours. — Vardan le Grand commente les psaumes (Ed. Astrakan, 1707), le Pentateuque, Daniel (éd. Constantinople, 1826) ; il laisse en outre un éloge de Grégoire l'Illuminateur (Venise, 1854), une explication d'une hymne pour le jour de l'Assomption; diverses homélies ; cent quarante-quatre fables, *Livre du Renard*, dont vingt-cinq furent éditées et traduites par saint Martin, Paris, 1825; enfin trois hymnes sur saint Joachim et sainte Anne, sur les saints apôtres, et sur les saints arméniens interprètes de l'Écriture. — Jean de Garni, un recueil de prières et une *Exhortation utile à l'âme de tout homme, spécialement de l'officiant*. — Jacques I^er, le « Savant », une encyclique, quelques commentaires sur l'Écriture et les Pères, une hymne pour la Nativité de Marie. — Vahram Vardapet, en plus de son *Histoire* imprimée à Madras en 1810, compose un traité de la Sainte Trinité et l'Incarnation, plus des homélies dogmatiques et disciplinaires. — Jean d'Erzĕnka, dit aussi de Dzordzor : deux panégyriques de Grégoire l'Illuminateur et de ses fils, Constantinople, 1737 et 1824; un recueil de canons disciplinaires ; continue le commentaire sur saint Matthieu commencé par Nersès Klayetsi, Constantinople, 1825; un *Livre d'Exhortations*, un autre du même genre en quatre chants, rimé; des cantiques divers. — Jean Ospnaker (mangeur de lentilles), une explication de la liturgie arménienne, publiée à Constantinople, 1717 et 1799. — Le catholicos Grégoire VII augmente le martyrologe arménien de beaucoup de vies tirées du martyrologe romain et autres; il existe encore de lui des hymnes et des lettres, dont une au roi Hethoum II pour l'exciter à faire l'union avec Rome. — Khatchatour Ketchahrvetsi compose de nombreux cantiques. — Nommons enfin les vardapets Benik et Karapet : le premier a laissé des Prières à l'imitation de Grégoire de Narek ; le second un résumé des quarante-trois homélies de Sargis Vardapet (voir supra), la vie

de ce docteur et de ses condisciples Nersès de Klay et Ignace, enfin une Instruction en vers pour les enfants.

Après le xiii^e siècle. — « Avec ce siècle, dit Mgr Somal, finissent les temps heureux pour la littérature arménienne. Ceux qui suivent abondent en ténèbres et en dépravation ; tout ce qu'ils nous offrent, c'est la plus amère occasion de déplorer l'avilissement où tombèrent les sciences et les lettres ; et ce sera seulement vers le milieu du xviii^e siècle que nous verrons reparaître sur l'horizon littéraire arménien l'antique clarté annonciatrice d'une époque très heureuse pour notre langue. »

La sévérité de ce jugement tient sans doute pour une part à l'aversion pour ce Grégoire de Dathev et ses disciples qui furent les adversaires irréductibles de l'union avec Rome. D'autres ont meilleure opinion de cette époque littéraire. Ce qui reste certain, c'est que du point de vue de la doctrine spirituelle il n'y a pas grand chose à signaler. Nombre de versificateurs continuent de s'essayer à marcher sur les traces des grands poètes mystiques d'antan. Il ne peut être question de les énumérer ici. Contentons-nous de renvoyer à l'anthologie publiée en français par M. Archag Tchobanian, sous le titre de *Roseraie d'Arménie*, trois vol., Paris, 1918, 1923, 1929, où l'on trouvera avec des spécimens de leurs œuvres des renseignements sur les Frik, les Hovhannès de Thougouran, les Nahabed Koutchak, etc... On ne pourra s'empêcher de remarquer que beaucoup de ces trouvères ont su chanter également l'amour de Dieu et les amours très terrestres « de la rose et du rossignol ». Quelques titres à relever : au xiv^e siècle une explication de l'évangile de saint Marc par Basile de Machkevor, Constantinople, 1826. — Un commentaire d'Ézéchiel par Isaïe de Nitch, lequel fit aussi une explication du bréviaire. — Un ouvrage sur *La cause des fêtes*, par Jean de Gandsak, surnommé Tonasêr (amateur des fêtes) ; du même est peut-être un ouvrage publié à Constantinople en 1717 sous le nom de Grégoire Archarouni : une explication des passages scripturaires qui avaient servi de thème aux catéchèses de saint Cyrille de Jérusalem. — Grégoire de Dathev : un recueil de sermons pour toute l'année, Constantinople, 1741 ; des commentaires sur divers livres de l'Ecriture, entre autres du Cantique des Cantiques. Les livres de cet auteur, dit encore Mgr Somal, « que la fatalité a fait parvenir jusqu'à nous, sont dépourvus de toute élégance, mais riches en erreurs ; leur éternel oubli serait un avantage pour la littérature et l'Église arméniennes ». Nous avons vu que le grand livre de texte des docteurs orthodoxes de ce temps était le traité des vertus et des vices, de Pierre d'Aragon. — Georges d'Erzënka fit un commentaire des discours de saint Grégoire de Nazianze. — Jean de Kolot, entre autres ouvrages, un commentaire de Denys l'Aréopagite. — Un élève de Grégoire Dathevatsi, Mathieu Vardapet, écrit en 1393 un *Traité des huit mauvaises pensées, tiré de la doctrine d'Evagre le Pontique qui est appelé l'intelligence du désert, et de son sectateur St Nil.* » (Manuscrit 80 de la Bibl. Bodléienne, cfr. Conybeare, *Catalogue*, p. 179.) — Au xv^e siècle, Grégoire de Klath enrichit le martyrologe de Vies plus récentes : Constantinople, 1706 et 1730. Il reste de lui des cantiques. — Arakhel de Siounie écrit « en l'an huit cent cinquante-deux de l'ère arménienne (= 1403), un livre mystique... pour la joie des cœurs humains », savoir, « un poème en mille deux cents quatrains », intitulé *Adamgirq* (le livre d'Adam). Il existe de ce livre trois recensions, toutes d'Arakhel ; les deux premières ont été imprimées à Constantinople en 1721 ; édition complète par le P. J.-B. Bodourian, Venise, 1907 ; traduction française de A. Tchobanian, *loc. cit.*, vol. I. Le même P. Bodourian a publié les autres poésies d'Arakhel, avec une étude sur l'auteur : *Arakhel Siounetsi et ses poèmes*, Venise, 1914, en arm. — Kirakos d'Erzënka commente les écrits d'Evagre ; de lui encore des Instructions sur la confession sacramentelle et les vérités de la foi ; le martyrologe dit de Kirakos ; une hymne sur l'Assomption. — Au xvi^e siècle il n'y a rien qui mérite d'être signalé ; en 1512 parut le premier livre imprimé en arménien (cfr. *Histoire de l'imprimerie arm.*). — Au xvii^e, les collèges et les imprimeries se multiplient à travers l'Europe, et redonnent quelque lustre aux lettres arméniennes. Un poème sur l'Assomption, de Nersès de Mogkh, inachevé, et complété par un de ses élèves du nom d'Etienne. — Un florilège patristique d'un certain Moïse. — Des poésies du bienheureux martyr Gomidas (Constantinople, 1704 ; cfr. Vie du même, par Agagianian, p. 50-52). A la même époque un ancien élève de la Propagande, Khatchatour de Césarée, produisit des œuvres nombreuses qui « à peine sorties de presse à Venise tombèrent dans un éternel oubli » ; une explication de cantiques, un cours de théologie morale, des sermons, une Introduction à la perfection chrétienne écrite par lui en latin et traduite en arménien par la religieuse Marie Karagachian. — Un livre de prières du patriarche Alexandre Ier, imprimé à Nakhitschevan en 1790. — Du patriarche Jacques Nalian, une explication du *Narek*, Constantinople, 1745 ; un *Livre de prières nécessaire à toutes personnes*, Constantinople, 1760. — Une *Doctrine chrétienne* de Serge Sarafoglou, archevêque de Césarée, Constantinople, 1769. Mais le véritable renouveau ne vint que des Mékhitaristes. Un article spécial leur sera consacré dans ce dictionnaire.

3. — Caractères généraux. — Les caractères généraux de la spiritualité arménienne s'expliquent par les vicissitudes de l'histoire et par les influences doctrinales qu'elle a subies. Les calamités perpétuelles ne favorisaient guère l'éclosion de grandes synthèses théoriques. Sans doute les docteurs grecs les plus spéculatifs, comme saint Grégoire de Nysse, Évagre, Denys, furent traduits, et plusieurs les commentèrent. Mais Etienne le Polonais a raison de dire que la version de Denys est obscure. Le plus grand de tous les écrivains spirituels arméniens, Grégoire de Narek, affirme la même chose en général de toutes les anciennes traductions de textes grecs ou syriaques (*Commentaire du cantique des cantiques*, Venise, 1789, p. 27-28). Il songeait particulièrement à Grégoire de Nysse, mais la remarque vaut aussi pour Evagre, déjà difficile à comprendre, au dire de Philoxène de Mabboug, dans la version syriaque, mais combien plus dans l'arménienne qui en dérive ! Aussi ne faut-il pas s'attendre, pour ces deux raisons, à ce que la grande inspiration mystique vienne de ces auteurs spéculatifs. On s'attacha étroitement à la liturgie ; le monachisme suivit saint Basile, en attendant saint Benoît (les mékhitaristes sont une congrégation bénédictine), tandis que les essais de latinisation des Frères Uniteurs rencontrèrent une résistance acharnée. De là les deux grands traits de cette spiritualité : une tendance essentiellement traditiona-

liste et pratique, et surtout la multiplicité des hymnes, prières, élévations à Dieu, dont certaines comptent parmi les plus belles de la littérature mystique universelle. Les *Aghothagirq*, Recueils de prières foisonnent. (Rappelons par curiosité la *Precatio pro universa Ecclesia, ex sacra liturgia S. Joannis Chrysostomi 50 linguis*, éditée par le P. Kalemkiar, Vienne, 1893). La vie bénédictine devait s'adapter tout naturellement à cette mentalité, et par son amour de la liturgie, et par sa tradition de haute érudition. Par ailleurs l'esprit traditionaliste a sauvé la spiritualité arménienne de toute déviation doctrinale durable. Les Messaliens, les Pauliciens, les Pélagiens, les Thondraciens furent vigoureusement et victorieusement combattus. (Sur la survivance des Thondraciens, voir Têr-Mkrttschian, *Die Thondrakier in unsern Tagen*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1893, p. 253 suiv.). La vie monastique si développée (voir la liste des monastères dans Zarbhanalian, *Nouvelle littérature*, p. 187-194, et plus longue encore dans Tournebise, Article Arménie, dans DHG., t. IV, p. 377-391), malgré des fléchissements vers les biens de ce monde, dont se plaint par exemple la lettre pastorale de Nersês de Klay (Venise, 1829, p. 25-41), est restée fidèle dans l'ensemble à l'esprit et à la doctrine des ancêtres.

Puissent les dissidents comprendre bientôt que cette fidélité même et l'amour de leur peuple doivent leur inspirer le désir de rentrer dans la communion de l'Eglise catholique.

Il n'existe pas de travail spécial sur la spiritualité arménienne. Les textes mêmes ne sont pas toujours édités, d'autres dans des éditions presque introuvables. Il faut recourir à des histoires générales de la littérature et aux catalogues de manuscrits.

1. Littérature : P. S. Somal, *Quadro delle opere di vari autori anticamente tradotti in armeno*, Venise, 1825. — Le même, *Quadro della storia letteraria di Armenia*, Venise, 1829. — Carl Friedrich Neumann, *Versuch einer Geschichte der armenischen Literatur, nach den Werken der Mechitaristen frei bearbeitet*, Leipzig, 1836. — F. Nève, *L'Arménie chrétienne et sa littérature*, Louvain, 1886. — F. N. Finck, *Geschichte der armenischen Literatur*, dans K. Brockelmann, *Geschichte der christlichen Literaturen des Orients*, Leipzig, 1907, p 75-130. — A. Baumstark, *Die christlichen Literaturen des Orients*, vol. II, 1911, p. 61-99 : Das christliche Schrifttum der Armenier. — O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. V, 1932, p. 177-219 : Die Altarmenische Literatur. — G. Zarbhanalean, *Hajkakan hin dprouthean Patmouthiun* (*Histoire littéraire de l'Arménie Ancienne*), Venise, 1897, troisième édition ; Le même, *Patmouthiun Hajerend prouthean* (*Histoire de la Littérature arménienne*), t. II, Nor Maténagrouthiun (Nouvelle littérature), Venise, 1905 ; Le même, *Maténadaran hajkakan thargmanoutheants nakhneats* (*Catalogue des anciennes traductions arméniennes*), siècles IV-XIII, Venise, 1889 ; Le même, *Hajkakan maténagitouthiun* (1565-1883), Venise, 1883 (*Bibliographie arménienne*). — P. Peeters, *Traductions et Traducteurs dans l'hagiographie orientale*, *Analecta Bollandiana*, 40 (1922), p. 241-298. — A. Ghazikean, *Hajkakan Nor Maténagitouthiun* (*Nouvelle Bibliographie arménienne*, 1905-1912, Venise (quatre livraisons qui vont de la lettre A à N). — N. Têr-Mikaëlian, *Das armenische Hymnarium. Studien zu seiner geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig, 1905. — Le Patriarche E. Tourian, *Patmouthiun Hag Maténagrouthean* (Histoire de la littérature arm.), t. I. Jérusalem, 1933.

2. Parmi les catalogues de manuscrits il faut mentionner avant tout : *Catalog der armenischen Handschriften in der Mechitharisten-Bibliothek zu Wien*, von P. Jacobus Dr. Dashian, Vienne, 1895, une vraie mine de renseignements avec ses 1538 pages in-4° ; le P. B. Sarghisian a publié de même le catalogue des manuscrits de Venise, en deux parties, 1914 et 1919. — F. C. Conybeare, *A Catalogue of the Armenian Manuscripts in the British Museum*, Londres, 1913 ; Le même et Rev. Sukias Baronian, *Cat. of the arm. manusc. in the Bodleian Library*, Oxford, 1918. — *Codices armeni Bybliothecae Vaticanae*... Schedis F. C. Conybeare adhibitis recensuit Eugenius Tisserant, Rome, 1927. — Dr. N. Karamianz, *Verzeichniss der armenischen Handschriften* (der Königlichen Bibliothek zu Berlin), Berlin, 1888. — F. N. Finck und L. Gjandschezian, *Verzeichniss der armenischen Handschriften der Kön. Universitätsbibliothek zu Tübingen*, Tübingen, 1907. — F. Macler, *Cat. des mss arm. et géorgiens de la bibliothèque nationale de Paris*, Paris, 1908. — Une liste de bibliothèques contenant des manuscrits arm. a été dressée par le P. J. Simon, S. J., *Orientalia*, vol. III, fasc. 1 (1934), p. 98-104 : *Répertoire des Bibliothèques publiques et privées d'Europe contenant des mss arm.* — Il faut indiquer enfin les principales Revues : *Bazmavep* (*Pazmaveb*), Venise, depuis 1843. — *Handes Amsorya*, Vienne, depuis 1886 (surtout philologique). — *Revue des Etudes Arméniennes*, Paris, 1919-1933.

Ouvrages généraux : E. Dulaurier, *Histoire, dogmes, traditions et liturgie de l'Eglise arménienne*..., Paris, 1857. — Fr. Tournebise, *Histoire politique et religieuse de l'Arménie*, Paris, sans date. — M. Ormanian, *L'Eglise arménienne : son histoire, sa doctrine, son régime, sa discipline, sa liturgie, sa littérature, son présent*, Paris, 1910 (traduction anglaise, Londres, 1912). — P. Dr. Vardan Hatsouni, *Dastiarakouthiune hin Haiots qov* (*L'Education chez les anciens Arméniens*), Venise, 1923.

Les articles *Arménie* de L. Petit, dans DTC., t. I, p. 1888-1968 ; de Fr. Tournebise, dans DHG., t. IV, p. 290-391. Enfin dans ces mêmes dictionnaires, surtout dans le second, les articles sur chaque auteur en particulier. Dans le DTC., c'est à *Nareg* que l'on trouvera l'article de M. J. Karst sur Grégoire de Narek. — Il n'est peut-être pas inutile, à ce propos, de rappeler qu'il y a deux prononciations différentes de l'arménien : l'une conservant aux consonnes explosives leur ancienne valeur, l'autre faisant des anciennes sonores des muettes et des muettes des sonores ; si donc on ne trouve pas un auteur sous le nom de Grégoire ou Grigor, il faut chercher sous celui de Krikor ; de même Gomidas ou Komitas, Paul ou Boghos, etc.

I. HAUSHERR.

ARNAULD (1. AGNÈS. — 2. ANGÉLIQUE. — 3. ANTOINE). — Toute la spiritualité janséniste, dans sa partie mystique, comme dans sa partie ascétique, s'appuie sur la doctrine fondamentale de Jansénius : la nature humaine a été foncièrement corrompue par le péché originel ; donc toute la vie chrétienne consiste à lutter contre la concupiscence ou délectation terrestre, et cette lutte et le triomphe dans la lutte ne sont possibles que par la grâce efficace ou délectation céleste. Par cette doctrine et par cette spiritualité, le Jansénisme prétend restaurer les enseignements de l'Église et tout particulièrement ceux de saint Augustin.

Cette spiritualité apparaît, avec quelques légères nuances, dans tous les écrits jansénistes, et spécialement dans ceux qui sont sortis de la famille Arnauld : la Mère Agnès et la Mère Angélique et leur frère Antoine Arnauld, celui qu'on appelle le « grand Arnauld ».

1. — AGNÈS ARNAULD (Jeanne Catherine-Agnès Arnauld) connue sous le nom de la Mère Agnès de Saint-Paul (31 décembre 1593-19 février 1671) est la troisième fille d'Antoine Arnauld l'avocat ; elle fut abbesse de Saint-Cyr, en même temps que sa sœur devint abbesse de Port-Royal et elle lui succéda. La Mère Agnès est une figure de second plan : esprit subtil, précieux, d'une finesse

entortillée; elle n'aurait pas osé entreprendre la réforme que fit sa sœur, Angélique, car elle avait moins de hardiesse, moins d'énergie et d'audace, pour prendre cette initiative, mais elle aida sa sœur et poursuivit son œuvre, au milieu des épreuves et des luttes, car elle était d'une opiniâtreté indomptable. Comme sa sœur, mais plus longtemps qu'elle, elle hésita entre la direction de saint François de Sales et celle de l'abbé de Saint-Cyran; mais une fois gagnée par ce dernier, elle se livra tout entière à l'austérité, au rigorisme et pratiqua un christianisme sombre, triste, sévère, dans lequel la crainte domine l'amour; pourtant moins rigoureuse que sa sœur, en sorte que l'influence de saint François ne disparut pas entièrement; elle se distingue de sa sœur, car elle reste toujours grave, relativement sage et discrète. « Admirable religieuse, d'une piété si délicate, d'une raison si droite et en qui le rude, l'intraitable génie des Arnauld se tempérait d'un peu de tolérance et de beaucoup de tendresse » (A. Hallays, *Le pèlerinage de Port-Royal*, p. 86-87). En elle, pas de crise poignante, pas de bouleversement : « Agnès garda jusqu'à la mort, cette dévotion mystique, cette soif de la prière, mêlée malheureusement à une sorte de préciosité et de recherche... Bien dirigée, elle serait peut-être devenue une grande contemplative... » (R. Monlaur, *Angélique Arnauld*, p. 85, 89).

La spiritualité de la Mère Agnès se manifeste surtout dans sa conduite et aussi dans ses écrits, dont les principaux sont les suivants : *Le chapelet secret du Saint Sacrement*, 1627; c'est une suite de seize méditations en l'honneur des seize siècles, écoulés depuis l'institution de l'Eucharistie : à chaque siècle correspond un des attributs de Jésus-Christ à l'autel : sainteté, vérité, liberté, existence, suffisance... — *Lettres de la Mère Agnès Arnauld, abbesse de Port-Royal*, 2 vol. in-8°, Paris, 1858, publiées par P. Faugère; ces lettres ont été écrites du 17 décembre 1626 au 10 février 1671. — *Avis donnés aux religieuses de Port-Royal, sur la conduite qu'elles doivent garder, au cas qu'il arrivât du changement dans le gouvernement de la maison*, juin 1663. — *L'image d'une religieuse parfaite et d'une imparfaite, avec les occupations intérieures pour toute la journée*, in-12, Paris, 1665, et autres éditions en 1666, 1693 et 1711; à la fin de cette dernière édition, il y a un *Manuel des âmes religieuses ou abrégé des règles qu'elles doivent observer dans leur conduite*.

La spiritualité janséniste apparaît, dans tous ces écrits de la Mère Agnès, tempérée cependant par une sorte de tendresse et de suavité, qui accidentellement, rappelle saint François de Sales; sévérité et austérité, mais parfois indulgence et condescendance, ce qui distingue la Mère Agnès de sa sœur et de son frère; mais pourtant elle reste janséniste : il faut revenir au christianisme primitif et réformer la vie chrétienne par la méditation directe de l'Écriture et des Saints Pères, remonter jusqu'à Jésus-Christ lui-même, sans tenir compte des directions de l'Église actuelle : « Je crois, écrit-elle à une religieuse, que vous n'avez guère besoin de la conduite du dehors, ayant avec vous l'Esprit de vérité qui vous enseignera toutes choses. Il n'y a rien de plus rare maintenant que des directeurs qui nous mènent à Dieu, sans aucun mélange des traditions humaines » (du 22 mai 1668, t. II, p. 258); dans une lettre à M. Hermant, 20 août 1661 (*Ibid.*, t. I, p. 511), elle cite avec éloge un mot de la Mère Angélique, sa sœur, privée de l'assistance de M. Singlin : « je ne mets point un homme à la place de Dieu »; et ainsi apparaît cette sorte d'illuminisme, qui explique l'orgueil, si justement reproché à Port-Royal, et la résistance à l'Église du jour, au nom de l'Église ancienne.

Dans ses *Avis* aux religieuses de Port-Royal, la Mère Agnès écrit : « une religieuse n'a besoin que de l'Évangile et de sa règle, pour être instruite de ce qu'elle doit faire », et elle se montre violente contre les Jésuites : elle recommande de ne point s'adresser à ces religieux, « ne pouvant pas mettre sa conscience entre les mains de ceux qui ont diffamé notre monastère et qui se sont déclarés nos ennemis »... Si l'on donne pour la lecture particulière, des livres faits par les Jésuites modernes, on ne les acceptera point et on se plaindra de cette espèce d'affectation de nous ôter tant de livres, qui enseignent solidement la vertu religieuse, pour nous obliger à lire ceux d'une Compagnie qui a témoigné une passion envenimée contre ce monastère... » Elle tolère à peine les méthodes d'oraison, qui apprennent « à produire des actes et à dresser son intention, ce qui est presque tout ce qu'on enseigne à présent... On ne peut appeler une véritable prière que ce qui est inspiré par le Saint-Esprit... » Que si on était privé de la communion, « il se faudrait présenter à l'autel du Ciel, où Jésus-Christ, qui est le Grand prêtre, s'offre sans cesse au Père Éternel, et, avec lui, tous ceux qui sont incorporés en son corps, par une foi vive et une charité sincère, quand même ils seraient retranchés extérieurement de la communion de l'Eglise, par un jugement injuste... En le recevant par les mains des prêtres, il arrive souvent qu'on ne reçoit point la grâce et la vertu du sacrement, qui n'est point attachée à l'action extérieure, mais seulement à la disposition de l'âme, qui distingue par un sort bien contraire ceux qui reçoivent une même chose extérieurement... »

Ces recommandations équivoques trouvent leur expression dans une sorte de testament spirituel que l'on lit, dans la *Relation de la captivité de la Mère Catherine Agnès de Saint-Paul Arnauld*, à la date du 10 décembre 1664 : « Je proteste devant Dieu que je veux vivre et mourir fille de l'Église, que je crois tout ce qu'elle croit et que je rejette toutes les erreurs qu'elle rejette. Je me soumets, en particulier, à tout ce que les Souverains Pontifes, Innocent X et Alexandre VII, ont décidé de la foi dans leurs Constitutions, comme je l'ai déclaré déjà plusieurs fois, et, en particulier, par les deux actes que nous avons fait présenter à M. l'archevêque de Paris, du 5 et du 10 juillet 1664. Que si j'ai refusé de signer simplement le Formulaire, je puis dire avec vérité que ce n'a été que par la seule crainte d'offenser Dieu, en attestant un fait contesté, que je ne suis point capable de connaître par moi-même et auquel je n'ai aucune obligation de prendre part... » Ce document curieux explique toute la conduite de la Mère Agnès et des religieuses de Port-Royal et leur résistance aux décisions de l'Eglise, représentée par les évêques et par le Pape.

Pour la spiritualité de la Mère Agnès, voir particulièrement ses *Lettres*, et aussi Pierre Varin, *La vérité sur les Arnauld, complétée à l'aide de leur correspondance inédite*, 2 vol. in-12, Paris, 1847, t. II, p. 310-332, et Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. IV : *La conquête mystique; l'Ecole de Port-Royal*, in-8°, Paris,

1920, p. 177-243. — J. Frencken, *Agnès Arnauld*, Utrecht, 1932. Voir aussi dans les *Œuvres d'Arnauld*, t. XXIV, p. 1-117, l'écrit intitulé : *Image abrégée de l'état et de l'esprit des religieuses de Port-Royal.*

2. — **ANGÉLIQUE ARNAULD** (Marie-Jacqueline de Sainte-Madeleine Arnauld) connue sous le nom de Mère Angélique (8 septembre 1591-6 août 1661) était la seconde des six filles d'Antoine Arnauld l'avocat; à l'âge de sept ans et demi, elle fut coadjutrice de Jeanne de Boulehart, abbesse de Port-Royal; elle prit l'habit le 27 septembre 1599. Le Pape ayant refusé les bulles, elle fut placée à l'abbaye de Maubuisson, près de Pontoise, dont l'abbesse était Angélique d'Estrées, sœur de la favorite d'Henri IV. Jeanne de Boulehart étant morte le 5 juillet 1602, Angélique prit possession de son abbaye, et fit sa première communion, six mois plus tard. Par une requête au Pape, Jacqueline Arnauld, âgée de dix ans, demanda des bulles, sous le nom d'Angélique, âgée de dix-sept ans et demi et fut installée comme telle. Après une grave maladie, en juillet 1607, elle devint assez tiède, mais deux sermons qu'elle entendit la frappèrent vivement et désormais elle se livra à de grandes austérités; elle proposa à ses religieuses de faire revivre la règle de saint Benoît, de mettre tout en commun et d'assurer une clôture stricte. Durant les vacances de 1609, eut lieu la fameuse « journée du guichet », racontée par Sainte-Beuve, dans son *Port-Royal*, t. I, p. 106-113 et R. Monlaur, *Angélique Arnauld*, p. 68-82, et qui inaugure la réforme de Port-Royal.

Angélique réforma aussi d'autres abbayes, mais son nom est resté attaché à Port-Royal, dont elle fut l'âme de 1609 à 1636; elle se démit en 1630, et elle fut de nouveau abbesse de 1642 à 1654, et, après elle, la réforme fut poursuivie par sa sœur, la Mère Agnès. L'influence de l'abbé de Saint-Cyran se fit particulièrement sentir sur la Mère Angélique, et celle-ci, sous cette direction, exagéra encore ses tendances naturelles. C'est une âme ardente, impérieuse, hautaine, impatiente, qui exige d'elle-même et des autres au delà des forces humaines, dure pour elle-même et pour les autres, même pour les infirmes et les malades, dont elle parle, dans de nombreuses lettres, en des termes qui choquent, tant ils sont peu compatissants. Une de ses sœurs disait : « On pouvait douter qu'elle eut du naturel et de l'humain. » C'est un paradoxe que de soutenir, avec Juliette Berliet, *Les amis oubliés de Port-Royal*, p. 17-27, la parfaite conformité des sentiment de la Mère Angélique avec ceux de saint François de Sales (voir R. Monlaur, *Angélique Arnauld*, p. 158-182 et surtout l'article de Raoul Plus, dans les *Etudes* de février 1910, t. CXXII, p. 433-464 : la correspondance de saint François de Sales avec la Mère Angélique, de 1619 à 1622, montre bien les efforts du Saint, pour modérer la volonté impérieuse et les exagérations de l'abbesse de Port-Royal).

La doctrine spirituelle de la Mère Angélique apparaît nettement dans les règlements qu'elle impose à Port-Royal et dans les écrits, composés par elle-même, et sous son inspiration immédiate : *Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal et à la vie de la Révérende Mère Marie-Angélique de Sainte-Magdeleine Arnauld, réformatrice de ce monastère*, 3 vol. in-12, Utrecht, 1742. — *Lettres de la Révérende Mère Marie-Angélique Arnauld, abbesse et réformatrice de Port-Royal*, 3 vol. in-12, Utrecht, 1742-1744. — *Entretiens* ou *Conférences de la Révérende Mère Marie-Angélique Arnauld*, 3 vol. in-12, Utrecht, 1757. On trouve aussi des documents précieux, dans les écrits qui racontent l'histoire de Port-Royal, puisque cette histoire s'identifie avec le gouvernement de la Mère Angélique. Il faut citer surtout : *Mémoires et relations sur ce qui s'est passé à Port-Royal des Champs, depuis le commencement de la Réforme de cette abbaye*, in-12, s. l., 1716. — *Relations écrites par la Mère Marie-Angélique Arnauld, sur ce qui est arrivé de plus considérable dans Port-Royal*, jusqu'au 12 janvier 1655, avec la *Relation de la vie et de la mort de la Mère Angélique.* Il faut ajouter un manuscrit très important de la Bibliothèque Mazarine, N° 2484, intitulé : *Relations de diverses personnes engagées à écrire ce qu'elles ont remarqué touchant la conduite et la vertu de la Mère Marie-Angélique Arnauld, ancienne abbesse de Port-Royal. A quoi l'on a ajouté des relations des vies et des vertus de quelques-unes de ses filles, au nombre desquelles ont été sa mère et sa sœur, qui sont mortes religieuses à Port-Royal.*

La spiritualité de la Mère Angélique est empreinte du plus pur jansénisme et elle fait peu de place à la mystique. Elle impose des mortifications et prêche la lutte à outrance contre la nature corrompue, qui est toute mauvaise; elle ne dirige pas, elle gouverne et elle commande; elle juge très sévèrement tous ceux qui, à un titre quelconque, combattent ou seulement n'admettent pas les exagérations du jansénisme et les excès de sa réforme : elle parle de M. Vincent, qui « par un zèle *sans science*, désire la ruine de Port-Royal, autant que les autres (les Jésuites), par une malice toute franche » (lettre du 12 mars 1655, t. II, p. 574).

La doctrine spirituelle de la Mère Angélique, avec ses outrances et ses renoncements surhumains, ne laisse point de place à la miséricorde et à la confiance; elle est toute pénétrée de crainte et de terreur. Elle prêche le renoncement à tout, sauf à l'esprit propre, comme si l'austérité extérieure dispensait de toute autre vertu, et spécialement de l'humilité et de la charité.

Dans une lettre qu'elle écrivait à la reine, Anne d'Autriche, le 25 mai 1661, deux mois avant sa mort (t. III, p. 536-546), pour justifier son monastère, elle dit : « Nos directeurs ont eu un soin si particulier de ne nous entretenir jamais et de ne permettre point qu'on nous entretînt de ces matières contestées, qui sont si fort au-dessus de notre sexe et de notre profession, que, bien loin de nous en donner la moindre connaissance, ils nous ont toujours éloignées de tout ce qui avait quelque apparence de contention; et que, par cette seule raison, on ne nous a jamais fait lire aucun des livres, pas même dont le sujet est le plus édifiant, comme entre autres, celui de *La fréquente communion*, car nous n'avons jamais désiré, Madame, que de vivre dans la simplicité chrétienne, comme étant humbles filles de l'Église, n'ayant pas d'autre foi que la sienne, révérant le Pape, comme en étant le Chef et le Vicaire de Jésus-Christ, et tenant pour bien condamnées toutes les erreurs et les hérésies qu'il a condamnées » (p. 540).

Comment concilier ces principes avec la conduite de la Mère Angélique et de ses religieuses? Une de ses panégyristes, Julie Berliet, a écrit, à ce sujet, des réflexions singulières, pour justifier Port-Royal et féliciter la Mère Angélique de sa résistance à l'Église : « Il n'est pas nécessaire de manquer de discernement et de lumière pour être bon et humble, et cependant

cette pensée si logique ne peut être entendue de toute une classe de dévots qui font un crime à la Mère Angélique de n'avoir pas pratiqué l'obéissance ecclésiastique, à la façon inintelligente dont ils l'entendent. » Et faisant un anachronisme surprenant, le même auteur montre saint François de Sales (mort en 1622) rassurant « la Mère Angélique, quoiqu'elle juge sans obéir, et retenant M^{me} de Chantal, qui était tentée d'obéir sans juger » (*Les amis oubliés de Port-Royal*, p. 20-22).

Sainte-Beuve, *Port-Royal*, passim, surtout, t. I-III : il déclare la Mère Angélique plus grande que son frère le « grand » Arnauld. — Pierre Varin, *La vérité sur les Arnauld*, t. II, p. 297-306. — Guillaume Dall : *La Mère Angélique, abbesse de Port-Royal, d'après sa correspondance*, in-8°, Paris, 1893. — R. Monlaur, *Angélique Arnauld*, in 8°, Paris, 1901. — Julie Berliet, *Les amis oubliés de Port-Royal*, in 8°, Paris, s. d., p. 3-104. — Raoul Plus, *Angélique Arnauld et ses relations avec saint François de Sales*, dans les *Etudes* de février 1910, t. CXXII, p. 433-464 : c'est une excellente réponse aux thèses paradoxales de Julie Berliet; de même, *La vocation d'Angélique*, dans *Etudes* de novembre 1912, t. CXXXIII, p. 433-459. — Delplanque, *Femmes de France*, N° XI, *Les femmes de Port-Royal*, t. II, p. 55-69.

3. — **ANTOINE ARNAULD** — le « grand Arnauld » — est le vingtième et le dernier des enfants d'Antoine Arnauld, l'avocat (5 février 1612-2 août 1694); il est le vrai représentant du jansénisme français et celui qu'on peut, à juste titre, regarder comme le chef de l'Ecole, car, sans lui, le jansénisme n'aurait pas probablement survécu aux premières condamnations; avec lui, le jansénisme a pris une forme sèche et agressive et ses innombrables écrits apparaissent presque tous comme autant de pamphlets et de libelles contre quelqu'un ou contre quelque chose. C'est « un théologien de guerre civile », qui prêche « l'Evangile sans l'humilité et sans l'amour ». Le Docteur Arnauld est « un syllogisme vivant, un syllogisme casqué, hérissé, ne craignant personne, décidé à vaincre par tous les moyens ».

Un de ses premiers écrits, inspiré par l'abbé de Saint-Cyran, peut être regardé comme le manifeste du parti, et il renferme déjà toute la spiritualité de Port-Royal. Il a pour titre : *De la Fréquente communion où les sentiments des Pères, des Papes et des Conciles, touchant l'usage des sacrements de Pénitence et d'Eucharistie, sont fidèlement exposés; pour servir d'adresse aux personnes qui pensent sérieusement à se convertir à Dieu, et aux Pasteurs et confesseurs zélés pour le bien des âmes.* La première édition de l'ouvrage parut en août 1643 et d'autres éditions suivirent rapidement. Nous citerons la cinquième édition, telle qu'elle se trouve dans les *Œuvres d'Arnauld*, Paris, 1775-1783, t. XXVII, p. 71-693.

Une longue préface qu'on attribue à Martin de Barcos, neveu de Saint-Cyran, rappelle les circonstances qui ont motivé cette publication, la méthode employée et les conclusions auxquelles on aboutit par la pratique des sacrements de Pénitence et d'Eucharistie. Une discussion entre la marquise de Sablé, dirigée par le P. de Sesmaisons, jésuite, et la princesse de Guéméné, dirigée par l'abbé de Saint-Cyran, fut l'origine d'une polémique : la princesse était scandalisée de voir la marquise communier souvent, malgré sa vie relativement mondaine, et celle-ci se félicitait de la direction qu'elle recevait du Jésuite, à qui elle communiqua les critiques qui lui étaient faites, et, en même temps, un écrit de l'abbé de Saint-Cyran. Pour justifier sa direction, le P. de Sesmaisons donna à sa pénitente un petit opuscule intitulé : *Question : s'il est meilleur de communier souvent que rarement?* Il prétendait justifier la pratique de la communion fréquente par l'usage de l'Eglise primitive et les recommandations du Concile de Trente. D'après lui, la communion hebdomadaire ne requiert point des dispositions extraordinaires : la grâce sanctifiante et la dévotion actuelle suffisent pour qu'on communie avec fruit; le péché véniel, et les péchés mortels remis par l'absolution sacramentelle, ne constituent pas des obstacles à la communion.

Saint-Cyran s'indigna contre une pareille doctrine, qui, disait-il, détruit le respect pour l'Eucharistie. Ces directeurs relâchés sont de vrais « séducteurs des âmes » et il faut les dénoncer et les condamner. Il n'attaqua pas lui-même, mais c'est sous son inspiration que le docteur Arnauld composa le livre *De la fréquente communion*, dont le but est de faire l'apologie de Saint-Cyran et de réfuter la doctrine des Jésuites, au nom de la tradition catholique et de la discipline primitive, sur lesquelles le P. de Sesmaisons avait eu la prétention de s'appuyer.

Dès le début de la préface, l'auteur stigmatise ceux qui ne tendent « qu'à détourner les âmes de la voie étroite de l'Evangile », qui poussent à la communion fréquente « ceux qui sont remplis de l'amour d'eux-mêmes », et qui écartent de la pénitence, au point « d'en abolir les plus saints exercices, comme contraires à l'usage de l'Eglise, d'en décrier la pratique comme téméraire et procédant de l'esprit d'erreur, de faire passer la conduite qui y porte comme une conduite pernicieuse et un stratagème du diable » (p. 74). Pour réfuter de pareilles théories, Arnauld se propose uniquement de rappeler l'enseignement des Pères, et il souligne les erreurs manifestes de son adversaire, quand il affirme « que ce n'avait jamais été la coutume de l'Eglise d'être plusieurs jours à faire pénitence avant de communier; que le délai ne nous rend pas plus disposés et qu'en s'abstenant de communier avec cet esprit, on ne rend pas plus d'honneur au Saint Sacrement » (p. 76). C'est là une erreur que condamnent la pratique des premiers siècles, l'enseignement des grands théologiens et du concile de Trente, et la raison elle-même, car « il est visible que la disposition aux sacrements doit être proportionnée à l'éminence qui s'y rencontre, comme la manière dont l'on doit approcher d'un particulier ou d'un prince est différente selon leur différente qualité. C'est ce qui rend cette disposition *immuable*, parce qu'elle a un rapport essentiel avec la substance du sacrement, qui est immuable » (p. 79).

Dès lors, on ne peut condamner ceux qui s'éloignent de la communion, pour faire pénitence et pour se mieux préparer; on ne saurait trouver mauvais qu'un pécheur « tâche de satisfaire Dieu en quelque chose et de pratiquer une petite partie de cette grande pénitence que l'Eglise a fait faire à ses enfants durant tant de siècles » (p. 83). Comment peut-on « se juger très digne de s'asseoir à la table sainte, lorsqu'on a l'esprit encore tout plein de dérèglements? Par là, on ne justifie point ceux qui s'exemptent de communier souvent, par négligence et par indévotion... Il ne s'agit que de ceux qui s'abstiennent de communier, « par une humilité profonde et par une affection envers Jésus-Christ également ardente et respectueuse ». La pénitence doit être un acheminement à l'Eucharistie

(p. 85, 90). Par suite, ajoute l'auteur de la Préface, ce livre ne tend pas à détourner de la communion fréquente, car on n'éloigne point les fidèles de la communion, parce qu'on leur apprend les moyens de s'en approcher utilement... « Tous ceux qui conduisent les âmes doivent avoir pour but de les mettre dans une telle disposition qu'elles peuvent commencer de communier, si elles ne communient pas encore, ou communier souvent, si elles ne communient encore que rarement, ou même communier tous les jours, si elles peuvent déjà communier souvent » (p. 88). Mais cependant, si une âme, revenue de ses péchés et touchée par l'esprit de pénitence, voulait montrer à Dieu la douleur qu'elle a de l'avoir offensé, en différant de communier jusqu'à la mort, comme étant indigne de s'approcher du corps de Jésus-Christ, cette conduite serait louable en elle-même, ce serait une grâce particulière, « bien que cependant, et pour d'autres raisons, et particulièrement pour ne pas paraître singulière », il vaudrait mieux communier.

L'auteur préconise une discipline sévère pour la pénitence : le confesseur doit imposer une satisfaction proportionnée à la gravité des fautes : c'est la doctrine du concile de Trente, qui aurait voulu rétablir l'ancienne discipline et la pénitence publique pour les péchés publics; c'est la doctrine de saint Charles Borromée, qui oblige les prêtres à apprendre les canons, pour imposer aux pénitents des peines proportionnées à leurs fautes secrètes. Il représente le grand mal que les absolutions précipitées ont fait dans toutes les professions et il ordonne aux prêtres de différer l'absolution en une infinité de rencontres, jusqu'à ce qu'ils voient des preuves effectives d'un véritable amendement.

Tel est le but de ce livre célèbre, qui, pour appuyer ces conclusions austères, se contente de rappeler la pratique de l'Eglise, au IVe siècle, afin d'en dégager des règles pour tous les temps, et, en particulier, pour le présent.

La première partie (p. 182-202) a pour objet : la véritable intelligence des passages de l'Ecriture et des Pères que l'auteur allègue pour la Fréquente communion; des conditions d'un bon directeur pour régler les communions. Si l'on doit porter indifféremment toutes sortes de personnes à communier tous les huit jours; et de l'indisposition que les péchés véniels peuvent apporter à la fréquente communion. Au début des 40 chapitres, Arnauld cite ordinairement les textes du P. de Sesmaisons et il les discute. Il aboutit à cette conclusion, que, dans l'église primitive, seuls, ceux qui avaient conservé l'innocence baptismale, communiaient tous les jours, tandis que les pénitents se retiraient; le chrétien, qui avait péché, était privé de la communion, plusieurs jours et même des années entières. Aussi, Arnauld critique vivement les règles posées par le Jésuite et rappelle celles qui ont été données par saint François de Sales; il approuve fort la règle qui ordonne aux laïcs de consulter un directeur et énumère les qualités de ce directeur : il doit être *docte*, c'est-à-dire, posséder la science des Ecoles, la science de la tradition et la science qui se puise dans l'union intime avec Notre-Seigneur; il doit être le *disciple* des docteurs de l'Eglise catholique et le disciple de Jésus; il doit être *spirituel*, car « la sagesse du monde n'est que folie et il doit posséder la prudence de l'esprit et cette liberté religieuse que l'Esprit du Seigneur inspire à ceux qu'il remplit... »; il doit être *expérimenté* « par les habitudes que nous contractons au dedans, et par les exercices que nous faisons au dehors sur les autres »; il faut une vocation, « par laquelle la conscience témoigne qu'il n'y a, en nous, aucune incapacité notable et que Dieu se veut servir de nous en une telle occasion » (p. 264). Enfin le directeur ne doit pas avoir des sentiments particuliers et éloignés de ceux des Saints Pères; c'est la qualité la plus importante (p. 268).

Arnauld s'élève contre cette affirmation générale « que ceux qui communient, tous les huit jours, font très bien », car il est faux que les Pères exhortent à cette communion hebdomadaire et il est faux que cette pratique nous rapproche des premiers chrétiens. « Les saints veulent que, pour juger s'il est plus utile de communier souvent que rarement, l'on regarde aux mérites, aux affections, aux règlements des mœurs, à la pureté de la vie, aux opérations du Saint-Esprit » (p. 287). Pour mériter de communier souvent, il ne suffit pas « d'avoir le temps nécessaire pour s'y disposer souvent » (p. 288).

Pour la question des péchés véniels, il faut distinguer avec soin les péchés véniels eux-mêmes et l'affection aux péchés véniels, qui doit éloigner de la communion fréquente, selon saint François de Sales; les péchés véniels, en certains cas, doivent « nous porter quelquefois à nous abstenir respectueusement de la communion », et Arnauld cite de nombreux saints qui agissaient ainsi : saint Romuald privait de dire la messe le religieux qui s'était laissé aller au sommeil durant l'oraison.

La deuxième partie (p. 303-548) traite cette question : « s'il est meilleur et plus utile aux âmes qui se sentent coupables de péchés mortels, de communier aussitôt qu'elles se sont confessées, ou de prendre quelque temps pour se purifier, par les exercices de la pénitence, avant que de se présenter au saint autel? » Contre les affirmations du P. de Sesmaisons, Arnauld s'applique à prouver longuement que les Pères, pour toutes sortes de péchés mortels, obligent les fidèles à s'abstenir quelque temps de la communion : tout péché mortel entraînait une espèce d'excommunication. Le pécheur devait d'abord se confesser et demander la pénitence; puis la pénitence lui était imposée et il devait l'accomplir durant un temps plus ou moins long; enfin l'absolution était donnée et celle-ci était suivie de la communion. Ainsi l'absolution était différée, pour que le pécheur eût le temps de s'y disposer par la pénitence et pour que le confesseur pût être assuré de la conversion des pécheurs. Telle était la pratique de l'Eglise, pratique sévère, mais très motivée : « tout homme qui est déchu de la grâce et qui s'est rendu digne de l'enfer, doit premièrement travailler, selon l'ordonnance du prêtre, à fléchir la colère de Dieu, par ses prières, par ses larmes et par toutes sortes de bonnes œuvres » (p. 366); de plus, en fait, cette discipline est nécessaire pour avoir des conversions *stables ;* la conversion suppose ordinairement du temps, car « la grâce n'opère, dans nos âmes, que lentement », et la conversion suppose de longs et pénibles efforts... Il ne suffit pas d'employer « une certaine formule qu'on appelle un acte de contrition » et de dire « qu'on a regret d'avoir offensé un Dieu, infiniment bon et infiniment aimable », pour être, dans le moment « tout changé et tout converti » (p. 382).

Sans doute, dira-t-on, l'Eglise peut changer d'usage, « mais elle ne peut point changer de sentiments ».

D'ailleurs, il est manifeste, par tous les principes de notre loi qu'une doctrine que tous les Pères enseignent unanimement et qu'ils ne proposent point comme une chose douteuse, mais comme certaine et indubitable parmi tous les catholiques comme tenue, crue et observée par toutes les régions de la terre, et qui, ayant pris son origine des Apôtres, s'est répandue par toute l'Église, ne saurait être estimée une doctrine de l'invention des hommes, mais de l'inspiration de Dieu, et par conséquent, aussi immuable que l'esprit qui l'a inspirée, et qui ne passera jamais, quoique le ciel et la terre passent » (p. 443). Ces sentiments « touchant le délai de la communion, pour ceux qui ont péché mortellement, sont les sentiments de tous les Pères, non point parlant comme docteurs particuliers, mais comme témoins irréprochables de l'usage et de la doctrine de toute l'Église, confirmée par cent conciles, observée par toutes les parties du monde, établie par les Apôtres et fondée sur les enseignements de Jésus-Christ; il est impossible que l'Église n'ait encore aujourd'hui ces mêmes sentiments et qu'elle ne les conserve jusqu'à la fin des siècles » (p. 443).

L'Église a toujours retenu et retient ces sentiments; cependant depuis plusieurs siècles « le relâchement des hommes l'a empêchée de les mettre en pratique, aussi parfaitement qu'elle l'eût bien voulu, et l'a obligée, comme une bonne mère, de condescendre à l'infirmité de ses enfants, en leur accordant un autre usage, qui, en apparence, est plus facile et moins sévère, mais qui est aussi beaucoup moins utile et moins parfait ». Ce relâchement est « la seule raison qui fait que l'Église, depuis quelques siècles, souffre les changements qui sont arrivés dans la pratique de la pénitence »; il ne faut donc pas confondre « les dispenses et les lois... les condescendances et les premières institutions » (p. 444).

Ce serait donc abuser de l'indulgence de l'Église actuelle que de condamner comme téméraires ceux qui, dans le dessein de satisfaire à Dieu, voudraient imiter les premiers chrétiens. Et Arnauld déclare que le concile de Trente aurait bien voulu rétablir la pénitence ancienne et qu'il en donna plusieurs « ouvertures », en ordonnant aux prêtres d'imposer des pénitences proportionnées à la grandeur des fautes, en définissant que les prêtres doivent exercer leur puissance et *lier*, aussi bien que délier, et en enseignant que la confession détaillée a pour but de permettre d'imposer des peines, qui puissent expier les fautes. Le concile de Trente favorise également la pratique ancienne qui impose une pénitence avant de permettre la communion. C'est aussi la doctrine de saint Charles Borromée, dans les règles qu'il donne aux confesseurs, et celle de saint François de Sales lui-même, « qui était plus doux dans ses livres que dans sa conduite »; saint Charles ramène les pécheurs à la vertu par la mortification de la chair et des sens : saint François conduit les bonnes âmes à la perfection de la vertu par la mortification de l'esprit.

La troisième partie (p. 548-638) examine « quelques dispositions plus particulières pour communier avec fruit. Si l'on doit s'approcher de l'Eucharistie sans aucune crainte, dans quelque froideur, indévotion, inapplication aux choses de Dieu, privation de grâce, plénitude de l'amour de soi-même et prodigieux attachement au monde que l'on se trouve, comme cet auteur enseigne. Et si le délai ne peut point servir à communier avec plus de révérence et de meilleure disposition ».

Arnauld reproche au P. de Sesmaisons « de n'avoir pas d'autre dessein que d'ôter aux âmes toutes les pensées qui les pourraient porter à se retirer de l'Eucharistie par respect et de leur persuader que quelque indévotion qu'elles ressentent, quelque distraction, en leur esprit, quelque froideur en leur volonté, quelque rebellion en leurs sens », qu'elles constatent... « quoique dénuées de grâces et de ferveur de charité et remplies d'amour d'elles-mêmes et de passions déréglées, pourvu qu'il n'y ait point de péché mortel, c'est-à-dire, pourvu qu'elles s'en soient confessées, quoiqu'elles en aient commis une infinité et qu'elles en commettent très souvent, elles doivent s'approcher des saints autels, que l'Eglise appelle terribles, *sans aucune* crainte » (p. 550).

Arnauld s'élève avec indignation contre une telle doctrine, contre une pareille condescendance pour les « faux chrétiens ». « C'est par la pureté de la vie, par l'innocence des actions, par l'exercice des bonnes œuvres, par le dégagement de la corruption du monde, par l'union avec Dieu et enfin par un état ferme et persistant dans la vertu chrétienne que l'on doit juger un homme digne de recevoir l'Eucharistie » (p. 583).

Arnauld indique les règles et les conditions d'une bonne communion. D'accord avec tous les théologiens, il dit que la communion, faite en état de péché mortel, constitue un sacrilège, sauf le cas d'ignorance invincible, et il semble dire que cette ignorance invincible est rare, car souvent l'ignorance est un péché, parce que le pécheur se trompe lui-même. Et il ajoute, « la négligence de l'épreuve de soi-même est la source la plus générale de toutes les mauvaises communions », car « beaucoup n'ont fait que décharger leur mémoire de leurs péchés et n'en ont point déchargé leur cœur ». Ces « confessions des lèvres qui ne sont point accompagnées d'un véritable dessein de servir Dieu, ne sont que des discours et non pas des confessions ». Et il conclut qu'il faut avoir quelque crainte que « toutes nos confessions et toutes nos communions ne soient autant de sacrilèges, lorsque nous voyons sensiblement qu'elles n'ont jamais produit aucun amendement en notre vie » (p. 585-586). La communion doit opérer en nous une union plus intime avec Jésus-Christ, car « l'effet de l'Eucharistie n'est pas de faire que Jésus-Christ *vienne* en notre âme, comme par une visite passagère, mais qu'il y établisse sa demeure, qu'il s'en rende le possesseur et le maître, qu'il s'en fasse son palais et son royaume, qu'il y *habite* et qu'il y règne » (p. 586).

Il faut une vraie dévotion « une volonté effective de plaire à Dieu », et cette volonté se reconnaît par les œuvres : « pour reconnaître ceux qui méritent de communier souvent », il faut regarder « ce qu'ils font et de quelle sorte ils marchent sur les pas du Sauveur du monde » (p. 588-589). Hélas! « on ne juge plus de la dévotion que par les fréquentes communions et on juge dignes de communier souvent tous ceux qui confessent souvent leurs crimes, quoiqu'ils ne les quittent jamais » (p. 591). Enfin l'amour du monde et de soi-même, qui est l'origine de tous les vices, est un obstacle absolu à la communion fréquente.

Arnauld conclut que Jésus-Christ ne reçoit point un grand honneur des fréquentes communions faites « par ces amateurs du siècle, qui, par une erreur impie, semblent séparer la religion de la morale, et n'être chrétiens que dans l'église, qui se persuadent que la fréquentation des sacrements est très compa-

tible avec leurs passions déréglées, et, qui, après une confession des lèvres,... donnent pour retraite au Fils de Dieu, une maison qui paraît nette sur la surface, comme parle saint Bernard, mais qui, au fond, est toute pleine de boue (p. 602-603). Ainsi il est à craindre que la trop grande fréquentation de l'Eucharistie n'en diminue le respect, principalement si l'on n'est pas affermi dans une parfaite vertu, et, par suite, le délai peut disposer à mieux communier; les théologiens, après saint Thomas, enseignent « que l'une des raisons qui doit nous empêcher de communier tous les jours, c'est lorsque nous sentons que la ferveur de la dévotion ne s'en augmente pas beaucoup et que la révérence envers le Saint Sacrement en diminue » (p. 611). Les fréquentes communions de ceux qui ne vivent pas chrétiennement, ne servent qu'à les aveugler et les endormir davantage, et la coupable indulgence des confesseurs qui permettent ces communions est la cause de la corruption des mœurs. « Aussi est-ce une chose horrible que l'on n'ait jamais vu davantage de confessions et de communions, et jamais plus de désordre et plus de corruption. On se presse autour des confessionnaux, les autels sont environnés de communiants, les paroisses et principalement les monastères en sont remplis, et cependant qui peut ignorer ce que les séculiers ne savent que trop, par la connaissance qu'ils ont du monde; ce que les confesseurs connaissent encore davantage, par la nécessité de leurs fonctions et ce que les prédicateurs font retentir si hautement dans les chaires, pour exciter les pécheurs à la pénitence, que toutes les véritables marques du christianisme sont presqu'aujourd'hui éteintes dans les mœurs des chrétiens »? (p. 620-621).

Les thèses du docteur Arnauld se ramènent aux suivantes : 1° Il faut revenir aux usages de l'Église primitive; tel est le programme du jansénisme; cependant, il faut dire que, plus que les jansénistes, Arnauld a voulu échapper à ce reproche de supprimer la tradition vivante et continue de l'Église; c'est pourquoi il fait souvent appel aux enseignements du concile de Trente et à l'autorité des deux grands docteurs, dont l'influence était alors considérable : saint Charles Borromée et saint François de Sales. — 2° Pour la communion, Arnauld use souvent de formules équivoques : il parle toujours des conditions nécessaires pour *mériter* de communier, alors qu'il ne saurait être question de mérite. Pour lui, la communion devient la *récompense* des vertus et cesse d'être un *aliment* pour la vertu. — 3° La discipline pénitentielle de l'Église primitive est, d'après lui, presque d'institution divine; l'Église ne peut pas la modifier, car elle tient à la substance du sacrement, et le délai de l'absolution, en certains cas, est présenté comme tellement nécessaire que l'efficacité de l'absolution sacramentelle est compromise et paraît dépendre de la pénitence préalablement accomplie.

Il faut ajouter que le livre d'Arnauld eut un très grand succès; il fut lu et par les théologiens et par les fidèles; il fut discuté et souleva de vives polémiques (De Meyer, *Les premières controverses jansénistes en France* (*1640-1649*), in-8°, Louvain, 1917, p. 244-322 et *DTC.*, t. VIII, col. 460-466, 471-474). « Il y paraissait, écrit le P. Rapin (*Mémoires*, t. I, p. 22 et 33), quelque chose de l'esprit des premiers siècles et un caractère de sévérité pour la morale, qui ne déplaît pas tout à fait au génie de notre nation, quoiqu'un peu libre dans ses manières. Un livre si bien écrit ne put pas éblouir les yeux, sans surprendre les esprits. Comme ce livre était plein de bonnes et de mauvaises maximes, qu'on n'eut pas le temps de démêler d'abord, il surprit jusqu'aux savants, qu'il éblouit par la beauté du langage et par la pureté de la morale, qui y était exposée d'un air grave et sévère. »

Nous avons jugé utile de rappeler longuement les thèses essentielles de *La Fréquente communion*, parce qu'aujourd'hui on ne lit plus guère ce gros ouvrage, qui eut jadis tant de succès, et surtout parce que ce livre contient la doctrine spirituelle du jansénisme : il donne le programme que les Jansénistes reproduiront indéfiniment, qu'ils développeront, en l'exagérant souvent, en sorte que l'écrit d'Arnauld expose, pourrait-on dire, l'ascétique janséniste à l'état natif. Parlant de ce livre, M. Bremond a pu écrire, avec quelque sévérité peut-être : « M. Arnauld est exactement le contraire d'un mystique... » C'est un puritain, qui « a tari pour longtemps, la sève mystique de notre pays, en développant, en organisant, en éternisant chez nous cet intellectualisme sectaire ». *Histoire littéraire du sentiment religieux*, IV, *L'école de Port-Royal*, p. 297, 305). Au t. IX, *La vie chrétienne sous l'ancien régime*, 1932, ch. II, M. Bremond prétend que le but d'Arnauld dans son livre, était uniquement de confondre les Casuistes qui ne veulent pas « mettre de distance entre le crime commis et la communion »; Arnauld ne dirait rien contre la communion fréquente. Cette thèse paradoxale a été vivement et justement critiquée par le P. Dudon (RAM, oct. 1932, t. XIII, p. 337-356 et janv. 1934, t. XIV, p. 27-50). Voir l'article COMMUNION FRÉQUENTE.

De Meyer, *Les premières controverses jansénistes en France* (*1640-1649*), in-8°, Louvain, 1917, p. 222-243. — DTC., t. VIII, col. 457-460). — H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. IV, *La conquête mystique : L'école de Port-Royal*, in-8°, Paris, 1920, p. 281-317; t. IX, ch. II, *La communion fréquente*, p. 45 sq. (cf. P. Dudon, RAM., oct. 1932, t. XIII, p. 337 sq.). — Jean Laporte, *La doctrine de Port-Royal*, t. II, *Exposition de la doctrine d'après Arnauld*, t. I : *Les vérités de la grâce*, in-8°, Paris, 1923, résumé dans un sens très favorable à Arnauld et au jansénisme, qui est identifié avec la doctrine catholique, les idées fondamentales du jansénisme français.

J. CARREYRE.

ARNAUD (ARNOLD, ERNAUD, ERNOLD) **DE BONNEVAL.** — Abbé du monastère bénédictin de ce nom, au diocèse de Chartres. Dom De Visch (*Bibliotheca Scriptorum Ord. Cister.*, Cologne, 1656, p. 25; *Auctarium ad Bibliothecam*, édition Canivez, Bregenz, 1927, p. 11) accumule les autorités pour établir qu'il s'agit ici d'un abbé de « Bonavallis, Bonnevaux », au diocèse de Vienne (Dauphiné), et non de « Bonavallis, Bonneval », au diocèse de Chartres. La discussion a son importance, car Bonnevaux est une maison fille de Cîteaux, fondée en 1117 (L. Janauschek, *Originum cisterciensium*, t. I, Vienne, 1877, p. 7), à la demande de Guy, archevêque de Vienne, depuis pape sous le nom de Calixte II; tandis que Bonneval est une abbaye de l'ordre de saint Benoît. Depuis que Mabillon a repris la controverse (citée dans PL., t. 189, col. 1509), dans son édition des ouvrages de saint Bernard, la discussion a pris fin. Arnaud de Chartres, qui a laissé une œuvre littéraire d'une certaine étendue, est un bénédictin abbé de

Bonneval au diocèse de Chartres. Aucun prélat du nom d'Arnaud ne paraît d'ailleurs dans la série des abbés de Bonnevaux de Vienne (*Gallia*, t. 15, col. 240).

Arnaud, dont on connaît assez peu la vie, eut d'illustres amis, au nombre desquels nous voyons Bernard de Clairvaux († 1153). La lettre 310 de ce dernier, adressée à Arnaud, fut rédigée par le saint alors qu'il était malade, touchant presque au terme de sa vie (PL., t. 182, col. 514. Cf. *Vita Bernardi*, Lib. 5, cap. 2, n° 9). Après sa mort, la *Vita Bernardi*, commencée par Guillaume de Saint-Thierry, fut continuée par Arnaud qui en écrivit le second livre (PL., t. 185, col. 267). L'auteur y « fait preuve d'une remarquable sagacité » (E. Vacandard, *Vie de saint Bernard*, Paris, 1910; 4e éd., t. I, Introd., p. XXIII), et son travail fut considéré à Clairvaux comme un hommage de l'amitié d'Arnaud rendu à la vertu et aux talents du grand abbé. De leur côté, les Claravalliens tinrent en haute estime les travaux littéraires d'Arnaud, doués d'ailleurs d'une incontestable valeur intrinsèque. Clairvaux les possédait au complet. Ces précieux manuscrits des XIIe et XIIIe siècles se trouvent actuellement à la bibliothèque de la ville de Troyes sous les nos 509, 644, 663, 888, 923, 1183, 1382, 1391. Presque tous ces ouvrages ont été édités.

1) *Tractatus de operibus sex dierum* (PL., t. 189, col. 1513 sq.). L'exemplaire de la Bibliothèque Nationale (Paris), ms. latin 1925, est intitulé : *Paradisus animae*. Publié pour la première fois en 1609 par Denis Perronet, il fut réédité à diverses reprises. Migne l'a reproduit avec l'épître dédicatoire de Perronet. — 2) *Commentarius in Psalmum CXXXII* (PL., t. 189, col. 1569 sq.); œuvre dictée par une piété profonde. — 3) *Opusculum de septem donis Spiritus Sancti* (*ibid.*, 1589 sq.).

4) *Liber de cardinalibus Christi operibus, quem scripsit ad Adrianum papam* (*IV*). Cette série de treize discours sur les mystères de la vie de N.-S. sont riches de théologie et de piété. On ne sait pour quelle raison, ils furent d'abord édités sous le nom de saint Cyprien, alors que certains détails du contexte ne peuvent manifestement convenir ni au temps, ni à la mentalité de l'illustre évêque de Carthage. En 1682, puis en 1700, Jean Fell, évêque d'Oxford, le rééditait encore à la suite des œuvres de saint Cyprien, en le restituant néanmoins à son auteur (PL., t. 189, col. 1609).

5) *Tractatus de quinque verbis Domini in Cruce.* Tel est le titre qui se lit au ms. 644 (Troyes); le ms. 1388 porte : *Trac. de sex verbis.* Ce sont des discours de piété prenant texte des paroles de N.-S. en croix. Dès 1532, ils étaient édités à Anvers par François Titelman qui ajouta des remarques et modifia certaines parties; ils eurent dès lors pour titre : *Tractatus de septem verbis Domini in Cruce* (PL., t. 189, col. 1677). — 6) *Sermo de Sancta Maria* (ibid., col. 1725).

7) *Meditationes variae.* Elles ont pour objet la Passion de N.-S. J.-C., et furent éditées par Jean Fell, en 1682, 1700, à la suite des œuvres de saint Cyprien ainsi que les traités notés ci-dessus aux nos 1, 4, 5, 6 (PL., t. 189, col. 1733). — 8) *Expositio super Ysaiam* (ms. 923, Troyes, XIIe s.). Ce travail d'Arnaud ne fut jamais édité. L'ancien inventaire de Clairvaux le mentionnait sous cette formule : « Exposition abbregée et extraicte de l'exposition de saint Jérome *super Ysaiam* ab Ervando abbate ». Ceci nous indique le contenu de l'ouvrage et cite encore une autre forme du nom de l'auteur. — 9) Enfin le *Liber secundus Vitae Bernardi*, dont nous avons parlé plus haut.

Arnaud mourut après 1156. Henriquez lui a donné place au *Ménologe cistercien* le 6 février avec cet éloge : « vir doctrina pariter et pietate celebris ».

R. Ceillier, *Histoire des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, Paris, 1864, t. 14, p. 616. — E. du Pin, *Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, Paris, 1697 ; XIIe s., p. 91. — *Histoire littéraire de la France*, t. XII, p. 535. — Cas. Oudin, *Commentarius de Scriptoribus Ecclesiae antiquis*, Leipzig, t. 2, col. 1289. — A. Prévost, article dans DHG., t. IV, col. 421.

J.-M. CANIVEZ.

ARNAYA (NICOLAS DE), naquit à Ségovie en 1558 et entra dans la Compagnie de Jésus en 1577. Il fut visiteur des Indes, pendant six ans; il occupa la charge de maître des novices; de 1616 à 1622 il gouverna la province du Mexique. Il fit paraître en 1612 un résumé des *Méditations* du P. Louis Du Pont, et en 1615, il rassembla des extraits de l'*Imitation de Jésus-Christ* : sous le titre de *Contemtus mundi*. Ces travaux sont utilisés dans un ouvrage plus personnel et plus étendu en trois volumes qui parut à Séville en 1617 et en 1618 : Ce sont les *Conferencias espirituales*, où dans une sorte de dialogue entre un maître et plusieurs disciples sont exposés, en 22 sections, différents points de la vie spirituelle. Voici quelques sujets traités : de l'amour de Dieu, de l'amour-propre, de l'amour du prochain, de l'amitié particulière, de l'abnégation, de la garde ou pureté du cœur, du jugement propre; de la propre volonté.

Une traduction, qui est en même temps un remaniement de cette œuvre pleine de doctrine et d'onction fut faite par le P. Jean Cachet, S. J., et parut en 1630 à Paris, chez Sébastien Chapelet.

Ch. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. I, col. 558-561. — A. Astrain, *Historia de la Compania de Jesús*, t. V, p. 102; p. 307-308, Madrid, 1916.

J. DUHR.

1. — **ARNOLD** (GEORGES). Né en 1685, se fait jésuite vers 1705, meurt à Munich en 1757. Il a laissé un ouvrage posthume : *Theatrum asceticum*, Ingolstadt et Munich 1761. Ce sont treize « Méditations » données à la « Congregatio latina major » à Munich de 1735 à 1737 pour les dimanches de Carême. On peut les regarder comme des prédications de Carême arrangées en drames, sans grande mise en scène; le texte est en prose latine de style simple, entrecoupé de quelques chants; elles offrent des leçons édifiantes, tirées d'une reproduction assez libre de quelques scènes bibliques (l'Enfant prodigue, Zachée, Judas, etc.).

Sommervogel, I, 562. — Sur les « Méditations » en général, voir Duhr, *Geschichte der Jesuiten*, IV (2), p. 278 sq.

Ludwig HERTLING, S. J.

2. — **ARNOLD** (GOTTFRIED), luthérien de tendance piétiste, écrivain spirituel et historien religieux. Né le 5 septembre 1666 à Annaberg (Saxe), il fait ses études universitaires à Wittenberg. Selon son propre témoignage, il eut une jeunesse préservée. Précepteur à Dresde, en 1689, il se rend insupportable par son rigorisme et son zèle excessif. Il se lie avec Spener; en 1693, il redevient précepteur à Quedlinburg; en 1697, il est professeur d'histoire à l'université de Gies-

sen. Sa conscience délicate lui fait trouver cette occupation trop distrayante : il résigne ses fonctions et revient à Quedlinburg. En 1700, il est prédicateur de la cour de la duchesse de Saxe-Eisenach à Altstett. En 1705, il est nommé par le roi de Prusse inspecteur et pasteur à Werben; il passe en 1707 à Perleberg. Il y meurt le 30 mai 1714, à moins de 48 ans.

Arnold avait une âme noble et profondément pieuse. Il composa plus de 30 ouvrages (le catalogue détaillé est imprimé en tête de sa *Kirchen-und Ketzerhistorie*, Schaffouse, 1740). Voici les principaux : *Wahre Abbildung der ersten Christen im Glauben und Leben*, Francfort, 1698 (description très expressive du christianisme primitif qu'il représente comme un idéal qui jamais n'a été atteint dans la suite); *Unparteiische Kirchen-und Ketzerhistorie*, Francfort, à partir de 1699, dont l'édition complète a paru à Schaffouse, 1740. Ces deux volumes renferment des matériaux de grande valeur pour l'histoire du mysticisme protestant. Parmi ses nombreux ouvrages de piété, on peut citer *Wahre Abbildung des inwendigen Christentums*, Leipzig, 1709. Son *Historia et descriptio Theologiae mysticae*, Leipzig, 1702, n'est guère qu'une traduction de Pierre Poiret; elle a paru aussi en allemand. Il a publié des traductions de Molinos, de Mme Guyon, du cardinal Petrucci, une introduction aux œuvres de Ruysbroeck, une édition d'Angelus Silesius. Il avait sur le catholicisme en général, et sur la papauté en particulier, les préjugés des protestants de son temps, ce qui ne l'empêchait pas de goûter beaucoup les écrits de sainte Thérèse et des mystiques catholiques.

Arnold est un des premiers à mettre une opposition aiguë entre la piété personnelle et l'autorité ecclésiastique. On peut le regarder aussi comme un des initiateurs de la tendance qui voit chez tous les hétérodoxes les traces du véritable Évangile et les considère comme des précurseurs de la Réforme.

F. Dibelius, art. *Arnold* (Gottfried), RE³, t. II, p. 122-125. — F. Dibelius. *Gottfried Arnold, sein Leben und seine Bedeutung für Kirche und Theologie*, Berlin, 1873. — A. Manser, art. *Arnold* (Gottfried). LTK., t. I, c. 694. — Frank, art. *Arnold* (Gottfried) dans l'*Allgemeine deutsche Biographie*, t. I, p. 587.

Ludwig Hertling, S. J.

3. — **ARNOLD DE MELDORF**. — Il fut probablement chanoine de la cathédrale de Hambourg; il mourut après 1269. Il écrivit des Commentaires spirituels sur divers passages de la Sainte Ecriture. Ils sont contenus dans un codex du xive siècle (in-8° de 66 ff., parchemin), actuellement à la Bibliothèque Nationale et Universitaire de Hambourg, sous la cote « Petri 33 ».

Staphorst, *Hist. Eccl. Hamburg.*, t. III, p. 363-365. — J. M. Lappenberg, *Zeitsch. des Vereins für Hamburgische Geschichte*, t. II (1847), p. 322 sq.

Ludwig Hertling, S. J.

4. — **ARNOLD DE WESPELAER**, baptisé vers 1727 sous le nom de Corneille van Roost, se fit capucin à Louvain en 1748. Dans la province flamande de son ordre, il fut lecteur pendant douze ans, maître des novices et même provincial. A sa mort, en 1795, il nous laissa quelques opuscules de piété, actuellement très rares; nous en connaissons trois : 1° une « Introduction à la route du ciel » (*Inleidinge tot den rechten Wegh des Hemels*, 2e éd., Anvers, 1785), 2° un « Don spirituel » (*Geestelyke Gifte*, Gand, 1792) et enfin 3° des « Instructions sur la chasteté virginale » (*Korte, maer zeer profytige Leeringen aengaende de Maegdelyke Zuyverheyd*, 2e éd., Anvers, 1792).

DHG., t. IV, col. 579. — P. Hildebrand, *P. Arnoldus van Wespelaer*, dans *Franciscaansch Leven*, t. XII, Bréda, 1929, pp. 97-102.

P. Hildebrand.

ARNOLDI DE ALLEVELDIA (Henri), célèbre prieur de la Chartreuse de Bâle. Il naquit à Alfeld vers la fin de 1407 et son enfance s'écoula non loin de la chartreuse du Cloître-Notre-Dame, au diocèse d'Hilldesheim; aussi signe-t-il quelquefois : « frater Heinricus de Alleveldia Hildesemensis ex Saxonia. » Jeune encore il se rendit à Rome où, après de brillantes études, il remplit à la Cour pontificale les fonctions de « corsitanus urbis Romae ». Vint le concile de Bâle. Au concours qui eut lieu pour le choix des notaires, sur 400 candidats, il fut reçu le troisième : preuve qu'il avait acquis une science profonde et que la Chronique de la chartreuse de Bâle n'exagère pas quand elle dit qu'il fut un notaire des plus distingués : notarius valde famosus. Quand, en 1437, le Bienheureux Nicolas Albergati, dernier légat, et les autres partisans du pape eurent quitté Bâle et que l'assemblée des prélats ne forma plus qu'un conciliabule schismatique, au lieu de retourner à Rome, Henri Arnoldi entra à la chartreuse du Val-Ste-Marguerite de Bâle; mais peut-être y était-il déjà depuis deux ou trois ans, puisque la Chronique de cette maison nous dit qu'il remplit pendant 15 ans la charge de Vicaire qu'il garda jusqu'en 1449. Cette année-là il fut mis à la tête du monastère.

Il fut un Supérieur sage et bon; Trithème nous dit qu'il gouverna ses moines dans une grande paix et tranquillité. Son indulgence fut sans doute un peu trop grande parce que le Chapitre Général de 1463 lui recommande d'être plus sévère : « injungimus Priori domus Basilensis ut sit magis zelans in corrigendis excessibus. » Dans une brève notice sur la chartreuse de Bâle placée à la suite de la Chronique de cette maison, on nous le dit brûlant de zèle pour l'honneur de Dieu, de la Bienheureuse Vierge et de sainte Marguerite qu'il avait choisie pour sa patronne spéciale — la chartreuse de Bâle était sous le vocable de cette sainte. — Pour elle, il introduisit deux fêtes dans sa maison avec office spécial qu'il avait composé lui-même et fait approuver par le Chapitre Général. — Il eut aussi une très grande et très tendre dévotion envers la Mère de Dieu, et pour la satisfaire il obtint également des Supérieurs majeurs, en 1470, de pouvoir célébrer la fête de la Présentation, en 1471, celle de l'Immaculée Conception, et en 1477, celle de la Compassion. Il composa aussi des offices propres pour chacune de ces fêtes. — L'âme pieuse et tendre du Prieur de Bâle avait un attrait tout spécial pour les douleurs de Marie, aussi plusieurs de ses écrits s'y rapportent. Quelques-uns sont perdus, mais nous sont connus par le catalogue de la Bibliothèque de la chartreuse de Bâle. Il a gouverné cette chartreuse pendant 30 ans. Il mourut le 5 juin 1487. La carte du Chapitre Général de 1488 lui accorda, pour le récompenser des services rendus, plein monachat dans tout l'Ordre.

Ce qui étonne, dit le continuateur de la Chronique déjà citée, c'est qu'il ait eu le temps, au milieu des travaux si absorbants de l'administration, de composer-

de nombreux traités dont l'onctueuse et suave piété offre tant de charme aux lecteurs. D. Stanislas Autore dans ses *Scriptores S. Ordinis cartusiensis* en énumère 25. Parmi les écrits qui se rapportent plus directement à la spiritualité, voici les principaux : — *De Conceptione immaculata Virginis Mariae*. Anvers, 1527, in-4°. — *Contra Turcos specialis litania*. Bâle, 1476. — *Orationes ad consanguineos Jesu Christi, Josephum ejus nutricium*. Ms. in-16. Bibliothèque de Bâle. B. XI. 22. Migne, *Diction. Mss.*, t. II, col. 1544. — *De sancto Joseph, Christi nutricio, oratio*. Ms. in-4°, *ibid.* A. IX. 27. Migne, 1609. — Henrici Cartusiensis. *Sermo de Visitatione B. M. V.* — Ejusdem, *Sermo de Compassione B. M. V.*, Ms. in-4°, *ibid.* A. VIII, 18. Migne, 1583. — *Materia de passione B. M. V. collecta e diversis SS. Patrum Sententiis*. — Ejusdem *Sermo de Compassione B. M. V.* Ms., *ibid.* A. VIII, 18. Migne, 1574. — *Orationale devotum* compositum anno 1484, Ms. in-8°, *ibid.*, B. X. 24. Migne, 1544. — *Dialogus de exercitiis spiritualibus*, scilicet inter Sanctam Margaretham et ejus Servulum, 1483, Ms., *ibid.*, A. VII. 30. Migne, 1597. — *Liber meditationum et orationum et aliorum opusculorum patris Heinrici Arnoldi de Allveldia...* Codex in Bibl. Basileae Universitatis, A. IX. 6. — Dans le catalogue : *Bibliotheca cartusiana* de Rosenthal, p. 38, n° 609 étaient marqués 3 tomes mss. in-4°, contenant les mêmes matières que le Codex de Bâle et qui probablement provenaient de la chartreuse de Buxheim parce que ces trois tomes se trouvent dans le catalogue de la bibliothèque de cette chartreuse dressé par Förster. — Dans ce dernier catalogue sont cités deux autres apographes du XV^e^ siècle in-4°, contenant « *Meditationes de Sanctis*, l. III, 179 f. » et Meditationum de Sanctis pars II. — Ces deux apographes se trouvent aux archives de la Grande Chartreuse. — *Jubilus gaudiorum B. M. V.*, autore D. Henrico Arnoldi, Archives de la Grande Chartreuse, provenant de Buxheim. — *Beati Brunonis vita*. Bibl. Basileae, A. VII. 30. — Enfin *Tractatus de modo perveniendi ad veram et perfectam Dei et proximi dilectionem*, Bâle, chez Michel Wenszler, avant 1500, in-4°. Cf. Hain, n. 11.494. Cet ouvrage a été attribué faussement à Denys le Chartreux, et publié avec plusieurs autres opuscules de cet écrivain. : Cologne, 1534; Munich, 1603. — Dans ses *Scriptores S. O. C.*, Dom Autore prouve que ce traité doit être restitué à Henri Arnoldi. Quelques-unes des raisons qu'il donne se trouvent dans Nicklès : *La chartreuse du Val Sainte-Marguerite à Bâle*. Porrentruy, 1903, p. 152. — Pez dans sa *Bibliotheca ascetica* au Tome IV avait attribué le traité en question au célèbre Nicolas Kempf de Strasbourg, mais dans la préface du t. VI il avoue s'être trompé et reconnaît à la suite de Trithème qu'il est l'œuvre du Prieur de Bâle. Il est à remarquer que dans ce traité apparaît, pour la première fois peut-être, le mot Jésuite : Dom Henri Arnoldi termine son livre par une paraphrase de l'Ave Maria, et, au dernier paragraphe, il demande à la Vierge que, de même que nous sommes appelés chrétiens, c'est-à-dire oints, du nom de Christ, de même nous méritions d'être appelés Jésuites, du nom de Jésus.

Abbé Nicklès, *Opus cit.*, p. 117-153. — S. Autore, *Scriptores S. Ordinis cartusiensis*. — Le Vasseur, *Ephemerides, O. C.* t. II-V juin. — Petreius. *Bibliotheca cart.*, p. 124. — Morotius, *Theatrum chronologicum S. C. O.*, p. 81. — Pez, *Bibliotheca ascetica*, t. VI, préface.

L. Ray.

ARNOUL DE BOHÉRIES. — Cistercien de l'abbaye de ce nom, au diocèse de Laon, aujourd'hui de Soissons, auteur du *Speculum Monachorum* (PL., t. 185, col. 1175 sq.). Ch. de Visch dans sa *Bibliotheca Scriptorum Ord. Cister.* (Cologne, 1656, p. 28) l'avait également surnommé « de Louvain » ; mais dom Bertrand Tissier, qui préparait l'édition du *Speculum* (*Bibliotheca Patrum Cister.* Bonnefontaine, 1664, t. VI, p. 138), ayant fourni de nouvelles précisions au prieur des Dunes, celui-ci rectifia dans son *Auctarium ad Bibliothecam* (édition Canivez, Bregenz, 1927, p. 10). Le *Speculum* qui eut dans certains milieux une vogue si considérable (Cf. RAM., 1922, p. 45 sq., article du R. P. M. Viller) contient un résumé des devoirs de la vie monastique; plus développé, nous l'appellerions un *Directoire*. Il passe en revue les différentes occupations de la journée d'un moine, lui indiquant comment, intérieurement et extérieurement, il les accomplira en toute ferveur. La spiritualité est celle de saint Benoît dont la Règle est citée expressément; certaines formules sont un écho des usages de Cîteaux et l'auteur réédite quelques conseils de saint Bernard pour la pratique de l'humilité.

On a fait du moine Arnoul un contemporain de saint Bernard († 1153), sans apporter d'ailleurs aucune preuve. Il est vrai que dom Tissier nous assure qu'il ne fait figurer dans sa *Bibliotheca* que des écrivains du siècle de saint Bernard « qui saeculo sancti Bernardi, aut paulo post eius obitum floruerunt ». Les manuscrits connus du *Speculum* (on en trouve neuf à la Bibliothèque Royale de Bruxelles des XV^e^ et XVI^e^ siècles; un du XIV^e^ à la Bibliothèque de Reims, n° 791 (G. 595) sont des copies qui ne disent rien de l'âge de l'auteur. Mais la facture générale du *Speculum*, ainsi que certains traits particuliers soutiennent assez bien l'idée de le placer à la fin du XII^e^ ou au commencement du XIII^e^ siècle. Dans les ouvrages de Jean Gerson (édit. Du Pin, Anvers, 1706, t. III, 237-240) on trouve sous le titre de *Moralis admonitio pro sanctimonialibus* une adaptation du *Speculum* faite pour les moniales.

R. Ceillier, *Histoire générale des Auteurs sacrés*, Paris, 1863, t. XIV, p. 483. — Fabricius, *Bibliotheca lat. med. et infim. aetatis*, Hambourg, 1734, t. I, p. 373. — A. Le Bail, *La spiritualité cistercienne* (*Cahiers du cercle thomiste*), p. 478, Paris, 1927.

J.-M. Canivez.

ARNOULD DE SAINT-PIERRE ET SAINT-PAUL, carme déchaussé de la province de Lombardie. Né à Ruremonde (Flandre) en 1641, il prit l'habit au couvent de Milan. Nous le trouvons de 1694 à 1697 sous-prieur au saint désert de Marlagne près de Namur. Dans leurs couvents du désert les carmes déchaussés se livrent à une vie plus austère et exclusivement contemplative, et l'on n'y permet aux solitaires que des entretiens, une fois de temps en temps, sous forme de conférences spirituelles. C'est ainsi que le P. Arnould fut amené à publier une série de conférences qu'il intitula *Solitarius loquens*, 2 vol. in-4°, dont le premier parut à Liége en 1698, le second à Modane en 1722. D'après la méthode fixée pour ces sortes d'entretiens entre solitaires, l'auteur expose le sujet et se pose un certain nombre de questions touchant ce sujet pour répondre dans un but d'édification et de profit spirituel. Le P. Arnould mourut à Parme le 5 février 1731. De son vivant son ouvrage fut traduit en italien par

Don Ecchero sous le titre *Solitario parlante...* Trente, 1726.

Cosme de Villiers, *Bibliotheca Carmelitana*, Orléans, 1752, t. I, col. 202. — Barthélemy de Saint-Ange, *Collectio Script. Carm. Excalc.*, Savone, 1884, t. I, p. 78. — P. Benoît Zimmerman, *Les saints déserts des Carmes déchaussés*, Paris, 1926, p. 219.

P. Elisée de la Nativité.

ARQUES Y JOVER (Fr. Agustin de) (1734-1808). — Mercédaire espagnol, né à Coocentaina, province d'Alicante. Vers 1781, il fut nommé archiviste général de son Ordre, charge qu'il remplit longtemps avec le zèle le plus actif. Maître en Théologie, il fut élu Provincial de Valence; il y mourut le 14 juin 1808. Ce fut un écrivain infatigable; de ses nombreux ouvrages, dont le plus connu concerne l'histoire de l'art, nous ne signalerons que la traduction des *Gloires de Marie*, de saint Alphonse de Liguori, faite du vivant de l'auteur (Valence, 1779); avec d'autres œuvres du même saint, il traduisit des ouvrages spirituels de Blanchard et d'autres auteurs français. Mais il a surtout rendu grand service à l'histoire de la spiritualité par sa *Biblioteca de escritores mercedarios*, qu'il composa en prenant pour base la bibliographie de Harda, et qui est conservée en manuscrit chez les Mercédaires de Madrid. C'est à cet ouvrage que nous renverrons, au cours de ce Dictionnaire, par la mention : Harda-Arques, *Biblioteca Scriptorum*, etc.

Fuster, *Biblioteca Valenciana*, etc., Valencia, 1827. — Garić, *Bibliot. mercedaria*, Barcelona, 1875, p. 27-30. — Vázquez Núnez, *El maestro Fr. Agustín de Arques y Jover*, dans *Archivo Español de Arte y Arqueología*, n. 13 (1929), p. 122-124.

Emilio Silva, O. M.

ARRAIS (D. Fr. Amador). — Prélat et écrivain ascétique portugais du xvi^e siècle, né à Beja l'an 1530. A quinze ans (24 janvier 1545), il entra chez les carmes à Coïmbre et y suivit les cours de théologie à l'université. En 1578 le Cardinal D. Henri de Bragance, archevêque d'Évora, monta sur le trône de Portugal, à la mort du malheureux roi D. Sébastien, qui disparut dans la bataille d'Alcacer-Kibir, au Maroc. Il le choisit comme auxiliaire pour le gouvernement de son archidiocèse.

A la suite des luttes politiques, qui suivirent la mort du Cardinal-roi (1580), Philippe II d'Espagne s'empara du royaume du Portugal, et nomma D. Fr. Amador évêque de Portalegre (30 octobre 1581). Peu après vint le terrible fléau de la peste, qui fit des ravages effrayants dans le pays. L'évêque de Portalegre se distingua alors par son extrême charité; il veillait au chevet de ses ouailles et distribuait largement des aumônes aux pauvres. Il dépensa aussi de fortes sommes au rachat des nobles portugais prisonniers des Maures. Après quatorze ans d'épiscopat, le vertueux évêque renonça à la mitre et retourna à son couvent de Coïmbre, où il mourut le 1^er^ août 1604.

Arrais occupe une place remarquable parmi les auteurs ascétiques portugais, à cause de ses *Dialogues*, publiés à Coïmbre en 1589. Ce sont des mélanges religieux, moraux et historiques, où les interlocuteurs (Antiochus, malade, Apollonius, médecin, et d'autres amis) s'entretiennent « de la plainte des malades et de la guérison des médecins; de la nation juive; de la gloire et du triomphe des Portugais; des qualités du bon prince et de la préparation à l'heure de la mort; du testament chrétien; de l'invocation de Notre Dame ». En même temps que des matières de piété et de morale, on trouve dans les *Dialogues* des sujets profanes, que l'auteur, tout en faisant preuve d'une très vaste érudition, ne manque pas de traiter au point de vue religieux. Car les juifs subissent le châtiment de leurs procédés envers le Christ; le prince ne sera pas aidé de Dieu dans l'accomplissement de son devoir sans la justice et la bonté; les Portugais, dans leurs découvertes et leurs conquêtes, ne cherchaient avant tout qu'à propager la foi chrétienne, et seule l'aide de Dieu peut expliquer leurs triomphes.

Les *Dialogues* ne sont pas une œuvre tout à fait originale de D. Fr. Amador. La première idée en revient à un de ses frères, le D^r^ Jérôme Arrais. A la mort de celui-ci, l'évêque de Portalegre, « croyant qu'il ferait une œuvre utile et agréable s'il les continuait et achevait, y ajouta des matériaux qu'il avait réunis pour la composition d'un autre ouvrage ».

Le D^r^ Jérôme aurait-il rédigé son manuscrit en latin?... Toujours est-il que D. Fr. Amador jugea bon d'employer la langue portugaise, « car mon intention, nous dit-il, a été et est d'être utile à tout le monde ».

Dialogos de Dom Frei Amador Arraiz bispo de Portalegre. Em Coimbra, Em casa de Antonio de Mariz, Impressor. Anno de 1589; 2^e^ éd. Coïmbre, 1604; 3^e^ éd. Lisbonne, 1846. La deuxième édition, faite sur les additions et sur les corrections trouvées parmi les papiers de l'auteur, après sa mort, est la plus appréciée. — Inocencio Francisco da Silva, *Diccionario bibliographico portuguez*, I, Lisboa, 1858, p. 52; VIII, Lisboa, 1867, p. 56.

Acacio Casimiro, S. J.

ARRIAGA (Paul-Joseph de). — Né à Vergara (Biscaye) en 1564, jésuite en 1579, missionnaire au Pérou (1584), mort en 1622. Il publia : *Tratado de la Perfeccion religiosa*, traduit du P. Lucas Pinel (Barcelone, 1610); *Directorio espiritual* (Lima, 1608, Séville, 1617). Il composa en outre divers traités spirituels, et des formules pour le vœu de servitude à la T. S. Vierge; il laissa en manuscrit une vie du P. Alvarez de Paz.

Sommervogel, *Biblioth. de la Compagnie de Jésus*, II, p. 577. — DHG, IV, col. 717.

R. Daeschler.

ARRIGHI (Jean-Baptiste). — Ermite de Saint-Augustin, prieur de San-Spirito à Florence, où il enseigna la théologie, ainsi qu'à Vallombreuse et à l'Université de Bologne (1593-1604); mort à Florence (1607). Outre des traités de théologie, il a publié : *De Beatitudine hominis libri tres*, Florence, 1575, court traité qui, « en suivant les quinze degrés de la contemplation » (préface), expose et détaille les conditions morales et spirituelles requises pour la béatitude de l'homme.

Possevin, *Apparatus sacer*, Venise, 1606, t. II, p. 117. — Perini, *Bibliographia Augustiniana*, t. I, p. 60.

R. Daeschler.

ARRIOLA (Fr. Pedro de). — Mercédaire espagnol, né à Sangüesa d'Aragon; fit sa profession à Calatayud, en 1633. Il fut maître en théologie et commandeur des couvents d'Estelle et de Pampelune. Il fut remarquable surtout comme directeur spirituel. La V. Marie de Agreda eut permission de lui communiquer son intérieur. Il a publié la *Vida del V. Pdo. Fr. Juan Falconi*

de la Orden de la Merced, Saragosse, 1651, et autres éditions qu'on trouvera en tête des œuvres de ce vénérable. Il a imprimé aussi une *Vie de saint Onuphre*.

Gari, Biblioteca mercedaria, Barcelone, 1875. — Hardà-Arques, *Bibliotheca Scriptorum Ordinis de Mercede*, Ms, au couvent de la Merci, à Madrid, fol. 37.

Emilio Silva, O. M.

ARROY (Bésian). — Né au diocèse de Rieux, vers 1589; docteur de Sorbonne en 1624; théologal de Lyon, prieur de Saint-André de l'Ile-Barbe, curé de Vaise et Caluire; mort à Lyon en octobre 1677. Parmi divers ouvrages polémiques, il publia une *Apologie pour la vie religieuse et monastique*, Paris, 1634. Il a laissé une œuvre spirituelle : *Les Entretiens de Pyrandre et de Taxiphile*.

A. L. Bertrand, *Bésian Arroy, théologal de l'église de Lyon*, dans le *Bulletin historique du diocèse de Lyon*, t. II, 1903, p. 29-40. — Hürter, *Nomenclator litter.*, t. IV, p. 292.

R. Daeschler.

ARS MORIENDI. — L'*Ars moriendi*, ou *Ars bene moriendi*, *Tractatus de arte bene moriendi*, *Tractatus de modo bene moriendi*, est un des livres qui furent le plus souvent édités aux origines de l'imprimerie.

Ni la date de sa composition ni son auteur ne sont connus. Une édition de Brescia, 1488 et 1498, l'attribue à un Jean de Bruxelles qu'on a identifié avec Jean Mombaer de Bruxelles († 1501); or celui-ci n'est sûrement pas l'auteur de l'*Ars moriendi*. Cf. P. Debongnie, *Jean Mombaer*, Louvain, 1928, p. 18-19. Une édition sans indication de lieu, de date ni d'imprimeur, mais composée avec les caractères d'Ulrich Zell de Cologne, nomme pour auteur maître Matthieu de Krakow (Poméranie), qui devint évêque de Worms en 1405 et mourut cardinal en 1410. Il a été aussi attribué à un Matthieu de Cracovie et à saint Albert le Grand. L'édition du texte italien de Florence, 1477, porte que ce traité fut « compilé et composé en 1452 par le cardinal de Fermo » Dominique Capranica († 1458); cela est vrai de la traduction, non de l'original. É. Mâle, *L'art religieux de la fin du moyen âge en France*, 2e édit., Paris, 1922, p. 381, estime que l'auteur de l'*Ars moriendi* fut probablement un prêtre français, car il s'inspire d'un opuscule de Gerson, *Opusculum tripartitum de praeceptis decalogi, de confessione et de arte moriendi*, dans ses *Opera*, Paris, 1606, t. II, col. 258-283, « que les évêques de France, dans un de leurs synodes, avaient adopté pour l'éducation du clergé. Notre *Ars moriendi* anonyme est donc postérieur à l'*Ars moriendi* de Gerson, et on peut le placer, sans craindre de se tromper beaucoup, dans les premières années du xve siècle. »

Il y eut deux sortes d'éditions de l'*Ars moriendi* : les unes xylographiques, tout entières, texte et gravures, gravées sur bois; les autres, typographiques. Un manuscrit de Bruxelles, le plus ancien daté, est de 1466; le plus ancien incunable daté est de 1475. La plupart des manuscrits et des incunables n'ont pas de date. Parmi les impressions du prétendu inventeur de l'imprimerie Laurent Coster († 1439), on inscrivit bravement un *Ars moriendi* xylographique, qui, du moins, est une des plus anciennes, sinon la plus ancienne des éditions connues. Cf. J.-C. Brunet, *Manuel du libraire. Supplément*, Paris, 1878, t. I, col. 66.

Des éditions de l'*Ars moriendi* furent imprimées dans divers pays et des traductions en diverses langues : française, italienne, espagnole, anglaise, allemande, hollandaise. Une traduction française, publiée par Vérard, Paris, 1492, eut pour auteur Guillaume Tardif, lecteur de Charles VIII († vers 1495) : une traduction espagnole fut l'œuvre de Rodrigue Fernandez de Santaella, chanoine de Séville († 1509); une traduction italienne, nous l'avons dit, celle du cardinal Dominique Capranica.

Les éditions latines et les traductions offrent de nombreuses différences. La principale est que, tandis que les éditions typographiques sont, pour la plupart, un recueil de prières et de méditations, les éditions xylographiques se présentent sous la forme d'exhortations faites à un mourant tour à tour par le démon qui le tente de désespoir et par le bon ange qui l'invite à la confiance. Le texte le plus intéressant est peut-être celui de la traduction de Guillaume Tardif, où le latin, souvent obscur à force de brièveté, se trouve « traduit, expliqué, développé par un véritable écrivain qui parle une langue grave, un français déjà classique ». É. Mâle, *op. cit.*, p. 382. Le démon s'attaque d'abord à la foi, puis à l'espérance du moribond; ensuite il s'efforce de le détourner du repentir par la pensée de sa famille et des biens à quitter, par celle des souffrances qui l'accablent; enfin il recourt à ce qui meurt le dernier dans l'homme, l'orgueil.

La diffusion de l'*Ars moriendi* était due, pour une bonne part, à des gravures sur bois très expressives, reproduites plus ou moins dans toutes les éditions : à peine se permettait-on de les retoucher un peu, de rajeunir les costumes, d'atténuer la rudesse des personnages. Ces gravures, qui sont au nombre des plus anciennes connues, font de l'*Ars moriendi* un des plus précieux monuments de l'art du xve siècle.

« Au fond, dit encore É. Mâle, *op. cit.*, p. 388, l'*Ars moriendi* apparaît comme un épisode de cette grande psychomachie, de cette lutte éternelle du bien et du mal, que le moyen âge a représentée sous toutes les formes... Assez rare au xiiie siècle, et même au xive, la lutte pour la possession de l'âme devient extrêmement fréquente au xve siècle » dans les livres d'Heures enluminés, par suite sans doute du succès de l'*Ars moriendi*.

La substance de l'*Ars moriendi* passa dans certains livres de piété. Par exemple, le *Colloquium de particulari judicio animarum post mortem* de Denys le Chartreux, art. XXXVI, à la suite du *De quatuor hominis novissimis*, Paris, 1551, fol. 264-267, le résume librement. Quelque chose de son inspiration survit dans le *De praeparatione ad mortem* ou *De arte bene moriendi* d'Érasme, à plus forte raison dans les innombrables *Exhortations* aux malades et *Préparations à la mort* publiées en France aux xviie et xviiie siècles. Cf. H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, Paris, 1932, t. IX, p. 331-380. En Espagne, il existe un *Arte de bien morir* de la sœur mercédaire Marie de la Antigua († 1617). Cf. Gari y Siumell, *Biblioteca mercedaria*, Barcelone, 1875, p. 344.

Sur les anciennes éditions voir *Gesamtkatalog der Wiegendrucke*, Leipzig, 1926, t. II, p. 707-738 (signale une édition anglaise dépendant d'un original distinct des autres éditions). — L. Hain, *Repertorium bibliographicum*, Stuttgart, 1826, t. I *a*, n. 1831-1842. — J.-G.-T. Graesse, *Trésor de livres rares et précieux*, Dresde, 1859, p. 229-231. — J.-C. Brunet, *Manuel du libraire*, 5e édit., Paris, 1860, col. 501-508; *Supplement*, 1878-1880, t. I, col. 65-69; t. II, col. 980-981. — A. Claudin, *His-*

toire de l'imprimerie en France au XVe et au XVIe siècles, Paris, 1901, t. II, p. 438-441. — Plusieurs éditions incunables ont été reproduites photographiquement : le texte latin par T.-O. Weigel, Leipzig, 1869; W.-H. Rylands, Londres, 1881; B. Pifteau, Paris, s. d.; la traduction allemande (sortie vers 1470 des presses de Louis d'Ulm), à Munich, 1922. L'*Ars moriendi* de Geiler de Kaysersberg (1497), édité par A. Hoch, Fribourg-en-Brisgau, 1901. — Au point de vue iconographique, voir E. Dutuit, *Manuel de l'amateur d'estampes*, Paris, 1886, t. I, p. 33 et suiv. — W.-L. Scrieber, *Manuel de l'amateur de la gravure*, Leipzig, 1902, t. IV. — É. Mâle, *op. cit.*, p. 381-389. — Quelques indications dans U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques du moyen âge*, t. II, col. 2018. — L. Dacheux, *Jean Geiler de K.*, Paris-Strasbourg, 1876.

F. Vernet.

ARS VITAE CONTEMPLATIVAE. — En 1473 parut chez Frédéric Creussner de Nuremberg, l'*Ars vitae contemplativae*, composé par des docteurs de l'Université de Paris. Il a pour but d'apprendre à vivre spirituellement à ceux « qui se trouvent enfermés dans la prison de la chair » (.. in hoc ergastulo carnis degentes...). Cette expression peut être rapprochée de celle que saint Ignace emploie dans le premier Prélude, de la première semaine des Exercices, « et considerare animam meam esse in hoc corpore corruptibili [tamquam] carcere [s. ergastulo] inclusam ». L'ouvrage traite à la fois de la théorie et de la pratique (ars et modus) de la vie contemplative.

Gesamtkatalog der Wiegendrucke, t. II, col. 748-749, Leipzig, 1926. — L. Hain, *Repertorium bibliographicum*, t. I, p. 226, Berlin, 1925.

J. Duhr.

ART ET SPIRITUALITÉ. — *1. Les exigences de la matière. —2. Le primat de l'esprit. — 3. La « mystique » de l'art.*

Une métaphysique de l'art chrétien, parce que chrétien, ne peut faire abstraction de dogmes dont un chrétien sait par sa raison et croit par sa foi qu'ils enserrent toute la vie dans leur orbe, pour la définir, l'expliquer, la guider : création, incarnation et rédemption. Si Dieu est l'Être des êtres, si le Christ Fils de Dieu, après le désordre introduit dans le monde, s'est incarné pour ramener par Lui et en Lui toute créature à l'ordre, l'art, qui intéresse à la fois la matière sous toutes ses formes et l'homme dans toutes ses facultés, doit trouver en Dieu créateur, modèle et fin ultime de toutes choses, son miroir et son pôle d'attraction, et en Jésus-Christ, Dieu fait homme pour rédimer à la fois la matière et l'esprit, la direction et le moyen de sa rectitude et de son rachat. Ce qui justifie, dans un dictionnaire destiné à étudier les ascensions et les écarts du sentiment religieux, la place d'un article sur les rapports de l'art et de la spiritualité.

Le sujet étant très vaste, nous le limiterons à *l'étude de l'expérience esthétique* (l'acte créateur et ses répercussions dans d'autres âmes) et nous étudierons de préférence *l'oscillation du sensible au spirituel* qui caractérise cette expérience. Oscillation nécessaire, délicate, tour à tour dangereuse et purificatrice. Quelle part l'œuvre d'art doit-elle donner à l'un et à l'autre de ces deux éléments pour atteindre la plénitude de sa fin naturelle, plus encore, pour être chrétienne? En conséquence, nous chercherons à limiter *les dépendances du phénomène esthétique par rapport à la matière, aux facultés sensibles et intellectuelles*, pour mettre en lumière ses *analogies naturelles avec l'expérience mystique* proprement dite, et enfin *les perspectives qu'elle ouvre vers le surnaturel*. Nous serons ainsi amenés à esquisser (très sommairement et purement à titre d'indications générales) le *développement de l'art chrétien* à deux points de vue étroitement liés : les aspects différents du dogme et du sentiment religieux exprimés par l'iconographie chrétienne selon les temps et les lieux, la proportion de sensible et de spirituel admise par chacune de ces conceptions successives et différentes de l'art chrétien en fonction des préférences et possibilités techniques. Ce qui concerne plus précisément l'influence exercée par l'art sur la vie spirituelle et les vertus, trouvera place dans d'autres articles. Voir Images, Musique sacrée.

Le rappel schématique de quelques notions essentielles paraît d'abord nécessaire.

I. — LES EXIGENCES DE LA MATIÈRE.

L'homme qui pense tend déjà à agir. Dès qu'il agit, appliquant ses facultés à la droite détermination de l'ouvrage, il fait œuvre d'art. Cette œuvre, conçue dans l'intelligence par la fécondation du sens, pourrait y demeurer, pur agencement spirituel de lignes, de timbres, de couleurs ou d'idées. Cherchant à nous rapprocher du nœud du problème, nous entendrons *l'œuvre d'art au sens plein* qui *implique une expression de l'esprit dans la matière*[1]. Nous en déduirons sa noblesse. Lorsque l'artisan œuvre de son esprit et de ses mains, fût-ce dans un but strictement utilitaire, il s'apparente déjà au Créateur. Noblesse besogneuse de créateur auxiliaire (car la matière n'est que d'emprunt), authentique cependant (car il l'a déterminée, enrichie, scellée à son image). Elle lui crée des devoirs. Or l'artiste ne plie pas seulement la matière à l'utile : il l'élève à la beauté, pour la joie de l'esprit et des yeux. Comme Dieu répand en toutes choses une participation de sa splendeur dans l'extase de son propre amour, il se passionne à spiritualiser les formes matérielles dans la transcendance de son idée. En quoi sa ressemblance avec Dieu grandit jusqu'aux limites du mystère; mais parce qu'il sème la joie dans la matière et allume par elle des désirs incertains au cœur bourbeux des hommes, sa responsabilité s'accroît dans la même mesure.

Telles sont la *grandeur et la misère de l'art*, son point de rencontre avec le spirituel : *il est matière et esprit*.

1. **L'art est un métier qui dépend intimement de la matière.** — Fût-il un génie, l'homme qui sculpte ou peint pour exprimer sa pensée, est d'abord un artisan qui peine. Aujourd'hui, après que les musées et les livres ont enrichi nos mémoires d'œuvres aux formes parfaites, et que la plupart de ceux qui jugent les œuvres d'art ont perdu tout contact direct avec les techniques qui les ont produites, nous ne manquons guère de voir dans la matière le « moyen », et dans la forme la « fin », sous-entendant que la matière inerte doit accepter docilement le travail de l'artiste, comme la cire l'empreinte du cachet. Conception intellectualiste, inadéquate en ce qu'elle ignore les exigences de la matière et de l'outil[2]. Avant d'œuvrer, l'ar-

1. Le mouvement général de la pensée, en adaptant quelques détails, pourrait s'appliquer également à l'architecture, même à la musique, à la danse, au théâtre, à la poésie, qui sont des rythmes où la matière des sons, des gestes, des mots, collabore avec toute la physiologie de l'homme à l'expression d'une pensée. Voir *Etudes*, 1928, t. 197, p. 418 et 534 : les deux articles : Pour le retour à la vie.

2. Certes, la jouissance du vrai, du bien et du beau n'est pas exclusivement réservée aux philosophes, aux saints et aux artistes; mais il y a loin de la simple appréhension de l'homme intelligent en qui l'œuvre d'art n'émeut que des réflexes d'imaginations et d'idées subjectives sans attaches objectives avec la causalité matérielle

tiste choisit sa matière : bois, marbre, métal, boues colorées. Non pas des signes artificiels comme les mots. Des substances. Chacune a ses qualités propres, ses possibilités pittoresques, son quant-à-soi : volontés passives, exigences. Or toute matière est à Dieu, ne subsiste que par Lui, reste son appartenance dans le temps, même profanée, et retournera à Lui, les temps révolus, pour, finalement, ne servir qu'à sa gloire. Dès lors, *ne peut-on qualifier divines dans leur intention ces exigences de la matière?* Passivement, elles défendent en chaque être la volonté du Maître, que la matière ne soit pas violentée. Or ces exigences, s'il les respecte, procurent en outre le bien de l'art dont la première loi technique est en effet : le meilleur jeu de l'outil, proportionné à une matière donnée. Nous pouvons donc conclure que, dirigées par Dieu, les exigences de la matière ne sont pas exclusivement passives : activement, elles guident le travail de l'outil, comme par une sorte de finalité interne, retenant l'artiste par des refus, l'encourageant à la rectitude, car celui-là seul qui respecte sa matière en obtient les formes justes qui fleurissent en beauté. Bref, cette *sorte de rédemption,* par laquelle le beau métier agrège la matière au monde des esprits, requiert d'abord la droite soumission aux volontés divines concernant l'usage des créatures. Chaque technique est un idiome : transformant les apparences selon sa syntaxe et ses sonorités, elle aspire à leur faire parler la louange de Dieu.

2. **Transformant la matière, les métiers d'art, en quelque manière, participent à sa rédemption.** — L'écrivain, même lorsqu'il pense abstrait, ressent bien l'influence du mot sur l'idée. Peintres et sculpteurs façonnent déjà de la matière en pensant à leur œuvre. Ils pensent pierre et couleurs. Ils pensent surtout l'outil à la main[1]. Ainsi la même forme, une tête d'homme, proche du réel dans une sanguine d'Holbein, s'estompe, se résume, s'immatérialise, se fige, se durcit, selon qu'elle s'incorpore à la laine, au vitrail, à l'aquarelle, la mosaïque ou la ferronnerie. Interprétations humaines, réussies dans la mesure où, d'abord, elles s'expriment selon les divines exigences de la matière première, maîtresses du métier.

Qu'on imagine quel effort de rédemption par la beauté a surélevé toutes les matières créées depuis la nuit des temps.

de l'œuvre, et l'intuition profonde du technicien qui jouit de sa beauté totale en appréciant l'heureuse proportion où la matière et la technique y font resplendir l'idée. Si intelligent soit-il, le premier reste un profane. Seul le second est tout à fait chez lui dans le domaine du beau, car seul il a la vision par l'intérieur de tous ses éléments, matière et esprit soudés par une technique. Quod visum placet, dit saint Thomas : une vision et une joie : joie par connaissance intuitive (intus).

1. De nombreux exemples devraient illustrer ces analyses. Elles-mêmes, dans l'obligation où nous sommes de désencombrer le terrain, ne peuvent être que des prolégomènes. On comprendra dès lors qu'ici, et dans le reste de l'article, les faits allégués ne puissent avoir d'autre prétention que d'indiquer des directions pour l'esprit. Cette influence de la matière sur la forme, de la forme sur la pensée est si réelle que Michel-Ange, devenu fresquiste par la volonté pontificale, continue à penser en marbre, et peint sur fond plat de véhémentes statues. Il est évident que le matériau, bien employé selon le vœu de sa nature, est à l'origine des styles d'architecture. De même, en sculpture, le marbre, par la souple et lumineuse transparence de son grain, suggère au ciseau la plasticité de la chair, l'imitation réaliste de la vie, et les sentiments qui en rayonnent. C'est pourquoi tous les beaux sculpteurs de nu sont marbriers : granit et bois, plus secs et colorés, noieraient les délicatesses du modelé. Si le bronzier, au contraire, dégage de la figure humaine, une silhouette nerveuse, musclée, aux formes aiguës et accidentées, c'est que, pensant au métal, il profite de ses oppositions sèches de luisants et de noirs. Le plâtre? de tous les matériaux le plus inexpressif; matériau de moulage : il n'a rien à exprimer de lui-même, n'ayant rien suggéré ni rien reçu. Les sculpteurs savent bien d'ailleurs qu'une œuvre perd sa force expressive à être reproduite telle quelle dans toute autre matière que celle où elle a été pensée. La peinture? de soi aussi matériau de convention, car elle remplace le volume, qualité fondamentale des corps, par des signes; mais parce qu'elle suppose une analyse et une interprétation pour chaque technique, elle parle autant d'idiomes qu'elle emploie de supports et de colorants.

Ce rachat par l'esprit, selon l'usage loyal des créatures inertes, les relie naturellement à Dieu par le mérite obscur du beau travail consciencieux, et surnaturellement par son Christ dans les âmes d'artistes qu'Il habite. Or une autre conséquence de ces exigences primordiales de la matière et du métier selon les vues divines est que peintres et sculpteurs, parce qu'ils pensent et s'expriment l'outil a la main, ne découvrent de la nature que, progressivement, ce que les possibilités de la matière et l'avancement de leur technique leur permettent d'en exprimer. A l'artiste en effet ne peut suffire la connaissance usuelle, quasi théorique et sommaire, dont nous nous contentons. Il lui faut la connaissance pragmatique, lentement conquise par l'œil et par l'outil, jusqu'à l'intuition de la structure intime sous la modalité des formes colorées. Guidé par sa technique, l'artiste sélectionne donc et coordonne; puis à chaque étape de connaissance, les formes mieux explorées repassent par l'outil dans la matière, transfigurées, telles que, par l'outil, l'artiste avait compris qu'elle pouvait les accueillir. Ainsi l'art découvre le domaine des apparences créées que Dieu lui a livrées, avant de les exprimer pour Lui, sans le savoir peut-être, en louange de beauté. Et dans le miroir de l'œuvre d'art où elles deviennent lisibles, le public en découvre les aspects[2]. Lent acheminement du rachat total. Depuis la nuit des temps jusqu'à la consommation des siècles, *l'art coopère ainsi à ramener à Dieu toutes choses,* naturelles et surnaturelles, selon l'esprit, par le Christ à qui elles sont confiées. Il l'attestera alors : tout ce que vous avez fait de bien, c'est par moi, pour mon Père, que vous l'avez fait.

Mais cette œuvre spirituelle de rachat, la plus humble d'ailleurs en ce qu'elle est alourdie de matière, ne se poursuit pas sans traverses et faiblesses. Comme on peut le prévoir, toutes proviennent du poids de la matière et du sensible. Comment les dominer?

II. — LE PRIMAT DE L'ESPRIT.

L'art, avons-nous dit, est un métier. Il faut ajouter : privilégié. Dans la mesure où il est créateur.

1. **L'esprit dans la matière.** — L'artiste pense matière, mais l'œuvre procède d'abord au dedans de son âme, par immanence vitale. Dans la conception et l'exécution, la matière est présente, exige son dû. Mais dans l'une et dans l'autre l'esprit commande. Humblement. L'humilité de l'esprit, nous l'avons dite : ne pas violenter la matière, qui est à Dieu; consentir à sa nature, voulue par Dieu. Son ambition? Assurer dans la matière des voies sensibles d'expression par où la lumière condescendante de l'inspiration créatrice s'y établisse en beauté, des voies sensibles de conquête par où la beauté vivifiant la matière allume d'autres esprits. Ambition spirituelle, proche du surnaturel par analogie, car elle reflète sur le plan humain deux mystères commandés comme elle par l'amour : la création, l'incarnation durement conditionnée par la souffrance, car elle est un rachat. Saint François, s'il eût sculpté, avait le véritable sens de l'art : ma sœur la matière, louez Dieu.

2. Les professeurs de dessin en font tous l'expérience : notre esprit paresseux enregistre mal les données des sens : formes, perspective, couleurs. Nous voyons souvent comme nous croyons que doivent être les choses. Pour bien comprendre cette lente découverte de la nature par la technique et l'outil, il faut oublier cette sorte de don des langues que nous devons à la comparaison de tant de techniques arrivées à maturité. Des générations d'artistes appliqués à bien voir ont mis des siècles à l'acquérir. Le primitif qui copiait si soigneusement les verrues d'un visage figurait encore en gros cailloux et en plumeaux les montagnes et les arbres. L'enfant lui-même, avec ses caractéristiques personnelles, est entré tardivement dans la peinture. Les animaux les plus familiers, plus tard encore. Le paysage, la mer et la montagne n'ont vraiment été déchiffrés dans leurs réalités pittoresques qu'au siècle dernier. Et combien de siècles de peinture pour passer de l'idée fixe, cérébrale, du ton local, à la découverte du modelé dans l'atmosphère, puis des reflets? La recherche du pinceau devait y amener les peintres à l'huile, en particulier par l'étude des glacis, cette recette de métier leur permettant d'exprimer leur trouvaille en un équivalent coloré.

Ainsi *la beauté consiste en l'accueil profond fait par la matière à l'esprit.* De même la beauté surnaturelle est le resplendissement de l'accueil profond fait par la nature humaine à la grâce. Plus l'accueil est profond, plus la matière en rayonne. La Vierge Marie est pleine de grâce parce qu'elle fit au Verbe substantiel un accueil si profond qu'Il ne dédaigna pas d'incarner en elle sa divinité. Rayonnant l'esprit, la beauté créée par l'homme est valeur spirituelle et transcendante, car elle touche à l'être. Par l'être, à l'Etre des êtres, Dieu. Elle lui est redevable, lui ressemble. *Pour participer au beau, il faut donc en quelque manière participer à Dieu,* le suréminemment beau, qui rayonne en son Verbe l'exemplaire de toutes les beautés. Ainsi l'œuvre d'art, rassemblant les hommes, les unit à Dieu par l'esprit. La matière brute est lourde et vide; à travers la matière spiritualisée par l'homme, dans le halo de beauté où Dieu envoie son rayon, les âmes communiquent.

Mais parce que *la beauté est d'ampleur quasi infinie,* comme l'être, il n'est pas donné à tous de l'atteindre tout entière. Plus même l'éclat de la forme est transcendant dans les choses de l'esprit, plus il peut se définir par l'éclat du *mystère :* mystère de la grâce dans une âme, mystère d'une pensée d'homme dans la matière par la couleur, l'arabesque et le rythme. D'une certaine manière, l'artiste n'est pas de ce monde, étant dans la voie qui conduit à l'invisible et à Dieu.

2. **Le don créateur.** — Condition discordante. Modeleur de glaise, tailleur de marbre, peintre de fresques, contraint, plus que l'ouvrier, aux dures exigences de l'esprit, et, plus que le penseur, aux misères serviles de la pratique, l'artiste sue de tout le corps pour faire descendre un peu d'infini en une matière étroite. Artisan visionnaire[1]. L'œuvre achevée, s'il n'est chrétien, comment y trouverait-il autre chose que la désillusion du fini, enrobé d'un mirage?

Si nous admettions que l'art est un jeu sans conséquence où l'intelligence seule s'exprime par l'instrument des sens, le problème serait singulièrement simplifié. La raison est bien en effet le principe premier de toute œuvre humaine. C'est pourquoi la vérité première de l'œuvre d'art résulte de sa logique. D'une logique ouvrière, avons-nous dit, distincte de celle des idées claires. Elle ne résulte pas des seules vertus propres à la personnalité humaine, et ne s'acquiert pas comme une science. Bref, *l'intelligence qui exerce le primat dans la création artistique y est,* croyons-nous, *stimulée, surélevée par une qualité active.* Celle-ci, aimantée comme un instinct, mais clairvoyante même dans ce qui reste ténèbres pour la seule déduction, est *une sorte de grâce d'origine divine : le don.* Il prédestine l'être tout entier, des racines les plus matérielles de sa physiologie, aux cimes les plus hautes de sa vie spirituelle. Car il a son germe, très humble, dans les dispositions sensitives et imaginatives, et la complexion même du corps : c'est la part de l'homme, de son tempérament, spiritualiste ou sensuel, joyeux ou morose, rêveur ou actif, de ses penchants, de sa culture et de son âme; la part qui est tout lui-même offert aux puissances inspiratrices, et qu'il retrouvera dans l'œuvre; celle qu'il faut donc assidûment nourrir de sens, de nature et de métier, mais sauver à tout prix de leur emprise totale, puisque l'essence de l'art est de maîtriser la matière et même le sensible; celle donc qu'il peut fomenter ou flétrir : bref, sa part de mérite et d'humiliation. L'autre est cette force mystérieuse qui soulève parfois tout son être. Présence soudaine : l'artiste inspiré sent bien qu'il n'est plus l'occupant unique de son âme ébranlée. Visite brève : mais elle laisse après elle, comme l'éclair dans la nuit, une révélation de l'inconnu, avec un élan, et l'ébauche au moins des moyens d'expression. De soi, strictement gratuite. Comme la grâce surnaturelle, on ne la mérite pas, on la sollicite : à l'heure qu'elle choisit, elle saisit sa proie. Insensé donc qui s'en glorifie.

Evidemment, ce que l'analyse dissocie, est une activité si une qu'il est pratiquement impossible, dans le concret, de départager de l'exercice du don lui-même, celui des dispositions premières. En fait, celui qui n'a pas reçu de Dieu la vertu créatrice, reste en dehors du grand mouvement secret de l'art, ce royaume de l'esprit : ouvrier d'art, habile praticien peut-être, mais sans trouvailles personnelles : ou rêveur inutile, sans métier suffisant pour se bien exprimer.

L'artiste véritable — il est rare —, est responsable d'un *don magnifique et dangereux.* Son droit princier est de puiser librement dans l'immense trésor du sensible et d'être soi en l'exprimant en beauté; sa suprême ambition, de l'imprégner d'un baume de divinisation. Son risque? Prostituer son extase à l'idolâtrie du créé. Car il s'exerce dans le sensible.

L'art, en effet, *comme la sainteté, est une invasion de l'habitacle humain.* Il exige même de l'âme un tel abandon préalable qu'il la situe dans l'ordre de la *possession.* Car, l'émotion esthétique, comme la grâce mystique, mais sur le plan sensible et par un processus totalement différent, est une sorte de délectation plus encore que d'intelligence. Sous l'influx du don divinateur, le « sens intelligencié » saisit en effet la beauté dans sa gangue de matière, sans recours au concept, l'intelligence descendant pour ainsi dire au hublot du sens pour regarder, si captivée qu'elle ne fait qu'un avec le sens, tant que celui-ci jouit de la présence rayonnante de l'intelligible qui le séduit[1]. Cette délectation intellectuelle, mouvant le désir, produit l'amour, dont le mouvement est de sortir de soi jusqu'à l'extase. *L'extase par le sensible :* attirance exercée par la ressemblance divine qui luit dans la beauté; forme humaine et diminuée de celle qui aspire l'âme en surnaturelle plénitude quand Dieu lui-même se révèle à elle ; force unitive qui tend l'âme à rejoindre, par delà le créé, une autre extase tendue vers elle, l'extase d'amour dont Dieu même souffre en quelque sorte, à cause de la surabondance de sa bonté qui lui fait répandre en toutes choses une participation de sa splendeur. Heureux qui, cheminant d'une beauté à l'autre, s'appuie sur elles pour les dépasser, et monte à Dieu par cette échelle des esprits, attiré par la lumière plus pure de pas en pas; malheureux qui ne lève pas les yeux pour suivre le rayon, et voue son extase aux reflets du chemin. Car Dieu, suprêmement indépendant, cause la beauté de ce qu'Il aime et nous attire par elle, tandis que notre amour est causé par la beauté de ce que Dieu nous donne à aimer et risque de s'y perdre.

3. **L'acte créateur.** — *Antinomie. L'art est dépendance et libération, soumission et rédemption.* Périlleuse, exaltante tentative de conciliation de la matière et de l'esprit. Ses déviations ne peuvent résulter que de nos faiblesses. Car le mouvement propre de l'art, ordonné à l'ordre transcendantal, est la divination du spirituel dans le sensible. Les œuvres de génie sont pleines de trouvailles. Le vigoureux épanouisse-

1. Le nom d'artiste ne paraît avec son sens actuel, opposé au sens moderne du mot artisan, que dans l'édition de 1762 du Dictionnaire de l'Académie. Un mot plus juste serait artifex : les deux éléments, inspirateur et factif, étroitement soudés. De cette dualité, les artistes ont pleine conscience après la Renaissance. Pour leur malheur. Depuis, l'orgueil individualiste, officiellement consacré par la Révolution, a tiré de cette découverte les plus fâcheux effets : pour l'artiste, déclaré surhomme, et traité de plus en plus en rêveur inutile : pour l'art lui-même, en substituant à l'apprentissage familial et corporatif du « faire-faire », dans la maison du maître, l'enseignement desséché du « faire-apprendre » des écoles et académies. Durant le moyen âge, les artistes se réclamaient du beau nom d'artisan, qui disait bien la noblesse du métier imprégné d'esprit. (Maritain, *Art et Scolastique*, p. 246.)

1. Mais, dès que l'intelligence s'abstrait du sens pour réfléchir les raisons de sa joie, l'intuition s'éteint, et la joie sensible avec elle, comme le philosophe éteint sa lampe pour mieux réfléchir dans la nuit à ce qu'il a lu. Ce qui explique le curieux sentiment de plénitude intellectuelle dont s'accompagne la jouissance de la beauté, et l'impuissance à l'exprimer par des idées, alors que nous croyions être gonflés d'une connaissance supérieure de cette beauté. Par un mécanisme inverse, mais concordant, de résonance sympathique, la faculté, inférieure mais proportionnée au don créateur, par laquelle la jouissance de l'œuvre d'art « ravit » une autre âme, opère selon le même processus de possession et d'abandon.

ment de cet instinct dominateur exige déjà dans la vie profonde, au moins naturelle, de l'artiste, un effort d'ascétisme purificateur. Nous y reviendrons. Objectivement, il opère de même une sorte de nettoyage aux alentours de la forme pressentie, pour la dégager, dans sa pensée et dans son œuvre, de la gangue sensible. Mais, transformant ainsi une matière pour l'orienter à sa guise, ne semble-t-il pas reprendre l'acte providentiel, pour le corriger? Ni les autres métiers, orientés vers l'utile, ni les sciences, unies par la philosophie dont la cime cherche Dieu par la théologie, n'usent d'une semblable audace par rapport à l'œuvre divine. Le don créateur, déterminé d'abord à faire une belle œuvre, ne conforme pas seulement l'esprit de l'artiste au réel. Il veut rendre le réel conforme à l'esprit. Or : unus artifex, Deus. Dieu seul, pleinement artiste, scelle ses créatures de son image, sur toute leur étendue, en stricte indépendance. L'artiste « terrien », au contraire, n'a strictement rien qu'il n'ait reçu : devant lui, la matière brute, prêtée, le limitera de ses exigences; autour de lui, l'inépuisable spectacle des modèles mouvants (toute la vie, et ces milliers de paysages signés de Dieu à chaque changement de lumière) dont l'exacte reproduction, truquage artificieux, serait contradictoire avec l'idée même de création; reste l'idée, l'image étincelante jaillie d'un aspect du réel, étroitement dépendante, à la fois de ce réel qu'elle ne peut copier servilement, et d'un don gratuit nécessairement orienté par Dieu à sa gloire, l'idée, tout entravée elle-même de sensible dans le cercle des habitudes, providentiellement destinée cependant à être le verbe spirituel qui transforme la matière en un être nouveau de beauté.

Parce qu'elle est spirituelle cependant, entre ces exigences et ces entraves, et pourvu que l'artiste s'y prête, elle le reliera par une brèche d'en haut à l'artiste divin, précisément parce que sa vocation n'est pas d'imiter la nature créée (ce qui ne l'ordonnerait qu'à la matière), mais en elle l'acte de créer. Solution divine : elle sauvegarde l'essentielle dépendance de l'homme par rapport à la création et à Dieu, et l'essentielle indépendance de l'élan créateur dans le seul domaine où l'homme puisse y prétendre. *Créateur au second degré*, sa tâche, pour rester fidèle à l'esprit invisible qui se joue dans la création divine, est de *découvrir dans le réel quelqu'un des sens cachés que Dieu y a mis*, et de procurer dans un être neuf son avènement selon l'esprit. Créatrice, son œuvre reçoit, pleine, sensible et spirituelle, la marque de ses mains et de toute son âme, dans la mesure où il y subordonne l'imitation régulatrice, indispensable, à la composition transformatrice, essentielle. Le droit de Dieu subsiste tout entier en ce que son œuvre, prototype, doit être respectée dans ses intentions premières, et continuée selon ses vues. Ce qui impose à l'artiste autant de fidélité, d'exactitude même, à transformer le réel, qu'au savant à s'y conformer. En quoi l'art « terrien » continue vraiment l'œuvre créatrice et rédemptrice du Verbe. Créateur au second degré, son rôle providentiel, primordial au point que la valeur de son œuvre en dépend, est de manifester une volonté puissante et ordonnée d'être soi, et de s'y exprimer comme tel, en élevant la matière par des moyens choisis. Mais sa vraie grandeur est de s'insérer dans le plan divin en humble plénitude.

Dignité éminente. L'art du peintre et du sculpteur est une des formes de la vie de l'esprit, plus complète, moins haute, plus périlleuse que celle du penseur. Etant vie, il ne peut grandir que dans l'indépendance du vivant. Indépendance relative : c'est pourquoi nous avons parlé d'imitation transformatrice et d'exactitude spirituelle. Mais à trop appuyer sur l'un ou l'autre de ces éléments, on dévie leur équilibre, le plus instable qui soit. L'art, en effet, étant de l'homme et pour l'homme, dépend foncièrement de tout ce que la race, la cité, la tradition manuelle, intellectuelle et spirituelle, envoie au corps et à l'âme de l'artiste. Nourritures et servitudes. La plénitude, du moins, de sa santé, en dépend et c'est tout cela ensemble qu'il doit rédimer par l'esprit. Or, à mesure que le monde progresse, tous les problèmes s'alourdissent d'aspects nouveaux : à l'intellectuel, à l'homme d'état, il faut une envergure d'esprit toujours plus grande pour les dominer; à l'artiste, une emprise de domination plus indépendante et spirituelle, à mesure que, les techniques progressant, l'art, de même, s'alourdit de richesses : règles plus impératives et plus complexes, habileté manuelle plus exigeante, influence des maîtres plus tyrannique, interprétation du réel mieux connu plus délicate. Fardeaux nouveaux. Seuls trébuchent ceux qui ne sont pas assez forts pour les porter.

Mais dans quelle mesure convient-il de les prendre? De la matière qui nous opprime, les saints s'évadent toujours, par abstention sévère du licite, ou par la perfection de la voie commune : saint François de Sales et saint François d'Assise n'ont pas suivi le même chemin. En art de même. On peut discuter s'il a décliné en pureté de Bach à Beethoven, et du Moyen âge à la Renaissance, du seul fait de sa plus grande richesse d'observation et de technique. L'essentiel n'est pas d'être riche, mais que chacun exprime la beauté dans la ligne spirituelle du don qu'il a reçu. Mais l'art ne crée qu'avec ce qu'il assimile vitalement. Il n'admet de calcul que ceux qu'il fait lui-même de ses forces et de ses moyens, au sein de sa spontanéité. Vivant, il doit recréer en esprit tout ce qu'il touche, sous peine de réduire les trouvailles en formules. Le faux ascétisme lui est donc aussi contraire que les richesses frelatées. Nécessairement donc, ne pouvant vivre hors de la circulation commune, il accepte disciplines et continuité, mais non les contraintes qui lui resteraient extérieures, même religieuses. Règles, influences, traditions lui sont une entrave, et toutes les richesses du sensible un danger, s'il n'est pas capable de les assimiler vitalement, et de les manier par une sorte de sensibilité spirituelle toujours neuve, car chaque œuvre nouvelle, étant individuelle et unique, exige une application différente du don.

Tout le mouvement de l'art, témoignage d'intériorité, témoigne donc plus encore (et non seulement chez celui qui crée la beauté, mais chez celui qui s'y livre), *d'une volonté d'évasion, de dépassement.* Nous touchons ici au problème le plus foncier et le plus délicat de l'art : toute œuvre de valeur, derrière le réel transfiguré, tout imprégné de confidences humaines émouvantes qu'elle offre au plaisir, ouvre, comme un appel autrement tentateur et troublant, le mystère de ce qu'elle ne peut exprimer, mais suggère, de la vie profonde et prometteuse, comme une tentation de sursaut et de chute.

Et pourtant, puisque l'artiste ne peut fuir le sensible comme le moine et le saint, qu'il doit y vivre et ne peut en retirer ses yeux, et qu'après tout, le sensible dans la nature est un aspect de beauté divine qui aspire à être dégagé de sa gangue obscure et rédimé pour la louange, puisque l'art est précisément ce don rédempteur dont toute la mission est d'élever le sensible au spirituel pour l'associer lui aussi à la louange des esprits, l'artiste soucieux de sa vocation totale peut-il, sans avouer quelque faiblesse, en réduire de lui-même la part dans son œuvre, et l'artiste chrétien ne devrait-il avoir l'ambition d'y amplifier plutôt l'orchestration du sensible pour que la louange en remontât plus pleine vers Dieu?

III. — LA « MYSTIQUE » DE L'ART.

1. — Un « jeu » aux conséquences infinies.

L'art n'est donc pas un jeu seulement, car le rêve s'y amplifie jusqu'à faire transparaître l'universel dans le contingent, et enlace dans ses comportements, avec le sort de la matière, l'extension totale de la vie humaine, affective, intellectuelle et spirituelle, dont les perspectives étroitement liées sont, du point de vue chrétien, infinies.

Analogue au jeu, l'*art créateur de beauté* est, de plus, *une des tâches humaines à la fois les plus hautes par*

l'aspiration et les plus périlleuses par les conséquences. — Rêve et jeu, s'ils envahissent tellement la conscience individuelle qu'ils mêlent à la vie quotidienne leurs illusions, l'altèrent et la dévient, jusqu'à la psychose, de ses besognes essentielles. L'art humain, si mêlé à notre vie quotidienne, dignité et péril, peut-il être dirigé, au moins neutralisé, voire *intégré dans le mouvement ascensionnel de la vie spirituelle?*

En conséquence des analyses précédentes, *la réponse provisoire* paraît être celle-ci : pour que l'œuvre de beauté atteigne son but selon le plan divin, il faut que, création continuée, rédemption du réel, symbole expressif de l'intériorité spirituelle de l'artiste, par une sorte d'incarnation analogique, elle soit reçue dans une autre âme comme un enrichissement spirituel de vérités vivantes et objectives, et une aide suggestive de l'élan de dépassement selon l'esprit, à partir de toutes nos richesses et sans en rien sacrifier de légitime.

L'essence de l'art paraît être le don créateur, don spirituel, par où s'exprime l'intériorité de l'artiste; l'essence de ce don, la faculté de trouver des formules par où cette intériorité, se communiquant dans une matière, allume d'autres âmes. D'où il suit que la qualité première de ce don est d'être *communicable.* Ce qui est le propre des dons spirituels. L'héroïsme, toutes les vertus, se caractérisent par ce besoin de s'extérioriser en œuvres et cette force de contagion. Aucune autant que l'art. Sans doute parce qu'il laisse un témoignage plus complètement expressif, étant à la fois matière et esprit. L'œuvre belle dans une matière durable, éternise dans la pensée des hommes une attitude choisie de l'univers ambiant.

Dans le seul domaine religieux, le plus délicat de tous, quelques faits facilement contrôlables établiront cette virulence.

2. — Le dangereux équilibre du sensible et du spirituel.

A. — La contamination du sensible. — Selon le P. Cahier, MM. Mâle, Hourticq, Bréhier, Millet... *les arts mêmes qui empruntent le plus au réel vivent au moins autant de leur propre substance.* Parce que l'artiste parle, dans une matière dont il n'est pas complètement le maître, une langue dont il n'est l'inventeur que dans une faible mesure, son œuvre ressemble toujours à d'autres œuvres par imitation directe ou souvenir inconscient. De sorte que les images naissent, vivent et meurent par étapes, et s'enchaînent par une sorte de vitalité interne où collabore l'effort d'une intelligence collective, au *double rythme des lois de la matière* imposant ses exigences *et des lois de l'esprit* donnant une approbation admirative aux belles trouvailles entrées dans la tradition.

C'est pourquoi les connaisseurs situent assez aisément les œuvres dans le temps et le lieu. Mais, de plus, sous peine d'ignorer une des sources de la pensée humaine, il faut bien reconnaître cette sorte d'*indépendance avec laquelle les images traversent les « milieux » sociaux et religieux* où nous pensons découvrir leurs causes déterminantes, entraînées qu'elles sont par un plus large courant de manières d'imaginer collectives dont le mouvement ne coïncide pas nécessairement avec celui de l'histoire générale. Comme nous avons dû tenir compte des exigences de la matière proprement dite, il nous faut donc maintenant insister sur *l'influence considérable exercée par la matière imprégnée d'esprit jusqu'à constituer l'appui d'autres pensées,* aux frontières encore indistinctes du spirituel et du sensible.

Rappelons que si nous avons choisi de préférence le cas des arts plastiques, c'est qu'il pose, plus complexe et plus aigu, le problème de la spiritualité de l'art.

1. *De très anciennes trouvailles venues d'Asie ont ainsi traversé les siècles,* se mêlant aux civilisations et religions les plus diverses, s'accommodant vaille que vaille aux métiers comme aux pensées.

On sait la curieuse fortune des signes du zodiaque, dont les images, chaldéennes, d'astronomie mythologique, sont devenues au moyen âge calendriers de liturgie chrétienne. On sait surtout comme les trois animaux favoris de l'art asiatique (taureau, aigle et lion) qui défilent, à peine stylisés, sur la frise émaillée de Khorsabad, ayant fourni aux assyro-chaldéens le thème de leurs monstres prodigieux (taureau ailé, lion ailé, homme taureau, génie ailé, cherub aux six ailes) ont surgi dans l'imagination d'Ezéchiel lorsqu'il voulut décrire sa vision, d'où ils sont passés dans l'Apocalypse, et, par les miniatures, les tissus, les bijoux d'Asie gagnant l'Europe carolingienne et le monde roman, par Toulouse, Moissac et Chartres, ont envahi tout l'art d'occident. Même dans l'art profane d'aujourd'hui, leur descendance n'est pas éteinte : lions ailés et griffons, des blasons, passés dans la décoration, y gardent leur hiératisme primitif comme si vraiment, depuis tant de siècles, les artistes copiaient un orgueilleux modèle vivant. Les animaux familiers de chez nous ont eu moins de succès que ces monstres exotiques et irréels. Dans la faune romane où ils foisonnent, non seulement ils ont fait le succès de thèmes secondaires, Daniel et Samson, complaisamment traités partout parce qu'ils donnent l'occasion de les montrer, décoratifs et symétriques (mal assortis d'autant au sens de la scène), mais encore les quatre monstres farouches furent dès l'abord promus à l'honneur de figurer autour de Jésus, « mitis et humilis corde », les quatre Evangélistes, de préférence par exemple au thème biblique moins barbare et plus riche des quatre fleuves du Paradis, presque complètement délaissé. Ainsi, pour figurer la source même de leur christianisme, des artistes chrétiens, qui n'avaient sans doute jamais vu de lions, copiaient sans le savoir et imposaient aux fidèles, pour leur force expressive, les monstres inventés pour figurer des imaginations païennes, proche les ménageries royales d'Asie, quelque quarante siècles auparavant.

Preuve saisissante, inquiétante peut-être, à priori, de la tyrannie des habitudes plastiques, de la puissance de suggestion de l'œuvre d'art réussie. Ce qui constitue un renversement de perspective, une des antinomies troublantes du problème : l'œuvre, en naissant, affirme le primat de l'esprit; douée d'esprit, elle agit ensuite par ses charmes sensibles, s'impose par les formes matérielles qui lui assurent diffusion et durée, poursuit à travers les imaginations et les croyances son évolution et son influence comme une entité quasi indépendante, selon des lois internes sur qui les *incidences religieuses et autres agissent à la manière d'un changement de climat sur un organisme vivant.*

Les volumes de MM. Mâle et Bréhier suivent à travers les siècles dans la piété chrétienne cette contamination de formes sensibles, chaldéennes, hellénistiques, persanes, syriennes, etc., où tout n'est pas esprit et pureté. M. Mâle en particulier a longuement étudié les modes de transmission de ces formes : ivoires, étoffes, manuscrits, pèlerinages... Ce qu'il importe ici de bien comprendre et que M. Hourticq a mis davantage en lumière, c'est que cette diffusion est imputable avant tout à l'activité interne du phénomène esthétique à qui ces moyens d'expansion extérieurs à l'art ont prêté leur mode de rayonnement.

2. *Cette continuité de l'influence sensible s'aggrave du fait qui a fourni le prétexte de toutes les iconoclasties.* — Les images suppléent la présence réelle de l'être qu'elles représentent, simulent son existence concrète, ne la maintiennent qu'en y substituant leur artifice, comme si elles continuaient vraiment quelque chose de sa puissance et de son âme. Conséquence du processus de création, transformatrice mais imitatrice, que nous avons cherché à décrire. Nouveau renversement de perspective : *quoique nécessairement différente, l'image tend à prendre la place de ce qu'elle représente.*

Elle crée, en effet, un état de sensibilité dont, excédant son rôle de signe, elle abuse au profit du sensible qu'elle est, plus que de l'esprit qu'elle exprime. De cette confusion, l'avancement des techniques tend à abuser à son tour, car l'artiste, obéissant à la finalité interne de son art, finalité qu'il dirige tout en la subissant, tend d'abord à assouplir la matière aux exigences expressives de la vie. Devant de telles œuvres, le connaisseur reste conscient de la part de transformation exigée par la création, ce qui d'ailleurs n'est pas pour diminuer son plaisir. Mais le profane sans défense se laisse aller au leurre du sentiment qu'il éprouve, croit, agit comme s'il croyait que les statues ont une âme. Toutes les révolutions, sociales et religieuses, mutilent les statues.

Il est facile de montrer combien *cette tendance naturaliste, s'éloignant de la spiritualité, s'achemine par le culte du sensible vers l'idolâtrie.*

Des madones peintes, Léonard de Vinci écrivait, blasphémant son art en croyant le louer : « elles passent pour rendre la santé et donner le salut éternel aussi bien que si la déité fût vivante et présente. » Aveu. Car la peinture, de soi, surface plane, irréalité évidente, ne peut qu'à force d'artifices, de mensonges, nous faire croire qu'elle crée des figures vivantes et nous imposer leur présence. La sculpture est plus franche. « N'ayez donc pas peur, disait Jérémie, des statues des dieux; elles ne sont que du bois et ne peuvent faire ni bien ni mal. »

Pour faire court, *l'histoire des tombeaux, par exemple, nous rend compte à la fois de ce sentiment de présence et de la tendance idolâtrique qui le suit comme son ombre.*

L'effigie funéraire ne peut avoir d'autre utilité que de suppléer le mort défaillant. Immortel? Le voici, au XIIIe siècle, étendu, mains jointes, en prières, tel qu'on l'a vu encore avant la définitive disparition. Il attend le réveil. Aide-mémoire, symbole plus que portrait. Mais le réalisme fait son œuvre. Devenu trop habile, le sculpteur veut faire preuve de virtuosité : il décrit dans le marbre, à Dijon, la répugnance des moines de garde autour du cadavre dont l'odeur filtre à travers le cercueil; à Bar-le-Duc, le travail des vers dénudant par larges plaques le squelette de ses chairs; à Moulins, ces vers eux-mêmes grouillant entre les muscles fondus. A ce jeu s'est évanouie l'idée même, toute spirituelle, de résurrection selon la chair, d'attente confiante auréolée déjà d'une lueur d'éternité. Le mort se tourne désormais vers les lueurs d'ici-bas; il cherche le souvenir, l'immortalité peut-être dans le souvenir des hommes. Le tombeau qu'il a commandé, ou ses proches intéressés désormais à sa gloire, n'est plus un lit; c'est un pavoi, où il se dresse, avantageux, attentif encore à l'écho de la voix éloquente qui fit son éloge. Les figures qui l'entourent, éloquentes aussi, sont des allégories : ses vertus. Ce reste même de spiritualité disparaîtra un jour et l'ambition n'attendra plus le prétexte du tombeau. Et voici les sculpteurs employés, du vivant des « grands hommes », à leur glorification, à simuler aux carrefours, après leur mort, leur survivance concrète. Le « culte » des grands hommes. Le paganisme seul a franchi l'étape suivante : l'adoration des Césars.

On pourrait faire nombre de remarques semblables *L'activité artistique des grandes périodes de statuaire païenne ou chrétienne n'a d'abord été qu'un aspect de l'activité religieuse* orientée vers les mystères de la mort et de Dieu. Or le développement de l'habileté à figurer la nature, dans tous ces cas, a amené l'art à se séparer de la religion. L'attrait sensible des belles formes replierait donc l'homme sur lui-même aux dépens de la vie spirituelle? Exemples : Une simple visite aux musées nous oblige à remonter aux temps où l'œuvre d'art, avant tout, était œuvre de foi. Il y a peu de siècles encore, en Europe, art et religion ne se distinguaient guère. *L'art profane* est aujourd'hui prospère et bien distinct. *Faut-il voir dans ce fait la conséquence d'un phénomène de déchristianisation?* L'examen des tableaux amène plutôt à en rendre responsable, d'abord, le progrès des techniques, et donc l'attrait du sensible.

Les pieux donateurs, mains jointes, ont pris goût à se voir si bien peints : le portrait est devenu un « genre » à part, du jour où style et couleurs ont permis de le rendre flatteur. Et le paysage s'est séparé du tableau religieux, comme les « intimités », du jour où les yeux mieux ouverts et les mains plus expertes en ont, l'un par l'autre, fait la découverte, au profit de l'agrément sensible détaché du sentiment religieux. Mais est-ce bien un progrès dans l'ordre spirituel que la seule imitation de la nature semble désormais un motif suffisant de l'activité des peintres?

3. Plus encore. *La représentation du sensible, tendant à sortir de son rôle de signe,* à s'imposer elle-même comme une équivalence, un double de la chose représentée, à se substituer indûment à elle en donnant à qui la contemple, par des moyens sensibles, quoique née de l'esprit, le sentiment d'une présence attachante jusqu'à l'ensorcellement, jusqu'à l'extase des facultés émotives, *il s'ensuit nécessairement une influence de la plastique sur les formes de la croyance et sur le sentiment religieux.*

B. — Le fait religieux et la contamination du sensible. — *Le fait païen.* — Les images sont souvent à l'origine de sentiments dont on les croit le résultat. L'esprit païen conçoit difficilement la divinité sans en faire une personne, spécifiée par un corps, un visage et des mœurs. Il est certain que *les sculpteurs grecs, plus que les philosophes et les poètes, ont imaginé et achevé la personnalité des dieux.*

Des portraits imprécis et divergents, des épisodes disparates inventés par ceux-ci, ils ont créé, imposé aux imaginations et aux croyances, des types plastiques, définitifs, dominateurs, vraiment immortels, au point qu'on les reproduit et admire encore après vingt-cinq siècles. Parce que vraiment humains, et doués d'une beauté devenue leur qualité essentielle, comme leur raison d'être. Ce qui est singulièrement grave. L'art humain humanise donc les dieux en faisant descendre leur concept dans le sensible, et en l'y fixant sous une forme imaginaire. Au point que chaque dieu grec doit sa personnalité, physique et morale, au sculpteur qui l'a amené à son point de maturité. Zeus et Athéna sont sévères, comme abstraits, plus proches de la froide raison que de l'humanité concrète, parce qu'ils ont atteint la perfection de leur type dans l'atelier de Phidias, au stade de technique idéaliste qui suit les rigidités de l'archaïsme. Hermès et Aphrodite, êtres de chair, ne se sont incarnés en

une formule réussie qu'à la phase suivante de sculpture, amollie de naturalisme rêveur et sensuel, celle de Praxitèle et de Scopas. Les poètes ont pu inventer les fantaisies les plus irrespectueuses, les frasques les plus dégradantes : même les légendes lubriques n'ont pas atteint la majesté terrible et hautaine du roi des dieux, fixée par le marbre. Mais le type d'Aphrodite, s'il eût été fixé un siècle plus tôt, dans une forme parfaite, l'eût montrée drapée et dédaigneuse, et la croyance se fût modelée sur cette effigie physique et morale toute différente.

Le fait chrétien. — Ne nous hâtons pas de conclure. Le cas du catholicisme est absolument différent en ce que l'Eglise a imposé aux artistes, dès l'origine, des thèmes dogmatiques définis, des textes immuables, et une discipline assez ferme pour allier l'indulgence pour les interprétations pieuses à l'inexorable surveillance des déviations de fond. Alors donc que les sculpteurs païens, en donnant un corps à des déités inconsistantes, inventaient, modelaient, définissaient l'objet même de la foi, *les artistes chrétiens n'ont pas été à même de diriger les croyances* ni même de les influencer profondément. *Leur part cependant reste extrêmement importante dans l'histoire du sentiment religieux*[1]. Sur ce sentiment, ivoiriers, émailleurs, mosaïstes, verriers, peintres et sculpteurs, ont exercé leur séduisant pouvoir presque sans concurrence jusqu'à l'invention de l'imprimerie, guidés, encouragés, endigués aussi par les docteurs de la foi, non d'ailleurs sans en inquiéter plusieurs, car qui peut mesurer la puissance de l'image et les traces complexes, profondes, mystérieuses, qu'elle laisse dans les sensibilités contemporaines de la trouvaille ou suscite après des siècles dans des sensibilités toutes différentes? L'œuvre d'art pénètre notre vie émotive. Elle ne peut donc rester simple accessoire cultuel, symbole inerte. Pendant les longs siècles surtout où le livre n'existait que pour de très rares initiés, l'esprit cherchant d'instinct un appui sensible à la force, confuse pour le grand nombre, du sentiment religieux, l'art d'église offrait ses formes matérielles, précises, durables, leur force de suggestion et de présence, où s'appuyer et se fixer. Ces formes, pour le moins, aidaient les croyants à voir clair dans leurs propres tendances, offraient des corps à la fluidité mystérieuse des sentiments, bref participaient à la vie religieuse en ce qu'elle concède aux facultés sensibles. Or l'art, nous l'avons vu, a sa vie propre, régie (avec les réserves que nous avons dites), par une sorte de finalité interne, donc relativement indépendante des idées écrites ou prêchées, dans les périodes du moins où sa technique ne peut les exprimer. Et la caractéristique essentielle, enfin, de cette vie propre, est d'être une activité créatrice, transformatrice, dont le mouvement naturel est d'inventer sans cesse selon la seule limitation des possibilités techniques, qui sont, en soi, son bien et sa raison.

L'Eglise, cependant, dès l'origine, a accepté[2] *cette collaboration* difficile, dangereuse, d'abord parce que rien de ce qui est humain et peut être bon ne doit être par elle exclu, mais recueilli et sanctifié, et finalement, quant au risque, parce qu'elle aussi est une vie, à la fois stable et féconde, assurée contre la force de suggestion anthropomorphique par la promesse formelle qu'aucune puissance ne prévaudra contre elle.

C'est un spectacle magnifique que celui de la vie puissante de l'Eglise, vraiment catholique et une, plongeant ses racines dans l'humus millénaire des arts païens, nourrissant depuis vingt siècles un art chrétien touffu, divers, saisonnier, dont les techniques aux habitudes complexes, comme des greffes entées sur la sève inépuisable, indépendantes dans leur essence, dépendent d'elle dans leurs fruits. Non sans avatars, imputables précisément à l'indépendance des techniques. Répétons-le encore, *l'art*, pas plus que la science, *n'est et ne peut être de soi chrétien, mais, comme toute vie, peut être, par l'inspiration authentiquement chrétienne, nourri, sauvé des écarts et rédimé.*

Assimilation et inspiration. — *Le mouvement d'assimilation commence dès les premières années du christianisme.* Par une lente élaboration, aux inventions alexandrines, hellénistiques, juives, à l'art funéraire d'Egypte, aux bestiaires assyriens, plus tard aux formes persanes, aux techniques arabes, plus tard encore aux habitudes décoratives de la Chine ou du Pérou qui s'imposaient à elle, l'Eglise adapte des métaphores chrétiennes, un sens symbolique, une part de sa pensée, un acte de foi.

Le Christ des premiers siècles, directement inspiré du type de l'Orateur, banal dans l'art antique, s'apparente par l'aspect, non par l'âme, au Sophocle du Latran et à l'Eschine de Naples; le Bon Pasteur, à l'Hermès Criophore et à l'Aristée portant son bélier; la Vierge de Priscilla, aux déesses étrusques et gallo-romaines, assises, l'enfant sur les genoux; les figures d'Orphée et de Psyché, le décor pastoral où jouent les amours parmi les oiseaux, les génies, les paons, aux images pompéiennes. Mais elles signifient désormais le Christ conquérant, l'espoir de la résurrection, le ciel bienheureux et les anges qui l'habitent. Constantin fait de la croix ignominieuse un symbole de triomphe en la couvrant de pierreries et vers le même temps l'Eglise adopte

1. L'histoire du sentiment religieux, du point de vue esthétique, analogue à celle que l'abbé Bremond a écrite du point de vue littéraire, reste à faire, largement ébauchée d'ailleurs dans les travaux de MM. Mâle, Bréhier, Millet, Gillet... et dans les biographies d'artistes dont plusieurs, enfin, ne se désintéressent plus complètement de ce point de vue, et sont excellentes en ce qu'elles l'appuient, non exclusivement sur des documents d'archives et des considérations littéraires, mais sur une connaissance sérieuse de la matérialité des techniques, de leur évolution interne, et de leur articulation dans l'histoire générale. Jusqu'au XXe siècle, les deux grandes sources de propagation des idées et des sentiments ont été la parole, parlée ou écrite, et l'image; et il y aura lieu plus tard de commencer l'histoire du sentiment, religieux et autre, en fonction du cinéma, comme pendant une partie de l'histoire byzantine et du moyen âge occidental, on pourrait faire une histoire du sentiment religieux, fragmentaire mais instructive, en fonction des « homélies dramatiques » et des « mystères ». L'histoire du sentiment religieux, provoquée ou reflétée par l'évolution esthétique, serait particulièrement instructive et délicate pour les siècles où l'influence de l'image, peinture ou sculpture, s'exerçait sur les masses, presque exclusive et continue, avant l'invention de l'imprimerie.

D'autre part, il serait au moins très utile que les cathéchistes et professeurs d'apologétique ou d'histoire religieuse de nos collèges et paroisses ne soient pas ignorants, comme il arrive, au moins des grandes lignes de l'histoire du crucifix et de la Vierge, par exemple, car la religion catholique n'est pas seulement un système d'idées, mais une vie intérieure dont la piété s'est manifestée, dans la fixité du dogme, par des aspects extérieurs très divers et parfois surprenants. L'art chrétien, si étroitement uni à la vie religieuse pendant seize siècles, a été un témoin privilégié des tendances et des formes de cette piété vivante, en ce qu'il pouvait en exprimer plastiquement : les travaux d'église ayant été, de tous temps, commandés, approuvés et payés. A ce point de vue, les travaux du P. Jousse et de son école, dont l'importance, dès le début, a été signalée par des hommes de la valeur du R. P. Léonce de Grandmaison et de l'abbé Bremond, rendront de grands services.

2. Accepté. « Ce n'est pas l'Eglise qui a créé l'art chrétien : il est vraisemblable qu'elle n'a pas dû garder longtemps à son endroit une attitude indifférente et désintéressée; en l'acceptant, elle l'a sans doute réglementé dans une certaine mesure, mais c'est à l'initiative des fidèles qu'elle doit sa naissance. » (Louis Bréhier, *L'art chrétien*, Laurens 1928.)

le nimbe, païen jusque-là, comme symbole de sainteté. Après treize siècles de christianisme, Vincent de Beauvais, Durand de Mende, Honorius d'Autun codifient encore, amoureusement, les résultats de ce travail d'assimilation, d'exorcisation symbolique, continué ou repris jusqu'à eux. Ce qu'ils en savent du moins. L'essentiel est que, dans ces inventions dont le sens originel, pour plusieurs presque aussi ancien que l'humanité, leur est devenu incompréhensible, ils voient d'obscurs pressentiments du Christ. Quant à celles qu'ils ne pouvaient exorciser, ils y ont logé l'esprit du diable.

Naturellement, dès l'origine, ce mouvement d'assimilation sincère, fervente et spirituelle, par le symbolisme et la foi, s'accompagne d'un mouvement d'inspiration et d'invention, dont le résultat est de faire refleurir de vieilles souches, et la marque, un goût, un besoin, de manifester, d'enseigner, de rendre plus éclatante à tous les yeux la doctrine chrétienne, les faits chrétiens. Par là s'opère dès le début l'union étroite, féconde, de l'Eglise et de l'art. Aussi humaine que divine, l'*Eglise comprit que l'art*, par son rayonnement sensible et durable, *serait un puissant moyen d'éducation et d'instruction continues*. Ce caractère, qui le légitime tout d'abord, résume les seize premiers siècles de l'art chrétien, jusqu'à la diffusion du livre. Preuve de la générosité de la sève.

Développement de l'art chrétien.

Les deux sources d'inspiration. — *Jusqu'au XVI^e siècle, la spiritualité catholique nourrit abandamment deux sources d'inspiration, distinctes d'origine et de tendance : l'inspiration hellénistique et l'inspiration syrienne.*

La première est la floraison suprême, le refleurissement de l'art cosmopolite alors en vogue dans l'empire romain : de ses lointaines origines grecques, il garde le goût de l'idéalisme, de la noblesse sereine, des gestes mesurés, des compositions simples et bien équilibrées, aptes à s'imprégner de valeurs abstraites, théologiques, cérémonielles, hiératiques, à refléter le mouvement de la pensée chrétienne et de sa liturgie. Il n'enseigne guère d'abord, dans les Catacombes, que l'espérance de l'au-delà. Puis, dans les basiliques constantiniennes, à l'ère des grands docteurs [1], des grandes controverses et des grands conciles [2], il crée les grands thèmes essentiels, impérissables, où s'affirment les nouvelles perspectives de la théologie et les symboles de l'apologétique.

Vers la même époque, à l'écart des techniques hélléntistiques, à Jérusalem et en Palestine, dans les basiliques du Saint-Sépulcre, du Martyrium, dans tous les sites sanctifiés par le passage du Christ, se forme un art commémoratif destiné à faire revivre ces souvenirs aux yeux des pèlerins qui affluent dès la paix de l'Église. Moins idéal par destination, moins noble par tradition, plus réel, plus vrai, nourri bientôt d'observations topographiques et pittoresques et d'inventions populaires.

Dès le V^e siècle, ces deux traditions unies instituent un magnifique enseignement à la fois théologique et réaliste, englobant l'Ancien et le Nouveau Testament, le dogme révélé et son développement traditionnel.

Sans exclure, en ces temps mêmes de ferveur circonspecte, la part d'indépendance dans le sensible qui est celle de l'art, et que de brèves indications prouveront [3]. Indépendance du fait que leur pensée, pendant des siècles, s'exprime presque exclusivement en mosaïque et en peinture, non pas, comme on l'a dit, à cause d'une exclusive prononcée par l'Église contre la sculpture, comme trop explicite, mais par suite d'une vogue, du succès d'une conception toute orientale du décor, lequel, en s'imposant, laisse mourir d'inanition la technique du relief et contraint la pensée religieuse à ses volumes abstraits. Indépendance des deux écoles au temps même de leur formation : à l'encontre des efforts des théologiens qui prêchent avec saint Paul que si le Christ n'a pas vraiment souffert et n'est pas mort, notre religion est vaine, la tradition hellénistique, hostile au réalisme douloureux, supprime délibérément la scène de la crucifixion de la série de la passion, ou montre une croix vide surmontée d'un buste du Christ en médaillon entre les deux larrons crucifiés, remplace même parfois la couronne d'épines par une couronne de laurier, ou recourt aux symboles, agneau immolé, grappe de Chanaan portée sur un bâton, etc.; et la tradition syrienne, d'abord hostile à la représentation du nu, crée le type du Christ vivant et triomphant en croix, les yeux ouverts, debout sur le suppetaneum, entièrement vêtu d'une robe de pourpre; elle-même bientôt, entraînée par le poids de sa tendance réaliste, insistera au contraire sur les souffrances et la mort de Jésus. Le type du Christ vivant, insensible et vêtu, subsistera cependant chez nous jusqu'au XIII^e siècle : introduit, semble-t-il, contre le docétisme, il nous paraît actuellement bien timide dans l'affirmation des souffrances rédemptrices. Indépendance enfin, au profit du sensible, dans le choix même des formes où s'exprime l'idée. Les mosaïstes de l'école hellénistique, interprètes de la théologie officielle, d'ordonnance systématiquement rigoureuse, hiératique, et comme hors du temps par l'esprit théologique qui l'anime, recherchent au moins le contraste de l'inspiration abstraite et du décor; ils figurent la hiérarchie céleste en deux cours séparées à l'image de celles de l'empereur et de l'impératrice, habillent les anges en huissiers du palais portant la verge ou la ripidia (chasse mouche), les saints, les saintes, la Vierge même, du large tablion brodé et des chlamydes patriciennes brochées d'or, retenues sur la poitrine par une lourde fibule de pierres précieuses. Et les moines, héritiers de la tradition syrienne, réalistes, spontanés, pittoresques, naïfs, peintres de vierges sans intention théologique, lutinant et allaitant l'Enfant divin, cherchent leur inspiration dans la littérature apocryphe qui, vers ce temps, foisonne en Égypte et en Syrie.

On sait comment ces deux tendances, originairement distinctes, s'influencent, se mêlent, se séparent, conjuguent leur enseignement dans tout le cours de l'art chrétien, et quelle fut la postérité de leurs trouvailles [4].

En Orient d'abord, où elles ont leur centre respectif.

L'art chrétien oriental. — Après l'Édit de Milan (313), l'art d'origine hellénistique devient *l'art officiel* de l'Église byzantine. Art triomphal, art d'évêques humanistes et d'artistes de tradition classique, il accentue, du IV^e au XIII^e siècle, son triple caractère idéaliste, théologique et liturgique. Idéaliste, il ne se départ pas de ses goûts de noblesse, de richesse et d'équilibre; théologique, pendant les deux siècles (V^e et VI^e) où se définissent les grands dogmes, il invente, à partir des formes prises dans l'art antique, pour figurer les deux natures du Christ et la maternité divine, le Christ Pantocrator, empereur céleste vers qui tout converge, la Vierge de majesté « trône de Dieu », et, après Chalcédoine (451), en une opposition qui deviendra traditionnelle, met en face l'Enfant sur les genoux de sa Mère [5].

1. Saint Basile, saint Grégoire de Nazianze, saint Grégoire de Nysse, saint Jean Chrysostome, saint Ambroise, saint Jérôme, saint Augustin, dont l'œuvre colossale est restée la base de la théologie chrétienne.

2. Nicée, Ephèse, Constantinople, Chalcédoine, où s'affirment les dogmes trinitaire, christologique et marial.

3. Il est bien impossible d'indiquer ici, même sommairement, les libertés dont usent les deux écoles dans l'interpréteution de l'Évangile. (Voir Millet et de Jerphanion). Un symbole en pourrait être le type du Christ si différent, créé par chacune d'elles, et dont la survivance, pendant des siècles, permettra d'identifier les sources : adolescent, imberbe, manifestement plus conforme aux désirs du cœur qu'à la réalité historique; hébreu de la race de David, aux cheveux lisses et à la barbe noire.

4. Le meilleur guide d'ensemble reste M. Bréhier (*L'Art chrétien*). Pour le détail, voir Millet, Diehl, de Jerphanion, Mâle, et leur bibliographie.

5. Il est vrai qu'à la même époque, malgré l'importance des conciles de Nicée et de Constantinople définissant le dogme trinitaire, l'art ne montre le Père et le Saint-Esprit que symboliquement, par une main et une colombe; et s'il faut montrer le Père dans les

Puis le caractère théologique et triomphal s'amplifie, s'accentue. Enfin, à l'âge d'or (IXe au XIIIe siècle), il prend ce caractère de déploiement dogmatique et liturgique exclusif qui caractérise l'art byzantin officiel de cette époque. En un prodigieux ensemble décoratif d'émail et d'or, il évoque hors du passé (dont l'Ancien Testament est exclu) et du présent (malgré les emprunts, hiératisés, au cérémonial et costumes impériaux), hors du temps, toutes les vérités, tous les êtres, tous les faits avec lesquels la prière doit mettre en communion, tous les mystères du monde suprasensible accompagnant, en de sévères hiérarchies, le sacrifice du Christ éternel et toujours vivant. Tout est sérénité et grandeur dans cet art, même la passion et la figure du Christ souffrant. A l'exception de la crise iconoclaste, il s'est développé logiquement, en pleine prospérité tranquille, au rythme peut-être plus lent de l'Orient, jusqu'à la prise de Constantinople par les Croisés (1204). A ce moment, il rayonne en Italie méridionale, en Asie Mineure, en Bulgarie, en Serbie et dans les pays slaves. Puis, il est évincé progressivement par l'art populaire, les moines, à la suite de troubles politiques et religieux, ayant succédé aux évêques lettrés dans l'influence religieuse et les grands emplois.

Cet *art populaire*, d'origine syrienne et égyptienne, nourri d'évangiles apocryphes, de vies de saints et de martyrs, d'observations directes et naïves, dès le Ve siècle, s'affirme autonome dans les monastères d'orient avec ses caractéristiques essentielles : pittoresque jusqu'à l'enfantillage et quelquefois la vulgarité, il cherche la vie et le détail dramatique, à émouvoir plus qu'à instruire. Art d'ascètes, grossièrement peint sur des murs d'ermitages, il raconte parfois la même scène en compositions successives, comme cinématographiques. « Il contemple » et moralise plus qu'il n'enseigne. Ayant inventé tout le contexte pittoresque des évangiles, il montre la mort, le jugement, la pesée des âmes, le sein d'Abraham, même l'enfer et le démon tourmentant les damnés. Plus tard il insiste sur les humiliations et les souffrances du Christ : portement de croix et crucifixion réaliste, déposition sur les genoux de Marie qui exprime sa douleur en gestes pathétiques. Avant le Xe siècle, directement par les colonies basiliennes, indirectement par les manuscrits et psautiers illustrés par elles, cet art populaire a gagné la Cappadoce et la Russie, l'Italie du sud, l'Espagne, la France, l'Irlande.

Après la prise de Constantinople, les moines, xénophobes et anti-romains, directeurs de la pensée religieuse, introduisent leur art réaliste dans les grandes églises officielles où, les habitudes anciennes réagissant, thèmes et formes des deux traditions s'enrichissent et se mêlent : passionnément mystique, très occupé des grands drames humains de la souffrance et de la mort, curieux d'attitudes, de paysages et de costumes bien observés, quelquefois retenu par une imitation attardée de l'antique, le plus souvent violent dans la représentation des deux passions du Christ et de sa Mère, et jusque dans ses ordonnancements liturgiques, ce suprême épanouissement de l'art byzantin où fermentent le sensible, le pittoresque et la passion aura une influence décisive sur l'art de la chrétienté entière au XIVe et au XVe siècle. A cette date où se forme l'art « orthodoxe » moderne, le culte des images devient de plus en plus l'aliment essentiel de piété orientale. Mais déjà des cartons permettant les copies et des manuels décrivant minutieusement compositions et pratiques annoncent la décadence et le caractère immuable où s'enkylosera peu à peu l'art religieux de l'Église grecque.

L'ART CHRÉTIEN OCCIDENTAL. — *A l'époque mérovingienne*, après les invasions barbares, la décadence des techniques est telle qu'on fait généralement appel aux colonies de marchands « syriens » installées dans toutes les villes importantes, et que seules montrent un peu de science les œuvres directement imitées de formes syriennes [1], coptes, persanes, chaldéennes, copiées sur les étoffes, ivoires et manuscrits. A la fin du VIIe siècle, il n'y a plus guère que deux centres de culture artistique en Europe, l'Italie et les lointains monastères d'Irlande. Tous deux, centres d'influence orientale.

Lors de la grande renaissance carolingienne du IXe siècle, théologiens, littérateurs et artistes se forment dans les grands monastères au contact des deux antiquités, latine et gréco-syrienne. Les invasions normandes, sarrasines, hongroises, empêchent leur œuvre de s'épanouir aussitôt. Ils ont du moins sauvé la culture européenne. Pendant que les guerres détruisent l'unité politique et morale voulue par Charlemagne, et que les provinces cherchent péniblement l'équilibre de leur vie propre, dont résultera le morcellement politique et artistique du moyen âge, *les moines*, grands liseurs, copistes de manuscrits de toutes provenances, collectionnent des soieries orientales pour envelopper les reliques, amassent les trésors d'idées et de formes dont sortira l'iconographie d'occident. La paix venue, l'essor économique, le développement considérable du culte des saints, l'organisation des grands pèlerinages, en facilitent ensuite la propagation rapide par toute l'Europe. La conséquence est qu'à l'origine l'art chrétien d'occident est étroitement dépendant de toutes les formes antérieures de l'art méditerranéen. Une fois de plus nous retrouvons la faune fantastique du vieil orient [1], les types hellénistiques dont plusieurs, abandonnés dès longtemps par l'art byzantin [2], et des ornements arabes venus par l'Espagne jusqu'en Lombardie [3]. Cependant l'ensemble de l'iconographie occidentale, en particulier par la copie des manuscrits (et même les deux procédés de fresques qui se généralisent dans toute l'Europe), se rattache surtout aux modèles cappadociens et en particulier à l'époque où l'art populaire réaliste des moines byzantins revenait aux types hellénistiques. Attachement aux traditions. Continuité des formes.

Continuité vivante. Au point de départ (que nous situerons vers l'an 1000) ce qui caractérisera l'iconographie occidentale, c'est donc l'éclectisme. *Or elle aboutira vers l'an 1500 à la dispersion dans le sensible*, après avoir traversé vers l'an 1200 un stade de magnifique unité idéaliste. Pourquoi ?

Situons d'abord son point de vue dans le domaine des idées. Il est une preuve de la magnifique richesse de l'Église, de souple indépendance dans la richesse.

Après le IXe siècle, l'Église byzantine, dans son iconographie officielle arrivée à son apogée, n'ayant plus tant à affirmer les grands dogmes qu'on ne conteste plus, *aboutit à une conception de l'art exclusivement théologique, liturgique et mystique.* Les images restent un enseignement puisqu'elles représentent et propagent les épisodes, symboles et personnages de l'histoire sacrée. Mais, formant, comme la liturgie, le cadre obligatoire du mystère eucharistique, comme elle, délaissant les contingences éphémères, elles cherchent surtout désormais à évoquer les mystères du monde suprasensible, et, dans les faits évangéliques eux-mêmes, les mystères dont ils sont la figure. Les images revêtent ainsi (peut-être sous l'influence des doctrines néo-

scènes du Paradis, il le figure sous les traits du Christ, la tête entourée du nimbe crucifère. Intention théologique pour exprimer l'égalité du Père et du Fils comme le propose M. Bréhier, ou, originairement, paresse de technique à court de modèle ?

1. Saint Grégoire de Tours raconte l'étonnement des Narbonnais quand fut peinte dans leur basilique une crucifixion (*Gloria Martyrum*, 22).

2. Animaux affrontés autour du « hom », l'arbre de vie assyrien ; aigle héraldique à deux têtes des bas-reliefs chaldéens du XXXe siècle avant J.-C. ; Hercule, de même provenance étouffant des monstres, copié jusqu'en Suède ; tout le bestiaire assyro-chaldéen et persan.

3. Le Christ jeune et imberbe ; le Bon Pasteur ; les amours, tritons et divinités marines ; les atlantes et victoires ; même, à Arles, les statues de rhéteurs transformées en apôtres, et une figure nue de jeune homme copiée d'un sarcophage ; en Gironde et Poitou, le « tireur d'épine » ornant des chapiteaux, etc.

4. La technique de sculpture champlevée, et même, comme ornement encadrant les scènes de la vie du Christ, les versets du Coran, en caractères coufiques, à Moissac, au Puy, à Chamalières, etc...

platoniciennes par l'intermédiaire du pseudo-Denys l'Aréopagite) un caractère, non plus seulement d'enseignement, mais de signes sensibles quasi sacramentels, une *valeur miraculeuse de « mystères »* : symboles de la victoire chrétienne, chargé d'un peu de l'ἐνέργεια ou force intime de leurs prototypes, et par là moyens de protection, elles ouvrent, par les sens, un moyen de communication avec l'intelligible et avec la grâce, en nous ravissant en esprit jusqu'à leurs causes [1]. En conséquence, types, attitudes et compositions devront être, quant à l'essentiel, conformes à la tradition, l'artiste ne pouvant être plus libre dans leur élaboration que le prédicateur dans celle de son homélie. Limites étroites, laissant place cependant à quelque initiative de composition, et à cette ordonnance sévère qui est la grandeur de Byzance.

Le point de vue d'occident est plus vaste : théologique aussi, donc éducateur, mais d'une mysticité absolument différente, *encyclopédique*. Le clergé franc, indisposé d'ailleurs par le mot « adoratio » (traduction équivoque du mot employé par Nicée, προσκύνησις, prosternement) attribuait plus volontiers une valeur de « mystère » et de miracle aux reliques qu'aux images. Depuis la renaissance carolingienne jusqu'au xvᵉ siècle, en Europe, l'art religieux est plus qu'un enseignement littéral : la Bible des Illettrés une homélie figurée, apte, du signe, à faire remonter à l'idée, à en suggérer le contenu théologique moral, et mystique. Cette méthode allégorique n'est pas neuve : sur elle est fondée la concordance des deux Testaments déjà représentée dans les basiliques du ivᵉ siècle. Familière au menu peuple du moyen âge, et donc parfaitement lisible, elle est cependant un renouveau, car elle réintègre dans l'art chrétien l'Ancien Testament dont l'art officiel l'avait exclu. Beaucoup plus, et voici qui est capital, elle y intègre tout le profane, toute la vie. *La grande idée de la renaissance carolingienne réalisée par la renaissance médiévale a été d'incorporer à sa mystique tout le connaissable.* Levant donc les cloisons entre les deux ordres, religieux et profane, et considérant le second comme un échelon pour atteindre le premier, la théologie, à quoi toute science est ordonnée, s'efforce de constituer par l'art une « Somme » de tout le sensible, pour, par l'intelligence interpréter ce microcosme et le spiritualiser. *Conception théologique*, strictement exacte, *audacieuse* en fait, fondée sur un humanisme encore naïf. *Car l'artiste n'est pas un théologien*, et, si le mouvement de l'inspiration véritable le pousse aussi à spiritualiser, *le mouvement des techniques le porte à rechercher, pour lui-même, le sensible.* Or cette conception lui ouvre vers le sensible un champ illimité.

En réalité, aidé par l'ambiance économique, sociale et théologique *le développement des techniques dépend d'abord d'elles-mêmes.* C'est le progrès de l'architecture (invention des types provinciaux, et finalement surtout cette trouvaille de maçon, la croisée d'ogives, racine même de nos cathédrales gothiques) qui a commandé ou permis le déploiement des grandes techniques décoratives. Commandé : c'est évident pour le vitrail qui remplace la fresque. Permis : la cause première de la renaissance de la sculpture en Languedoc après cinq cents ans, vers 1095, reste mystérieuse; qu'elle ait trouvé le long des grands portails un champ magnifique, et l'occasion d'étendre sa gamme expressive est l'évidence même. M. Bréhier pense qu'on n'a pas donné à ce fait toute son importance. *C'est la sculpture qui a sauvé l'art roman de l'imitation servile.* Un sculpteur sait bien qu'il ne peut interpréter dans la corbeille à trois dimensions d'un chapiteau le dessin linéaire d'une étoffe ou d'une miniature, sans en modifier gravement les caractères. Exigences de la matière. D'où naît le goût de l'invention, amorce du glissement au naturalisme, inhérent à cette technique. Par lentes étapes naturellement, mais selon un rythme interne, inéluctable comme l'écoulement d'un fleuve si rien ne l'arrête.

1. Le grand nombre des images acheiropoiètes alors en vénération s'explique sans doute par cette conception mystique.

Les moines de Cluny ont été, *au XIIᵉ siècle*, les inspirateurs et propagateurs de l'art, en qui saint Odon voyait un « pressentiment du ciel », les missionnaires de la sculpture qui était, à leur sens, la plus puissante alliée de la foi. Le fond reste oriental; la pensée le façonne en créations nouvelles. A cet âge héroïque de vie dure et de grands pèlerinages, l'idée essentielle écrite à chaque étape aux frontons des églises est celle du jugement, figurée par le Christ de l'Apocalypse apparaissant à la fin des temps entre les vingt-quatre vieillards et les quatre animaux, l'archange, tout proche, tenant dans sa main la balance du bien et du mal. Partout l'art oblige l'homme à penser à son juge. C'est pourquoi il lui rappelle ses devoirs. La vie est symbolisée par une image de combat entre les vices et les vertus; le dénouement par la parabole des vierges sages et folles; l'appui, l'espoir d'intercession, par les saints. Jamais encore les saints n'avaient tenu une telle place dans la pensée chrétienne. Des milliers d'hommes n'hésitent pas à cheminer des mois sur les routes de Rome et de Compostelle pour vénérer les reliques et s'agenouiller près d'un tombeau. Aux grandes étapes, ils s'arrêtent aux sanctuaires de la Vierge. Au début du siècle, elle n'est pas encore séparée de son Fils. On la vénère avant tout comme l'instrument de la rédemption, éternelle pensée de Dieu, avec une préférence marquée pour la scène triomphale de l'adoration des mages. Ce n'est qu'à Chartres, en 1145, qu'on la représente pour la première fois offrant l'Enfant sur ses genoux à l'adoration des fidèles.

Cette époque de foi ardente a été aussi celle des hérésies cathares et vaudoises. L'art clunisien ne cherche pas seulement à moraliser. Près du Christ en majesté il affirme le dogme combattu dans les provinces du sud, surtout la doctrine sacramentaire, l'institution divine de l'Eucharistie, du pouvoir d'absoudre et de condamner. C'est à Saint-Pons, dans ce midi où Pierre de Bruys avait été brûlé par la foule et où ses adeptes continuaient de briser les crucifix que pour la première fois le Christ en croix est sculpté au portail d'une église [2]. Il se passera près d'un siècle avant qu'à Reims la Passion ne reparaisse à une façade.

Enfin, très tôt, dans des détails d'ornementation, la sculpture romane s'est mise à parler patois. Dans la scène de Salomé, elle introduit, non des danseurs, mais des jongleurs rivalisant d'équilibre au son des harpes et des rebecs; ailleurs, des chevaliers à cottes de maille, des bourgeois en bliaud, des femmes à la coiffure cotelée; à Clermont, le premier soin d'Adam à la porte du Paradis est de passer sa colère à coups de poing sur la grand mère de notre race. Déjà la légende et la satire gauloise envahissent l'église : Renart, pendu par les pattes à un bâton est porté en terre par deux poules, et un âne joue de la vielle sur le vieux clocher de Chartres. Mais cet esprit n'a pas encore la forme qui lui convient.

A l'étape suivante, la sculpture assouplie à une invention plus facile commence à se libérer des conventions d'archaïsme et de métier, observe de plus près le modèle vivant. Les monstres du bestiaire sont relégués dans les parties hautes, les visions de l'Apocalypse humanisées et englobées dans des programmes plus riches. Les traditions de métier ne sont pas encore assez libres pour se permettre la virtuosité. C'est ici le *stade de technique idéaliste*. Elle traduit l'essentiel sans découvrir encore l'individuel éphémère. Dix huit siècles plus tôt, l'autre grande école de sculpture, la grecque, s'était dégagée de l'archaïsme en suivant la même voie. Aucune théologie mystique ne l'entravait cependant. Si notre statuaire du xiiiᵉ siècle a tant de points de ressemblance avec celle du cinquième grec et les mosaïques du douzième byzantin (ordonnancement des draperies, personnages représentant, non des portraits, mais des types, le roi, le prophète, l'ange, etc... ; sérénité des scènes

2. « Quels maux n'a pas faits à l'Eglise de Dieu l'hérétique Henri? Les basiliques sont sans fidèles, les fidèles sans prêtres, les sacrements sont méprisés, les fêtes ne sont plus célébrées, les hommes meurent dans le péché, on refuse aux enfants la grâce du baptême ». Saint Bernard. *Ep.*, 241.

les plus pathétiques et douloureuses), c'est que l'évolution interne les a amenées au même point de perfection idéaliste. Comparaison technique qui ne nie nullement la supériorité gothique comme valeur totale d'inspiration. A ce point de vue, le « miracle » français surpasse le grec : la beauté n'y est pas seulement fulguration de l'intelligence sur une matière sensible, intelligemment disposée pour délecter les sens, en vue de l'esprit. A l'art païen il a manqué cette plénitude du goût spirituel que donnent les dons « infus ».

Plusieurs des grandes abbayes méridionales ont été les forteresses de la foi au milieu de révoltes dont les plus grands esprits du temps ont éte surpris et inquiets. Les églises romanes, dont les beaux portails ont une subjugante grandeur n'ont pas été construites dans la paix des cœurs. Les grandes cathédrales du nord, au contraire, se sont élevées parmi la concorde et la prospérité.

L'art du XIII[e] siècle exprime l'ordre de la cité; plus haut, l'ordre que les grands docteurs font alors régner dans les intelligences; plus haut encore l'ordre qui règne dans les âmes par les certitudes de la foi. *Largement encyclopédique*, il accueille toute créature et l'ordonnance selon un rythme auquel il pense tout l'univers soumis : car les nombres sur lesquels sont construits le monde physique et le monde moral sont éternels, étant pensées de Dieu. La beauté elle-même une cadence, un nombre harmonieux. Toute forme est langage symbolique, vivifiée par l'esprit. L'histoire et la nature ne sont elles-mêmes qu'un immense symbole. La cathédrale agit donc comme un sacrement : elle représente, raconte, transfigure. Elle enseigne que la beauté est partout, dans la plus humble plante qu'elle glorifie si on l'aime en Dieu. Elle met à l'honneur tous les travaux, ceux des champs, de la ville, de la pensée, tout le savoir humain. Grâce à elle, tout enseignement arrive aux intelligences les plus humbles de la « sainte plèbe de Dieu ». Elle l'incline vers les vertus qu'elle montre sereines, car leur présence dans l'âme y fait régner la paix. Pour dissuader des vices, elle les montre violents. Elle offre à méditer toute l'histoire du monde, une histoire idéale où l'humanité en marche trouve le Christ partout présent, unissant les temps. L'Ancien Testament est grand parce que, messianique, il Le représente et l'annonce. Le Nouveau Testament n'est plein que de Lui, et surtout les grands moments liturgiques qui en sont particulièrement présentés, Noël et Pâques. Les saints qui emplissent vitraux et chapelles sont grands parce qu'ils le continuent, chaîne ininterrompue de toutes les conditions où les corporations se plaisent à les situer, car ils sont des amis. Au premier rang, la Vierge, non plus majestueuse seulement, bonne, rayonnante de pureté, belle et couronnée comme l'aimait saint Bernard. A la fin des temps, le Jugement, non plus celui de l'Apocalypse, celui, moins fulgurant, de saint Mathieu, où le Christ venant sur les nuées « avec puissance et grande gloire » paraît tel qu'il fut parmi nous, avec sa croix, et montre sa poitrine ouverte. Il sépare. Les damnés s'écartent sans grands gestes, sans confusion, tristement. L'humanité élue retourne à Dieu et se repose dans son sein.

Dans cet art, tout est certitude, sérénité, paix profonde, force au repos, amour silencieux. Ni laideur, ni souffrance, ni angoisse. La mort y est une suprême beauté : les morts attendent, étendus, mains jointes, jeunes, yeux ouverts, ce que nous verrons, ce que nous possèderons, les quatorze béatitudes de la cité future dont cet art en état de grâce est déjà l'image. Sept dons du corps : beauté, agilité, force, liberté, santé, volupté, longévité; sept dons de l'âme : sagesse, amitié, concorde, honneur, puissance, sécurité, joie[1]. Tel est l'harmonieux génie du « miracle français ». Les porches de Chartres, comme le Paradis de Dante, sont des symphonies. Jamais l'art n'a exprimé avec autant de magnificence, d'ampleur, de majesté, la spiritualité d'une époque.

Inévitablement, ces moments de merveilleux équilibre, de technique et d'esprit, de sobriété et d'expression, de joie sensible et de piété, d'oubli de soi et de grandeur, de raison et de révélation, d'exacte concordance entre le développement interne de techniques idéalistes et les aspirations unitives des esprits, ne peuvent durer longtemps. A l'apogée médiévale de la renaissance carolingienne, entretenue, dirigée depuis quatre siècles surtout par les monastères et le haut clergé cultivé, le mouvement de la pensée encyclopédique était tendu vers une unité toujours plus haute : savoir, démontrer, synthétiser, plus qu'émouvoir (fondations des universités, essai d'organisation de l'enseignement encyclopédique; Sommes de saint Thomas et de Vincent de Beauvais; effort certain de l'art pour subordonner, sur les façades, les verrières, les Bibles moralisées, ces sommes de connaissances humaines à l'interprétation théologique). A cette unité supérieure des hautes synthèses où se nourrissait indéniablement le mysticisme des âmes supérieurement douées, les âmes de moindre vol ne pouvaient plus atteindre. En elles, l'anima qui cherche aussi pour vivre sa part de sentiment et de simple joie, n'était-elle pas comprimée par l'animus, la raison raisonnante et l'allégorie scolastique?

La prodigieuse influence exercée par saint François d'Assise (8.000 maisons et 200.000 religieux moins de quarante ans après sa mort) paraît le confirmer. Son originalité a été d'offrir à tous l'union consolatrice avec Dieu, le sens vivant, direct, confiant, joyeux de la nature, de la crèche, de la passion surtout, par l'amour passionné de Dame Pauvreté « veuve de son premier époux » et de l'humilité qui enseigne les simples. Sans y penser, saint François et ses mineurs, saint Dominique et ses prêcheurs dont l'activité sur la piété poursuit en fait le même but, ont aidé puissamment l'art à s'enrichir d'émotions dramatiques et pittoresques.

Cette influence, ils l'ont exercée par la prédication populaire, par les « mystères » dont ils se sont faits les metteurs en scène, par la littérature mystique des Fioretti, de saint Bonaventure, et de deux œuvres capitales : la *Légende dorée* (écrite par l'évêque dominicain Jean de Voragine à la fin du XIII[e] siècle) et les *Méditations sur la Vie du Christ*, au début du XIV[e], par un franciscain italien, le pseudo Bonaventure (P. Livario Oliger, *Studi francescani*, VII-VIII, Arezzo, 1922, et *Archivum francisc. histor.*, 1933). La vie des saints, les enfances de Marie et de Jésus, la vie publique, la passion surtout, la descente aux limbes et les derniers jours avant la Pentecôte y sont décrits avec un réalisme incomparable et minutieux. Pas d'allégories ni de symboles. Une inspiration poétique et concrète. Des descriptions humanisées jusqu'aux plus humbles détails. Il ne s'agit plus d'instruire, mais de toucher. Dans ce courant d'images, de « contemplations » décrites ou mimées, dès la fin du XIII[e] siècle, les peintres italiens surtout siennois et florentins, Cavallini, Cimabue, Duccio, Simone du Martino, le grand Giotto, plus tard fra Angelico, ont cherché les thèmes et l'esprit de ces fresques dont l'émotion sincère et la réalité pittoresque ont été accueillies avec un tel enthousiasme qu'elles renouvellent une fois encore pour des siècles l'iconographie occidentale.

Or, *la preuve est faite que cette rénovation sentimentale de la piété et de l'art* qui, du trecento italien gagne toute l'Europe, *est un rameau lointain du grand mouvement mystique, populaire et monacal, né vers le VI[e] siècle en Orient*, et qui, précisément en ce début du XIII[e] siècle, vient de submerger à Byzance même l'art théologique officiel (Millet, *Iconographie de l'Evangile*, p. 625 et suiv.). Venise, dès longtemps, entretenait avec le monde byzantin des rapports assidus, et les monastères grecs étaient nombreux en Italie méridionale, jusqu'en Toscane. Les deux mouvements mystiques, contemporains, et d'origine monacale, qui agitent les deux Églises, grecque et latine, au XIV[e] siècle, ont des ressemblances nombreuses. La littérature dominicaine et surtout franciscaine[2], et en particulier

1. Saint Anselme, et à sa suite tous les grands théologiens du moyen âge.

2. Très tôt les franciscains s'établissent en Palestine comme gardiens des Saints Lieux.

les *Méditations* du pseudo Bonaventure sont imprégnées de ces homélies dramatiques qui, dans l'Eglise grecque, tenaient la place (et sont peut-être à l'origine) de nos mystères occidentaux. Ce qui explique qu'on retrouve, dans la littérature comme dans l'art monacal grec les prototypes dont se sont inspirés en Europe écrivains et peintres du mouvement franciscain.

Heureusement, les techniques occidentales, aimantées dès longtemps vers l'observation par la tradition encyclopédique, *ont acquis assez de souplesse pour ne pas rétrograder au plagiat*, comme après les invasions barbares. Alors que la sève mère s'appauvrit en Orient, chez nous, dès le fin du XIII^e siècle, par leur développement intense, découvrant le particulier à mesure qu'elles sont en état de le traduire, elles ont adapté leur expression sensible au charme familier et aux accents pathétiques du courant nouveau de spiritualité et submergé par une iconographie de tendresse et de pitié l'art majestueux et calme longtemps dominateur.

La conception est tout autre : passionnée, douloureuse. Comme les âmes elles-mêmes et les événements. La pensée chrétienne reste l'inspiratrice unique. Mais l'inspiration ne s'exerce plus tant dans le domaine de l'intelligence que dans celui du sentiment : des théologiens nourris de doctrine, l'influence a passé aux ascètes inspirés tout puissants sur le cœur. Cependant le programme reste encyclopédique d'intention : l'Eglise ne renonce pas à son enseignement, surtout moral, par l'image. Mais d'abord les artistes n'ont plus que rarement l'occasion de grandes façades à agencer : les fondations individuelles et corporatives leur offrent surtout des chapelles à décorer de rétables, vitraux, triptiques, tableaux de chevalet. D'ailleurs, par la multiplication des livres et gravures, l'ornementation des églises cesse d'être le mode exclusif d'enseignement par les yeux : le jour vient où la Bible des illettrés est dans toutes les mains. L'essentiel est que cet encyclopédisme a changé de pôle : le XIII^e siècle, par le symbole et le nombre, a exprimé le christianisme du point de vue divin : le XIV^e et le XV^e, par le réalisme, surtout du point de vue humain. Ils ont rapproché de l'homme, Dieu, son Christ, la Vierge, les Saints, la nature même. Conception d'art également mystique et très belle, à l'origine au moins, mais inverse. Non plus : le monde est à l'image de la Cité céleste; mais : l'Evangile est parmi nous et doit pénétrer toute vie, car l'Emmanuel, fait semblable à nous, est resté parmi nous, notre modèle, et ses saints avec Lui.

C'est pourquoi cet art raconte Ancien et Nouveau Testaments avec une richesse et une émotion dont nous n'avions pas d'exemple. Des recherches curieuses de verité historique y font entrer des vues approximatives de Terre Sainte et d'Extrême-Orient, des portraits de Turcs, de Juifs et de Mongols; des anachronismes hardis suppléent au reste : l'Annonciation se passe dans une église gothique ou florentine; la Vierge à Nazareth change les langes de l'Enfant devant les landiers de fer d'une haute cheminée, près d'un broc de bière, dans une salle flamande garnie de vitraux. « Méditations », « Légende dorée » savaient tant de petits détails minutieux, colorés, qu'ils ont passé dans la mise en scène des « mystères ». C'est là que les artistes ont pris arrangements et costumes, le manteau bleu et les cheveux blonds de la Vierge, la lourde chape des anges, à fermails d'orfèvrerie, les riches étoffes fourrées, hauts chapeaux, ceintures et bourses de prophètes, le costume d'empereur ou de pape de Dieu le Père et les maillots des diables.

De la vie, ils ont appris l'expression des sentiments humains qui rapprochent de nous le surnaturel. Ils ont le sens de la tendresse : la Vierge sourit; l'Enfant mutin, potelé, vrai Bambino, joue avec des fleurs et des oiseaux. Le sens de la souffrance : ici surtout l'humanité du Christ, la féminité de sa Mère attendrissent mystiques et artistes. La Passion devient le sujet central. L'homme en prend sa part : près du Christ ligoté, abandonné, souillé; au pied de la croix, où les donateurs et les saints sont représentés en prière. L'art cherche les larmes . les confréries de flagellants commandent en grand nombre les dépositions de croix où la Vierge se lamente et s'évanouit, des Vierges de pitié, des Christ de Pitié et Pressoirs mystiques. L'iconographie du chemin de croix se constitue. Dieu le Père s'associe à cette douleur en présentant son Fils en croix. Les crucifix deviennent d'une précision, d'une âpreté vraiment effrayantes, commentaires tragiques des sermons de saint Vincent Ferrier : rigidité cadavérique du corps pendu par les plaies, la tête tombant au-dessous des bras, les jambes tuméfiées. Les plus pitoyables (Grünewald, Brioude) ont été faits pour des hôpitaux. Il n'est patient qui n'ait pu dire : Il est bien comme nous.

Des circonstances tragiques de ce siècle tourmenté, éclairées par cette mystique de la douleur, cet art chargé d'humanité tire les leçons qu'il donne avec une force et une originalité nouvelles. Aux murs des églises, aux pages des livres d'heures, il répète avec insistance : la vie est un combat où les générations se succèdent avec leurs vertus et leurs vices, et pour les mieux inculquer, il invente une représentation de l'Eglise militante où sous le regard de la Trinité, la société humaine, du pape au dernier des fidèles, se tient recueillie, silencieuse, tous ces hommes luttant contre eux-mêmes. De la mort, ils donnent des descriptions que rien, surtout au XIII^e siècle, si pudique et si suave, ne faisait pressentir : squelettes décharnés, corps en pourriture accompagnés d'inscriptions adéquates, signifient la même leçon : « Vous serez comme nous sommes; d'avance mirez-vous en nous » (Baudoin de Condé : *Le dit des trois morts et des trois vifs*). « L'ébranlement moral produit par les grandes pestes, la prédication des ordres mendiants expliquent ces images appuyées. La représentation sans pitié des danses macabres qui figuraient près des charniers l'égalité de la mort et la soudaineté de ses coups, fut jouée dans les églises avant d'être peinte : son origine est liée à un sermon. Elle ne prêchait ni le néant ni le désespoir de la mort, mais le serieux de la vie. Il fallait pour vivre dans leur contact habituel une foi robuste et une indéfectible espérance. Les représentations du jugement et de l'enfer sont du même esprit.

Pour bien comprendre cet art de sentiment, il faut revivre les idées mystiques qui l'ont inspiré. Il a produit un grand nombre d'œuvres dont le pittoresque, le réalisme gracieux ou brutal, assurément moins noble que la sérénité symbolique de l'âge précédent, nous cachent le profond sentiment religieux, à nous qui ne vivons plus dans cette ambiance de foi tourmentée et de tradition.

Le mal dont il souffre vient moins peut-être de son âme que de l'accumulation de ses richesses. Le XIII^e siècle ne savait pas sculpter un enfant. Ses patriarches avaient les traits, la fermeté de l'âge mûr; les damnés de ses porches s'en allaient en file, la corde au cou, sans gesticulations de grandes souffrances. Au XIV^e encore, les montagnes étaient des rocailles de jardins, les arbres des rosiers en boules, la lumière uniforme sur une nature de convention. L'art de la fin du moyen age qui a découvert le monde et ses réalités, sera bientôt capable d'exprimer le sensible dans la plupart de ses nuances : la ressemblance des paysages et de leur lumière, celle des corps, l'expression de toutes les attitudes et de tous les sentiments selon l'âge et la condition. Il reste, certes, beaucoup à apprendre : des progrès considérables seront faits de la Renaissance à nos jours dans l'étude de l'anatomie, de la perspective, des couleurs, de l'expression des formes. Cependant, *en cette fin du moyen âge, le point critique est atteint. L'art a fait la découverte du réel.*

Voilà la grande nouveauté, l'aube de l'art moderne. La tentation l'accompagne. Déjà l'art succombe à la *virtuosité.* L'élément profane, naturaliste, le souci de vérité des portraits, paysages, costumes, intérieurs, étoffes, destinés d'abord à rendre plus vivante l'évocation du sujet religieux, désormais cherchés pour eux-mêmes, tendent à devenir l'essentiel. Un art profane se détache de l'art religieux. L'art religieux se nationalise : le particularisme flamand, italien, français, allemand, lui fait perdre sa signification humaine universelle. Les légendes nées de la verve, foisonnent, dans cette iconographie dont la belle unité est en train de se perdre.

Une réaction devait se produire, celle de la RENAISSANCE CLASSIQUE. L'indulgence dont l'Eglise a fait preuve à son égard comme à celui de l'art pittoresque et pathétique de la fin du moyen âge donne à réfléchir. M. Mâle a fortement démontré que ce n'est ni la Renaissance ni l'Eglise qui ont tué la grande tradition chrétienne. L'une et l'autre l'ont continuée [1]. Mais la pression exercée par l'esprit de la Réforme, hostile à l'art religieux, en a entravé le développement et transformé le caractère.

Désormais, alors que l'orient orthodoxe reste fidèle à l'iconographie byzantine du XIVe siècle, en occident l'évolution continue, mais dans un sens tout autre, que surveille étroitement la froide raison. Malheureusement « les puissances mystérieuses de la poésie, de l'art, sont indépendantes des progrès de la raison. L'art et la poésie qui émeuvent sortent du cœur et d'une région obscure où la raison n'a pas accès. L'artiste qui examine, juge, critique, doute, concilie, a déjà perdu la moitié de sa force créatrice [2] ». Malheureusement aussi, l'art religieux a perdu son rôle d'enseignement au profit du livre illustré. Il devient surtout un ornement édifiant, flatteur aux yeux. Malheureusement enfin l'art religieux n'est plus une discipline autonome, mais suit et reflète le développement de l'art profane, en prend l'aspect. *L'Eglise n'a pas perdu son influence;* les artistes continuent à travailler sous la direction du clergé; l'art, dans la vie intime du plus grand nombre formé par l'enseignement d'enfance, les sermons, retraites, livres de piété, reste intimement lié à la pensée religieuse de leur temps. *Mais de plus en plus l'équilibre, qui est tout l'art, entre l'esprit et les moyens d'expression, devient difficile aux artistes moyens*, séparés, par l'esprit critique ambiant, de la grande source traditionnelle d'inspiration et de technique.

L'histoire de l'iconographie n'est pas close. Celle surtout du sentiment religieux. Seules désormais produisent de belles œuvres qui comptent au point de vue de l'esprit, parmi quels tâtonnements et quelles erreurs, les natures supérieurement douées.

Deux grands courants subsistent, jusqu'à nos jours. Comme l'iconographie du haut moyen âge avait hésité entre les deux traditions hellénistique et syrienne, *l'art des temps nouveaux se partage entre deux tendances : l'une, partie de Rome et de Bologne, classique, académique; l'autre, revivifiée en Espagne, pittoresque, pathétique, mystique.*

L'art classique procède de l'art du quattrocento. Celui-ci s'est édifié avec la majesté de la science, par l'observation et la raison. C'est un art de conquête : perspective, anatomie, clair-obscur. Chrétien encore par l'émerveillement des artistes devant leurs découvertes et l'hommage qu'ils en font : sympathie, admiration, respect pour l'œuvre divine. « L'Eglise ne s'est pas trompée en jugeant cet art religieux et en l'introduisant dans le sanctuaire. Même l'art païen reste alors tout imprégné d'esprit chrétien. La Vénus de Botticelli elle-même ramène la pensée vers le Dieu créateur de la Genèse. Comment ne pas apercevoir sur cette belle argile l'empreinte des doigts du grand artiste? » (Emile Mâle, *Arts et artistes du moyen âge,* p. 25.) Il est trop évident qu'il n'exprime pas le christianisme tout entier. De la Genèse, il a oublié l'idée de la chute et le sens du péché. Il aime trop exclusivement la force, la beauté épanouie, ignore volontairement ce qui contraint, la douleur, la compassion, la résignation. Il s'efforce du moins d'exalter dans une commune apothéose autour du Christ la science profane et la théologie. Servie par le génie, cette conception grandiose atteint, en quelques œuvres où s'épanouit pour la dernière fois la pensée du moyen âge, une puissance d'expression inconnue depuis l'antiquité : Dispute du Saint-Sacrement, École d'Athènes par Raphaël; plafond de la Sixtine par Michel Ange. Mais les élèves, dénués de cette élévation de pensée, de ce sens dramatique, bref de ce qui restait à cet art de mystique poétique, délaissant la grâce et l'éclat, aboutissent à une sorte de mythologie chrétienne beaucoup moins sincère et moins chrétienne souvent, de fait, que le naturalisme hardi des maîtres de la Renaissance. Noblesse des figures, majesté des draperies antiques, costume uniforme des personnages de l'ancien et du nouveau Testament, décor convenu, maniérisme des figures extatiques noyées de larmes, habileté froide de la composition et des belles formes contrastant trop souvent avec la grandiloquence des gestes, abus des procédés et recettes, allégories, apparitions. Bric à brac et rhétorique. C'est *l'académisme.* Né à Bologne, des Carrache. Rationalisme et habileté ont étouffé la source où le génie ne venait plus. Troisième forme universaliste, si l'on veut, après celles du XIIIe et du XVe siècle. Celle-ci place le caractère universel du christianisme dans l'abstrait. Le baroque de Lebrun, de Bernin, est noble, dramatique, sait être tendre. Il devient, au XVIIIe siècle, précieux et mièvre. Un Olympe de théâtre est descendu dans le « merveilleux chrétien ». Tiépolo le conduit avec une souveraine aisance dans la féerie vénitienne, au pittoresque coloré. Il y manque une seule chose vraiment : l'équilibre qu'y pourrait mettre l'esprit religieux.

Le deuxième courant sort d'Espagne. Alimenté au début à la source franciscaine, renforcé par la littérature mystique devenue si populaire parmi les fidèles, il n'a pas été tari par la Réforme. Les *Exercices* de saint Ignace, dont la méthode de contemplation, par l'intermédiaire de Ludolphe le Chartreux, remonte au pseudo-Bonaventure, en ont propagé l'esprit. Ses poètes, sainte Thérèse, saint Jean de la Croix, y ont remplacé la suavité franciscaine par la fougue ardente, plus conforme au tempérament national, surveillée d'ailleurs et épurée par l'Inquisition selon les principes de Trente. Le réalisme de l'ancienne tradition pathétique et pittoresque, par le Greco, Zurbaran, Alonso Cano, les sculpteurs de pasos, exprime, avec la sincérité mystique des primitifs, accrue en puissance et en science, l'amour divin et l'extase.

D'Espagne, au temps d'Henri IV et de Louis XIII, l' « invasion mystique » gagne la France. Elle trouve dans les âmes un terrain favorable : l'idéal devient l'état d'oraison, la prière intérieure, la contemplation, et, pour l'élite, l'extase. En art, l'académisme importé d'Italie, aggravé bientôt du jansénisme, entrave le mouvement. Champaigne exprime la foi; Lesueur, la piété; Vouet et Poussin, si beaux peintres, ont un souci de sérieux, une ordonnance un peu cartésienne peu favorable au mysticisme. Dans les Pays-Bas au contraire, les Vierges de Van Dyck sont d'une tendresse exquise; les Descentes de Croix de Rubens allient la sincérité de l'émotion aux somptuosités de la couleur; mais celui qui, depuis le mysticisme franciscain, a exprimé avec le plus de force la réalité mystique de l'évangile, son application directe à la vie quotidienne, avec une simplicité sublime, une gravité attendrie, ce n'est pas un catholique, c'est Rembrandt. (« Ménage du menuisier », Bon Samaritain, Disciples d'Emmaüs, eaux-fortes.) Seul désormais un génie peut atteindre à cette véritable grandeur, sans emphase ni recherche, par la technique même. Il ne commente pas l'Evangile. Il l'illumine du dedans. Un Vénitien est aussi grand par la science prodigieuse aisément dominée, sous une forme plus pathétique et plus somptueuse : le Tintoret (Grande crucifixion de San Rocco).

Ces génies eux-mêmes ne sont pas parvenus à créer une discipline d'ensemble, une iconographie nouvelle. *Le XIXe siècle* a eu de grands artistes, chercheurs, sincères, héritiers isolés des deux grandes traditions : Puvis de Chavannes, Delacroix et Chassériau. Son histoire, dans l'ensemble, est faite d'hésitations, de tentatives avortées : échec des fresquistes, élèves d'Ingres, des pasticheurs du moyen âge (Didron, Viollet-le-Duc, Lassus), des préraphaélistes (Burnes Jones, Millais, Holman Hunt), de l'école de Beuron, de l'école néo-chrétienne (Fritz von Uhde), de l'école archéologique (Bida, Tissot).

1. A la Réforme qui, arguant d'excès indéniables, condamne tout art religieux, l'Eglise, officiellement, au Concile de Trente, répond en ne proscrivant que ce qui prêterait à railler la crédulité des catholiques (« aucune image qui rappelle un dogme erroné et qui puisse égarer les simples ») ou leur peu de délicatesse morale (« qu'on évite toute impureté, qu'on ne donne pas aux images des attraits provoquants »). 25e session, 1563.

2. Emile Mâle, *L'Art religieux de la fin du Moyen Age*, p. 495.

3. — L'oscillation entre le sensible et le spirituel dans l'expérience esthétique.

Faut-il donc anathématiser l'art parce qu'il est le fourrier du sensible? *Et ne peut-il plus y avoir d'art chrétien?*

Brunetière et Léon Bloy l'ont pensé. Nous avons tendance, étant raisonnables, à vouloir établir exclusivement en nous la dictature de la sagesse. Or l'expérience esthétique se caractérise par une commotion, une sorte de vertige de l'intelligence et du cœur, accompagnée d'un repli vers les sources vives de l'âme. A ce moment, elle échappe au contrôle de la sophia, sagesse ou raison raisonnante. Il est vrai qu'après coup celle-ci reconnaîtra, s'il y a eu véritable expérience esthétique, que l'ébranlement soudain était le signe d'un merveilleux enrichissement moral, puisé au plus pur de l'intimité des choses et supérieur à toute acquisition du sens ou de la seule raison. Mais, pour l'occasion prochaine, elle garde sa méfiance, et n'a pas tort, tant l'oscillation spirituelle reste proche du sensible. De même le mystique ne s'abandonne pas sans angoisse à la présence qui l'envahit, tant que sa raison ne lui a pas fait comprendre aux effets combien le don était pur d'illusion.

C'est pourquoi l'art déroute et inquiète ceux qui, n'ayant pas la faculté esthétique, craignent de quitter la raison raisonnante à laquelle seule ils ont accoutumé de donner leur confiance. C'est pourquoi d'ailleurs l'art est dangereux à qui s'y livre sans contrôle. Danger de prendre pour la commotion et bienfaisante invasion de la beauté ce qui peut être sensualité, sensibilité sans frein, ou repliement sur le sensible. La première marque de la beauté est qu'elle ne peut s'exprimer sans les signes de la raison, mais provoque un déploiement de l'âme à partir d'une intuition supérieure à la raison, plus riche et plus haute qu'elle.

En cela, *l'expérience esthétique est ineffable. Non pas d'ordre mystique, mais analogue à cet ordre.* En elle, profane, et sur le plan psychologique, on reconnaît l'image, l'ébauche de l'intuition mystérieuse qu'ont les vrais mystiques de la présence divine[1].

Un principe fondamental de la psychologie mystique, c'est la *distinction entre les deux moi. Le moi de surface,* de la connaissance rationnelle, qui se nourrit de sensations, sentiments, notions et raisonnements, domaine communal, grenier d'abondance où peut entrer tout venant : qui n'a rien d'autre à offrir n'est pas artiste. *Le moi profond* de la connaissance esthétique et mystique qui s'unit aux réalités et reçoit les visites de Dieu, agit intensément, mais dans le silence intime, le moi qui demeure, image et temple de Dieu, foyer de toute inspiration véritable et de tout héroïsme. Il est le mystère que nous portons au plus intime, le secret de nous-mêmes que nous ignorons. Le philosophe insiste sur l'interdépendance de ces deux activités, indispensables à la vie intérieure et à la prière. Artistes et mystiques expérimentent leur coordination, mais mettent l'accent, pour s'expliquer sur leur distinction[2].

Leur expérience à tous deux est une aventure heureuse, poignante, dont *l'enjeu est la libération de l'âme profonde.* Nous comprenons mieux maintenant que l'inquiétude en soit la loi : il leur faut entrer dans le mystère où les attire un pressentiment confus, faire le pas, dont la raison s'inquiète, du moi dispersé de surface au moi profond. Non certes, l'artiste n'est pas un amuseur. L'inquiétude qu'il surmonte est un acte de foi. Elle dépasse les sèches certitudes rationnelles. Sans le savoir peut-être, lorsque le don créateur le replie au fond de lui-même, il y va à la rencontre de Dieu.

Art et religion sont comme deux branches inégales d'une même racine éternelle. *L'expérience esthétique est une obscure saisie de Dieu.*

Le phénomène fondamental de la mystique surnaturelle est le sentiment que l'âme communique avec un objet interne qui est l'Être infini, le sentiment de la présence immédiate de Dieu. Ce sentiment s'accompagne d'une illumination obscure (comment dire autrement?) qui n'est ni révélation, ni vision, de soi intraduisible. État à la fois actif et passif. Le mystique n'agit plus : l'activité des facultés de surface est suspendue. Il se sent agi par une forme étrangère qui soulève ses activités profondes et à laquelle il adhère de tout son être, se dilatant pour faire pénétrer jusqu'à ses dernières fibres le don divin. Auprès de cette adhésion silencieuse et calme, l'adhésion la plus concentrée de l'entendement paraît inertie.

Evidemment, l'expérience esthétique, profane et commune, ne peut être égalée à celle du saint, la seule proprement mystique. Elle en est l'ébauche, l'amorce. Elle aussi est un *sentiment de présence*, un contact, un toucher profond, une saisie immédiate. Connaissance unitive du réel créé. Ce que Newman appelle une « réalisation » (*Grammaire de l'assentiment*). Par l'intermédiaire des facultés de surface, mais au delà des sensations, sentiments, images et idées, elle saisit et possède le monde qui s'offre à elle comme l'amour à l'amour, et fait sien son don au prix d'une activité intense, accompagnée d'une joie profonde. Fusion mystique d'une vie avec la vie qui l'entoure, l'écorce se brisant un instant. Communion furtive qui associe notre moi profond avec l'essence des choses. Mystique, en ce que l'activité des facultés de surface n'est pas assez puissante pour opérer cette saisie libératrice. Par l'effort combiné de son intelligence et de son intuition, l'artiste adhère dans la joie au réel qui s'offre à elles, d'une adhésion ardente et massive de toute l'âme, avec l'impression émouvante de pénétrer par delà la substance sensible des êtres, jusqu'à leur réalité invisible mais vitale, qui l'enchante. C'est pourquoi l'inspiration ne peut d'abord que paraître obscure à l'intelligence.

Et cependant elle est lumière, puisque les œuvres les plus hautes du génie humain s'allument à elle.

1. R. P. Léonce de Grandmaison, *Etudes*, 5 mai 1913. Et le R. P. Joseph Maréchal, *Etudes sur la psychologie des mystiques*, Paris, 1924, p. 1856 : « Sur ce principe, presque un truisme, tout le monde peut se mettre d'accord... entre les principes fondamentaux de l'activité humaine et les diverses réalisations mystiques, jusque et y compris une mystique surnaturelle, il existe des analogies de forme et des communautés de mécanisme. »

2. « L'âme est une, évidemment... Toutefois... certains effets intérieurs donnent la certitude qu'il y a, sous certains rapports, une différence très grande entre l'âme et l'esprit. Bien qu'en réalité ils ne fassent qu'un, on perçoit parfois entre eux une division si délicate qu'il semble que l'un opère d'une manière et l'autre de l'autre. Il me semble aussi que l'âme diffère des puissances. Au reste il y a tant de choses dans notre fond intime, et des choses si subtiles, que ce serait témérité à moi d'entreprendre de les expliquer. » (Sainte Thérèse, *Château intérieur*, Septièmes Demeures, ch. I, t. VI, p. 283.)

De même saint François de Sales, *Traité de l'Amour de Dieu*, ch. XI : « qu'il y a deux portions en l'âme et comment » et ch. XII : « qu'en ces deux portions de l'âme il y a quatre degrés différents de raison ».

Cf. R. P. Gabriel Picard, *La saisie immédiate de Dieu*.

D'abord aussi elle n'est que joie unitive, apaisement des facultés d'action; et cependant elle stimule en nous la source première de tous nos actes, puisqu'elle produira la beauté. Plus tard seulement, les facultés de surface reprendront leur mouvement propre. Selon qu'il avait plus ou moins cessé, l'union a été plus ou moins complète, et sera plus ou moins inspiratrice. Après, l'âme s'éveille de son extase, si paisible et active, enrichie d'un sentiment merveilleusement riche des choses et de ses rapports avec elles. L'artiste peut être aussi doué qu'on voudra du côté des facultés intellectuelles et artisanes, la faculté esthétique consiste essentiellement en cette *union inspiratrice*. C'est elle qui est indépendante, créatrice, et ne pourrait se plier à une imitation servile des apparences (voir la deuxième partie), elle qui rend mystique l'artiste inspiré ou celui qui se livre à son œuvre. La minute d'inspiration passée, l'étreinte se desserre, le tumulte de surface reprend. Comme le mystique véritable, l'artiste redescendu à la connaissance intellectuelle et artisane où les belles formes se conçoivent, exprime ce qu'il peut de l'ineffable par l'idiome de ses techniques, les modes de sa race et de sa personnalité, mais avec une pensée plus agile, une imagination plus féconde, des rythmes plus harmonieux, une volonté plus tenace, des doigts moins gourds. L'inspiration esthétique ne donne pas plus le génie des formes que l'inspiration surnaturelle ne donne la vertu. Elle stimule dans une immense allégresse. D'où il suit que l'inspiration n'enrichit vraiment que les riches. Devant un magnifique coucher de soleil l'amateur sans culture et l'artiste peuvent avoir, en apparence, le même saisissement quasi extatique. Etincelle, inspiration, enrichissement de part et d'autre, proportionné pour l'amateur à sa maigre fortune d'expériences antérieures, coloré pour l'artiste d'un éveil d'impressions accumulées, de représentations naissantes, de virtualités qui passent à l'acte.

Comme l'expérience proprement mystique comporte des degrés selon la puissance d'étreinte et de concentration (nuits, quiétude, union pleine, extase parfaite, mariage spirituel), l'expérience esthétique atteint des zones de l'âme plus ou moins profondes. La marque qu'elle s'exerce dans le moi profond par delà les facultés de surface, est que, simple vue éminemment active, elle est une *délivrance*. Eparpillés que nous sommes dans l'espace et le temps, elle nous affranchit de la dispersion, nous dégage des incohérences de la vie quotidienne et des vulgarités d'ici-bas, nous transporte et nous fixe pour un court moment dans une région de notre âme imperméable au trouble. Victoire de l'équilibre, elle assainit et purifie le regard intérieur, apaise et élève. Bref, guérit l'âme d'un mal, non proprement moral, mais psychologique[1]. Analogue en cela au sentiment de calme joyeux dont s'accompagne souvent l'accomplissement d'un devoir difficile, calme qui, lui aussi, ne se mérite pas directement, est plus psychologique que moral. Par là s'affirme la conformité secrète et finale, l'accord, plus ou moins difficile à saisir, mais exact et harmonieux, que le temps révèle entre la poésie et la raison. Il ne faut que posséder un sens assez délicat pour le percevoir. *L'art authentique est donc un maître incomparable d'élévation* et de sagesse. L'analogie avec l'ordre mystique est telle qu'aux époques où l'esprit véritable de l'art faillit, le paganisme monte, triomphant.

Par cette libération provisoire et cette purification simplifiante au-dessus des facultés de surface, s'opère l'union entre notre âme profonde et la réalité. Quelle? Tous les mystiques qui en ont reçu le don, saints, poètes, peintres, héros, décrivent cette mystérieuse inspiration comme une *visite, une intervention étrangère, inspiratrice d'actes vitaux.* De bonne heure on jugea divins, ἔνθεοι, et possédés d'une θεία δύναμις, distincte de la σοφία, ceux que le réel n'enrichit pas seulement comme une vérité, mais comme une force riche d'aspects inconnus aux hommes. La théologie catholique n'hésite pas. Mystique et artiste s'unissent à Dieu, réalité des réalités. *Toute profane qu'est l'expérience esthétique, l'artiste y atteint Dieu en quelque façon.* Car on ne peut atteindre effectivement la moindre des réalités qu'en passant par Dieu. Mais que leur condition est différente! Seul le saint possède Dieu directement : pas de mysticisme au sens propre et sacré sans initiative gratuite de Dieu et réponse active de toute l'âme à une spéciale infusion de lumière et d'amour. Puisque le mysticisme surnaturel est d'une transcendance absolue, l'expérience esthétique ne peut être qu'une ébauche hétérogène sans confusion possible.

Il ne s'ensuit pas que l'expérience esthétique, profane par elle-même, soit nécessairement toute profane. Elle est une *grâce naturelle*, un don de Dieu non « gratum faciens ». Elle nous offre obscurément l'Être des êtres, invisible, dont la splendeur irradie sous ses images, nous enveloppe à notre insu, nous pénètre de sa présence.

Mais ici reparaît le paradoxe de l'art. Au moment de l'inspiration esthétique, l'âme de l'artiste créateur paraît donc bien au contact de Dieu par la prise immédiate du réel, prête à l'étreindre. En fait, *au moment précis de l'inspiration, plus l'artiste est artiste, plus il s'éloigne de la vraie mystique.* En effet, pour être totale, l'expérience mystique exige, chez l'artiste comme chez le saint, après la libération purificatrice de l'âme profonde, pour que la possession du réel qui s'offre devienne humaine et féconde, une adhésion active de l'imagination, de la raison, surtout de la volonté, si proche du centre de l'âme que, chez beaucoup de mystiques, elle semble se confondre avec lui. (R. P. Picard, *La saisie immédiate de Dieu*, p. 36). Cette union des facultés se fait normalement chez le mystique : son unique objet étant de s'approprier le don divin, l'âme s'y ouvre tout entière et cherche uniquement à l'aspirer jusqu aux dernières fibres de la volonté. Sauf exceptions voulues par Dieu pour leur orientation spéciale, l'expérience mystique authentique, strictement personnelle, suggère à l'âme privilégiée de garder pour elle le secret du Roi. Chez l'artiste, au contraire, l'union ne peut se faire, car le don esthétique est double, contradictoire : saisir, exprimer. Ce don, l'artiste ne l'a pas reçu pour lui-même. Il n'est rien s'il n'est pas créateur. (Voir 2e partie.) Ce qui caractérise le don créateur, c'est le besoin de communiquer le fruit de l'expérience unifiante, et l'aptitude à en provoquer une semblable dans les profondeurs d'autres âmes par une transmu-

1. « Je me sentais redevenir un autre homme. La tempête des sensations se calmait... et la pureté de ce qui m'entourait faisait bientôt sortir de sa cachette la bête timide de mon moi meilleur : le cerf hardi du noble orgueil, la licorne de l'innocence, le chevreuil timide de la pudeur, la colombe des sentiments profonds, la tourterelle des pensées pures... Souvent je voyais en rêve une jeune fille très pure que j'avais entrevue quelque part. Cette vision purifiait également mon âme. » *Le tourment de Dieu, Etapes d'un moine peintre*, Dom Willibrod Verkade, O. S. B., p. 43-44.

tation de signes qui semble magique. Au moment précis où s'opère l'union, l'unique objet de l'instinct créateur est donc de chercher ces signes incantatoires. C'est pourquoi, indépendamment de sa transcendance surnaturelle, l'expérience mystique reste très supérieure à l'expérience esthétique dans la saisie unifiante de son objet non immédiatement conceptuel, car elle met plus profondément en action pour l'étreindre tous les ressorts du mécanisme psychologique.

En conséquence, le paradoxe du don créateur est d'être un élan qui se brise lui-même, une force qui pousse l'artiste vers une vie sublime et l'en détourne malgré lui pour le concentrer sur cette chose chétive où il s'épuise, trouver un heureux équilibre de couleurs ou de mots.

Ce paradoxe a deux aspects, dont l'un concerne l'intuition de la réalité sensible, et l'autre le rapport avec Dieu. *L'artiste ne peut s'unir réellement au sensible que pour s'en désunir aussitôt.* Dans la réalité qu'il manifeste en la transformant il ne peut affirmer sa personnalité qu'en l'oubliant. Car il touche à l'ordre transcendental, mais ne réalise que dans le sensible. S'il tend à une union plus étroite avec le transcendental entrevu, l'art éveille en lui des désirs impossibles, car c'est folie d'attendre de lui la nourriture de l'âme, la solution du problème de la vie, l'évasion vers le surhumain. Rimbaud blasphème de ne pouvoir assouvir la passion eucharistique que l'art avait éveillée en lui. Dieu seul, qui a creusé ce désir, pourrait le contenter. L'art, nourriture spirituelle, mais de saveur créée, ne peut, de lui-même, alimenter qu'un drame intérieur tout profane et égarer l'âme sur de faux chemins. Si, au contraire, l'artiste, cherchant à s'évader de ses conditions d'existence, et à se dépasser par son expérience même, cherche à étreindre Dieu, le paradoxe est que l'activité esthétique est en effet, dans son fond le plus intime, une activité orientée vers l'Etre des êtres, le seul qui puisse l'absorber complètement, mais qu'elle ne peut l'atteindre immédiatement, privilège surnaturel réservé à la seule prière. *De sa nature, l'art tend à rejoindre la prière, car il met en mouvement le même mécanisme psychologique dont la grâce se sert pour nous élever à prier.* Mais il n'est pas la prière, et, *de sa nature, ne peut y aboutir tant qu'il reste l'art.* Bremond dit hardiment : il est une prière qui ne prie pas. Le dernier terme du paradoxe est qu'une âme de saint elle-même, si elle est artiste et créatrice au sens plein, puisse s'unir à Dieu mystiquement avant et après ses expériences esthétiques, mais non pendant. Au moment même où elle le découvre sous le sensible, elle est distraite de lui par le besoin invincible de traduire son expérience en équivalents plastiques. Telle est la faiblesse inhérente à la nature même de l'expérience esthétique. Il reste vrai qu'elle est divination passagère du spirituel dans le sensible. Plus l'art est pur de formes et d'esprit, plus il est nourriture fortifiante, divine. Mais l'âme n'est pas faite pour le divin. Écueil sublime, le dernier. A beaucoup il barre l'horizon, ferme le ciel. Il n'est rien comme le divin pour cacher Dieu. « C'est ce que nous trouvons de lumineux dans le reste des êtres qui dissimule à nos regards cette surnaturelle obscurité », cause de toute lumière. (Denys l'Aréopagite, *Th. Myst.*, II.) C'est pourquoi Dieu nous commande de quitter le spirituel même, pour le trouver. De cette tentation du spirituel et de cet échec à saisir Dieu immédiatement dans l'acte même de l'inspiration libératrice, faut-il conclure finalement à la victoire du sensible dont elle procède ?

Non. Dangereux quelquefois, impuissant de lui-même, il reste que l'art est un effort tendu vers l'activité mystique, confus, maladroit, plein de trous, amorce cependant du surnaturel.

4. — Le passage au surnaturel.

Il reste que *toute expérience poétique, toute beauté, en tant que telle*, et quel que soit le sujet traité, n'est jamais plaisir sensible, et *tend d'elle-même à nous unir à Dieu.* L'art, nous l'avons vu, nous oblige à passer des facultés de surface à l'âme profonde, du sensible au spirituel. Mais, si nous savons percer le mirage, il *nous convie à faire le second pas, du spirituel au surnaturel.* Ayant fait le premier, il ne peut faire le second, faute de pouvoir combler, entre le reflet du divin et l'âme qui le contemple, une certaine discontinuité. L'âme ne commence à toucher que quand l'œil ne voit plus. C'est alors qu'elle peut s'affranchir des biens spirituels qui représentaient et cachaient sous des signes le Bien suprême. Mais alors, avec le sensible et le spirituel, l'art lui-même est dépassé. Par un don, analogue à la grâce mystique, et que nul effort ne remplace, ayant pacifié, purifié, concentré l'âme dans l'unité spirituelle, il la rend apte, si elle le veut, au don meilleur qui ne se mérite pas, de l'union surnaturelle.

Dernier paradoxe. De soi, l'art ne prie pas, mais il peut faire prier. Grâce naturelle, sans nous surnaturaliser, il peut aider notre ascension vers le bien. Comme une rencontre fortuite et apaisante à l'heure d'une grande peine. Puisque la rencontre de la beauté purifie d'elle-même. Le Christ étant mort pour tous et la grâce de salut offerte à tous, est grâce, non seulement toute motion surnaturelle directe, mais, sur un tout autre plan, toute occasion fortuite et cependant providentielle de relèvement. La sculpture grecque de la grande époque, si peu païenne dans ses sommets, purificatrice et calme, n'a-t-elle pas aidé quelques âmes platoniciennes plus hautes à toucher Dieu « per speculum » ? L'art stimule notre intuition endormie, nous invite avec lui à ne pas nous arrêter à l'écorce du réel.

Par ailleurs, en s'exprimant, il imprime aux signes communs une vertu évidemment distincte de leur vertu propre, un étrange pouvoir de contagion. Nous n'en sommes pas seulement enrichis d'idées, mais remués dans nos profondeurs, très loin de tout didactisme. C'est donc qu'il leur a insufflé une vie, sans rien leur enlever de leur substance, sa vie à lui, mêlée à la vie reçue de l'inspiration d'en haut.

Au prix d'un grand effort de dépouillement et d'ascèse, comme la sainteté. Car tous deux sont en relation de familiarité, elle avec Dieu même, lui avec ses reflets créés. Leur travail à tous deux est de vaincre l'amoncellement de la matière. La différence est que ce travail attaque dans le saint jusqu'aux racines de l'être, car le saint tout entier, dans son âme profonde, ses facultés rectifiées, son corps maîtrisé, est le chef-d'œuvre de Dieu en même temps que son propre chef-d'œuvre. Dans l'artiste il peut suffire (et la preuve est faite pour plusieurs au xv^e^ siècle et à la Renaissance) qu'il discipline les facultés de surface. Antinomie, qu'une vie morale rudimentaire puisse être unie a un sens spirituel délié. C'est que, précisément, le domaine exclusif de l'art est le spirituel, non le surnaturel. L'artiste, du moins, pour obéir aux suggestions de son

art, doit être une moitié de saint, une sorte de saint laïc. Mais la rude ascèse à laquelle il soumet son âme, son corps, toutes ses facultés, ne peut profiter, de soi, qu'à son œuvre, sans mérite pour l'âme. Attentif au sensible, il doit en être détaché pour le dominer ; passionné de son œuvre, il doit être humble d'esprit. Tôt ou tard, l'œuvre porte en effet la trace des insuffisances humaines. Il semble même que l'anonymat la sanctifie. Mais cet effort spirituel lui-même, austère, douloureux, continu, n'est-il pas dans l'artiste l'amorce d'une autre ascèse, surnaturelle, où il ne serait plus tout seul à se débattre, d'une illumination plus purifiante encore avec l'aide de Dieu? Beaucoup l'ont compris, les exigences de leur art ne sont pas seulement des commandements vulgaires de nature, mais le reflet dans l'âme d'ordres divins.

Quoi qu'il en soit, par l'effet même de ces exigences du don créateur qui l'habite et l'inspire, toute l'activité esthétique de l'artiste est tendue à communiquer la merveilleuse expérience spirituelle qu'il a faite, à en trouver des équivalents plastiques. *Une des grandeurs de l'art est que le don qui le meut n'est pas pour lui seul.* Il enseigne, avec les mots de tout le monde, les sujets de tout le monde. Le sujet n'est pas indifférent. Il est matière accidentelle d'expérience. A valeur plastique égale (si les conditions techniques ont été remplies) il situe l'œuvre à un premier palier de discrimination. Ce didactisme adroit ou éloquent est ce qui peut s'imiter d'une œuvre à l'autre et crée cette généalogie de formes dont nous avons suivi l'enchaînement : travail d'artisan. Le deuxième palier est celui de l'objet, de la pureté d'intention : niveau de l'âme moralement plus ou moins haute. Le troisième est celui du don : niveau de l'âme profonde visitée par l'esprit[1]. Or, dans l'inspiration véritable, c'est de ces hauteurs que part l'étincelle qui met en branle toute la chaîne unissant le transcendental à la matière par l'effort de toutes les facultés, spirituelles, intellectuelles et sensibles. Effort rédempteur qui amène au seuil du surnaturel, avec la matière brute transformée, toute la matière animée, ses hérédités et ses contingences, le mécanisme de toutes les cellules du corps et des fonctions de l'âme, dans l'acte tout spirituel de la création purificatrice, organisatrice, animatrice, aux pieds de Dieu d'où précède tout don. Observons de plus que, dans la série des dons naturels de la mystique, l'expérience esthétique se spécifie par un invincible besoin de se communiquer, et le don de trouver une heureuse disposition de signes qui fasse passer dans d'autres âmes le courant spirituel par le sensible. Tout n'est pas esprit dans une création artistique. L'œuvre d'art véritable et complète cherche à dominer le plus possible de sensible pour en faire le signe pur par où le spirituel se propage, et d'où la prière puisse s'élancer. Tout le « miracle » de l'art tenant dans la connexion nécessaire entre les hauts états spirituels et la rencontre, laborieuse ou non, de formules incantatoires propres à en communiquer quelque chose[2], ne faut-il pas dire que *l'art véritable, dans ses expressions les plus hautes, créateur et rédempteur, est de plus, à sa manière aussi, apôtre et prophète ?*

A sa manière, qui n'est que profane, mais si élevée dans l'esprit qu'elle invite à faire le bond qui fait tomber, éperdu de lumière, dans les bras de Dieu. *Il est à la limite de la nature et pressent les mystères de l'au-delà :* d'une courbe, d'un paysage, d'un sentiment, de tout, il tire et suggère une conclusion spirituelle. Il a, par les exigences internes de ses disciplines, non seulement le respect de la matière et de l'esprit[3], mais l'instinct d'une union définitive de la chair et de l'esprit, car, après cette sorte de rédemption douloureuse qui est la part de collaboration humaine au don gratuit du génie, des chefs-d'œuvre comme le Pantocrator ou le Beau Dieu deviennent, dans une profonde union de matière et d'esprit, comme libérés de l'espace et du temps. C'est-à-dire que, tout en restant de l'individué comme un corps glorieux et continuant comme lui à témoigner du temps et du lieu, ils participent cependant, parce que la matière rachetée par l'esprit l'a suivi dans son ascension, à l'université et à la pérennité dont la source ultime est en Dieu. L'art nous initie à la conciliation des contraires. Il essaie d'éterniser ce qui est immortel dans ce qui meurt. Il prophétise à l'âme comment peut se réaliser l'aspiration qui monte de ses profondeurs : « Je verrai Dieu dans ma propre chair. » A sa manière, adroite ou non, il donne raison à saint Paul : « seminatur in ignobilitate, surget in gloria. »

Ainsi, aveugle, tâtonnant, lui dont les yeux sont fermés aux réalités du ciel, il suit, parce qu'il y est ordonné d'en haut, la trace féconde du Verbe, et collabore obscurément à son œuvre rédemptrice.

5. — L'art chrétien.

C'est pourquoi l'Église, société divine et si humaine, l'a toujours défendu contre ses détracteurs. Elle lui tend la main pour le sauver des cercles enchantés.

C'est pourquoi, *quels que soient les progrès dans la connaissance du sensible, un art chrétien est toujours possible.* Mais il dépend du niveau spirituel des techniques et des âmes.

Nous assistons actuellement à une tentative de renouvellement aussi importante que celles de l'époque romane et de la Renaissance. Cette dernière, parce qu'elle avait fait sa réforme au nom de l'imitation de la nature et de la raison, devait tendre, par le naturalisme, au sensualisme, et se rendre de plus en plus incapable d'atteindre le spirituel.

La tentative actuelle profite du mouvement des techniques, ramenées par les excès mêmes du naturalisme académique et les excès contraires du cubisme, à une recherche plus juste de l'expression par la simplicité dépouillée. Pleine de promesses et d'incertitude, elle cherche une conciliation entre les vues encore mal élucidées des artistes et du public, parmi des écarts inévitables de sécheresse et de naïveté apprise, défiante des vraies richesses. Elle est du moins revenue

1. Au point de vue plastique de l'adaptation des moyens techniques au sujet, un Fragonard peut avoir autant de valeur qu'un Fra Angelico. Au point de vue du sujet, le second est évidemment supérieur, le sujet religieux comportant des sentiments plus hauts. Traitant le même sujet, une crucifixion par exemple, Fra Angelico est supérieur à Rubens, par l'objet, malgré le génie pictural de Rubens, parce que son œuvre raconte moins, contemple plus, est plus directement orientée vers la prière. Et par le don total, il lui est encore supérieur, parce que l'œil de l'âme, chez un saint par ailleurs bien doué pour l'expression, est plus ouvert aux sources inspiratrices du spirituel et du surnaturel. Rubens, cependant, était sincèrement pieux, mais plus livré au sensible.

2. Les recherches du R. P. Jousse et de l'Institut de rythmo-pédagogie serviront à éclairer ce domaine encore mystérieux de l'invention des signes expressifs, par où le spirituel exprime le sensible en le surélevant.

3. (Voir 1re et 2e partie).

à la ligne créatrice du spirituel, dont le prolongement, par la grâce, aboutit à la foi. Elle est par conséquent plus favorable que tout autre à un renouveau d'art chrétien

Nous ne disons pas d'art d'église. Il est évident qu'il n'y a pas de technique spécifiquement propre à cet art-là. Elle ne pourrait être que grimace, et Dieu n'a que faire de nos simagrées contraintes. Il veut tout nous-mêmes et tout notre avoir humain, toutes les découvertes que nous avons faites dans son domaine, sous la seule régulation de la raison et des dons d'en haut. L'essentiel est cela, et non la préoccupation d'être adroit ou naïf. Ouvrir les yeux tout grands sur le sensible qui est nôtre, étant au Christ à qui nous sommes; puis savoir les fermer pour ne pas céder au vertige; enfin lui offrir, selon le don qu'il nous a départi, l'intégrité de nos richesses, purifiées par le sang du détachement, pour qu'Il l'agrège à son œuvre de salut. S'il est (mais il est rare), le don vraiment créateur n'a pas d'autre terme dans une âme chrétienne.

C'est pourquoi on s'étonne qu'un artiste chrétien puisse écrire qu'un art chrétien est actuellement impossible. S'il n'y a pas de procédé chrétien de peindre ou de sculpter, il y a une esthétique chrétienne, parce qu'il y a une foi chrétienne et une vie chrétienne. Et on s'étonne qu'on puisse écrire encore que l'art d'église, devant lequel on prie, doive être religieux, théologal, mais que, hors ce cas éminent, Dieu ne demande ni art religieux ni art catholique. Il faut, pour la clarté de l'analyse, et nous l'avons fait longuement distinguer dans l'art proprement dit, le mécanisme psychologique et créateur. Mais on ne peut sans erreur séparer l'art de l'artiste, être moral, et arrêter les déductions au seuil du surnaturel, comme si le Christ n'existait pas. Parce qu'Il est, tout Lui a été confié, tout Lui appartient. A cause de Lui, aux « gémissements » de la nature et de l'homme dans l' « enfantement » de la perfection, il faut ne pas oublier d'ajouter, dans la matière animée que nous sommes, ceux de l'Esprit Saint. Par Lui, avec Lui et en Lui, dans l'unité de cet Esprit, les âmes immortelles et les créatures en elles aspirent et atteignent à la perfection d'enfants de Dieu. C'est pourquoi, si « la bonne peinture est bonne et dévote par elle-même » (Michel-Ange), une société chrétienne ne peut se contenter d'un art sans attache au surnaturel. La même explication ne peut valoir, ni la même inspiration, pour Phidias et le sculpteur de Chartres. Il n'a pas suffi à celui-ci d'être un bon païen, habile à faire passer dans sa technique l'incantation de l'esprit. Même le sentiment religieux ne suffit pas. Il est objet de culture et peut se trouver dans une lecture de la Passion où l'Esprit Saint n'a pas gémi. A l'artiste chrétien, et pour un art pleinement chrétien, il faut l'habitation des trois Personnes, car la grâce aussi ouvre les yeux de l'âme. Son office, certes, n'est pas de donner le génie. Mais à qui a reçu le don esthétique, elle assure une purification meilleure par l'expérience de la beauté. Elle est cet équilibre supérieur que, livré à lui seul, l'art pressent en Dieu, mais cherche en vains tâtonnements.

Louis Bréhier, *L'Art chrétien*, Laurens, 2e éd., 1928; *L'Art byzantin*, Laurens, 1924. — Henri Bremond, *Prière et poésie*, Grasset, 1916. — Maurice Brillant, *L'Art chrétien en France au XXe siècle*, Bloud et Gay. — Dom Cabrol, DACL., depuis 1903. — Henri Charlier, *Sur l'esthétique chrétienne*, dans *Vie intellectuelle*, sept. 1930. — Alexandre Cingria, *La Décadence de l'art sacré*, Art catholique, 1930; *Le Vatican et l'art religieux moderne*, *Archives internationales*, Genève, 1933. — Paul Claudel, *Notes sur l'art chrétien*, Desclée, de Brouwer. — Maurice Denis, *Théories sur l'art moderne*, 1911; *Nouvelles théories sur l'art moderne*, Rouart. — Charles Diehl, *Manuel d'art byzantin*, 2e éd., 1925-1926. — Dimier et Réau, *Histoire de la peinture française*. — Stanislas Fumet, *Le Procès de l'art*, Roseau d'or, Plon, 1929. — Paul Gaultier, *Le Sens de l'art*, Payot, 1925. — Louis Gillet, *Histoire artistique des ordres mendiants*, Laurens, 1912. — Louis Hourticq, *La Vie des images*, Hachette, 1927. — De Jerphanion, *Le Développement iconographique de l'art chrétien*, Bessarione, XXXV, 1919; *Une nouvelle province de l'art byzantin, les églises rupestres de Cappadoce*, t. I et atlas, 1925. — Dom Leclercq, *Manuel d'archéologie chrétienne depuis les origines jusqu'au VIIIe siècle*, 1907. — Emile Mâle, *L'Art religieux du XIIe siècle en France*, 3e éd., 1928; *L'Art religieux du XIIIe siècle en France*, 7e éd., 1931; *L'Art religieux à la fin du Moyen Age en France*, 4e éd., 1931; *L'Art religieux après le Concile de Trente*, 1932, Colin. — Jacques Maritain, *Art et scolastique*, Rouart, 2e éd., 1927. — André Michel, *Histoire de l'art depuis les temps chrétiens*, Colin. — G. Millet, *Recherches sur l'iconographie de l'Évangile aux XIVe, XVe et XVIe siècles, d'après les monuments de Mistra, de la Macédoine et du Mont Athos*, 1916.

P.-M. Léonard.

ARTEAGA (François de). — Ce dominicain espagnol publia en 1572 un *Tesoro de contemplacion hallada en el rosario de nuestra Señora : con su exercicio*. Palentia, in-8°. Cet ouvrage sans originalité spirituelle témoigne du rôle que joue le rosaire dans la spiritualité espagnole alors dans son plus grand épanouissement.

Quétif-Echard, *Scriptores sacri ordinis Praedicatorum...*, t. II, p. 218.

M.-M. Gorce.

ARTHOIS (Ambroise d'). — Religieux dominicain, prit l'habit au couvent de Douai vers la fin du xvie siècle. Il fut professeur au collège de Saint-Thomas et ensuite recteur. Quand le collège fut érigé canoniquement il en fut nommé le premier prieur. Il mourut vers 1659.

Œuvre : *Petit trésor spirituel contenant diverses pratiques et oraisons dévotes* (Douai, 1641).

Petit, *Fondation du couvent de la Sainte-Croix, du collège de Saint-Thomas.... en la ville et université de Douai* (Douai, 1653). — Quétif-Echard, t. II, p. 591.

M.-H. Laurent.

ARVISENET (Claude), né à Langres le 8 septembre 1755, étudia la théologie dans la communauté de Laon à Paris, s'y distingua tellement par la maturité de ses talents que les directeurs lui confièrent à la fin de ses cours la chaire de maître des conférences de philosophie. Dès qu'il fut ordonné prêtre, son évêque, Mgr de La Luzerne, le rappela dans son diocèse et le nomma chanoine de sa cathédrale et archidiacre du Lassois. A la Révolution, ils préférèrent l'un et l'autre s'exiler plutôt que de prêter serment à la Constitution civile du clergé. C'est en Suisse qu'Arvisenet passa les années de l'émigration. Il les employa à composer plusieurs ouvrages ascétiques, d'abord le *Memoriale vitae sacerdotalis* qui parut en 1794 dans le format in-24, revêtu de l'approbation d'un chanoine de Constance, censeur des livres. L'auteur n'y avait pas mis son nom, s'annonçant seulement comme un prêtre exilé du diocèse de Langres. En 1801, deux censeurs romains déclarèrent que le livre méritait d'être réim-

primé. Arvisenet était alors de retour à Langres. L'évêque, de retour également, le nomma curé de Saint-Pierre, mais cette paroisse ayant été supprimée, Arvisenet quitta le diocèse; l'évêque de Troyes lui offrit une stalle de sa cathédrale et le nomma vicaire général, dignités qu'il garda jusqu'à sa mort survenue le 16 février 1831 (Arch. nat., AF IV, 90, dr 508, no 33).

Ses ouvrages sont : *Memoriale vitae sacerdotatis*. La 2e édition, parue à Constance en 1795, a été suivie de 27 réimpressions de 1822 à 1896. L'auteur, en le composant, pensait aux prêtres qui, la tempête révolutionnaire passée, auraient besoin, les uns de rentrer dans le devoir, les autres d'y être affermis. Les vérités y sont exposées dans le langage même de la Sainte Écriture. C'est Jésus-Christ qui parle habituellement pour rendre les exhortations plus pressantes. On y trouve tout ce qu'il faut pour la sanctification du prêtre : la grandeur de la vocation, la nécessité de la perfection, l'obstacle, les moyens, les devoirs d'état, les vertus et les vices opposés, la retraite, un règlement de vie.

Arvisenet a voulu adapter ce premier ouvrage, sauf en ce qui appartient en propre au sacerdoce, aux conditions des âmes qu'il désirait aider à se maintenir et à progresser dans la vie chrétienne. Il publia, dans ce but : *Mémorial des disciples de Jésus-Christ*, 1827, in-12; *Sapientia christiana*, Troyes, in-12; *La Volonté de Dieu*, Troyes, 1826, in-18, 14 réimpressions de 1830 à 1872; *Le Froment des Élus*, Troyes, 1823, in-12, 81 réimpressions de 1829 à 1879; *Preces ante et post missam ad usum sacerdotum*, Troyes, 1814, in-32; *Maximes et devoirs des pères et mères*, Langres, 1801, in-12; *Moyens de perfection pour une vierge chrétienne*, Lyon, 1827, in-12; 62 réimpressions de 1829 à 1883; *La Vertu angélique*, Troyes, 1826, in-32, 20 réimpressions de 1829 à 1876; *Le Bon Ange de l'Enfance*, Troyes, 1803, in-32, 50 réimpressions de 1826 à 1889; *Manuductio juvenum ad sapientiam*, Troyes, 1803, in-12; *Le Guide de la jeunesse dans les voies du salut* ou traduction libre du précédent, Troyes, 1819, in-24, 38 réimpressions de 1826 à 1881; *Tableau du christianisme contenant le précis de la vie de Jésus-Christ et des mœurs de ses vrais disciples*, Troyes, 1824, in-32.

Ces œuvres de piété, dont quelques-unes ont été traduites par l'abbé Ogier, furent publiées par l'abbé J.-B. Migne en 1856, sous ce titre : *Œuvres complètes d'Arvisenet, vicaire général de Troyes*, Petit-Montrouge, gr. in-8°.

L'Ami de la Religion, 17 mars 1831 et 19 septembre 1833. — P.-F. Ecalle, *Claude Arvisenet, chanoine, vicaire général de Troyes*, Troyes, 1894, in-8°.

A. Prévost.

ASCARGORTA (Jean d'), frère mineur espagnol, de la province de Grenade. Il fut successivement lecteur de théologie, custode de sa province et examinateur synodal de l'archevêché de Grenade.

Il a édité : *Lecciones de theologia mistica*, in-8°, Grenade, 1712. — *Instructio novi concionatoris*, in-8°, Grenade, 1716, œuvre en trois parties. — *Manuale confessariorum ad mentem subtilis doctoris*, 3e édit., Madrid, 1724. Dans la 3e édition se trouve aussi : *Directiones practicae ac definitiones*.

Joh. de S. Antonio, *Bibliotheca Universa Franciscana...*, Madrid, 1732. — Voir aussi Hurter, *Nomenclator literarius*, Inspruck, t. II, col. 1252-1253. — DTC, t. I, 2me partie, col. 2036 (Paris 1923).

F. Wagemans O. F. M.

ASCÈSE, ASCÉTISME. — Ces deux mots sont réunis en tête d'un même article à cause de l'impossibilité pratique qu'on rencontre à trouver dans leur emploi courant une différence tant soit peu nette et généralement observée.

Le mot d'*ascétique* sera au contraire l'objet d'un article à part : pris, en effet, comme substantif (ou comme adjectif dans l'expression *théologie ascétique*), il est réservé ordinairement, et avec raison, pour signifier la science, la science théologique, qui traite les questions relatives à l'ascèse ou ascétisme.

Pour ce qui est du mot *ascéticisme*, malgré l'autorité de son parrain, Henri Bremond, je ne crois pas qu'il y ait lieu de lui faire une place dans la nomenclature d'un Dictionnaire comme celui-ci. Il servirait, en effet, à désigner une extension abusive et erronée du domaine de l'ascèse, l'exagération de l'ascétisme. Qu'il y ait eu des hérésies et des erreurs par excès en matière d'ascèse; qu'il y ait encore chez certains directeurs des tendances à faire trop large ou trop exclusive la part de l'ascèse dans la vie spirituelle, comme d'autres font trop grande celle du mysticisme, la chose est certaine. Mais on a contesté, et légitimement à mon avis, l'existence même « de l'hérésie ascéticiste » telle qu'avait cherché à la définir H. Bremond. Et de plus le mot choisi par lui a le gros défaut d'être une source d'équivoques, la langue anglaise employant *asceticism* comme synonyme pur et simple de notre mot *ascétisme*. Si l'on voulait à toute force créer un mot pour désigner les déviations doctrinales ou pratiques en question, je préfèrerais pour ma part *pan-ascétisme* ou *hyperascétisme*, comme on a déjà employé *pan-mysticisme*.

H. Bremond, *Introduction à la philosophie de la prière*, Paris, 1929, p. 111 ss. (reproduisant les articles parus en 1927 dans la *Revue des Sciences religieuses* de Strasbourg); F. Cavallera, *Ascétisme et prière*, dans RAM., 1928, p. 54-90. Cf. p. 291 ss.; L. Peeters, *Une hérésie orthodoxe, l'ascéticisme*, dans *Nouvelle Revue Théologique*, 1928, p. 749 ss.

Nous en tenant donc aux deux mots *ascèse* et *ascétisme*, nous étudierons dans le présent article :

I. La *Notion* qu'ils expriment actuellement. — II. Le *Développement historique* de cette notion et des faits qu'elle représente. — III. Les *Questions théologiques*. IV. Les *Questions psychologiques*, soulevées par cette notion et ces faits.

I. — LA NOTION D'ASCÈSE, D'ASCÉTISME.

A. Franck dans son *Dictionnaire des Sciences Philosophiques* (3e éd., 1885, p. 110) entendait par Ascétisme « tout système de morale qui recommande à l'homme non de gouverner ses besoins en les subordonnant à la raison et à la loi du devoir, mais de les étouffer entièrement ou du moins de leur résister autant que nos forces le permettent; et ces besoins, ce ne sont pas seulement ceux du corps, mais encore ceux de cœur, de l'imagination et de l'esprit... ». Avec un peu plus de nuances le *Vocabulaire* de la Société française de Philosophie (t. I, p. 67, Paris, 1926) définit l'ascétisme une « méthode morale consistant à ne tenir aucun compte du plaisir et de la douleur, et à satisfaire le moins possible les instincts de la vie animale ou les tendances naturelles de la sensibilité (cette domination de la volonté sur les impressions spontanées fait partie de presque toutes les morales, mais elle ne porte le nom d'ascétisme que si elle est poussée à l'extrême et

considérée comme l'essentiel de la moralité) ». Spécialement, dans la morale religieuse, « recherche de la douleur comme expiation ou mortification, jugée utile au progrès de l'âme et agréable à Dieu » (Voir *ibid.*, les très justes remarques de M. Blondel à propos de cette définition). En regard le même *Vocabulaire* distingue le terme ascèse comme concernant « moins les exercices ou les privations matérielles et davantage la vie intérieure » ; il appelle ascèse « l'effort héroïque de la volonté qu'on s'impose à soi-même en vue d'acquérir l'énergie morale, la force et la fermeté du caractère ».

Au mot *Askese,* le *Wörterbuch der philosoph. Begriffe* de Eisler (4e éd., Berlin, 1927, I, 101) donne la définition : « Pénitence, macération, mortification de la sensibilité, des appétits, exercice à supporter les privations, les douleurs, les peines, en vue de fortifier la liberté intérieure de l'âme ou de la purifier » (définition très voisine dans Clauberg-Dubislav, *Systemat. Wörterbuch der Philosophie,* Leipzig, 1923, p. 36, cf. p. 162).

Parmi les théologiens catholiques, Dublanchy (DTC., I, 2055) définit l'ascétisme : « pratique du renoncement évangélique exigé par la loi chrétienne ou simplement conseillé comme moyen de tendre plus sûrement à la perfection chrétienne et de contribuer plus efficacement au bien commun de la société chrétienne ».

Le P. Hamon (DA., I, 293; 299), après avoir entendu par l'ascèse en général « l'ensemble des exercices qui entretiennent la vigueur physique, intellectuelle et morale », définit l'ascétisme chrétien : « l'ensemble des moyens qui nous aident à nous unir à Dieu dans et par la charité ». De même, pour le P. de Grandmaison (*La religion personnelle,* Paris, 1927, p. 90), l'ascèse religieuse est « l'ensemble des moyens aptes à exercer et à entraîner une créature humaine en vue de la rendre agréable à son Dieu et de l'unir à Lui ». Dans le *Kirchenlexicon* (2e éd., I, 1461) Pruner disait : « lutte ordonnée et persévérante de la volonté libre soutenue par la grâce, contre tous les empêchements à la perfection morale [concupiscence, monde, tentations du démon...], en union avec le juste emploi des moyens de sanctification et l'exercice fervent de toutes les vertus ». Dans le *Lex. f. Theol. und Kirche* (I, 748, Freiburg, 1930), J. Ries reprend cette définition, mais n'en conserve et développe que la première partie, la partie négative.

Parmi les protestants, Strathmann (*Gesch. der frühchristl. Askese,* I, p. 11, Leipzig, 1914) donne comme le domaine de l'ascétisme « le renoncement à des actions et des relations qui, par elles-mêmes, sont moralement bonnes ». Pour F. Pfister (*Religion in Gesch. unde Gegenwart,* I², 1927, p. 570) dans l'usage actuel du mot, l'ascèse est « un exercice pénible d'ordre religieux, et en général tout exercice mis au service de la religion et demandant une victoire sur soi-même d'ordre corporel ou spirituel ».

O. Zöckler, dans l'introduction de son histoire, *Askese und Mönchtum* (Frankfurt a. M., 1897, p. 5 ss.) distingue une ascèse individuelle négative, sensible, ou de renoncement; une ascèse individuelle et sociale positive, spirituelle, d'élévation (prière, culte divin), et une ascèse sociale de travail, à la fois négative et positive, qu'il place dans la pratique de la chasteté, de la pauvreté et de l'obéissance monastiques.

De ces quelques citations, qu'il serait facile de prolonger, il se dégage nettement que, si nous laissons de côté les définitions qui ne considèrent dans l'ascétisme que ce qui en est la déviation, nous rencontrons dans l'usage actuel un double emploi de ce mot : 1) emploi plus restreint, en un sens surtout négatif, pour qui l'élément essentiel de tout ascétisme est le renoncement, la répression des tendances mauvaises ou dangereuses, la mortification et la pénitence; 2) emploi plus large, unissant au sens négatif du premier un sens positif, non moins étendu, et pour qui l'élément caractéristique de tout ascétisme est, conformément au sens étymologique du mot, l'idée d'effort méthodique, d'exercice, portant aussi bien sur le développement des activités vertueuses que sur la répression des tendances désordonnées.

On pourrait songer à réserver le mot ascétisme pour le premier emploi et ascèse pour le second plus large : en français particulièrement les deux mots sont souvent employés de fait avec une nuance qui se rapproche beaucoup de celle-là, comme en témoigne la définition citée plus haut du *Vocabulaire* de la Société française de philosophie. Mais il en va autrement en allemand où c'est le mot *aszese* ou *askese* qui est ordinairement employé dans les deux sens; en anglais où c'est *asceticism.* Il semble donc qu'il faille considérer les deux mots comme pratiquement synonymes dans le langage scientifique, mais en revanche distinguer soigneusement le double emploi qui en est pratiquement fait : le sens restreint, négatif, limité même souvent aux pratiques de mortification extérieure — c'est celui qui se rencontre le plus habituellement chez les auteurs protestants, et non-catholiques en général; le sens plus large, unissant cet ascétisme négatif à un effort positif, auquel il se subordonne comme à son but — c'est celui qu'entendent généralement les auteurs catholiques, tout en donnant cependant à la partie négative un relief plus accusé les uns que les autres.

Dans le présent article, tout en évitant de confondre purement et simplement comme on le fait parfois, ascétisme et spiritualité, nous prendrons les mots ascèse et ascétisme dans leur sens plus compréhensif comme représentant tout ce qui dans la vie spirituelle est exercice, effort, lutte contre soi et contre les tentations extérieures, travail positif de perfectionnement de nos activités spirituelles. C'est dire qu'il devra être complété par les articles abnégation, combat spirituel, mortification, méthodes et par tous ceux qui traiteront des diverses formes d'*exercices* spirituels, comme examen de conscience, probations, etc.

Sur la notion d'*ascèse,* en plus des auteurs déjà cités, on peut voir H. Strathmann, *Geschichte der frühchristl. Askese,* I, Leipzig, 1914, p. 7-12; A. v. Harnack, *Die Askese,* dans *Aus der Friedens und Kriegsarbeit,* Giessen, 1916, p. 141-161; F. Pfister, dans Gunkel-Tscharnack, *Religion in Gesch. und Gegenwart,* I², 1927, 570 s., cf. 577; R. Seeberg, dans *RE*³, II (1896), 134 ss.

J. DE GUIBERT.

II. — DÉVELOPPEMENT HISTORIQUE.

Nous n'envisageons ici directement que l'ascétisme chrétien. Des ascèses non-chrétiennes, nous ne retiendrons que celles des religions et des philosophies du monde gréco-romain, en tant qu'elles ont exercé leur influence sur le milieu où s'est développé le christianisme et son ascèse. Les autres seront étudiées dans les articles consacrés aux diverses religions et philosophies qui intéressent la spiritualité.

Nous exposerons donc successivement :

1. **L'histoire du mot.** — 2. **L'ascèse païenne :** *A) dans les religions, B) dans les philosophies de l'antiquité gréco-romaine.* — 3. **L'ascèse chrétienne :** *A) les origines scripturaires, B) la période patristique, C) le moyen âge, D) l'époque moderne, E) le moment présent.*

I. — Histoire du mot.

L'étymologie du mot grec ἀσκέω, ἄσκησις, ἀσκητής reste obscure. Homère l'emploie pour exprimer l'idée d'un travail artistique (*Il.* 10, 438; 23, 743; *Od.* 23, 198) ou technique (*Il.* 3, 388; 4, 110). Hérodote dit de même : confectionner une parure, orner (3, 1.; 2, 130).

Le mot a fait fortune dans son application : 1. A l'exercice du corps (sens physique); 2. A l'exercice de l'intelligence et de la volonté (sens moral); 3. Au culte et à la vie religieuse (sens religieux).

1. — Sens physique. — De l'idée de « pratiquer un art » (Hérodote, 3, 125) ou mieux de s'appliquer à quelque chose (Démocrite, 53 a) le passage est facile à celle d' « exercer les forces corporelles » : ἀσκεῖν τὰ σώματα εἰς ἰσχύν » (Xénophon, *Cyrop.*, 2, 1, 20), exercer les corps pour les fortifier.

Thucydide (2, 39; 5, 67; *Hell.*, 7, 18) nomme les exercices des athlètes et des soldats « ἀσκήσεις » (cf. Platon, *Prot.*, 323 d; Xénophon, *Cyr.*, 8, 1, 34). Xénophon range parmi les avantages de la vie agricole la « σωμάτων ἄσκησις » (*Oec.*, 5, 1).

Dans la *République* de Platon (389, c) le participe : ἀσκῶν marque bien l'effort méthodique, l'application prolongée. Il caractérise l'élève d'un maître de gymnastique.

Le substantif ἀσκητής est d'usage classique (Xénophon, *Hipparch.*, 8, 1; *Mem.*, 3, 7, 7; Platon, *Républ.*, 404 a). Xénophon souligne la supériorité de l'effort méthodique, de l'exercice, quand il oppose « οἱ ἀσκητάι », les soldats aguerris, aux « ἰδιῶται », combattants inexpérimentés, sans entraînement (*Cyrop.*, 1, 5, 11).

2. — Sens moral. — Le mot s'offre naturellement aux philosophes qui veulent caractériser l'effort de l'âme vers la sagesse. L'évolution se fait parfaitement sentir dans un texte comme Xénophon, *Cyrop.*, I, 1, 5. L'auteur y met en parallèle l'exercice du stade et de la guerre avec l'exercice de la vertu, de l' « ἐγκράτεια ». Le terme « ἀσκητής, ἀσκητάι » y désigne successivement l'athlète, puis les hommes vertueux (cf. Xénophon, *Mem.*, I, 2, 19 sq.; Aristote, *Eth. Nic.*, IX, 9, 1170 a 11).

On l'applique indifféremment à la culture de l'intelligence et à celle de la volonté.

Isocrate exalte la formation méthodique de l'esprit, « l'exercice de la philosophie (φιλοσοφίας ἄσκησις) qui est à l'âme ce que les soins médicaux sont au corps » (*Busiris* (22); cf. « πρὸς Δημόνικον » (40) et « περὶ ἀντιδόσεως » (71, 209).

Les Sophistes ont contribué particulièrement à accréditer ce terme en l'incorporant à leur vocabulaire pédagogique. Ils l'ont opposé à φύσις un peu comme les dons naturels à l'exercice de ces dons (*Protagoras*, frgt. 3, Diels). On le voit alterner avec son synonyme « μελέτη », qui marque une application particulièrement attentive et progressive, par exemple dans l'échelle des degrés de l'intelligence : φύσις, ἄσκησις (ou μελέτη), ἐπιστήμη (v. g. Platon, *Phéd.*, 269 D; *Rep.*, 374 B, *Ménon*, 70 A; Xénophon, *Mem.*, III, 9, 1; Thucydide, I, 138).

Chez les Grecs, science et vertu s'identifient facilement. Démocrite disait : « Plus nombreux sont les hommes que l'exercice a rendus bons, que les hommes bons de par leur nature » (frgt. 242, Diels : ἐξ ἀσκήσιος... ἢ ἀπὸ φύσιος). Ce sont encore les Sophistes qui choisissaient pour thème de discussions d'école cette question : « μέχρι ὅπου τὴν σοφίαν ἀσκητεόν εἴη »; « jusqu'à quel point doit-on pousser l'étude de la philosophie? » (Platon, *Gorgias*, 487, c). Ils rangeaient volontiers parmi les conditions du bonheur la recherche et l'exercice de la tempérance (σωφροσύνην διωκτέον καὶ ἀσκητέον. — Platon, *Gorgias*, 507 c).

Les philosophies issues du Socratisme donnent à cette expression sa pleine valeur d'effort réfléchi et méthodique pour libérer l'âme des passions mauvaises.

Les Cyniques réduisent à l'ἄσκησις la morale enseignée par eux (Diogène Laerce, VI, 48, 70). Les Stoïciens en développent et en précisent la théorie en fonction de leur conception matérialiste du monde. Un fragment de Musonius est intitulé : περί ἀσκήσεως (Stobée, *Floril.*, 78). De même, un chapitre des ***Entretiens*** d'Epictète (III, 12). Il faut noter chez ce dernier l'équivalence de « ἀσκεῖσθαι » et de « ἑαυτὸν γυμνάζειν », la parenté très proche pour le sens avec μελετᾶν (cf. III, 3, 14; 12, 7; 10, 7 et III, 12, 8; 1, 25, 31; II, 16, 3).

Un philosophe éclectique comme Philon nous fait bien saisir la portée philosophique, mais aussi religieuse, du mot ἄσκησις au début de notre ère. Il enseigne un ascétisme qui est un effort méthodique à la fois moral et religieux, qui perfectionne l'âme et la prépare à la contemplation de Dieu. Il appelle « intelligence ascétique », celle qui, progressivement, se libère du monde sensible (cf. surtout les *Comm. allég. des Saintes Lois* (édit. Bréhier, Picard, 1909), de même que l' « ascète », c'est pour lui l'homme en progrès, le « proficiens » de Sénèque, catégorie intermédiaire entre celle du méchant (ὁ φαῦλος) et celle du parfait (ὁ τελείος). Il l'identifie encore avec le patriarche Jacob, tandis qu'Abraham représente la « μάθησις » et Isaac la « φύσις ».

3. — Sens religieux. — *a*) L'acception religieuse du mot que nous trouvons chez Philon, par exemple dans *de Abrah.*, 129 : καθαρὰν εὐσέβειαν ἀσκεῖν, n'était pas inconnue du grec classique. On la trouverait chez Pindare (v. g. *Pyth.*, III, 110). Isocrate (*Busiris* 26) appelle « ἀσκήσεις» des « pratiques de piété » instituées en Egypte. Chez les Pythagoriciens, l'ascétisme se confond pratiquement avec la religion : ils la mettent au service de leur idéal : « ἕπου θεῷ » (Stobée, *Ecl.*, 2, 49).

b) Les Pères de l'Église ont hérité de ce vocabulaire surtout par l'intermédiaire de Philon.

On est presque surpris de ne rencontrer le verbe ἀσκεῖν qu'une seule fois dans le Nouveau Testament et encore dans un sens assez général (Act. 24, 16). L'Ancien Testament offre quelques exemples disséminés dans les originaux grecs des Livres des Macchabées (2 Mac., 15, 4; 4 Mac. 13, 22; 12, 11).

L'idée se trouve chez saint Paul exprimée par des termes du langage athlétique : γύμναζε σεαυτὸν πρὸς εὐσέβειαν (1 Tim., 4, 7; cf. ἡ σωματικὴ γυμνασία, *ibid.*, 8). Les comparaisons de 1 Cor., 9, 24, elles aussi, suggéraient l'emploi de ἀσκεῖν.

Les Pères Apostoliques et les Apologistes du IIe siècle ne donnent à ce verbe aucune valeur technique particulière. Ἄσκησις se rencontre deux fois chez eux : Tatien, 19, 1, et surtout *Martyr. Polyc.*, 18, 3 où l'on relève le sens de « préparation au martyre ». Par contre, ἀσκητής est totalement absent des documents de cette époque. Le chrétien parfait est appelé ἀθλητής, (1 Clem. *ad Rom.*, 5, 1; Ignat. *ad Pol.*, 1, 3; 2, 3; 3, 1)

cf. Goodspeed, *Index patristicus et Index Apologeticus*, Leipzig). Avec Clément d'Alexandrie et Origène, le mot prend dans la langue chrétienne des acceptions courantes et précises.

Au sens étroit, il désigne la vie de continence; d'une façon plus générale, il caractérise une vie de piété fervente même vécue dans le monde.

a) Sens général. — On le reconnaît par exemple chez Clément d'Alexandrie, quand il parle de « l'ascèse gnostique » qui est à ses yeux la vie du chrétien parfait : *Strom.*, IV, 22; PG., 8, 1344. A l'imitation de Philon, il fait de Jacob luttant le type de l'ἀσκητής chrétien (*Paed.*, I, 7; PG., 8, 17). Suicerus (*Thesaurus ecclesiasticus*, 1682) cite de même : saint Jean Chrysostôme, *de Virginitate*, 21; *Hom. in. Inscr. Act. Apost.; Hom. de Mansuetudine*.

b) Sens restreint. — Origène (*Contra Cels.*, V, 2; 54, 1, éd. Koetschau) par comparaison avec les Pythagoriciens appelle « ἀσκηταί » ceux qui « font profession de vie parfaite » (cf. *Hom., XX in Jer.*, 188, 25, éd. Klostermann *in Luc. Hom.*, IV, 28, 18, éd. Rauer 1930). D'une façon plus précise encore, « ἄσκησις » spécific la manière de vivre des continents, l'état de continence (cf. S. Athan., *Vita Antonii*, 3; PG., 36, 844, etc.; Pallade, *Hist. Laus* prooem.). Le Concile de Gangre (340-343) condamne la fausse « ascèse » d'Eustathe et de ses partisans (de Guibert, *Documenta ecclesiastica christianae perfectionis*, n. 36). On crée des dérivés qui ont une acception technique définie : ἀσκητρία désigne la moniale (cf. Fresne, *Glossaire*) et le monastère : c'est sous la forme « asceterium » que le mot s'introduit dans le latin (*Cod. Justin.*, 1, 3, 34 (35); cf. *Thesaurus Linguae Latinae*, Teubner, 1900).

L'usage s'établit de qualifier d' « ascétiques » les ouvrages qui ont trait à la vie spirituelle et plus spécialement monastique. Ainsi s'intitulent les écrits fameux dans l'histoire du monachisme qui ont été réunis sous le nom de saint Basile. Ils sont mentionnés dès 392, dans le *de Viris* de saint Jérôme (c. 116, PG., 23, 707).

Le concile d'Ephèse (431) condamne l' « ἀσκητικόν » des Messaliens (de Guibert, *Docum.*, n. 78). Le « λόγος ἀσκητικός » de saint Maxime est ainsi désigné dans la *Bibliothèque* de Photius (PG., 103, 649; cf. PG., 90, 912).

On trouverait déjà quelques indications sur l'histoire du mot dans le *Thesaurus asceticus* du P. Poussines (Possinus), Paris, 1684, Proleg. II, et dans Nebridius de Mündelheim, *Antiquarium monasticum*, Vienne, 1650, Epist. VII, p. 21. — Voir surtout l'étude d'ensemble de Fr. Pfister : *Lanx satura*, dans *Festgabe für Ad. Deissmann* (tiré à part), Tübingen, 1927. — Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuem Testament*, Stuttgart, 1933 au mot « ἀσκέω » (Windisch), I, p. 492.

II. — L'Ascèse païenne :

A. — Les Religions du monde gréco-romain.

Nous n'y trouvons guère que la partie matérielle de l'ascèse. Les austérités en vigueur y ont un caractère superstitieux ou purement rituel. Le côté formel de l'ascèse leur fait défaut : le sentiment religieux s'y montre absolument indépendant de la perfection morale de l'individu.

Groupées d'après le but qu'elles sont destinées à atteindre, ces pratiques adoptées par le paganisme gréco-romain forment trois catégories : 1) moyens de préservation employés contre des influences malfaisantes; 2) dispositions prescrites pour l'accomplissement des cérémonies du culte; 3) obligations imposées dans certaines initiations mystiques.

1. — Moyens de préservation. — *a*) L'observance de jours considérés comme néfastes ou impurs est une des formes caractéristiques de la croyance en des forces maléfiques mystérieuses. La religion des Romains en a connu de deux sortes : les « dies religiosi » et les « dies atri ».

Les premiers se rattachent au culte des morts. Le sentiment de crainte que la croyance au retour périodique des « larves » et des « lémures » inspire, en est l'origine. Pour se préserver de leurs influences hostiles, on se garde d'entreprendre aux jours qui leur sont consacrés quelque affaire importante : les temples se ferment, les tribunaux vaquent, et tout particulièrement les mariages sont déconseillés.

Il en allait de même aux « dies atri ». On ne se mariait ni aux Calendes, ni aux nones, ni aux ides (Macrobe, *Satire*, I, 15, 21; 16, 21). Simple superstition peut-être ou souvenir effacé de quelque événement malheureux : l'anniversaire du désastre de l'Allia était soumis à une restriction identique (Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, IV, 9, 6).

En Grèce également, le culte des morts est rempli d'effroi. Les « ἀποφράδες ἥμεραι » sont des jours impropres à contracter mariage comme à toute entreprise de quelque gravité. Le rapport qui relie cette observance à la crainte des ombres errantes apparait particulièrement dans une fête comme les Anthéstéries dont le 3e jour est consacré aux divinités infernales et s'achève sur le congé donné aux âmes des morts qu'un banquet final est sensé avoir apaisées.

On peut reconnaître déjà ce caractère funèbre des jours impurs « μίαραι ἥμεραι » dans le répertoire que nous a laissé Hésiode. Le 5e jour du mois, y lit-on, est celui où les Erynnies exercent leurs terribles vengeances (*Travaux et Jours*, vers 802). Or ces divinités étaient inséparables de l'idée de mort violente et injuste; peut-être étaient-elles primitivement regardées comme les âmes de ceux qui avaient été victimes d'un crime (Pauly-Wissowa, art. *Daimon*, Sup., 3, 278).

Ainsi, en Grèce, le culte des morts est-il intimement lié à la démonologie qui semble être d'origine orientale.

Tandis qu'à Rome on redoutait le malheur et qu'on pensait l'écarter au prix de quelques fèves jetées aux Mânes irrités ou de fleurs déposées sur leurs tombes, en Grèce, c'est leur action immédiate, physique que l'on cherche à détourner par les sacrifices ou que l'on évite par l'abstention de certains actes.

b) A cette crainte de l'influence néfaste du monde des esprits s'associe l'idée de l'impureté attachée à tout ce qui concerne les choses de la mort. Le cérémonial des funérailles en est tout imprégné. La maison mortuaire restait contaminée jusqu'à la purification, qui, à Rome, précédait l'inhumation et, en Grèce, la suivait.

Peut-être les Hellènes étaient-ils plus sensibles que les Romains à la superstition de l'impur. Chez ces derniers le fait d'avoir eu quelque lien commun avec un mort affectait la famille du défunt et ceux qui avaient pris part aux obsèques d'une souillure dont ils devaient se purifier; les actes du culte ou les actes publics qu'ils auraient accomplis en eussent été viciés eux aussi. La loi, pourtant, admettait certains accommodements (Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, art. *Funus*, t. 2, 1397).

Chez les Grecs, l'impureté atteignait tous ceux qui avaient approché le cadavre, particulièrement les proches parentes qui lui avaient rendu les derniers devoirs. Un bassin rempli d'eau était à la disposition des visiteurs qui se purifiaient en sortant de la maison (cf. E. Rohde, *Psyche*, Tübingen 1921, I, p. 220). Des lustrations à l'eau salée désinfectaient non seulement la maison, mais ses habitants.

Une allusion de Lucien (*De luctu*, 24) et un mot d'Apulée (*Métam.*, II, 24) feraient croire qu'un jeûne strict s'imposait aussi longtemps que n'étaient pas accomplis les rites purificateurs (cf. Strathman, *Geschichte der Frühchristlichen Askeze*, 1 B., p. 195).

La souillure ainsi contractée était aux yeux des Grecs non seulement une inaptitude aux devoirs du culte, mais une véritable infection dont les vivants avaient ou à se garder ou à se débarrasser avec soin. Hésiode (*Travaux et Jours*, 735-736) conseille à l'homme qui vient d'assister à des funérailles de s'abstenir des rapports sexuels ; il ne les défend pas, au contraire, à qui vient d'offrir un repas aux dieux immortels.

c) Mais se préserver du mal possible ne peut suffire. L'homme sent un besoin plus vif encore de secours pour écarter le mal présent. Impuissant, il implore le ciel, cherche à apaiser sa colère.

Rome, à cet effet, offrait des sacrifices, prescrivait des consécrations. Quand il était nécessaire, elle décrétait des « feriae », durant lesquelles chacun se livrait à des supplications, à des processions, à des démonstrations de piété destinées à fléchir les dieux (Tite-Live, III, 5, 14 ; cf. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, 2 aufl. 1912, p. 424).

Les « Nudipedalia », procession organisée pour obtenir la pluie, avaient, au dire de Silvius Italicus (3, 28), un triple caractère d'austérité : « pes nudus, tonsaeque comae, castum cubile » (cf. Tertullien, *de Jejuniis*, 16; *Apologia*, 40; Petrone, *Satires*, 44,18). Il y avait également un jeûne en l'honneur de Jupiter : peut-être le distinguait-on par sa nature privée du jeûne de Cérès qui, importé de Grèce, était un jeûne public (Wissowa, *op. cit.*, p. 59 ; cf. Foucart, *Les Mystères d'Eleusis*, Paris, p. 6; Strathmann, *op. cit.*, p. 184). Ce dernier interdisait le pain ; nous sommes mal renseignés sur les autres (Pauly-Wissowa, RE³, 1780), mais il est permis de voir en eux, comme dans les « Nudipedalia » des moyens de propitiation ou d'expiation : on donnait à la divinité pour qu'elle donnât en retour ; on lui exprimait sa prière, sa douleur intime par l'attitude et l'affliction du corps. Rien là qui fasse penser au repentir d'une faute morale, au désir d'un progrès intérieur et personnel.

2. — Prescriptions rituelles. — L'impureté était considérée par les religions païennes comme un obstacle à l'exercice des fonctions religieuses : elles y rendaient inapte. C'est donc aux prêtres tout d'abord qu'elle est redoutable. De là découlent les restrictions d'ordre alimentaire ou sexuel auxquelles ils sont assujettis.

1. A Rome, deux cas présentent un particulier intérêt : celui du flamine de Jupiter et celui des Vestales.

Le premier n'a aucune règle spéciale de continence à observer, mais il est tenu à de nombreuses abstinences (Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, X, 15; cf. Daremberg et Saglio, art. *Flamen*, 2, 1157). Certaines se rattachent au culte des morts. Il ne lui est pas permis de toucher un cadavre ou de le voir; lui est également interdite la vue d'un bûcher, d'une troupe en armes ou d'une flotte en ordre de bataille, prohibé l'usage de la viande crue, la fève, aliment des morts, qu'il ne doit même pas nommer (Festus, s. v. *Faba*).

D'autres parmi ces abstentions obligatoires semblent refléter un état de choses très primitif ; par exemple l'interdiction qui lui est faite d'aller à cheval serait un vestige des temps où l'usage du cheval n'était pas connu dans le Latium ; de même si la farine fermentée lui est défendue, ne serait-ce pas en souvenir de l'époque où l'usage de la fermentation était ignoré? (Strathmann, *op. cit.*, p. 169). Le « flamen dialis » appartient à Jupiter « non pas tout à fait comme un esclave à son maître, mais presque comme un temple, une statue à sa divinité » (Daremberg et Saglio, *art. cit.*, 1157). Tel est le principe qui règle son régime de vie : tout ce qui est impur à Jupiter, lui est impur, c'est-à-dire tout ce qui appartient au royaume des ténèbres et de la mort. Le flamine ne touchera ni ne nommera la chèvre : elle est réservée au culte des enfers (Wissowa, *op. cit.*, p. 238).

Un principe analogue préside à la discipline imposée aux Vestales. L'observance de la chasteté la plus stricte est leur gloire ou plutôt l'une de leurs fonctions. La déesse « chaste » (Ovide, *Fastes*, III, 417), « vierge » (*ibid.*, VI, 283 sq.), que représentait l'éclat de la flamme, demandait à être entourée de pureté; elle voulait des mains de vierges pour l'approcher et la servir (cf. Preuner, *Hestia-Vestia*, p. 276). Cette « pureté » protégée par la plus austère réclusion constituait l'aptitude nécessaire, la disposition physique propre au culte de Vesta. Cicéron (*Leges*, II, 12) voyait dans l'institution des Vestales une exaltation du tempérament féminin. L'opinion publique à Rome attribuait une sorte d'influence mystérieuse de la chasteté de ces Vierges sacrées sur le bien-être de l'État. On sait que des châtiments impitoyables frappaient leurs moindres délits : la Cité tout entière sentait sa responsabilité engagée devant la déesse tutélaire dans la conservation de leur intégrité. Parmi les modernes, certains ont cru reconnaître à la composition de leur vêtement, à leur coiffure en particulier, qu'elles incarnaient par leur union avec la divinité l'idéal de la femme mariée, de la matrone romaine (cf. H. Jordan cité par Strathmann, *op. cit.* p. 175) : soit de sa fidélité conjugale (Dragendorff, *Die Amtstracht der Vestalinnen*), soit de sa fécondité (E. Fehrle, *Die kultische Keuscheit im Altertum*). Il n'y a en tout cas dans aucune de ces conceptions rien qui reflète le sentiment d'un effort de conquête personnelle, d'aspiration volontaire vers un perfectionnement intérieur. Les Vestales ne font aucun « vœu » : le choix qui les agrège appartient aux autorités religieuses comme la formule qui les consacre est celle que prononce le Pontife Suprême (cf. Daramberg et Saglio, art. *Vestales*, 754).

H. Strathmann relève quelques exemples, entre autres, le rôle de la virginité dans le culte de Junon à Lanuvium (Properce, V, 8, 3; Aelian, *Hist. anim.*, XI, 16) ou celui de la bona dea Fauna (Plutarque, *Quaest. roman.*, 20), la continence prescrite pour les « ambervalia » (Tibulle, *Elégies*, II, 1), qui tendent à montrer que les Romains reconnaissaient une certaine incompatibilité entre le culte de la divinité et les jouissances de la chair.

2. Dans la religion des Grecs et dans les cultes orientaux, cette incompatibilité s'avère plus manifeste. C'est leur idée commune que les démons exercent particulièrement leurs puissances maléfiques contre

l'homme à son entrée dans la vie comme à sa sortie (Pauly-Wissowa, *op. cit.* Sup. 3, art. *Daimon*). Le nouveau-né, la femme après ses couches étaient considérés comme impurs : ils étaient tenus à l'écart des temples jusqu'à leur purification (Pausanias, II, 27, 1). Les personnes qui avaient assisté à une naissance étaient elles aussi contaminées. D'une façon générale, le commerce sexuel était un obstacle à la pratique religieuse et l'accès dans certains temples exigeait qu'on s'en purifiât au préalable (cf. P. Stengel, *Die griechischen Kultus altertümer*, Munich, 1920 p. 166). Les prêtres les premiers étaient astreints — dans une mesure qui varie — à la continence : des traditions locales leur imposaient parfois le célibat ou la virginité (Foucart, *Les Mystères d'Eleusis*, p. 214), parfois la continence temporaire. Un détail montre assez l'importance que les Grecs attachaient aux prescriptions de cet ordre : lors des « anthestéries », les quatorze femmes qui accompagnent la reine dans ses fonctions religieuses doivent jurer, la main sur les corbeilles aux offrandes, qu'elles sont pures et chastes (Daremberg et Saglio, art. *Dionysia*, II, 238). L'archonte-roi devait épouser une vierge en raison des attributions qui lui sont conférées dans la célébration des « Lénéennes ». On connaît, à Eleusis, une classe de prêtresses nommées « les abeilles » qui étaient vouées au célibat (P. Foucart, *op. cit.*, p. 214). D'après Foucart, « aucune idée de faute morale n'était attachée (à l'impureté sexuelle), c'était une souillure matérielle comme celle qu'entraînait le contact d'un mort ou l'absorption de certains aliments » (*op. cit.*, p. 172). On en trouverait une preuve dans le fait que les intéressés, pour ne point enfreindre la règle de leur fonction, recourent à des moyens purement matériels : le hiérophante d'Eleusis, astreint à la continence au moins temporaire, employait la ciguë qui en faisait un eunuque sans opération chirurgicale (Lagrange, dans *Revue Biblique*, 1919, p. 177).

L'abstinence et le jeûne jouaient, de leur côté, un rôle important dans les sanctuaires de la Grèce : les prêtres et les prêtresses y étaient assujettis, mais aussi les visiteurs de plusieurs temples. Ces pratiques semblent être d'importation étrangère (Foucart, p. 285). Les explications qu'on en donne varient, mais elles ne dénotent, à coup sûr, aucune intention morale (*ibid.*, p. 287). Prescriptions du rituel, les violer, c'était, croyait-on, déchaîner les colères des dieux.

D'ailleurs, l'idée de propreté corporelle paraît inséparable de la pensée religieuse. Avant de prier, on se lave les mains, on nettoie ses habits, on aime à se parer d'une couronne (Stengel, *op. cit.*, p. 81). Il en va de même pour la souillure qui résulte d'un acte ou d'un contact déclarés impurs : il faut s'en purifier avant d'approcher les choses sacrées.

3. Les mêmes convictions et des prescriptions identiques se retrouvent dans les religions orientales. Des historiens modernes ont voulu voir, chez elles, une évolution vers un spiritualisme plus épuré qui leur aurait ouvert les portes du monde gréco-romain. Aux approches du christianisme, il est vrai, des aspirations vers un idéal moral plus élevé se font jour surtout en Grèce, mais elles sont d'origine philosophique, bien plus que religieuse (cf. A. J. Festugière, O. P., *L'Idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, Paris, 1932).

La discipline sexuelle et alimentaire tient une place importante dans les cultes phrygiens, égyptiens, syriens et perses. Quel sens lui donnait-on? Nous examinerons ici seulement le régime de vie sacerdotale. Les divers clergés du paganisme oriental se distinguent du sacerdoce romain ou grec par leur organisation aussi bien que par leurs singularités.

Les galles phrygiens, attachés au culte de Cybèle, ont trouvé, de nos jours, d'indulgents admirateurs : on a voulu voir dans la « possession sacrée » qui les entraînait à sacrifier leur virilité elle-même « une aspiration ardente à s'affranchir de la sujétion des instincts charnels, à délivrer les âmes des liens de la matière (Fr. Cumont, *Les Religions orientales dans le Paganisme romain*, 4e éd., 1929, p. 47). La signification de ce rite barbare reste obscure (cf. Lagrange, *Revue Biblique*, 1919, p. 431) et l'interprétation morale qu'on en a donnée est de date tardive, non antérieure aux temps chrétiens. M. Loisy (*Les mystères païens et le mystère chrétien*, Paris, 1930, p. 101) pense qu'il faudrait plutôt supposer l'interprétation contraire pour ce qui regarde Babylone d'où ce culte est issu et où « l'on dirait que la surexcitation maladive des instincts charnels se soit satisfaite dans l'institution des hiérodules eunuques ».

Le culte de Cybèle comportait également l'abstinence de certains aliments. Les latins l'appelaient le castum. C'était vraisemblablement pour les galles une règle de vie perpétuelle, à laquelle s'associaient les fidèles, lors des fêtes de mars (Lagrange, *art. cit.*, p. 429). Les historiens ne s'accordent pas sur la signification qu'on lui assignait. Les céréales étaient prohibées : survivance peut-être des temps où la pratique de l'agriculture n'avait point pénétré dans les montagnes qui abritaient le culte de la Grande Mère. Le philosophe Salluste (*Fragm. Philos. graec.*, III, p. 33) parle d'un jeûne qui semble avoir suivi la mutilation des galles. Ce ne serait, d'après le P. Lagrange, qu'une simple mesure d'hygiène (*art. cit.*, p. 430).

Le rituel de la religion égyptienne est remarquable par sa cathartique minutieuse : « avant toute cérémonie, l'officiant devait se soumettre à des ablutions, parfois à des fumigations ou à des onctions, s'imposer l'abstinence de certains mets et la continence durant un certain temps » (Fr. Cumont, *op. cit.*, p. 85). De tels procédés avaient pour but d'écarter les démons et de permettre que le sacrifice produise l'effet attendu. Aucune intention morale ne les conditionne. Franz Cumont veut que cette conception primitive se soit transformée peu à peu et qu'on en soit venu à réclamer de ces « actes sacramentels » la purification des taches morales (p. 85); d'après ce savant, le clergé égyptien se serait distingué du commun des mortels par ses mœurs comme par ses habits (p. 37). C'est là faire une confiance excessive à des rites qui attiraient spécialement les femmes de mœurs légères et à ces singuliers « directeurs de conscience » dont le mysticisme pouvait fort bien s'accorder avec le pire sensualisme (cf. Lagrange, *Correspondant*, 1910, p. 223). Les dévotes qui les fréquentaient « se plongeaient trois fois, au cœur de l'hiver, dans le Tibre glacé et, tremblantes de froid, se traînaient autour du temple sur leurs genoux ensanglantés » (Juvénal, VI); mais c'étaient elles encore qui vénéraient au cours des fêtes d'Isis des symboles de la divinité dont Apulée jugeait à propos de taire le nom (*Métamorphoses*, XI, 277).

On ne nomme ici que pour mention les pratiques homicides et impudiques des religions syriennes. Leurs flagellations, leurs macérations sanglantes témoignent d'un niveau moral que M. Cumont égale à celui des peuplades insociables et sanguinaires (*op. cit.*, p. 111).

La religion de Mithra est une religion de soldats. Venue de Perse, la doctrine dualiste sur laquelle elle s'appuie — celle que nous a conservée l'Avesta — ne peut que favoriser les tendances ascétiques, dont on lui fait honneur. On nous parle à son sujet d'une « pureté parfaite » que des lustrations et des ablutions répétées avaient pour but d'obtenir, d'une « résistance à la sensualité », qui est la conséquence de la lutte contre le principe du mal (Fr. Cumont, *Les Mystères de Mithra*, Fontemoing, 1902, p. 117). Pour en juger, il ne faut pas oublier les affinités de ce culte avec celui de la Grande Mère, ni surtout accepter de confiance des analogies avec le christianisme qui pourraient bien n'être que des infiltrations tardives de celui-ci. Une fausse exégèse de texte a fait croire tout à fait à tort qu'il aurait existé une « sorte de monachisme mithriaque » (A. d'Alès, dans *Revue pratique d'Apologétique*, 1907, 3, 519, note 3). On peut admettre qu'il y eut des cas isolés de célibat et de virginité, qui témoignent de « ces aspirations vers la pureté morale qui se manifestent, à la même époque, dans plus d'une secte orientale ».

Le respect qu'inspirent les choses sacrées, réclame qu'on ne s'en approche pas sans préparation : telle est la source de ces pratiques corporelles dont la signification première évoque l'idée de pureté ou plus exactement de propreté. Le formalisme de la religion romaine ne voit dans cette disposition requise pour certains actes religieux qu'une conformité matérielle au caractère distinctif de la divinité dont elle prétend capter la faveur. La Grèce lie l'impur au démoniaque, donnant aux pratiques purificatrices une portée moins extérieure encore qu'exclusivement matérielle. Avec les éléments troubles de leur naturalisme grossier, les religions orientales entraînent peut-être une conception plus épurée de la transcendance du divin : elles l'ont puisée à de très antiques traditions.

Ont-elles haussé jusqu'à en faire un idéal proprement moral la cathartique qu'elles ont introduite en Occident? Il ne paraît pas qu'on l'ait encore prouvé.

3. — Pratiques d'initiation « mystique ». — Il faut être pur pour prendre part au culte rendu à la divinité; il faut l'être à plus forte raison, pour en pénétrer les « mystères ». L'obscurité dont s'enveloppent les religions dites « à mystères » rend très incertaine l'interprétation des rites qui s'y déroulaient. On parle beaucoup de « mystique » à leur sujet. S'agit-il d'union réelle à la divinité ou de la contemplation de ses attributs? C'est très douteux. L' « extase », semble-t-il, s'y réduisait au regard émerveillé du myste en face des spectacles allégoriques qui se développaient sous ses yeux. Telle est l'idée que nous en donne Plutarque, un initié, à propos des « mystères d'Isis » (*de Iside et Osiride*, 27). M. Loisy qui prend Apulée pour guide (*Métamorphoses*, l. XI) voit pourtant ici celle des religions anciennes qui « avant le christianisme a le mieux donné à la religion le caractère de dévotion » (*op. cit.*, p. 140).

Sans doute le néo-platonisme a pu chercher dans les rites de l'initiation un moyen de provoquer la vision extatique et l'union mystique avec la divinité (Fr. Cumont, p. 245, n. 106), mais il n'est pas démontré qu'en elle-même l'initiation fût autre chose qu'une liturgie secrète au cours de laquelle on « montrait dans les ténèbres quelque représentation des enfers où l'âme devait se rendre » (Le P. Festugière, dans son livre sur *L'Idéal religieux des Grecs*, montre la différence qu'il y a entre le point de vue « gnostique » et le point de vue « rituel », p. 130).

Plus abusive encore paraît être l'explication sacramentelle que l'on a proposée de ces rites. C'est un point admis aujourd'hui « qu'il ne saurait être question d'une force divine communiquée aux initiés pour pratiquer la vertu, et pour cette bonne raison que la garantie offerte par les mystères suffisait et suppléait même à l'occasion à l'absence de vertu » (Lagrange, *Revue Biblique*, 1919, p. 215).

Ces observations nous permettent de mesurer la valeur religieuse qu'il faut attribuer à la discipline parfois très dure que les initiations aux « mystères » imposaient à leurs dévots.

Peut-on leur accorder quelque valeur morale? Platon jugeait les plus coupables des hommes ceux qui croyaient échapper à un châtiment mérité par les sacrifices et les flatteries adressées aux dieux (*Phèdre*, 248, D).

Diogène le Cynique ne pensait pas autrement (Diogène Laërce, VI, 2, 39). Ce n'est pourtant pas que l'auteur du *Phèdre* méprisât les « Mystères ». Les spectacles qu'ils offraient étaient pour lui une image, bien qu'imparfaite, de la vision des idées (*Phèdre*, 250). S'il « transposait » la purification rituelle qui n'avait rien à voir avec la pureté de cœur, en purification de l'âme, c'est, selon le mot du P. Lagrange, par un trait de son génie : en regardant comme « vrais Bacchus » ceux-là seuls qui ont pratiqué la philosophie (Lagrange, *art. cit.*, p. 216; cf. Festugière, *op. cit.*, p. 129 sq.). Le témoignage des Anciens n'est guère favorable aux « mystères » cultuels (Denys d'Halicarnasse, *Antiquités romaines*, II, 19; Plutarque, *de Iside et Osiride*, 25; Philon, M. II, 261; *de Speculo legum*, 7, 11, 30).

Quelle portée a-t-on donc attribuée aux jeûnes, aux abstinences, aux règles de continence qui font partie du rituel de tous les « Mystères »? Voici quelques principes de solution.

A Eleusis « le jeûne était de rigueur pour les mystes dans la période qui précédait l'initiation, comme il l'était pour les femmes lorsqu'elles célébraient les Thesmophoria » (F. Foucart, *op. cit.*, p. 284). Simple souvenir mythologique, toute idée de macération et d'expiation en était absente. « Déméter à la recherche de sa fille avait refusé pendant neuf jours tout aliment et toute boisson. » C'est ce jeûne que reproduit le candidat à l'initiation des « Mystères » de cette déesse. Primitivement, d'ailleurs, il a pu être institué à l'occasion d'une calamité extraordinaire et donner naissance au mythe. Selon les traditions orientales et égyptiennes, en effet, le jeûne semble avoir été dirigé contre l'action maléfique des démons (Lagrange, *Revue Biblique*, 1919, p. 161 sq.).

Quant à l'abstinence de certains mets sévèrement imposée aux mystes, on a voulu l'expliquer par la théorie du « tabou » (S. Reinach, *Tabou et Totem*, Bruxelles, 1906). M. Foucart écarte cette interprétation; il refuse également celle qui veut assigner à cette abstinence de simples motifs d'hygiène. Il la rattache à des intentions exclusivement religieuses. Les aliments prohibés sont ceux qui touchent par quelque côté à la légende de Déméter et de Coré (P. Foucart, *op. cit.*, p. 287).

La pureté n'était certainement pas le but de l'initiation, mais elle en était une condition nécessaire. De là les bains, le sacrifice individuel d'un jeune porc

dont le sang avait la vertu singulière d'attirer et de retenir les légions démoniaques toujours prêtes à fondre sur l'homme (*ibid.*, p. 290).

C'était une mesure de cathartique encore qui obligeait les mystes une fois purifiés à s'enfermer dans leurs maisons jusqu'au départ de la procession. Ces « retraites » n'avaient aucun but de recueillement ou de méditation : elles mettaient à l'abri des souillures et facilitaient l'observance du jeûne et des abstinences (*ibid.*, p. 295). Il n'y a dans ces prescriptions relatives à la pureté rien qui fasse penser à la purification d'une faute morale.

De même les règles de continence qui sont attestées en particulier pour l'initiation aux mystères d'Isis (Apulée, *Met.* XI, 6) ou parmi les dispositions requises du hiérophante d'Eleusis, doivent être interprétées avec prudence : tous les cultes, même les plus barbares, témoignent d'exigences analogues et nul n'ignore que le faux mysticisme voisine volontiers avec le sensualisme.

Mais si l'on compare ces prescriptions à d'autres semblables, d'origine différente, par exemple à la discipline stoïcienne, il est facile de voir ce qui les sépare de l'ascèse authentique. Les religions païennes n'ont jamais prêché l'exercice de volonté qui substitue par l'effort habitude à habitude. Souvent, loin d'apprendre à la surmonter, elles ont supprimé la difficulté : qu'on se rappelle l'usage de la castration ou de moyens qui la remplacent.

Cependant, le sentiment religieux, même dans le paganisme, réussit à dégager les sources où l'ascèse trouve son aliment le plus énergique et le plus abondant. En dehors de la philosophie il n'a su en tirer qu'un fort médiocre parti.

Dépourvues d'une conception spiritualiste de la divinité, les religions que nous venons de passer en revue cherchent à satisfaire le besoin qui pousse l'homme à s'unir à Dieu, par un symbolisme grossier, étranger sinon opposé à tout idéal de perfectionnement moral. La hantise de l'au-delà s'y manifeste, mais indépendante de l'idée de justice, de la notion de mérite et de démérite; elle se fige dans le cadre d'un cérémonial souvent grandiose, mais creux.

C'était pour certains d'entre les Anciens un objet de scandale que cette substitution de gestes et de rites purement extérieurs aux aspirations intimes vers une vie plus belle, plus « divine ». L'absence d'idéal moral dans les religions païennes a détendu tous les ressorts normaux de l'ascèse; elles n'en ont créé aucun. Ni la crainte superstitieuse de l'impur, ni les scrupules d'un ritualisme étroit ne fournissent à l'homme des motifs valables de s'efforcer par un exercice résolu et persévérant à se surmonter en quelque sorte lui-même, à pratiquer, d'un mot, le véritable ascétisme.

L'ouvrage le plus complet est celui de Strathmann, *Geschichte der frühchristlichen Askese*, Leipzig, 1914. — Avant lui, outre le livre de Otto Zöckler, *Askese und Mönchtum*, Francfort, 1897, on peut citer celui du Baron von Eckstein, *Geschichtliches über die Askesis der alten heidnischen und der alten Jüdischen Welt*, Fribourg en Brisgau, 1860.

Les Manuels d'histoire des religions, celui du P. Huby, *Christus*, Paris, Beauchesne, 1912 et celui de Bricout : *Où en est l'Histoire des Religions?* t. I, Paris, Letouzey, 1911, fournissent bien des renseignements utiles à l'histoire de l'ascèse dans les différentes religions.

Sur Rome, à l'ouvrage fondamental de Wissowa, cité col. 943, il faut ajouter G. Boissier, *La religion romaine*, 2 vol., Paris, Hachette, 2e édit., 1878; *La fin du Paganisme*, 2 vol., Paris, Hachette, 3e édit., 1898. — Sur la Grèce, on consultera surtout les dictionnaires : Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, Paris, Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart. L'article *Asceticism* dans *ERE* est excellent, mais très synthétique. Voir aussi, O. Gruppe, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, Munich, 1906. — Sur les religions orientales, l'ouvrage cité de Fr. Cumont (col. 946) est celui qui touche le plus aux questions concernant l'ascétisme. On le contrôlera d'après les articles également cités du P. Lagrange.

Le P. Lebreton a consacré le livre I de son *Histoire du dogme de la Trinité*, t. II, Paris, 1928, à l'étude du sentiment religieux dans le paganisme. On pourra consulter aussi pour la richesse de sa documentation, l'ouvrage de O. Hardman, *The Ideals of Asceticism. An Essay in the Comparative Study of Religion*, Londres, 1924.

B. — Les philosophies de l'antiquité gréco-romaine. — Discerner du divin non plus exclusivement hors de l'homme, mais dans l'homme, c'est l'immense progrès que fait, vers le VIe siècle avant J.-C., la pensée religieuse chez les Grecs. Le mysticisme par lequel il se manifeste, entraîne les âmes vers la réalisation d'une pureté plus intérieure. L'Orphisme et le Pythagorisme en sont demeurés comme les témoins privilégiés (cf. A. Boulanger, *Orphée*, Rieder, 1925). Les Philosophies, à des degrés divers, l'assimilent, l'approfondissent par le travail de la réflexion, intensifient son influence en le systématisant. L'ascétisme en tire ses raisons d'être et ses méthodes.

En effet, l'effort de l'homme sur lui-même et, dans une certaine mesure, contre lui-même, suppose qu'il a le sentiment d'une opposition intime, d'une contradiction intrinsèque à sa nature, dont il aspire à se délivrer. C'est la possibilité de cette délivrance et les moyens d'y parvenir que les philosophies anciennes se sont efforcées d'inculquer à l'élite des esprits. Elles l'ont assignée comme le but de leur discipline mortifiante, comme la clé de cette εὐδαιμονία dont les âmes se sentaient assoiffées et que tous les philosophes, sous quelque forme qu'ils l'aient conçue, leur promettaient. Nous allons essayer de préciser les directions principales vers lesquelles, sous leur impulsion, l'ascétisme s'est orienté.

1. — Le Pythagorisme. — Bien que le Pythagorisme ne nous soit guère connu que par des documents émanés des Néopythagoriciens, il est possible d'en retrouver avec assez d'exactitude les inspirations primitives pour qu'il y ait intérêt à en prendre connaissance avant d'étudier ce mouvement sous la forme où il s'est rénové aux origines du christianisme.

Comme l'Orphisme et comme les sectes à Mystères de l'Italie, les doctrines qui se réclament du patronage de Pythagore reposent sur la croyance en l'origine commune des êtres vivants : mortels et dieux. Le mythe orphique de Dyonisios Zagreus illustrait à sa façon l'idée chère au pythagorisme que l'âme était « enterrée » dans le corps, comme dans un tombeau, en punition de ses fautes. La vie était l'épreuve purificatrice, grâce à laquelle l'homme, faisant effort sur lui-même, dégagerait la parcelle divine qu'il porte en lui : assujettir à la raison ses penchants terrestres, se résigner aux souffrances du présent, tel est le moyen qu'on lui propose de rompre le cercle des réincarnations douloureuses auquel il est condamné.

Il y avait, en conséquence, toute une « manière de

vivre » pythagoricienne (Platon, *République*, 10,606 B).

La « philosophie », en premier lieu, était conçue comme un instrument de purification, comme une sorte d'ascèse. Le φιλόσοφος (le mot est de Pythagore) prétend moins à posséder la sagesse qu'à s'efforcer vers elle, par l'étude de la nature et par la pratique de la vertu (Diogène Laërce, VIII, 8; Cicéron, *Tusculanes*, V, 3). Les révélations philosophiques jouent le rôle de véritables « initiations »; elles font reprendre à l'homme conscience de sa parenté divine, le purifient, le délivrent du cycle fatal des métempsycoses (cf. A. Delatte, *Etudes sur la littérature pythagoricienne*, Lerroux, 1915, p. 72). Le précepte « ἕπου θεῷ » signifie que cette κάθαρσις (autre mot pythagoricien) doit se réaliser par l'harmonie des facultés et des instincts de l'âme soumis à la raison, le dieu intérieur : ὁ θεὸς ἐν ἑαυτοις (Jamblique, *Vie de Pythagore*, 240; cf. Stobée, *Ecl. mor.*, 6, 3, 66 (II, c. VII, p. 49 H). Non qu'il s'agisse d'annihiler la partie irraisonnable, mais il faut la réconcilier avec la partie raisonnable, revenir à l'unité par l'obéissance de l'âme entière à la raison. L'allégorie de l'attelage dont le νοῦς est le cocher, était familière aux Pythagoriciens (cf. *Vers d'Or*, 69).

Les passions étaient, à leurs yeux, la cause des maux de l'homme (Lettre de Lysis à Hipparque dans Jamblique, *Vie de Pythagore*, 77; cf. *ibid.*, 218). Cependant, à l'ἀπάθεια complète ils préféraient la mesure, la modération (συμμετρία, Stobée, *Flor.*, I, 49 H; cf. *Vers d'Or*, 34; Jamblique, *Vie de Pythagore*, 169). Parmi les thèmes caractéristiques des Sermons pythagoriciens, il faut relever les conseils de *résignation*. L'idée qu'une Providence surnaturelle veille sur les bons ne leur était pas inconnue (Androcyde, dans Jamblique, V. P. 145). Ils considéraient la tristesse comme un sentiment mauvais, à combattre (Aristoxène, dans Jamblique, 111, cf. 196, 224). Pour certains, la défense qui était faite de manger le cœur des animaux devait s'interpréter au sens d'un symbole : il ne fallait pas « se ronger le cœur » : καρδίαν μὴ εσθίειν (Diog. Laërce, VIII, 117). Mais c'étaient toutes les épreuves de la vie qu'il fallait qu'on acceptât comme des moyens de purification nécessaires. Dans ce sens, la tradition des « Acousmatiques » — c'est-à-dire des tenants de la philosophie pratique, par opposition aux μαθηματικοί, les savants — avait conservé des préceptes d'ascèse que les disciples d'Aristoxène (V^e-VI^e s. a. J.-C.) cherchaient à tempérer (Jamblique, V. P. 204). Ils défendaient, par exemple, de soulager quelqu'un d'un fardeau : c'était le priver de souffrir; on devait plutôt ajouter à sa charge (Diog. Laërce, VIII, 17, qui n'a pas compris la portée de cette sentence lui fait dire le contraire; cf. A. Delatte, *Vie de Pythagore*, Bruxelles, p. 187).

A l'action purifiante des révélations philosophiques, les Pythagoriciens joignaient celle de pratiques positives d'ascétisme. L'une des plus fameuses est l'examen de conscience. Les *Vers d'Or* (III^e siècle ap. J.-C.) ont incorporé un fragment de « Discours sacré » dont la haute antiquité nous est garantie par d'autres documents (cf. A. Delatte, *Études*, p. 58). Le compilateur, il est vrai, n'a retenu que le précepte de l'examen du soir. Galien (*De cogn. morb. an.*, 6) nous assure qu'il y avait aussi un examen de prévision le matin (cf. Porphyre, *Vie de Pythagore*, 40). Il fallait, avant de s'endormir, passer en revue les actions de la journée : en quoi ai-je fauté? Qu'ai-je fait? Qu'ai-je omis de ce qu'il me fallait faire? « Commence par la première à toutes les parcourir. » Ne se servait-on pas d'une liste de fautes? En tout cas, voici qui témoigne d'un progrès remarquable dans le développement de la conscience morale : « Si tu trouves que tu as commis des fautes, gourmande-toi ; mais si tu as bien agi, réjouis-toi. » Ainsi s'affirment un sentiment au moins obscur de la responsabilité personnelle, un désir de perfectionnement intérieur. La tradition d'Aristoxène de Tarente nous apporte une autre preuve de cette tendance vers un spiritualisme plus réfléchi : elle se préoccupe de rechercher le calme et la solitude favorables à la méditation et aux joies de l'esprit (Jamblique, *op. cit.*, 96; Carcopino, *La Basilique pythagoricienne de la Porte Majeure*, Paris, 1927, p. 208).

La Société pythagoricienne était plutôt une confrérie qu'une école : la discipline du secret y était rigoureuse (cf. Lettre de Lysis à Hipparque dans Jamblique, *op. cit.*, 75; A. Delatte la tient pour authentique). Elle comportait un noviciat de cinq ans dont le silence était une des épreuves de règle.

L'abstinence alimentaire tenait une place considérable dans le régime de vie imposé à ses membres. Les Pythagoriciens eux-mêmes en donnaient des explications très divergentes : les uns rattachaient ses prescriptions à des buts utilitaires (Aristoxène, dans Jamblique, *op. cit.*, 98, 106; Plutarque, *Quaestiones conviviales*, VIII, 8 ; Athénée, VII, 308 C; cf. A. Delatte, *Vie de Pyth.*); d'autres leur trouvaient des significations symboliques (cf. A. Delatte qui cite Ps. Plutarque, *Educatio Puer.*, 17; Hippolyte, *Adv. Haer.*, VI, 27; Jamblique, *Protrep.*, 21). Les « acousmatiques » les justifiaient par la doctrine de la métempsycose et le « Discours Sacré » reconstitué par A. Delatte voulait qu'on respectât dans les animaux la parenté de tous les êtres vivants (A. Delatte, *Etudes*, p. 289). Ces abstinences étaient primitivement observées à la lettre comme les autres ἀκούσματα dont le caractère superstitieux — nullement ascétique — rappelle les tabous de certains peuples sauvages (A. Delatte, *Vie de Pyth.*, p. 186). Voir ABSTINENCE, col. 116.

2. — LE NÉO-PYTHAGORISME. — C'est sous sa forme religieuse que ressuscite le Pythagorisme au I^{er} siècle de notre ère. Ses nouveaux adeptes, éclectiques en philosophie, restaurent la « Société » disparue pendant plus d'un siècle, en considération précisément de son caractère ascétique et religieux.

Comme la philosophie ambiante, le Néo-Pythagorisme évolue vers un culte plus spirituel de la divinité. Ce n'est pas le sacrifice de victimes matérielles qu'on prétend lui offrir, ni une prière sortie des lèvres seulement, mais un don de l'intelligence, organe le plus merveilleux qui soit en nous et seul digne de servir le plus beau des êtres (frgt. du περὶ θυσιῶν cité par Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, III, 2 (4^e éd., p. 160, note 1). On honore Dieu par la vertu, non par des cérémonies dispendieuses ni par de simples chants liturgiques (Zaleucos dans Stobée, *Flor.*, IV, c. 2; 19 H).

En psychologie et en morale la secte partage les opinions des Aristotéliciens et des Platoniciens de l'époque. Les passions sont la « matière » des vertus (Stobée, *Flor.*, III, c. 1, 115 H). Elles ne sont donc pas mauvaises en elles-mêmes. La maîtrise des penchants naturels réside dans un juste milieu, ce qu'Archytas appelait la « métriopathie » (μετριοπάθεια, *ibid.*, III, c. 1, 106, H, cf. 115, 116; Zeller, *loc. cit.*, p. 157).

Sous l'influence des préoccupations que vulgarisait l'orphisme, les néo-pythagoriciens prêchent la fuite du monde sensible. Leurs principes d'abstinence se réfèrent à la tradition ancienne avec une tendance à la mitiger (cf. Carcopino, *op. cit.*, p. 245). Point de limite aux rapports sexuels légitimes, seulement un sens moral plus affiné qui se fait jour dans des conseils de fidélité conjugale que rehausse un souci particulier de remplir la fin principale du mariage : Τέκνων γενέσει τῷ κατὰ νόμον (Stobée, *Flor.*, IV, c. 23, 61, 590 H).

Mais le trait le plus original du Néo-Pythagorisme, ce sont ses aspirations apocalyptiques (cf. A. J. Festugière, *L'Idéal religieux des Grecs*, p. 76). La curiosité avide de connaître les choses mystérieuses — surtout celles de l'avenir — met au service d'un certain idéal religieux tous les procédés de la mantique. Pour s'y livrer avec un engouement croissant, on se couvre de l'exemple purement légendaire du fondateur de la secte. Pythagore est représenté (Diogène Laërce, VIII, 20, 23; Jamblique, 149; Porphyre, 11) par ses biographes fantaisistes comme un Sage adonné à toutes les pratiques des devins, excepté l'examen des entrailles d'animaux. Ces pratiques ne sont pas sans rapports avec certains principes ascétiques. Au dire de Jamblique (*V. P.*, 108), Pythagore interdisait les mets qui détourneraient des relations familières avec les dieux, ceux qui entraveraient la faculté divinatoire, ceux qui obscurciraient les représentations imaginatives durant les songes. De ces préoccupations la liturgie néo-pythagoricienne semble avoir porté singulièrement l'empreinte (Carcopino, *op. cit.*, p. 261).

Le portrait d'Apollonius de Tyane tracé par Philostrate dans sa *Vie* très romancée nous en offrirait un exemple plus saisissant encore. Le régime alimentaire de ce thaumaturge de légende est rattaché étroitement aux illuminations surnaturelles dont il se dit favorisé (l. 8, c. 7, trad. Chassang, p. 359). Mais ce sont ses principes eux-mêmes d'austérité qui visent à la prescience miraculeuse (*ibid.*), à la connaissance de cette vie antérieure de l'âme dont les existences successives restaient un mystère impénétrable au vulgaire (*ibid.*, trad., p. 351); cf. Strathmann, *op. cit.*, p. 310 sq.

La valeur religieuse de l'ascèse se limite donc ici à la perspective de pouvoir, par son moyen, se rendre apte à capter certaines forces surnaturelles : recevoir des révélations, accomplir des prodiges. Tel est, semble-t-il, pour le Néo-Pythagorisme l'idéal de l'union à Dieu réalisable en ce monde. Quant à l'au-delà, il n'envisage une immortalité ni personnelle ni même spirituelle (cf. Festugière, *op. cit.*, p. 85). On rencontre pourtant chez Jamblique, par exemple, des expressions qui signifient en elles-mêmes une union, une fusion avec la divinité : elles ne sont manifestement que des emprunts faits à la mystique néoplatonicienne. (Strathmann, p. 316).

3. — Le Stoïcisme. — Socrate avait vécu en ascète sans chercher à faire la théorie de sa vie austère : sa conception de la vertu identifiée à la science laissait pour compte l'effort de la volonté (cf. A. Diès, *Autour de Platon*, I, p. 86). Les Cyniques ont recueilli l'exemple de sa conduite et c'est par eux que cette portion de son héritage est entrée dans le patrimoine des Stoïciens (Cf. Epictète, *Entretiens*, III, 22, édit. Schenkl, Teubner, 1898).

Pour ces derniers, toutefois, l'indifférence pratique et l'esprit d'indépendance qu'affichaient les Cyniques n'étaient encore que le chemin de la Sagesse (cf. Rodier, *Etudes de Philosophie grecque*, Paris, 1926, p. 283).

Sénèque était bien dans la tradition de l'Ecole lorsqu'il définissait le souverain bien : « animi concordia » (*De vita beata*, VIII, 6). La constance, l'égalité avec soi-même, la rectitude morale inamissible dont il faisait les privilèges du Sage (*Epistolae*, 120, 10) correspondaient à l' « ὁμολογουμένως ζῆν » de Zénon : vie conforme à la seule raison, harmonie de l'âme (Stobée, *Ecl.*, II, 11, p. 75 W). C'est ainsi que la vertu est mise en fait, sinon en droit (il faut distinguer la fin de l'action qui dépend de l'homme « τέλος » et le but « σκοπός » qui n'en dépend pas; cf. Rodier, *op. cit.*, p. 289), hors de la portée des hommes (Diogène Laërce, VII, 91). L'ascèse n'a rien à voir avec ce Sage dont la vertu ne comporte pas de degrés, ne souffre aucun progrès, dont les actions possèdent la rectitude absolue (κατόρθωματα, cf. Diogène Laërce, VII, 185, 188; Stobée, *Ecl.*, II, 116; Epictète, *Entretiens*, III, 2).

L'ascèse est le fait de cet honnête homme que Sénèque qualifie de Sage « de seconde marque » (secundae notae, *Ep.*, 42, 1). Elle a sa place dans la morale populaire dont la fin est de régler non les « actions droites » du Sage, mais les « officia media », les fonctions qui conviennent à notre nature et à notre condition (Cicéron, *De finibus*, IV, 14; *De officiis*, III, 3, 14; *Acad. post.*, I, 10, 37). Cette région moyenne est celle des choses « indifférentes » (τὰ ἀδιαφόρα), c'est-à-dire des buts qui peuvent faire l'objet d'un choix (Diogène Laërce, VII, 102). Les unes ont avec nous une convenance qui nous les rend préférables (προηγμένα); d'autres nous apparaissent, au contraire, comme devant être repoussées (ἀπροηγμένα); d'autres sont de tous points indifférentes (Sextus, *Adv. math.*, XI, 59, von Arnim, III, 122). Régler le choix et l'usage des ἀδιαφόρα, c'est le rôle de l'ascèse telle que l'ont comprise les Stoïciens du début de notre ère : Musonius, Sénèque, Epictète et Marc-Aurèle.

Le choix suppose un principe de discernement. Epictète excelle à établir et à utiliser la « règle » (κανών) de tout jugement, l'étalon propre à contrôler les désirs et les aversions de l'âme. Il le conçoit suivant l'axiome des anciens : ὁμολογουμένως τῇ φυσει ζῆν (Diog. Laërce, VIII, 87), ce que Chrysippe interprétait de la nature cosmique en général, mais de la nature humaine en particulier (Diog. Laërce, VII, 89).

Or le bien propre de l'homme c'est l'esprit, le savoir, la droite raison (Epictète, *Entret.*, II, 9), ce qu'Epictète appelle « l'usage des représentations » ou plutôt non pas un usage quelconque, car les bêtes le possèdent relativement aux représentations de la sensibilité, mais l'usage avec l'intelligence de cet usage (*Entretiens*, I, 6. 13; II, 8. 4-7; cf. I, 6. 14; Sénèque, *ad Lucilium ep.*, 76, 9; 41, 7; Marc-Aurèle, *Pensées*, VII, 55).

Sa supériorité sur les autres « œuvres de Dieu » vient, au témoignage de la raison, de ce qu'il a été confié à lui-même (Epictète, *op. cit.*, II, 8; I, 6. 40). Il jouit d'une indépendance absolue par le sommet de lui-même; il est un « fragment détaché de la divinité », une « partie de Dieu » (*ibid.*, II, 8). En dehors de son libre arbitre, de « ce qui dépend de lui », le bien, le mal n'existent pas, car cela seul peut souiller et déshonorer le « Dieu qu'il porte en lui » (*ibid.*, II, 16; III, 8, 4).

Le philosophe ira donc « appliquant sa règle » à tout

ce qu'il voit, à tout ce qui l'émeut : un beau visage, une douleur qu'il rencontre. Si cela ne dépend pas de son libre arbitre, « il l'enlève de devant lui » (*ibid.*, III, 3) : tel est l'objet de son ascèse, de l' « ascèse propre à l'âme » que Musonius distinguait de l'ascèse commune à l'âme et au corps (ἡ κοινὴ ἄσκησις) et dont il disait qu'elle a pour but de développer l'habitude de juger les choses dans leur réalité, non sur leurs apparences (édit. Hense, Teubner, p. 25).

Toute la morale stoïcienne est dominée par ce rôle capital du jugement, de l'opinion (δόγμα). Les φαντασίαι, représentations qui répondent aux sensations, suscitent en nous le désir (ὁρμή) ou l'aversion (ἀφορμή). Ces réflexes ne sont de soi ni bons ni mauvais. C'est notre « δόγμα » qui communique à nos actions sa propre valeur. Deux éléments le composent : une notion a priori (πρόληψις), sorte d'intuition de portée très générale sur l'utile, le juste, etc. (Epictète, *op. cit.*, I, 22) et l'application aux cas concrets de la vie : ici s'insère le rôle de l'ascèse, car cette application exige un apprentissage, un enseignement, un exercice auquel Epictète consacre ses entretiens avec les jeunes gens qui le fréquentent à Nicopolis. Il passe cent et cent fois au crible de sa « diatribe » les appréciations courantes qui sont la cause du malheur des hommes et de leurs gémissements (*op. cit.*, II, 16).

Pour les Stoïciens, la passion n'est que le fruit du jugement faux, c'est-à-dire de l'opinion qui approuve ou désapprouve à contretemps les réflexes du désir et de l'aversion. Ainsi, dans la théorie, ils ne se sont guère intéressés à l'exercice de la volonté : à les croire, elle obéirait en aveugle à l'opinion. Epictète en appelle sur ce point à l'avis des philosophes (I, 18, 2) comme à l'expérience du vulgaire (III, 3) : les premiers lui apprennent qu'il est impossible de désirer et de vouloir autre chose que ce qu'on juge utile et convenable (καθῆκον); les autres, que l'âme ne résiste pas davantage à ce qui lui paraît bien que le banquier à la monnaie de César. Les Stoïciens ne se sont pas souciés d'expliquer le mal de la raison retournée contre elle-même (Strathmann, p. 273, note 3), ils se sont appliqués seulement à le guérir. Là où nous songerions plutôt à fortifier la volonté, c'est au jugement qu'ils portent remède : « J'ai le travail en aversion, dit Epictète, je vais habituer et plier ma pensée (γυμνάσω τὰς φαντασίας) à n'avoir jamais plus d'aversion pour lui et pour ce qui lui ressemble » (*Entretiens*, III, 12. 7). Le véritable ascète, c'est celui qui combat ses idées fausses par la réflexion, en substituant des imaginations saines à des impressions impures (*ibid.*, II, 18. 25-27).

En fait, sinon en théorie, ils admettent un dualisme psychologique assez semblable à celui de Platon (cf. Sénèque, *Ep.*, 65, 16; *ad Helviam*, XI, 7; Marc-Aurèle, IX, 24). Ils n'ont point voulu d'un mépris absolu du corps : la gymnastique, l'endurance physique leur paraissent nécessaires et tout à fait propres à fortifier l'âme, à lui permettre de juger désirs et aversions avec une plus grande facilité (Musonius, éd. cit., p. 25; Epictète, *Entr.*, III, 12, 16). Tels sont les principes psychologiques et moraux dont s'inspire la doctrine ascétique du Portique.

La pauvreté, l'instabilité du monde extérieur sont les thèmes favoris des méditations, de la prédication d'un Epictète, d'un Sénèque ou d'un Marc-Aurèle (voir les références de détail dans Strathmann, p. 275). La vie n'est pas le bien essentiel qu'imaginent les hommes, ni la mort l'épouvantail qu'ils s'en font. Sénèque plus que d'autres sent le besoin de se prémunir contre les surprises d'un trépas pour lui toujours menaçant (Martha, *Les Moralistes sous l'Empire romain*, p. 38). Pas davantage le souci du corps, de son bien-être, ne leur paraît digne du Sage (Epictète, *Entretiens*, IV, 11. 27; I, 1. 10; Sénèque, *ad Helviam*, XI, 7). Santé et maladie étant « des choses du dehors », ni la douleur fortuite, ni la cruauté d'un tyran ne sauraient arracher de lui un simple gémissement (Marc-Aurèle, VIII, 14; Epictète, *op. cit.*, I, 18).

Le luxe de la table, le faste d'une vie opulente sont condamnés. Sénèque — et pour cause — préconisait moins le renoncement effectif que le renoncement de cœur : être pauvre au milieu des richesses, apprendre chaque jour à s'en passer, telle était la règle de sa direction et, on peut le croire, celle de sa vie (*ad Helviam*, 123; cf. Martha, *op. cit.*, p. 36). Musonius s'est élevé contre le luxe de l'habillement et de l'habitation (éd. Hense, p. 105), contre les délicatesses de la table (*ibid.*, p. 99). Ce qui frappe Marc-Aurèle, c'est la fragilité de ces choses, l'instabilité de la vie, l'inanité d'une gloire fugitive (*Pensées*, 2, 17; 4, 33; 35; 6, 16).

Ils ne sont pas favorables aux subtilités de la dialectique ou à l'étude indiscrète de la nature (Epictète, *Entr.*, III, 2, 15-17; Sénèque, *ad Lucilium*, Ep., 88, 42-43; Marc-Aurèle, VII, 67; I, 17. 8-22). Sénèque condamne les dépenses démesurées d'ordre littéraire, il blâme les lectures faites sans discrétion, les bibliothèques encombrées (*De tranquillitate animae*, IX, 4). Famille, cité, patrie, les plus nobles sentiments sont pesés au trébuchet stoïcien, ramenés au « canon » invariable : cela dépend-il de notre libre arbitre? (Cf. Strathmann, passim).

Dans la pratique, des atténuations permettaient à un prince comme Marc-Aurèle de ne point renoncer à l'empire, à un Sénèque de vivre dans l'opulence, au disciple d'Epictète d'accepter les honneurs d'une charge publique. Le système pourtant ruinait tout idéal positif de vie. Le Stoïcien se vouait à un individualisme sans désintéressement et sans joie. Il ne prêche pas l'évasion vers un monde plus pur, il réclame l'indifférence à l'égard du monde périssable, la suppression de toute sympathie en faveur d'une hautaine et stérile « apathie ». C'est ainsi qu'il ignore l'idéal de la continence conçue comme une victoire de l'homme sur lui-même. Musonius, Epictète (*Entret.*, II, 18, 18), Marc-Aurèle (I, 7. 4) condamnent les relations sexuelles illégitimes. Lorsqu'Epictète conseille le célibat au Philosophe qui travaille à convertir le monde corrompu parmi lequel il vit, on ne distingue dans sa pensée aucun but ascétique : il songe seulement à lui assurer l'indépendance nécessaire pour son ministère (*Entr.*, III, 22. 68-69).

Le sentiment religieux se vide aussi de tout contenu réel. On est surpris des nobles accents qu'il inspire à un Epictète ou à un Marc-Aurèle lorsqu'on se rappelle le matérialisme radical de leurs conceptions philosophiques. Les aspirations profondes de leurs âmes se trahissent par leur respect envers les dieux, par un certain abandon à la bonté de la Providence, par l'amour même et la reconnaissance auxquels ne répond qu'un concept vague de la divinité. Raison universelle ou raison immanente, l'idée fuyante qu'ils s'en font n'offre rien de l'attirance d'une Personne transcendante à laquelle l'homme est heureux de se sacrifier

tout entier (Cf. Festugière, *L'Idéal religieux des Grecs*, p. 71 sq.).

Du problème de la destinée humaine, le Portique propose une solution si décevante qu'elle arrache à Marc-Aurèle une plainte où perce une angoisse (XII, 5; cf. Martha, *op. cit.*, p. 206). Quel soutien, dans la lutte à laquelle on la conviait, l'âme pouvait-elle trouver dans une doctrine qui ne lui en montrait aucune issue possible? L'apathie, l'ataraxie stoïciennes restaient hors des prises de la commune humanité : quel effort durable, semblable idéal pouvait-il susciter, quelle énergie pouvait-il enrichir et renouveler? Les Anciens l'ont bien senti, qui, empruntant au Platonisme et au Pythagorisme, cherchaient à s'évader hors du strict Stoïcisme.

Si les Pères de l'Eglise et, depuis, bien des Moralistes ont été sévères pour les outrances de sa doctrine, il ne faut pourtant pas oublier que beaucoup de chrétiens ont trouvé du profit à lire Epictète, Sénèque ou Marc-Aurèle. Certains écrivains spirituels s'en sont parfois inspirés au point qu'on a pu attribuer telles de leurs œuvres à l'un des écrivains du Portique : saint Martin de Braga († 580) par exemple a écrit des opuscules que l'on a cru longtemps être de Sénèque (cf. M. Viller, *La Spiritualité des premiers siècles chrétiens*, p. 116); les moines orientaux ont fait leurs délices du *Manuel* d'Epictète adapté par un des leurs, qui fut identifié jadis avec Nil (*ibid.*, p. 101).

Il faut reconnaître que les pratiques communes de l'ascétisme ont trouvé chez ces Moralistes des théoriciens à l'esprit positif et plein de bon sens.

La lecture est un exercice pour lequel Sénèque donne des conseils auxquels les Directeurs spirituels de tous les temps n'auront guère à ajouter : il a le souci du profit moral, des dispositions sérieuses à y apporter, du choix éclairé qu'elle réclame (cf. Ep. 89, 58, 59, 65, 84). A côté de la simple lecture, il y a celle qu'interrompt la réflexion, il y a la méditation : les fervents du Portique les employaient l'une et l'autre; ils en savaient les exigences, en formulaient des méthodes (cf. Martha, *op. cit.*, p. 72).

Ils ont emprunté aux Pythagoriciens l'usage de l'examen de conscience. Epictète cite le fragment du Ἱέρος λόγος qui établissait la coutume de la secte sur ce point (*Entret.*, III, 10, 2; cf. IV, 6). Le *De ira* de Sénèque (III, 36) nous fait connaître comment ce philosophe en usait lui-même. Quant à Marc-Aurèle, l'on s'est plu à voir dans ses *Pensées* le fruit de l'examen qui le mettait quotidiennement en présence de son âme (Martha, *op. cit.*).

L'ascèse stoïcienne demeure, malgré tout, le type d'une ascèse inhumaine.

4. — L'Epicurisme. — Nous ne dirons qu'un mot ici d'une philosophie qui fut, à sa manière, une ascèse : la philosophie d'Epicure. Sénèque en avait senti la tristesse profonde (*De vita beata*, VII). Elle était, primitivement, le contraire de cette recherche de la volupté grossière qu'elle devint plus tard. Le choix des biens à désirer ou à rejeter en était l'exercice principal, mais tout ordonné à la possession d'un plaisir délicat et difficile, qui commande une discipline rigoureuse. Limitée à un horizon purement terrestre, une telle doctrine est impuissante à donner à l'homme le goût et la force de se surpasser lui-même : tout pour elle n'est qu'un moyen de faire reculer la souffrance, et les vertus qu'elles préconisent n'apparaissent que comme les servantes d'une volupté raffinée, fragile (Robin, *La Pensée grecque*, Paris, 1923, p. 406).

5. — Le Platonisme et le Néo-Platonisme. — « Il y aura toujours ici-bas du mal, mais un effort s'impose : d'ici-bas vers là-haut s'évader au plus vite. L'évasion c'est de s'assimiler à Dieu dans la mesure du possible; or on s'assimile en devenant juste et saint dans la clarté de l'esprit » (Platon, *Théétète*, 176, a). Tout l'ascétisme platonicien est en germe dans cette phrase : une évasion vers le divin par l'effort de la vertu et la lumière de la contemplation. Il s'agit donc d'une conversion morale et spirituelle qui n'implique, il est vrai, aucun renoncement effectif et absolu, mais une tempérance qui se modèle sur la « juste mesure de toute chose » (*Lois*, 716 c, d), sur Dieu. M. Diès (*Autour de Platon*, Beauchesne, II, p. 597) résume ainsi le but immédiat où tend cette ascèse : « volonté droite, pensée claire, conscience de sa nature d'homme et de ses fonctions sociales ».

De ces données, le Néo-Platonisme va constituer toute une thérapeutique de l'esprit : il faut le purifier, dira-t-il, pour lui rendre avec la ressemblance de Dieu, la capacité de s'unir à lui. (Cf. R. Arnou, *Le désir de Dieu dans la Philosophie de Plotin*, p. 198).

Plotin n'est pas un moraliste. Il ne faut pas chercher dans son œuvre un enseignement systématique de l'ascétisme, mais sa métaphysique tout entière la suppose et la réclame. Porphyre, lui, s'attache davantage aux problèmes de l'Ethique. Ses écrits sont ceux d'un érudit qui n'est pas parvenu sans détours ni sans résistances au pur spiritualisme de Plotin (cf. Bidez, *Vie de Porphyre*, Bruxelles, 1913, p. 42) : des courants de pensées très diverses s'y reflètent et c'est là leur plus grand intérêt.

L'ascétisme néo-platonicien s'identifie avec le travail de purification nécessaire pour que l'âme parvienne à l'extase. Or ce qui fait obstacle à la contemplation, c'est la multiplicité où se perd l'esprit lorsqu'il se tourne vers le corps et vers ce qui en dépend. Le νοῦς en effet, aspire à se fondre dans l'Un universel et transcendant. Il faut pour que cette fusion puisse s'accomplir intime, quasi parfaite, que, rentrant en lui-même, le νοῦς se sépare de ce qui est « l'extérieur », « τὰ ἔξω », retrouve sa simplicité première et s'élève vers l'Un (Arnou, p. 198).

Toutefois, le dépouillement absolu du corps et de ce qui lui appartient n'est pas dans la pensée de Plotin un dépouillement effectif, une « séparation locale ». Plotin n'autorise pas le suicide. (Cf. Bidez, *op. cit.*, p. 52.) L' « ἄφελε πάντα » (*En.*, V, 3, 17) qu'il prescrit sans ménagement aboutit à une ἀπάθεια (cf. art. APATHEIA) qui dépasse celle des Stoïciens en ce qu'elle va jusqu'au désir de la souffrance : « il faut que l'homme diminue et affaiblisse son corps afin de montrer que l'homme véritable est bien différent des choses extérieures... Il ne voudra pas ignorer complètement la maladie; il voudra même faire l'expérience de la souffrance » (*Ennéades*, I, 4, 14, cité par E. Bréhier, Introduction à sa traduction de Plotin, dans la Collection Budé, I, p. VIII).

D'ailleurs, Plotin songe moins à proscrire la sensibilité qu'à la subordonner à la raison. On a pu dire que la purification plotinienne n'impliquait pas l'ascétisme (Rodier, *Etudes de Philosophie grecque*, p. 330). Ceci est vrai seulement du Philosophe, qui étant assez détaché des choses sensibles, considère avec indiffé-

rence les plaisirs et les douleurs (*ibid.*, p. 331). « Vertueux par nature, il doit élever ses vertus à leur plus haut degré »; mais la pédagogie qu'on lui propose pour faire pénétrer son esprit dans « le monde intelligible » est une dialectique exempte de toute contrainte douloureuse (*En.* 1, 3. 1. 2. 3. 4; III. 3, 3). C'est un point sur lequel, Clément d'Alexandrie se rencontre avec Plotin (Cf. Lebreton, dans *Recherches de Science religieuse*, 1928, p. 286).

Aspect négatif de l'ascèse qui dérive, ici, d'une théorie émanatiste de l'univers appliquée à la psychologie humaine : l'homme qui était Dieu dans son premier état, est tombé dans le devenir, lieu de la pluralité, de la « différenciation » où il s'est matérialisé. Une juxtaposition d'éléments, non une union substantielle de l'âme et du corps, constitue en nous cette pluralité : un homme sensible, un homme raisonnable, un homme intelligible.

Mais comment s'affirme l'existence réelle d'un être et sa capacité, sinon par l'exercice de ses virtualités, par ses actes? Se purifier, c'est-à-dire enlever, séparer ce qui voile et enténèbre l'œil intérieur consiste d'abord à n'agir plus selon l'homme sensible, puis à laisser de côté la faculté de raisonner, et, par le fait, à entrer en possession du Νοῦς, ce qui « dans l'âme n'est pas l'âme » (R. Arnou, *op. cit.*, p. 204, sq.).

Plotin prêchait l'ascétisme plus par son exemple que par son enseignement. Porphyre nous a décrit la vie de son maître : son mépris du corps poussé jusqu'au refus de soins élémentaires, son végétarisme intransigeant, les maladies répugnantes dans lesquelles il paraissait se complaire (*Vie de Plotin*, I, 2). Nous savons que Plotin s'efforçait de modérer les penchants mondains de ses amis : de Zéthus, trop ardent aux affaires publiques, de Sérapion d'Alexandrie, homme d'argent et usurier (*ibid.*, 7). Le sénateur Rogatianus fut le disciple digne d'un tel maître : son détachement des honneurs et des fonctions publiques, son renoncement aux biens et aux jouissances du corps en faisaient un type de parfait philosophe. (*Ibid.*)

Mais l'ascèse plotinienne se caractérise mieux encore par son aspect positif. Le recueillement tend la pensée du néo-platonicien dans une méditation continuelle (*ibid.*, 8) sans pourtant qu'il se dégoûte des vertus pratiques (*Enn.*, I, 2, 7). Sa conception même de la philosophie —, où Plotin, d'ailleurs reste dans la tradition de ces Sages de la Grèce, aristocratiques, austères, séparés de la foule par une clôture morale — voit dans sa fonction moins un enseignement qu'une « initiation à une vie spirituelle supérieure » (Cf. Bréhier, *loc. cit.*).

Porphyre est un vulgarisateur. A côté de son traité sur « l'abstinence de la chair des animaux » (voir art. ABSTINENCE), l'historien de l'ascétisme doit consulter ses Ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά. C'est un recueil de sentences concises et de commentaires plus développés, où l'on insiste sur l'opposition du monde sensible et du monde intelligible. La théorie des vertus y occupe une place importante. Porphyre les divise en quatre espèces. Les vertus « politiques » nous établissent dans la « μετριοπάθεια » qui nous fait vivre conformément à notre nature d'homme. Les vertus « théorétiques » visent à l' « ἀπάθεια » dont l'idéal est la ressemblance divine (ἡ πρὸς θεὸν ὁμοίωσις) (édit. Mommert, 32, p. 19). On y trouverait aussi toute une méthode de purification (*ibid.*, p. 23). Les fragments que Stobée nous a conservés « περί τοῦ γνῶθι σαυτόν » (*Ecl.*, III, 21, 26-28) nous montrent Porphyre préoccupé surtout de la valeur éthique de ce précepte. Il y voit le fondement d'une philosophie qui cherche la possession du bonheur inséparable de la vraie sagesse (*ibid.*, fragm. 27). Dans sa *Lettre à Marcella* le philosophe s'explique sur son mariage tardif, qui semblait contredire ses conseils de continence. Il s'ouvre à sa femme en des confidences où se font connaître les aspirations d'un spiritualisme ardent et élevé. (Cf. Bidez, *op. cit.*, p. 113 sq.). La valeur purifiante de la vie comprise comme une ascension pénible (*ad Marcellam*, 6) y est affirmée en même temps qu'est exaltée la piété vraie, celle qui remplace par la pratique de la vertu et la fuite du mal la prière des lèvres et les sacrifices matériels (*ibid.*, 16).

Dans le néo-platonisme, l'ascèse païenne a atteint son sommet. Nettement religieux d'inspiration et profondément spiritualiste, Plotin a concentré les courants idéalistes de la pensée, sur lesquels d'ailleurs le christianisme en plein progrès n'était pas sans exercer son influence. Il a su assigner à l'ascétisme l'un des buts les plus élevés qu'il puisse atteindre : préparer l'union de l'homme avec Dieu. Plotin, il est vrai, mettait cette union par la contemplation à la portée de l'homme laissé à lui-même. Il rompait, toutefois, complètement avec les conceptions grossières de l'ascétisme populaire. Allant jusqu'au bout des tendances mystiques que manifestaient déjà à leur manière l'Orphisme et le Pythagorisme, mais surtout l'idéalisme de Platon, il s'opposait pour autant au moralisme des Stoïciens qui cherchaient l'achèvement de l'homme, non hors de lui-même, mais en lui-même, dans la maîtrise de ses passions et la plénitude de sa volonté libre.

(Les textes utilisés sans qu'on ait signalé l'édition ont paru dans la collection Budé, Paris « Les Belles-Lettres ».)

Aux ouvrages indiqués, il faut joindre les Histoires de la Philosophie, par exemple celle de Émile Bréhier, t. I, Paris, 1926-27, celle de Ottmann Dittrich, *Geschichte der Ethik*, t. I et II, Leipzig, 1926; le manuel de Ueberweg-Praechter, Berlin, 1926. — L'article *Asceticism* dans *ERE*. H. Koch, *Quellen zur Geschichte der Askese und des Mönchtums in der alten Kirche*, Tubingen, 1933, donne des extraits d'auteurs profanes. — Voir aussi H. Gomperz, *Die Lebensauffassung der Griechischen Philosophen und das Ideal der Inneren Freiheit*, Iena und Leipzig, 1904, sur lequel on peut lire A. Diès, *Autour de Platon*, t. I, p. 82, Beauchesne, 1927. — Zielinski, *La religion de la Grèce antique*, « Les Belles-Lettres », 1926.

J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité*, t. II, Paris, 1928, étudie le Stoïcisme et le Platonisme.

M. Olphe-Galliard.

III. — L'ascèse chrétienne.

A. — Les origines scripturaires.

Ce n'est pas ici le lieu de s'étendre sur l'ascétisme dans la Bible : la spiritualité de l'Écriture Sainte fera l'objet d'un article spécial. Nous voudrions simplement en donner quelques notions générales qui permettront de mieux comprendre les caractères spécifiques de l'ascèse chrétienne. Celle-ci, en effet, prend son origine dans les livres saints de l'un et l'autre Testament; car on trouve déjà dans l'Ancien un esprit et des pratiques d'ascétisme dont le christianisme ne manquera pas de recueillir l'héritage.

1. — L'Ascèse dans l'Ancien Testament[1]. — En faisant dire par Moïse à Israël « Soyez saints, car je suis saint » (Lév., 19, 2), Dieu indiquait à la fois un idéal suprême, dont on devait pourtant s'efforcer d'approcher, et un motif sublime pour encourager cet effort. Le peuple de Dieu serait saint en se préservant du péché, de l'impureté non seulement rituelle, mais morale, en pratiquant le plus parfaitement possible les prescriptions de la Loi, celles qui regardent le culte, mais aussi celles qui ordonnent l'exercice des vertus, comme la justice, l'amour du prochain, etc.

A cette fidélité à la Loi divine, qui n'allait pas sans une lutte pénible, parfois même héroïque, contre la mauvaise nature, les âmes ferventes ont senti le besoin d'ajouter quelque chose de plus personnel et spontané, dans le même sens de l'effort ascétique : par le vœu de nazaréat, certains Israélites s'astreignaient à des abstinences précises; aux jeûnes d'observance légale les plus pieux en ajoutaient de surérogation, ainsi que d'autres pratiques de mortification, comme le port du cilice (Judith, 8, 6); les pécheurs repentants faisaient pénitence « dans le sac et la cendre ».

Les prophètes avertissent fréquemment que toutes ces pratiques extérieures, pour avoir leur vrai sens et leur fruit, doivent être accompagnées de la mortification intérieure, qui réprime les vices et les passions (Is., 58, 1-9).

De leur côté, les Livres Sapientiaux recommandent la lutte contre les défauts : l'orgueil (Eccli., 10, 7), l'avarice (Eccli., 14, 9), la paresse (Prov., 24, 30-34), et l'abstention de ce qui est simple occasion de péché (Prov., 7, 6-27). Déjà la Genèse avait déclaré d'une manière générale la nécessité de réprimer les appétits inférieurs (Gn., 4, 7). La Sagesse, si merveilleusement prônée par les livres saints, comporte essentiellement, avec la crainte de Dieu, la pratique « laborieuse » des vertus morales (Prov., 7, 22; 8, 7).

Pour les vertus théologales, l'épître aux Hébreux (11, 4 sq.) nous rappelle comment elles ont été pratiquées jusqu'à l'héroïsme par les meilleurs fils d'Israël; ces justes n'ont jamais oublié que le « grand commandement » était celui-ci : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, et de toutes tes forces... ». C'est cet amour vigoureux qui explique les actes de dévouement à la cause de Dieu; c'est lui qui donne le dernier mot de la vie désintéressée de prophètes : pour soutenir les droits de Dieu avec cette courageuse ténacité, il fallait s'oublier soi-même, pratiquer à l'avance la grande loi chrétienne de l'abnégation...

Ce simple coup d'œil peut suffire à nous montrer qu'il y eut dans la pensée et dans la vie du peuple de Dieu, inspirées par ses livres sacrés, un esprit et une pratique d'ascèse, encore imparfaite sans doute et assez peu généralisée, mais qui cependant préparait l'essor de l'ascèse chrétienne.

Dans le premier volume de sa *Geschichte der frühchristlichen Askese bis zur Entstehung des Mönchtums*, Leipzig, 1914, H. Strathmann a consacré à l'ascèse du judaïsme les pages 14-125, sans compter dix pages d'appendice sur les Thérapeutes. Son étude est divisée en deux parties : A. Le judaïsme palestinien. B. Le judaïsme gréco-romain. — Article *Askese* dans le *Jüdisches Lexicon*, Berlin, t. I, col. 509 512, basé principalement sur l'ouvrage de Strathmann. — A. E. Suffrin, art. *Asceticism* (*Jewish*), ERE, t. II, p. 97-99.

2. — L'Ascèse dans le Nouveau Testament. — La doctrine ascétique fondamentale du Nouveau Testament, on l'a dit avec raison, peut se résumer en cette seule parole de Notre Seigneur : « Si quelqu'un veut venir après moi, qu'il renonce à soi même, qu'il porte sa croix et qu'il me suive » (Mc., 8, 34). De ce texte qui se retrouve en des termes substantiellement identiques dans les trois synoptiques (Lc., 9, 23 et Mt., 16, 24), on a déjà expliqué le sens et la portée, au moins pour tout ce qui regarde l'abnégation, le renoncement à soi-même. Saint Luc a soin de nous dire que c'est à tous que Notre-Seigneur adressait cette parole : « dicebat ad omnes » et que c'est tous les jours, « quotidie », qu'il faut porter sa croix.

On rapprochera les endroits où saint Paul parle de dépouiller le vieil homme (Eph., 4, 22-25 et Col., 3, 8-10) ou de le crucifier (Rom., 6, 6) (v. Abnégation, col. 67-71).

Si le principe d'abnégation exprime la partie négative de l'ascèse, celui de l'imitation de Jésus nous en indique surtout l'élément positif et aussi le motif le plus déterminant.

L'imitation du Christ, saint Pierre (1 Petr., 2, 21) et surtout saint Paul nous en sont garants (1 Cor., 4, 16), a été tout de suite pour les chrétiens une raison d'accepter avec joie privations et souffrances, persécutions et croix de toutes sortes. Cet ascétisme neuf, qui transfigure la douleur et qui fait du martyre la perfection, parce qu'il est la plus haute imitation du Christ Jésus, est un des ferments spirituels les plus féconds du Nouveau Testament. Quelle force terrestre eût été capable d'arrêter des hommes qui estimaient honneurs et motifs d'allégresse les outrages soufferts pour le nom de Jésus? (Act., 5, 41).

Une lumière très vive sur la doctrine ascétique des apôtres nous est donnée par ce mot de saint Luc résumant de façon si expressive les dispositions des apôtres à la sortie du sanhédrin. La joie de souffrir pour Dieu, l'amour de la croix, pour parler le langage chrétien, se manifeste en cent endroits. Nulle part peut-être ce principe nouveau d'énergie et d'efforts n'apparaît aussi clairement que dans les passages où l'apôtre, par une comparaison suggestive, assimile le baptême dont les effets doivent entrainer pour le chrétien, la séparation du péché et de tout ce qui est mal, à une mort mystique qui nous unit au Christ mourant pour nous. C'est par son baptême que le chrétien, tout comme l'apôtre, a été attaché à la croix de Jésus.

Le rôle de la souffrance dans l'ascèse chrétienne est très fortement accusé par l'Évangile. Il suffit d'indiquer quelle part est faite à la souffrance dans les Béatitudes (Mt. 5, 3-10). Saint Pierre en gardait le souvenir très vif, lorsqu'il écrivait : « Si vous souffrez

1. Nous ne ferons que signaler pour l'instant la tendance de certains auteurs, surtout juifs ou protestants, à représenter le judaïsme comme une religion, sinon anti-ascétique, du moins à peu près « non-ascétique ». Ainsi Strathmann (*op. cit.*) dans le ch. 2, intitulé : « Der unasketische Grundzug der palestinischjüdischen Frömmigkeit »; de même l'article *Asceticism* de la Jewish Encyclopedia, New-York and London, 1902, t. II, p. 165-167, dont le premier et le dernier sous-titres suffisent à indiquer l'esprit et le contenu : « (asceticism) Non-jewish », « Essenes, not ascetics ». Cela tient en bonne partie à ce qu'ils entendent l'ascétisme dans un sens très étroit, où il se confond presque avec ce qui constituera plus tard la vie monastique : l'abandon des biens et l'abstinence sexuelle. On a vu dans la première partie de cet article que nous donnons à cette notion une tout autre ampleur.

quelque chose pour la justice, vous serez bienheureux » (I Petr., 3, 21). Tout le « Sermon sur la montagne » qui est comme la proclamation de la Loi nouvelle, invite le disciple du Christ à un effort intense pour s'élever du niveau des vertus déjà commandées par la Loi ancienne, à un degré très supérieur, et même s'efforcer vers une perfection sans limites, puisque le terme n'en est autre que la perfection infinie du Père céleste (Mt., 5, 48).

Les très fréquentes exhortations à la vertu, dispersées çà et là dans les Évangiles et les Épîtres, nous rappellent que la religion chrétienne est une religion d'efforts, une religion ascétique. On connaît les recommandations morales qui terminent chacune des épîtres de saint Paul. Avec des différences de tempérament et de style, des exhortations de même genre se retrouvent dans les lettres des autres apôtres. La moins étendue de toutes les épîtres, celle de saint Jude, désigne les impies par cette périphrase expressive : « ceux qui marchent suivant leurs désirs » (Jud., 16). Autant dire qu'il n'y a pas de vraie piété sans la répression des désirs mauvais, sans la mortification intérieure. C'est vers la perfection et la sainteté que tous ces conseils de vertus tendent à diriger les âmes, qu'ils aient pour but direct soit l'obtention de la sincérité parfaite (Ja., 5, 12), soit la pureté de la vie (2 Petr., 3, 14), soit la voie la plus excellente de l'amour de Dieu (1 Cor., 13, 1) ou de l'amour du prochain (1 Jo., 3, 16). Il y a de multiples allusions au combat spirituel dans le Nouveau Testament. Elles sont particulièrement nombreuses dans saint Paul. Il compare la vie à une course dans le stade, à une lutte dans l'arène (1 Cor., 9, 24-27). A la fin de sa carrière, il se félicite d'avoir combattu le bon combat, et d'être arrivé au terme de la course (2 Tim., 4, 7) en méritant la couronne réservée au vainqueur. Dans ce combat il faut, pour vaincre, se revêtir de l'armure des vertus (Eph., 6, 10-18). Car la lutte est ardue et l'homme n'a pas seulement pour adversaires la chair et le sang, mais les puissances mauvaises.

Le combat spirituel réclame la pénitence même corporelle, la mortification intérieure et extérieure. Saint Paul châtie son corps et le réduit en servitude (1 Cor., 9, 27). Le soumission de la chair à l'esprit et à Dieu (1 Cor., 6, 13) exige, en effet, la répression des passions, l'amputation des appétits mauvais (Col., 3, 5).

On peut distinguer déjà dans le Nouveau Testament une ascèse obligatoire pour tous les chrétiens, ce qu'on pourrait appeler l'ascèse des préceptes, et une ascèse de surérogation que peuvent librement embrasser tous ceux qui le veulent, l'ascèse des conseils.

Cette dernière qui fera bientôt la raison d'être de la vie monastique, n'attendra point pour être pratiquée l'exemple des Antoine et des Pacôme. F. Martinez dans son ouvrage substantiel, *L'ascétisme chrétien durant les trois premiers siècles* (Paris, 1913), ne parle que de la pratique des conseils au sens étroit où Neander, Weingarten et les autres protestants dont il réfute la thèse, entendaient l'ascétisme. Il n'a pas eu beaucoup de peine à montrer que le monachisme est une efflorescence de l'Evangile, que Notre-Seigneur en suivant le premier la voie des conseils qu'il enseignait, est le véritable fondateur de la vie monastique ou religieuse, comme de l'ascèse chrétienne en général.

En attendant l'article Écriture Sainte, on trouvera des développements sur l'ascétisme du Nouveau Testament dans les ouvrages de P. Pourrat, *La Spiritualité chrétienne*, Paris, 1918, t. I. F. Martinez; voir aussi J. Lebreton, *La vie chrétienne au premier siècle de l'Église*, Paris, 1927; J. Duperray, *Le Christ dans la vie chrétienne d'après saint Paul*, 4e édit., Paris, 1928, — F. Prat, *Théologie de saint Paul*. 18e éd., Paris, 1930; *Un aspect de l'ascèse de saint Paul*, RAM., 1921, p. 3-22.

B. — La période patristique.

1. — L'idéal du martyre aux IIe et IIIe siècles. — Les documents chrétiens qui succèdent à ceux des temps apostoliques sont des écrits de circonstance où il ne faut pas chercher une doctrine spirituelle très systématisée. Ceux du IIIe siècle dont quelques-uns sont plus didactiques, restent encore totalement étrangers à nos cadres théoriques. Il est donc souvent malaisé de faire le départ entre ce qui ressortirait aujourd'hui à la spiritualité générale ou à la morale et ce qui appartient proprement à l'ascétique.

Deux grandes idées s'en dégagent, autour desquelles la vie chrétienne s'organise et s'oriente vers sa perfection : l'idée du martyre et de sa suppléance par la Virginité.

Pour en bien saisir la signification, il faut se rappeler le sentiment très vif qu'éprouvaient les premiers chrétiens d'avoir le Seigneur tout proche d'eux. Les perspectives eschatologiques, si actuelles pour la génération précédente, s'estompent; mais le souvenir du Christ continue à exercer sa force de séduction et d'entraînement; la foi en sa présence intime dans l'âme des baptisés et au sein de l'Eglise accompagne et soutient les luttes de leur vie présente, tandis que la menace de la mort sanglante avive à leurs yeux l'espérance d'être bientôt réunis à Dieu, d' « atteindre Dieu et le Christ » (Saint Ignace, *Magn.*, XIV, édit. Funk, p. 240; *Rom.*, V, 3, p. 258).

C'est donc du désir de « suivre le Christ », de porter réellement sa croix que naît l'ascétisme chrétien. La nécessité de combattre le docétisme est sans doute une raison de mettre en lumière la réalité de la nature humaine du Christ, mais pour les écrivains de cet âge héroïque c'est encore plus peut-être l'ardente ambition de se conformer à ses exemples avec un amour puisé en une vie intérieure singulièrement élevée. (Voir plus haut l'article Apostoliques (Pères), c. 791 sq.).

On s'explique sans peine que la Passion leur soit apparue comme la plus haute leçon du Sauveur, mais il est touchant d'entendre un Ignace d'Antioche affirmer que seul le martyre puisse faire de lui un vrai disciple de ce Maître divin (*Rom.*, IV, 2, édit. Funk, p. 256; *Magn.*, IX, 2, p. 238).

Un des thèmes familiers au temps des Persécutions, c'est, en effet, que les martyrs sont les « imitations de la vraie charité », les copies du Christ souffrant : pensée génératrice d'effort et de lutte qui s'étend à tout ce qui s'oppose au plus parfait amour de Dieu. Aussi n'y a-t-il pas que les martyrs du sang qui méritent le nom d' « athlètes » du Christ (*I Clem.*, V, 1, édit. Funk, p. 104). Saint Ignace le décerne au chrétien exemplaire, sobre et énergique, tel qu'il le propose en idéal à l'Evêque de Smyrne (*Pol.*, II, 3; III, 1, édit. Funk, p. 290).

On retrouve exactement la même conception au IIIe siècle. Toute la vie chrétienne est présentée comme une préparation au martyre.

Clément d'Alexandrie voyait dans la mort sanglante le digne achèvement de la vertu du Gnostique, mais

il estimait que la lutte contre les passions, l'effort pour devenir meilleur sont autant de manières de ressembler aux martyrs. Origène ne pensait pas autrement, lui qui admettait que le martyre de désir n'est pas loin du martyre sanglant, lui qui rapprochait si souvent la pratique des vertus chrétiennes de l'imitation du Sauveur. Aux didascales alexandrins font écho Tertullien et saint Cyprien. Ils se plaisent eux aussi à parler du détachement, de la fermeté dans la foi et, en général, de la vie chrétienne comme d'une préparation au martyre qui pourrait même suppléer à la mort réelle (voir M. Viller, RAM., 1925, p. 3-25; 105-142).

Dès le IIe siècle, la doctrine assez précise d'une ascèse virile se fait jour dans le Pasteur d'Hermas et dans l'Epître pseudo-clémentine. Ces écrits préconisent l'un et l'autre une « pénitence » qui est la conversion de la vie tout entière et qui s'effectue dans l'humilité et dans la joie de « vivre pour Dieu » (cf. les Mandata du *Pasteur* d'Hermas). De cette « rénovation spirituelle » (*ibid.*, Vision III, 12. 2, édit. Funk, p. 456), Dieu a l'initiative, mais elle ne va pas sans une lutte qui nous fait « vaincre notre âme » (Pseudo-Clém., XVI, 2, édit. Funk, p. 204) et nous met aux prises avec les démons (Hermas, Mand. VI). L'optimisme et la vaillance sont les traits qui caractérisent cette ascèse, dont l'idéal héroïque n'était pas une chimère et restait le merveilleux stimulant, si elle n'en était pas le couronnement effectif (voir F. Cavallera, RAM., 1920, p. 351-360).

2. — L'ASCÉTISME SAVANT DU IIIe SIÈCLE. — Les influences philosophiques qui agirent sur la pensée chrétienne, lorsqu'elle atteignit les milieux lettrés d'une capitale intellectuelle comme Alexandrie, ne manquèrent pas de rejaillir sur l'ascétisme lui-même.

Les deux didascales qui furent les promoteurs de ce mouvement savant, Clément et Origène, lui ont fait une place considérable dans leurs préoccupations. On peut dire qu'ils ont été les premiers à rechercher les bases rationnelles de l'ascèse chrétienne, qu'ils vivaient personnellement — Origène surtout — avec une rare intensité.

Les exagérations de leur aristocratisme moral n'ont pas diminué leur foi en l'efficacité universelle de l'effort vers la perfection. S'ils ont admis qu'il y eût deux catégories de chrétiens : les simples fidèles et les gnostiques ou parfaits, ils n'ont pas cru que la vertu fût le lot réservé à certains prédestinés. Clément disait bien que la « gnose » n'était pas innée, mais affaire d'exercice (*Strom.*, VI, 9, 78. 4; PG., 9, 297). Plus encore, Origène dans sa catéchèse s'adressait à tous indistinctement.

Le progrès décisif qu'ils font faire à l'ascétisme chrétien c'est d'abord de lui assigner comme but principal la préparation à la contemplation. Non qu'Origène ait méconnu la valeur de la vie active, mais il la subordonne résolument à la vie contemplative. Il suit en cela son maître Clément pour qui l'ascèse est la purification nécessaire à l'esprit qui doit s'unir à Dieu.

Mais les deux grands Alexandrins ont donné à l'ascétisme mieux peut-être qu'une orientation, ils lui ont fourni le cadre psychologique et moral où il devait s'organiser en un corps de doctrine capable de faire pièce aux philosophies ambiantes. A vrai dire, ils empruntent à ces dernières les notions dont ils ont besoin pour se faire accepter d'un public éclairé; ils leur empruntent même, et plus que nous ne voudrions, de cet idéalisme qui sacrifie trop parfois à la spéculation et qui inspire surtout à Clément la conception d'une vertu parfaite pratiquement irréalisable (*Str.*, VI, 130. 2; PG., 323 sq.).

Ils ont demandé à Platon les principes de la vie contemplative, mais c'est le Portique et Aristote qui ont contribué le plus à leur doctrine ascétique. Nulle philosophie n'avait autant que le Stoïcisme engagé l'homme sur la voie du renoncement et de la lutte contre lui-même; nulle n'avait avec autant de précision distingué entre la nature bonne « qu'il faut suivre », et les passions corrompues. Comme l'ascèse du Portique, celle de Clément et d'Origène vise donc immédiatement à libérer l'âme de ses passions.

Elle réclame tout d'abord que l'homme se connaisse lui-même : Origène entrera dans le détail d'un examen en règle lorsqu'il exhorte le chrétien à prendre conscience de sa destinée (*Comm. sur le Cant. des Cant.*, l. 2, éd. Baehrens, p. 145). Mais ensuite, c'est la lutte incessante qu'elle doit mener, soit dans la vie active, comme le veut Origène, où elle doit triompher des voluptés et des cupidités qui font obstacle au règne de la charité (*In lib. Jud.*, hom. II, 3, éd. Baehrens, 495-497), soit dans la vie contemplative, où le corps est un poids qui arrête l'élan de l'âme, s'il ne l'enchaîne pas au péché (*de Principiis*, 1, 7, 5, édit. Koetschau, 97, 3, cf. 92, 11). Toutes les puissances du mal, le démon, la tentation, les sollicitations du monde, sont autant d'ennemis contre lesquels il faut combattre si l'on veut apercevoir les choses de Dieu (voir les textes dans les deux recueils de G. Bardy, *Clément d'Alexandrie*, *Origène*, coll. « les Moralistes chrétiens », Paris, Gabalda).

Ce qu'ils disent en tout ceci ressemble sans doute beaucoup à ce qui s'enseignait autour d'eux dans les chaires païennes; mais avec des nuances où se reconnaissent de vrais disciples du Christ. Sans doute, sous la plume de Clément, l'*apatheia* reste encore d'une rigidité excessive : certains portraits du Gnostique choquent notre sens chrétien, mais il ne faut pourtant pas négliger les traits qu'on ne saurait trouver dans la pensée d'un Epictète ou d'un Marc-Aurèle. La charité, le souci du salut des âmes auréolent cette froide ataraxie qui n'est plus considérée comme un but mais comme un moyen d'aimer Dieu plus purement (voir APATHEIA, col. 729 sq.). Cette note spécifiquement chrétienne est plus accusée chez Origène. Il avait grandi dans le christianisme et se distingue par là de son prédécesseur qui rompt moins résolument avec les préjugés philosophiques de son enfance. Le seul fait qu'Origène attribue l'acquisition de l'apatheia à un don de Dieu (*Comm. in Ps.*, 17, XII, éd. Lommarzsch, p. 63) le met bien loin des Stoïciens. La place qu'il fait à la charité dans la lutte ascétique est immense, essentielle; mais surtout le rôle qu'il donne au Christ, à ses exemples, à ses vertus, témoigne de l'esprit profondément chrétien qui l'anime dans son enseignement aussi bien que dans la conduite de sa vie (voir pour l'ensemble de la question les articles du P. Lebreton dans *R. d'Hist. eccl.*, 1923-24); sur Clément d'Alexandrie; art. du même dans *Rech. de Sciences religieuses*, 1928; P. Guilloux, RAM., 1922, p. 292 sur Origène, Völker, *Das Volkommenheitsideal des Origenes*, Tubingue, 1931).

3. — LA VIRGINITÉ. — Les écrits du IIe siècle nous montrent que le conseil évangélique de la virginité réitéré par saint Paul était loin de rester lettre morte.

Non que les chrétiens aient pensé à en faire jamais une obligation stricte, mais tous y ont vu un idéal qui était l'honneur de l'Église.

L'existence de Vierges et de continents parmi les fidèles nous est attestée aussi bien par les Épîtres de cette époque que par un traité comme celui d'Hermas. Déjà la *Didachè* nous parle d'apôtres itinérants qui semblent être voués à la continence (cf. édit. Hemmer-Lejay, notes, p. XCVII). Lorsque les Apologistes veulent protester contre les calomnies répandues sur les chrétiens, ils n'ont pas de meilleur argument que la présence dans l'Église de ces hommes et de ces femmes demeurés chastes toute leur vie. Les païens eux-mêmes leur ont rendu témoignage (Galien, cité par Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums*, 4e édit., 1924, p. 233).

Mais c'est au IIIe siècle que nous voyons apparaître toute une littérature spirituelle concernant l'état de virginité et s'adressant aux personnes qui en font profession. Celles-ci avaient besoin, en effet, de la sollicitude toute particulière des Pasteurs de l'Eglise. Saint Clément de Rome et saint Ignace d'Antioche avaient su les mettre en garde contre les dangers de la vaine gloire et de l'insubordination (I *Clem.*, 35, 2, édit. Funk p. 148; Ign., *ad Pol*, 5, 2, édit. Funk, p. 292).

Rien ne montre mieux l'estime qu'on s'accorde à donner à la virginité parmi les chrétiens des premiers siècles que le rang d'excellence qu'ils lui assignent : ils la mettent immédiatement après le martyre, comme sa « suppléance » la plus proche (voir M. Viller, *Le martyre et l'ascèse*, RAM., 1925, p. 104-142). Son excellence réside en ce qu'elle est une offrande volontaire et totale comme le martyre. Aussi compare-t-on volontiers les Vierges à l'autel et aux victimes des sacrifices. Tout ce qui les concerne prend un caractère en quelque sorte sacré (cf. par exemple Tertullien, *de Virg. vel.*, 3, PL., 2, 893). On aime à les appeler les épouses du Christ (Tertullien, Cyprien) et ceci n'est pas une hyperbole : c'est un vrai mariage spirituel que contracte la Vierge avec le Christ auquel elle appartient corps et âme (Cypr., *Epist.* IV).

Les vertus que réclame une pareille union sont délicates et fortes à la fois : vierges et continents vivent dans le monde, restent dans leur milieu, conservent leurs biens (Cyprien, *de Habitu Virg.*, traduit in extenso dans l'édit. Bayart, coll. « les Moralistes chrétiens »). C'est à peine si les Lettres pseudo-clémentines adressées à des Vierges indiquent certaines tendances vers l'anachorétisme proprement dit : on y voit l'ascète vivre dans les villes ou les villages, mais peut-être dans une habitation qui lui est réservée (voir F. Martinez, *L'ascétisme chrétien*, Beauchesne, 1914, p. 175, 177).

Dans ces conjonctures, on comprend que le premier rôle de l'ascétisme soit de protéger des âmes exposées à d'inévitables dangers. Les recommandations que reçoivent les Vierges sont d'abord pour les mettre en garde contre les imprudences qui les tentent. Ainsi saint Cyprien insiste sur la modestie du vêtement, le mépris des vaines parures, le détachement de cœur, puisque le détachement effectif des richesses n'était pas encore possible, la fuite des réunions mondaines et des fréquentations dangereuses. Ceci est un programme plutôt négatif qu'on trouverait équivalemment chez Tertullien (*de Virg. velandis*) ; le pseudo-Clément ou saint Méthode d'Olympe ont des préoccupations plus positives. Ce dernier, par exemple, conseille la méditation et, en général, tout ce qui élève la pensée vers le ciel ou vers les richesses du monde intérieur (*Convivium, Orat.* IV, 5, PG., 18, 93; VII, 2, *ibid.*, 127.; I, 1, *ibid.*, 36). Aussi bien, la Virginité n'est pas un but en soi, mais un moyen de sanctification. (I *Epist. ad Virg.*, III, 2, PG., 1, 384; IV, 2, *ibid.*, 388).

Les pratiques d'austérité corporelle, comme les jeûnes, prennent une portée nettement spirituelle : ce sont vraiment des pratiques de mortification, où la crainte superstitieuse n'a aucune part (Tert., *de Cultu faeminarum*, II, 9, PL., 1, 1327).

Conçue comme un idéal de pureté intérieure, la virginité doit pourtant avoir son rayonnement au dehors. L'ascèse prend ainsi une valeur sociale considérable : elle devient apostolique. Ce caractère est particulièrement accusé dans la première des *Epistolae ad Virgines* où tout un programme d'activité est indiqué : réunions, prédications, visite des orphelins, des veuves, des pauvres et des malades, autant d'exercices de charité qui s'imposent à l'ascète au même titre que la victoire sur ses passions et sur les dérèglements de la chair (voir F. Martinez, *op. cit.*, p. 175).

Ce mouvement ascétique orthodoxe reste particulièrement soucieux de subordonner l'effort sur soi-même à un idéal plus relevé, à la charité. A côté de lui se développent d'autres tendances qui contribuent assurément à propager et à hâter sa diffusion, mais qui s'inspirent de principes erronés : elles s'apparentent toutes, au moins en fait, à l'encratisme qui faisait son apparition déjà au temps de saint Paul (I *Tim.*, 4, 1-5).

Le gnosticisme, le montanisme, le manichéisme exagèrent l'opposition de la chair à l'esprit : ils lui donnent pour origine le dualisme foncier de la nature humaine qui est une négation de la bonté du Créateur et de son souverain domaine sur ses créatures (voir les condamnations dans les *Documenta ecclesiastica* du P. de Guibert, n. 1-18).

L'ascétisme, cependant, en devenant l'apanage plus spécial des chrétiens voués à la continence — sinon encore par une promesse officielle, au moins par une volonté expresse — exerce son influence sur les autres fidèles. C'est à lui, notamment, qu'on doit attribuer l'attrait du célibat pour le clergé que l'exemple des « ascètes » de profession stimule à une vie plus parfaite.

Déjà s'ébauchent entre ces ascètes des relations, dont les *Epistulae ad Virgines* sont un témoignage des plus frappants, s'il est vrai qu'elles soient adressées par des Egyptiens à ceux de Syrie ou de Palestine (cf. M. Martinez, p. 172).

En tous cas, les documents du IIIe siècle nous permettent de constater que, dès cette époque le mouvement ascétique avait gagné le monde chrétien tout entier, préparant ainsi la grande création du IVe siècle, le monachisme. Celui-ci s'est répandu avec une rapidité prodigieuse et est devenu pour l'ascétisme la principale source d'enrichissement.

4. — Le monachisme. — Le mobile qui est à l'origine du monachisme, c'est assurément le besoin qui pousse les âmes à fuir le monde pour se consacrer plus librement au service de Dieu seul. Elles veulent rompre d'une façon plus décisive encore que par la simple profession de virginité avec l'ambiance profane dissolvante ou, pour le moins, trop absorbante.

A) Idée négative donc, qui a pris le nom d'anachorétisme, mais dont le caractère proprement évangélique apparaît dès le premier document qui en témoigne

de manière authentique : la *Vie de saint Antoine* par saint Athanase. Le premier des Solitaires s'enfonce dans le désert pour répondre à l'invitation du Sauveur et imiter plus parfaitement les apôtres par son dépouillement complet (PG., 26, 841).

Mais l'idéal qui inspire cette démarche n'est pas celui d'un renoncement poursuivi pour lui-même, voulu par haine de soi et du monde, c'est bien plutôt un idéal positif que les Pères du désert ont hautement affirmé et recommandé à leurs disciples. L'*Histoire des Moines* (fin du IVe s.), l'*Histoire Lausiaque* (ve s.), les *Apophtegmes des Pères* (ve s.) ne manquent pas de traits, de mots, de conseils qui nous montrent dans les ermites égyptiens des âmes pleines de santé morale et d'élévation, préoccupées d'humilité, d'esprit de prière et de charité. Ne retenir de ces récits ou de ces florilèges que les records d'endurance et les « matches » d'austérité, c'est en ignorer le ressort essentiel. Voir un geste de lâcheté dans cette fuite du monde serait également injuste. L'anachorète n'est pas un faible qui craint le danger. Il est vraiment un lutteur dont le courage, la générosité (ἡ προθυμία, disait saint Antoine, PG., 26, 868; cf. *ibid.*, 904 sq.) sont les vertus caractéristiques.

Le combat qu'il mène demande d'abord une totale *abnégation :* son premier adversaire c'est lui-même, ce sont ses passions. Il faut donc qu'il se connaisse. L'examen de conscience occupe une place de choix parmi ses pratiques ascétiques : saint Antoine voulait que son disciple écrivît ses fautes, comme s'il devait en rendre compte à quelqu'un, l'aveu aidant à s'en corriger (PG., 26, 922). Mais il sent que son âme est le théâtre d'un combat bien plus redoutable et impressionnant : le combat spirituel met aux prises Dieu lui-même avec les démons. Ceux-ci, bien plus que l'homme, sont responsables de ses péchés (S. Jean Climaque, *Scala Paradisi, gradus* X, PG., 88, 848 c).

Ils ont partie liée avec les passions, les excitant ou, au contraire, les apaisant selon les ruses de leur tactique (*ibid.*, gr. 26, 63, 64. PG., 88, 1065 sq.)

Si les théoriciens de l'anachorétisme n'identifient pas simplement les passions et les démons, ils savent qu'elles sont les points où se portent leurs attaques les plus ordinaires (cf. Evagre cité par M. Viller, *Aux sources de la spiritualité de S. Maxime,* RAM., 1930, p. 181). Aussi ne prétendent-ils pas que les forces humaines suffisent à les dompter. Ils mettent leur confiance dans la présence de Dieu (J. Climaque, *Scala*, gr. 26, PG., 88, 1021), dans la prière (*ibid.*, PG., 88, 1088 A, 66). Ce sont là proprement « les armes du Roi » dont l'anachorète est le soldat.

Celui qui se retire dans la solitude doit savoir qu'il ne s'assure nullement, pour autant, une vie quiète et hors de périls : le Solitaire plus que d'autres est l'objet des attaques de l'ennemi de Dieu (*ibid.*, gr, 4, 112, PG., 88, 725) ; mais aussi il est celui qui combat avec le plus de force et d'avantage (*ibid.*, gr. 15, PG., 88, 880 sq.). La *Vie de saint Antoine* qui a tant fait pour la diffusion de l'anachorétisme en disait long sur les combats du saint avec les démons, et la force d'âme dont il avait fait preuve.

L'idéal du Solitaire ne pouvait, cependant, s'appliquer dans sa rigueur sans de graves inconvénients. On ne le rencontre guère à l'état parfait qu'en Syrie et nous savons par Théodoret (*Histoire religieuse,* PG., 82) à quelles exagérations il a conduit certains de ses adeptes. Abandonné à son initiative, sans contrôle, sans direction, l'anachorète deviendrait facilement un champion de frugalité ou d'endurance qu'aucune extravagance n'arrête : tel ne se nourrit que d'aliments gâtés, d'autres s'enferment dans des cellules où ils ne peuvent tenir ni debout ni couchés ; d'autres vivent en plein air exposés à toutes les rigueurs des saisons; d'autres refusent à leur corps tout aliment cuit et ne se nourrissent que d'herbes. Il y a là évidemment des excès que prévenait en partie le régime d'anachorétisme mitigé inauguré en Égypte par saint Antoine. Les cellules se rapprochent de celles qu'habite un des grands Solitaires : Antoine, Macaire ou Poemen. Des réunions hebdomadaires s'établissent et des rapports de direction, qui ébauchent déjà une sorte de vie en commun.

De plus en plus le besoin de se grouper augmente parmi les anachorètes. On se rend compte obscurément de ce que saint Basile explicitera un jour (*Regulae fusius tractatae,* PG., 31, 92) : l'isolement n'est point conforme aux desseins manifestes du Créateur; il rend impossible la pratique de vertus essentielles au christianisme : charité envers le prochain, patience; il prive de moyens très utiles à l'avancement spirituel : la correction fraternelle, l'édification réciproque. A ces lacunes, l'anachorétisme mitigé de saint Antoine n'apportait que des palliatifs, aucune solution de principe.

L'Occident qui s'ouvrira si largement au monachisme, dès le milieu du IVe siècle, n'acclimatera guère la vie anachorétique : le danger de l'individualisme l'effarouche et s'il accepte l'idée de la Solitude érémitique, il en réserve la réalisation à ceux là seulement qu'un long séjour daus un monastère aura préparé à l'affronter avec plus de sécurité (voir la *Règle* de saint Benoît, c. I).

B) L'honneur revient à saint Pacôme d'avoir établi le premier type de *cénobitisme* chrétien. Ce qui constitue l'essentiel de cette forme nouvelle de monachisme, c'est l'existence d'une *règle* et d'une habitation communes.

Avec la règle, c'est l'idée de « mesure » qui s'introduit à un titre spécial dans les méthodes ascétiques. Établie pour un ensemble de moines, pour une « communauté », la règle fixe, en effet, un minimum, donc un régime praticable pour tous les tempéraments, toutes les santés normales. Elle prévoit au delà de ce minimum une marge laissée aux initiatives de la ferveur individuelle sous le contrôle du Supérieur. Cette discrétion dans l'établissement de la loi commune est si indispensable qu'on peut marquer un progrès dans ce sens d'une Règle à l'autre : celle de saint Basile atténue la règle de Pacôme, et celle de saint Benoît adoucit encore les rigueurs de la vie monastique imposées à tous (voir dom Butler, *Le Monachisme bénédictin,* Paris, 1924). Au contraire, une tentative comme celle de Shenoudi en Egypte, qui réforme la règle de Pacôme en la rendant plus sévère, aboutit à un échec à peu près total (voir Ladeuze, *Le cénobitisme pakhômien,* Louvain, 1898).

Les vertus sur lesquelles insistent particulièrement les règles destinées au Cénobitisme sont, comme il va de soi, les vertus sociales : l'humilité, l'obéissance, la charité fraternelle. Le cénobite doit lutter contre lui-même, contre ses passions, moins en exténuant son corps que par l'abnégation de sa volonté propre.

Cependant, le monachisme reste un genre de vie austère et pénitente. On en trouverait la preuve chez un organisateur aussi pondéré que Basile de Césarée. Isaac de Ninive, moine nestorien de Syrie, qui vécut

au VIIe siècle et dont l'influence sur la vie spirituelle des monastères orientaux fut considérable, demeure l'un des types les plus achevés du partisan de l'ascèse austère, de la pénitence rude. C'est que le monachisme avait à s'opposer sur ce point aux tendances mondaines qui régnaient dans la société chrétienne elle-même dès les IVe et Ve siècles. Saint Jérôme nous en fournirait maints témoignages : qu'on se rappelle ces épîtres où il flagelle non seulement les mondanités, de ses contemporains, mais les extravagances et les hypocrisies de ces vierges appelées « agapètes », de ces moines gyrovagues et querelleurs : remoboths et sarabaïtes (surtout *Epist.* 22). Il ne faut pas s'étonner, par conséquent, si le monachisme en vint à s'identifier pratiquement avec l'ascétisme : il serait faux de croire que c'est là un principe admis dans le catholicisme (comme le pense l'écrivain russe S. Zarine, *Asketisme,* 1907). Nous aurons d'ailleurs à dire un mot de l'ascétisme pratiqué hors du monachisme durant toute la période que nous étudions.

Quoi qu'il en soit, la vie monastique reste le champ d'élection de l'ascèse. Elle s'est développée dans le cadre du cénobitisme, comme dans celui de l'anachorétisme avec les nuances qu'impose naturellement la diversité des circonstances.

Le travail, par exemple, s'organise en fonction de la vie commune. Les moines pacômiens, qui forment des monastères extrêmement peuplés, sont groupés, à l'intérieur de la clôture commune, par professions. Le travail est conçu comme un véritable moyen de perfectionnement moral. Il est moins une source de revenus nécessaires à la subsistance du moine qu'une occasion d'obéir à la loi divine et de s'humilier. Telle est la tradition en Egypte et elle n'a pas été répudiée par les grands législateurs monastiques. (Dom Besse, *Les Moines d'Orient,* Oudin, 1900, ch. XV). Les monastères irlandais se sont particulièrement distingués aussi bien par la rudesse de leurs travaux manuels que par la patience et l'adresse de leurs calligraphes et de leurs peintres (Dom L. Gougaud, *les Chrétientés celtiques,* Gabalda, 1911, p. 96).

Il y eut pourtant des réfractaires à l'idée que le travail fût compatible avec la vie de prière et de contemplation. Certains furent de francs hérétiques : les Messaliens par exemple. D'autres, comme Alexandre l'Acémète (IV-Ve s.), sans condamner absolument le travail se préoccupent surtout de sauvegarder, dans sa pureté, la confiance en Dieu que prêche l'Evangile (art. ACÉMÈTES, col. 172)

La mortification par les macérations et les œuvres pénibles à la nature, fait partie de l'idéal monastique. Les veilles, qui chez les anachorètes atteignaient des durées effrayantes (voir l'*Hist. lausiaque,* édit. Hemmer-Lejay, avec les références que donne l'éditeur dans l'introduction, p. XXXVI) demeurent, avec plus de discrétion, une des ascèses recommandées. Ici encore, il faut citer les « Acémètes » qui doivent leur nom à leur prédilection pour ce genre de pénitence.

Les privations alimentaires : jeûnes, abstinences diverses qui furent si grandement en honneur parmi les Pères du Désert, gardent leur place dans les monastères cénobitiques. Si, sur ce point, les règles primitives, celle de Pacôme, celle de Basile, paraissent plutôt modérées et laissent une assez grande latitude à la dévotion de chacun des moines, d'autres, comme celle du grand législateur irlandais, saint Colomban, sont d'une extrême rigueur et imposent un jeûne quotidien. (Dom Gougaud, *op. cit.,* p. 102).

Ce sont là encore les pratiques les plus communes de l'ascétisme. Il y en eut de plus exceptionnelles. Le monachisme irlandais, — pour ne pas revenir aux anachorètes que nous décrivent Pallade et Théodoret — a connu des ascètes qui affectionnaient de rester debout, sans appui, des nuits et des jours durant. On en a vu qui se plongeaient dans des cours d'eau glacés, demeurant transis en récitant des psaumes. (Dom Gougaud, *op. cit.,* p. 99 sq.).

Le silence eut aussi ses fervents, surtout parmi les Solitaires. Mais ni saint Pacôme, ni saint Basile n'avaient manqué de donner des règles précises sur l'usage de la parole dans les monastères. Isaïe († 488), moine de Scété, qui écrivait pour des novices, s'est particulièrement occupé de ce sujet. Il faudrait encore citer la privation de bains ou des soins de propreté élémentaire parmi les pratiques usuelles de l'ascèse monastique.

On comprend que toutes ces austérités n'aient pu manquer d'avoir leurs détracteurs. Le plus célèbre fut Jovinien qui s'en prit particulièrement au jeûne qu'il déclarait inutile (art. ABSTINENCE, col. 127).

On aurait tort évidemment de voir dans ces diverses macérations l'essentiel de l'ascétisme monastique et chrétien. Elles n'en sont que l'aspect extérieur, facile à observer et propre à frapper l'imagination. Le monachisme est bien plutôt, comme disait saint Antoine, « le chemin de la vertu » (PG., 26, 853). Tous les théoriciens de l'ascèse — qu'ils soient anachorètes ou cénobites — insistent sur son côté spirituel, intérieur. Cassien — pour choisir un exemple où se reflète toute la tradition orientale du IVe siècle — prend soin d'établir, dès sa première *Conférence* que le but de la vie du moine est la recherche et le culte de la pureté de cœur. L'importance que prend la pratique des vœux de religion est un autre signe de cet idéal. C'est le désir de vivre dans la pauvreté conforme à l'évangile qui décide saint Antoine à vendre tous ses biens. Ce qui était impossible à pratiquer aux ascètes vivant dans leur milieu social, au cours des trois premiers siècles, devint praticable avec le régime semi-anachorétique d'Egypte et surtout avec le cénobitisme. La « vie en commun » permettait au moins de renoncer à toute propriété et de vivre de ce que lui donnait son monastère.

On trouve un des documents les plus originaux concernant la pauvreté parmi les œuvres réunies sous le nom de Nil. C'est le traité « de la pauvreté volontaire » dédié à Magne (PG., 79, 967-1060). On y lit la condamnation de ces moines qui profitent de leur état pour se livrer à une mendicité quelque peu scandaleuse. Le régime que préconise l'auteur est celui d'une pauvreté moyenne, telle que le moine travaille suffisamment pour assurer sa subsistance et se réserve le temps de vaquer aux soins de son âme (M. Viller, *La Spiritualité des premiers siècles chrétiens,* p. 96).

On pense bien que l'estime donnée aux vertus propres à la vie en commun n'a pas diminué celle que le christianisme a vouée à la chasteté. Le nombre des traités consacrés par les Pères à exalter et à cultiver cette fleur des vertus chrétiennes en serait une preuve. On peut en voir une autre dans la véhémence et l'unanimité avec lesquelles ils ont réfuté les attaques lancées contre elle.

La Virginité a rencontré deux sortes d'adversaires : ceux qui, tels les Priscillianistes d'Espagne, ont voulu

l'imposer à tous les chrétiens sans distinction, discréditant le mariage (de Guibert, *Documenta*, n. 49, 50); ceux qui, tels Helvidius puis Jovinien, s'en sont pris au principe même de la virginité : ils ont contesté celle de la Vierge Marie et nié qu'il y eut une différence de mérite entre l'état de continence et celui de mariage (Pourrat, *La Spiritualité chrétienne*, I, p. 240; de Guibert, *Documenta*, n. 40 sq.).

C'est naturellement la vertu d'obéissance que le cénobitisme est porté à mettre dans une plus vive lumière. Non que sa perfection fut méconnue auparavant : l'anachorétisme antonin suppose un certain lien d'assujettissement du disciple à l'égard du maître auquel il a confié la direction de son âme. C'est ainsi que Pacôme avait appris le bienfait de l'obéissance, quand il vivait dans le désert auprès de Palémon.

Il faut surtout remarquer que le cénobitisme, en faisant de l'obéissance la vertu, en quelque sorte, spécifique de la vie religieuse donne à l'ascétisme une orientation plus exclusivement intérieure : le renoncement à la volonté propre prend une importance telle dans la pensée des moines, qu'elle laisse un peu dans l'ombre les exercices de la mortification corporelle. Ceci est vrai déjà du cénobitisme pacômien, mais plus encore de ceux de saint Basile et de saint Benoît : ce dernier surtout, très condescendant sur le chapitre des privations alimentaires par exemple, exige une obéissance prompte, fondée sur des motifs tout surnaturels (Dom Butler, *Le Monachisme Bénédictin*, de Gigord, 1925, p. 53). On peut également rattacher au cénobitisme l'importance que prend, dans la vie ascétique, la direction spirituelle. Il va de soi que le caractère très familial que saint Basile et saint Benoit ont voulu donner à leurs institutions cénobitiques, les engageait à réclamer une grande ouverture de conscience des inférieurs à l'égard des supérieurs et à exiger de ceux-ci une autorité pleine d'intelligence et de douceur : une autorité vraiment paternelle. La vie au désert n'avait pourtant pas ignoré un moyen aussi excellent de perfection. Saint Antoine a dirigé bien des disciples, et c'est d'un reclus du VIe siècle que nous est parvenue une collection fort abondante de Lettres spirituelles qui répondent à des questions posées. Or ni ce reclus, Barsanuphe, ni son disciple Jean n'étaient prêtres.

Tous ces traits qui nous montrent à quel point l'effort vers la vertu s'était développé au sein du monachisme, ne doivent pas nous faire oublier la place et le rôle qu'y tenait la prière.

On peut dire en effet qu'elle exige une pratique continuelle et active de l'ascèse. Tous ceux qui ont traité ce sujet ont décrit différents moyens d'obtenir le vide intérieur indispensable à un recueillement prolongé. Mais la prière devient elle-même une ascèse lorsqu'elle met en œuvre des procédés méthodiques ou qu'elle s'accompagne d'attitudes volontairement mortifiantes. C'est ainsi, par exemple que la prière *monologistos* préconisée par Hésychius est un véritable exercice qui tend à établir l'âme, par l'invocation répétée du nom de Jésus, dans le calme parfait et à la conduire ainsi jusqu'à la contemplation spirituelle (Viller, *op. cit.*, p. 93).

Les Messaliens que l'on trouve désignés par le nom d'« orantes » professaient une ascèse qui se caractérise par l'usage exclusif de la prière : c'est par elle que le péché est extirpé de l'âme, que le démon en est expulsé. Ils en venaient au point de nier toute efficacité au baptême (Patrologie syriaque, t. III, Paris, 1926, préface, ch. IV). Un respect un peu trop littéral de l'Evangile avait inspiré à Alexandre l'Acémète l'idée de cette prière continuelle qu'il aurait souhaité ne jamais interrompre, et qu'il réalisa en organisant dans son monastère des chœurs destinés à se relayer. Cette prépondérance donnée à la louange de Dieu s'accompagnait naturellement d'un certain dédain du travail et des autres formes d'ascèse (art. ACÉMÈTES, col. 171).

Les industries dont se servaient les moines pour s'aider à fixer leur attention ou pour s'humilier devant Dieu sont autant d'exercices mortifiants : génuflexions méthodiques, attitudes diverses, à genoux, debout, les bras en croix, soupirs proférés ou gestes de se frapper la poitrine, etc. (dom Besse, *op. cit.*, ch. XV).

5. — LA DOCTRINE ASCÉTIQUE. — L'expérience a eu, évidemment, dans la genèse de ces manifestations ascétiques, une part considérable. Cependant, les moines ne sont pas que des empiristes. Quelques-uns d'entre eux ont une doctrine raisonnée et fort détaillée. On doit même dire que tous les traités anciens d'ascétisme nous viennent du monachisme. Quelques-uns s'adressent à des moines directement : les *Conférences* de Dorothée (VIe s.) par exemple, qui imitent celles de Cassien, les *Discours* d'Isaïe adressés à de jeunes moines.

L'idée générale que ces traités nous donnent de l'ascétisme, c'est qu'il précède la Contemplation. Il commence par la lutte contre la concupiscence, puis il fait progresser l'âme, par les exercices de la vie active ou de la vie contemplative, dans la charité, qui ouvre l'accès à la contemplation proprement dite. Telle est l'esquisse que nous proposerait à peu près saint Augustin qui synthétise magnifiquement la doctrine de l'Église. Il y a pourtant des nuances générales qui distinguent l'ascétisme oriental de celui d'occident.

L'idéal de la pureté de cœur est envisagé par les écrivains orientaux comme une extinction progressive des passions qui aboutit à l'*apatheia*. Celle-ci est un état de calme intérieur que des hétérodoxes, comme les Messaliens, ont identifié avec l'impeccabilité absolue.

Il faut pourtant reconnaître que les auteurs spirituels qui ont fait le plus grand cas de cet idéal ascétique, un Evagre (Ve siècle) et, à sa suite, la plupart des écrivains orientaux depuis le Pseudo-Nil des Lettres jusqu'à saint Maxime le Confesseur (VIIe s.) n'ont jamais prétendu définir cette impassibilité autrement que par la purification apaisante qui prélude à la Contemplation. Ils n'ont pas cru que cet état l'âme fût à l'abri des tentations et des chutes (art. APATHEIA).

L'Occident, au contraire, a toujours manifesté une certaine défiance à l'égard de cette conception spirituelle. L'exemple de Pélage n'était pas pour rassurer, car lui aussi voyait dans l'*apatheia* un état qui conférait à l'âme, au moins en fait, la possibilité de ne plus pécher. Cette défiance devient de l'injustice, lorsque saint Jérôme condamne en bloc l'apatheia sous prétexte qu'elle fait de l'homme une pierre ou un Dieu (Viller, *La Spiritualité des premiers siècles chrétiens*, p. 60).

Les idées mystiques influent inévitablement sur les vues ascétiques. Un exemple mémorable est celui de Diadoque de Photicé (Ve s.) dont les analyses spirituelles extrêmement précises font une grande place à l'ascèse.

Avec saint Augustin, suivi en particulier par saint Grégoire, l'ascétisme s'imprègne à un degré éminent

d'amour de Dieu. Non que les Orientaux aient négligé de s'en inspirer, mais la lutte que l'évêque d'Hippone eût à mener contre les erreurs de Pélage lui fit mettre l'accent sur les vertus qui nous rattachent plus radicalement à Dieu : l'humilité, la charité.

Aussi bien Pélage était-il un ascète. Le naturalisme foncier qu'il professe l'amène à exagérer la portée et la valeur de l'effort humain. D'où la sévérité et la présomption d'une théorie qui met au pouvoir de la volonté non seulement d'éviter toute faute, mais de progresser dans la vertu (Pourrat, *op. cit.*, I, p. 272).

Saint Augustin, prend le contre-pied de cette ascèse hautaine et rigoriste. Sans doute, il sait que le voyage de l'homme sur la terre exige l'effort et la peine (la grâce qui est un secours divin les suppose) mais il insiste sur l'inutilité de l'effort qui se voudrait indépendant de Dieu, de ses prévenances, de son soutien, de ses dons (J. Martin, *Doctrine spirituelle de saint Augustin*, Paris (1912), c. II).

A côté de l'influence du « Docteur de la grâce », il faut placer celle de Cassien qui fut aussi très considérable sur la pensée ascétique de l'Occident comme de l'Orient. Sa doctrine est le reflet du monachisme égyptien. Ses tendances semi-pélagiennes n'ont guère marqué sa spiritualité, qui respecte l'action divine dans l'œuvre de la perfection autant qu'il est nécessaire. S'il stimule l'âme à l'effort et préconise toutes les pratiques mortifiantes d'usage, il reconnaît avec un tact parfait ses limites. Il veut que l'ascèse s'adapte aux tempéraments, aux circonstances particulières de lieu et de temps (*Collat.*, XXIV; PL., 49). La « discrétion » a trouvé en lui un théoricien excellent (*Coll.*, II). Mais surtout il s'entend à ramener l'esprit de l'ascète vers l'essentiel : la pureté de cœur. Mieux vaut mortifier un mouvement de colère que de se priver de nourriture (*Coll.*, I, 7; PL., 49, 489).

Chez Cassien, chez saint Augustin, la doctrine ascétique chrétienne trouve sa parfaite expression. La fin de l'âge patristique n'ajoutera plus beaucoup. On s'en convaincrait facilement en parcourant les courtes catéchèses » que saint Théodore Studite (édit. Auvray, Paris, 1891), au VIII-IX^e siècle, développait devant ses moines.

6 — Erreurs ascétiques. — Ce qui caractérise l'ascèse chrétienne en face des conceptions antagonistes, c'est avec son esprit essentiellement surnaturel, sa modération et sa faculté d'adaptation aux réalités humaines.

Le manichéisme, qui fut, peut-on dire, son adversaire le plus radical, préconise une ascèse rigoriste tout entière fondée sur le dualisme absolu de la nature : l'effort de l'homme pour développer en lui l'élément du bien, se traduit en pratique par l'abstinence de tout aliment carné et par la prohibition de l'œuvre de chair. On conçoit que certaines déformations de l'ascétisme chrétien aient pu verser dans des exagérations apparentées à celles-là. Le concile de Gangres vers 340 condamne la fausse doctrine des disciples d'Eustathe qui répudient le mariage et l'usage de la viande (de Guibert, *Documenta*, n° 32). Les Priscillianistes d'Espagne, pour des raisons analogues, tombent sous le coup des décrets du Concile de Saragosse, en 380 (de Guibert, n° 45 sq.).

La longue effervescence dont cette condamnation est l'origine, suscite à son tour une réaction antiascétique violente dont Ithace, évêque d'Ossonova, est le protagoniste. Ce ne sera pas la dernière réaction de ce genre. Nous avons parlé d'Helvidius et de Jovinien. Il faut dire encore que l'ascétisme et son idéal d'austérité ne fut pas accepté de beaucoup de chrétiens mondains qui ne manquaient pas de protester à l'occasion. On songe au maître de saint Paulin de Nole, Ausone, que la « conversion » de son disciple ne réussit pas à retirer d'une vie fastueuse et facile. Saint Jérôme sut à ses dépens ce qu'il en coûte de gagner les âmes à une vie plus parfaite : son départ de Rome nous le prouve.

7. — L'ascétisme hors du monachisme. — Et pourtant l'ascétisme n'a pas fleuri seulement parmi les moines. Il y eut des Paulin de Nole, des Pammachius, et même des chrétiens « convertis » à une vie plus fervente, comme le poète Prudence. Leur existence nous est attestée en particulier par les lettres de « direction » qui nous sont parvenues nombreuses. Nous avons parlé de Barsanuphe voué à ce genre de ministère. Il ne s'adressait pas qu'à des ascètes de profession. Saint Jérôme avait parmi ses correspondants des chrétiens de toutes sortes de conditions. Saint Basile ou saint Jean Chrysostome expriment des conseils de pauvreté aussi sévères pour les laïques que pour les moines. (P. Humbertclaude, *La doctrine ascétique de S. Basile de Césarée*, Beauchesne, 1932).

L'ascétisme monastique reste un stimulant et un exemple pour tous. C'est à son influence qu'est due en grande partie l'extension croissante du célibat dans le clergé : ce fait est particulièrement sensible en Irlande où le monachisme a rayonné et déteint sur l'esprit général des fidèles plus qu'ailleurs.

Parmi les simples chrétiens eux-mêmes, se dessinent vers le IV^e siècle des courants de piété plus intense. C'est ainsi qu'à Constantinople, à Jérusalem, en Egypte se forment, autour des Basiliques, des groupes de « σπουδαίοι » ou de « φιλόπονοι » qui ajoutent à l'exécution de la liturgie, des pratiques spéciales de mortification. (S. Pétridès, dans *Echos d'Orient*, 1904, p. 341).

Déjà la rigueur de la discipline imposée aux « Pénitents » nous laisse pressentir que la « conversion » supposait une résolution sérieuse de vie parfaite.

Une forme d'ascèse très en faveur dès le IV^e siècle, c'est le pèlerinage. Elle n'est pas spécifiquement monastique. Cependant ce sont les moines que l'on voit surtout s'expatrier pour vaquer plus librement aux devoirs de leur état. Ainsi s'explique leur affluence en Palestine. Les solitudes de la Thébaïde attirent aussi des visiteurs en quête d'exemples et de conseils de perfection. Mais l'ascèse itinérante eut de bonne heure fâcheuse réputation. Nous savons par saint Grégoire de Nysse de quels désordres elle avait rempli Jérusalem dès le IV^e siècle (Ep. II, PG., 46, 1009).

8. — L'ascétisme dans la période byzantine. — La période byzantine est loin d'être la saison morte de l'ascétisme. On sait avec quelle vigueur le monachisme a fleuri dans Constantinople. Il se réclame, en fait, de la doctrine et des règles de saint Basile. Mais d'inévitables retouches y ont été faites, surtout dans le régime pénitentiaire, par des Patriarches comme Jean le Jeûneur (VI^e siècle), saint Nicéphore (IX^e siècle), et Nicolas le Grammairien (XI^e siècle), ou par l'illustre moine de Stoudion, saint Théodore (IX^e siècle). Les principes restent les mêmes; la pratique se nuance

d'indulgence (Jean le Jeûneur) ou de sévérité (Nicéphore, Théodore) suivant les besoins des temps et la fermeté des législateurs. Un exercice de pénitence qui semble caractériser particulièrement la discipline du Studite, ce sont les génuflexions. Elles étaient fréquemment imposées en manière de châtiment, mais entraient vraisemblablement dans le régime de l'ascèse volontaire. Il faut noter, dans la conception monastique de saint Théodore, un respect de la dignité humaine qui tranche sur les règles déjà si raisonnées de saint Basile. L'influence du Stoudion a été considérable et on en trouverait des traces dans tous les centres monastiques de l'Orient, notamment au mont Athos (Abbé Marin, *Les Moines de Constantinople*, Paris, 1897).

Quant à la doctrine ascétique, si elle ne change guère en elle-même, elle subit naturellement le contre-coup des conceptions mystiques auxquelles elle est intimement associée. Et c'est ainsi qu'on la voit, vers le x[e] et xi[e] siècle, sous l'influence de Nicétas Stéthatos, par exemple, (dans sa *Vie de Siméon le Nouveau Théologien*) entrer dans les théories de l'hésychasme, si importantes pour comprendre l'évolution spirituelle de l'Orient jusqu'à nos jours (I. Hausherr, *Vie de Syméon le Nouveau Théologien, Orientalia Christiana*, XII (1928). Introduction).

J'ai indiqué dans le corps de l'article les ouvrages les plus utiles. Voir, pour une bibliographie plus détaillée sur les points particuliers, les articles correspondants du dictionnaire. Pour l'ensemble, les ouvrages les plus importants sont ceux de P. Pourrat, *La Spiritualité chrétienne*, t. I. — M. Viller, *La spiritualité des premiers siècles chrétiens*. — Martinez, *L'ascétisme chrétien*. — R. Arnou, *Platonisme des Pères*, dans DTC., XII, 2.362 sq.

Comme choix de textes : Rouët de Journel et Dutilleul, *Enchiridion asceticum*, Herder, Fribourg-en-B., 1930. — H. Koch, *Quellen zur Geschichte der Askese und des Mönchtums in der alten Kirche*, Tubingen, 1933.

On consultera également les manuels de Patrologie : Otto Bardenhewer, *Geschichte der Altkirschlichen Litteratur*, 2 aufl., Herder, 1913. — Cayré, *Précis de Patrologie*, Desclée, 1930, qui s'intéresse spécialement aux questions d'ascétique. — Rauschen-Altaner, *Patrologie*, Herder, 1931. — Les *Institutiones* de Fessler, 3 vol. Œniponte, 1890 et *L'histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques* de Dom Ceillier, Paris, Vivès, 1865, sont utiles à consulter. Voir aussi E. Buonaiuti, *Le origini del ascetismo crist.*, 1928, en tenant compte des tendances de l'auteur.

M. Viller et M. Olphe-Galliard.

C. — Le Moyen Age.

1. Haut moyen age. — Pour le développement de l'ascétisme chrétien, comme pour un peu tout le reste, le moyen âge, jusqu'au début du xii[e] siècle dépend étroitement de l'époque précédente, de l'âge des Pères. L'ascétisme monastique est dominé tout entier par la tradition bénédictine, condensant, tempérant et adaptant avec une merveilleuse sagesse au monde latin les enseignements du monachisme oriental (voir D. U. Berlière, *L'Ascèse bénédictine, des origines à la fin du XII siècle*, Maredsous, 1921). D'autres Règles comme celles de saint Césaire ou saint Colomban connaissent une certaine diffusion : mais saint Benoît reste le grand inspirateur de l'ascétisme catholique, le seul presque pour plusieurs siècles. Citeaux augmentera le caractère cénobitique de la vie bénédictine; les Camaldules au contraire y joindront des éléments de vie anachorétique; les Chartreux, dans leur vie encore plus nettement anachorétique, subiront eux aussi largement l'influence de la tradition bénédictine. C'est dans les différents recueils de *Consuetudines monasticae*, dans les sermons monastiques de saint Bède, de saint Pierre Damien, dans les vies des grands abbés et des grands réformateurs comme saint Odilon ou saint Jean Gualbert, que l'on retrouvera surtout les enseignements de cet ascétisme du haut moyen âge. Le *de Ordine vitae* de Jean l'Homme de Dieu, récemment identifié et mis en lumière par D. Wilmart (*Revue Mabillon*, 1925, et *Auteurs spirituels du M. A.*, Paris, 1932, p. 64 ss.), est un des rares traités de cette longue époque.

Les pratiques de mortification corporelle en usage chez les moines, et aussi chez les laïques, sont extrêmement variées. C'est alors que se répand l'usage de la discipline; déjà employée en Égypte (voir par exemple la Règle de Schenoudi) et en Occident (Césaire, Colomban, et même saint Benoît pour des cas plus graves. *Regula*, c. 28), comme punition pour les manquements à la règle, elle devient un exercice de pénitence volontaire qui sera consacré par les prescriptions de beaucoup de législations religieuses et se répandra largement jusqu'à nos jours; saint Pierre Damien aura à le légitimer contre les attaques de ses contemporains et contribuera tout particulièrement à sa diffusion. Le cilice, lui aussi, est de plus en plus employé, non plus seulement, comme il l'avait été déjà chez les juifs, en tant que vêtement de deuil et signe de pénitence, mais comme instrument de mortification ; avec le cilice sont en usage les cuirasses, ceintures de fer, croix armées de pointes... A côté de la vie érémitique, aussi ancienne que l'ascétisme chrétien paraît une autre forme de vie pénitente, celle des reclus et recluses (D. Gougaud, *Ermites et reclus*, Ligugé, 1928). Les pèlerinages, si pénibles et si dangereux dans ces temps barbares et troublés, comptent eux aussi parmi les pratiques de pénitence les plus en honneur. Quant au jeûne, il garde sa place au premier rang des exercices de mortification corporelle. Sur ces pratiques voir O. Zöckler, *Askese und Mönchtum*, 1897, p. 433-69, et surtout D. Gougaud, *Dévotions et pratiques ascétiques du M. A.*, Maredsous, 1925; *Anciennes coutumes claustrales*, Ligugé, 1931.

2. — xii[e] et xiii[e] siècles. — Avec le xii[e] siècle et le développement de la dévotion à l'humanité du Christ qui, à l'école de saint Bernard, de saint François, de sainte Gertrude, va devenir une des caractéristiques de la piété médiévale, l'ascétisme, aussi bien dans sa partie négative que dans sa partie positive, devient avant tout un ascétisme de *conformité* aux mystères de la vie terrestre du Sauveur. Sans cesser d'être embrassées comme moyen d'expier les péchés et de réprimer les passions déréglées, les pratiques de pénitence afflictive seront de plus en plus inspirées, illuminées, par la pensée de la *conformatio*, de la *configuratio* avec le chef souffrant de notre humanité, avec le Christ crucifié. De même, si nous retrouvons à travers tout le moyen âge, chez les scolastiques en particulier, les classifications de vertus et les développements plus abstraits sur leur nature, hérités en grande partie des philosophes anciens, de plus en plus aussi ce sont les exemples évangéliques, les actes et les paroles concrètes du Sauveur qui dirigent et dominent tout l'effort pour la réforme de la vie : celle-ci sera plus que jamais, avant tout, une *conformation* au Christ. Toute l'abondante production

ascétique franciscaine sera marquée fortement de ce double trait, comme la vie du patriarche d'Assise et de ses fils est toute inspirée par cette héroïque fidélité à l' « évangile sans glose », à la pauvreté, aux humiliations et à la croix du Christ.

Caractéristique de l'ascèse du XIIIe siècle sera cette place faite à la pauvreté, à la pauvreté mendiante et souffrante. Comme en face de la corruption du paganisme gréco-romain, Dieu avait suscité l'ascèse rigoureuse des premiers moines et leurs effrayantes prouesses d'austérité, ainsi, en face de la simonie qui avait été la grande plaie des âges précédents, en face des abus de la richesse ecclésiastique, comme en face aussi de la réaction dévoyée des Vaudois et autres faux pauvres, Dieu suscite la vraie pauvreté évangélique des ordres mendiants. Il se constituera ainsi, surtout sous l'inspiration des Franciscains et Dominicains, toute une doctrine de la pauvreté volontaire. L'Église devra intervenir à plusieurs reprises pour défendre et fixer cette doctrine : contre Guillaume de Saint Amour et ses compagnons, Alexandre IV affirme la légitimité de la mendicité volontaire comme voie de perfection (de Guibert, *Documenta christianae perfectionis*, Rome, 1931, n. 192 ss.); contre les affirmations exagérées de certains spirituels, Jean XXII se refuse à identifier purement et simplement pauvreté et perfection, et maintient celle-ci à sa place de simple moyen pour favoriser l'accroissement de la charité (*Documenta*, n. 266, cf. 259 ss.) ; plus tard, au Concile de Constance, le commissaire de Martin V fait rétracter à Matthieu Grabow sa doctrine que la vie pauvre en commun était inséparable de l'émission des trois vœux de religion (*Documenta*, n. 324 ss.).

L'Église doit aussi intervenir pour maintenir la vraie notion et la vraie place de l'ascèse chrétienne : elle condamne chez les cathares, les vaudois et autres, les survivances de l'encratisme du temps des Pères (*Documenta*, n. 139 ss.); en même temps elle rejette aussi l'antiascétisme des Frères du libre esprit, des pseudo Apostoliques (*Documenta*, n. 197 ss. ; n. 249 ss.) ; plus tard Clément VI condamne les abus et les erreurs des Flagellants (*Documenta*, n. 292 ss.).

3. — Les Associations. — En réaction contre les abus et les désordres qui, en bien des points, avaient envahi la hiérarchie ecclésiastique et la vie religieuse, des groupements de laïques se forment en diverses régions pour promouvoir une vie chrétienne plus pure et plus fervente. Trop souvent ces groupes se laisseront entraîner par un zèle ignorant, indiscret, orgueilleux; ils sortiront des voies de l'obéissance et même de l'orthodoxie pour donner naissance aux sectes ascético-mystiques qui, sous des formes souvent mal définies se succèdent à travers tout le moyen âge, s'entremêlant et se subdivisant sans cesse. En face de ces déviations l'Église encouragera et dirigera les associations ascétiques de laïques, *ordo de paenitentia* franciscain et autres Tiers Ordres séculiers (*Documenta*, n. 227 ss.), groupes de Béguines et de Frères de la vie commune, désireux de mener une vie plus fervente et d'aider au bien de la société chrétienne, mais pleinement soumis à l'autorité et aux enseignements de la hiérarchie. Caractéristique est à ce point de vue la lettre d'Innocent III à l'évêque de Tarragone à propos de Durand de Huesca et de ses compagnons, les uns clercs, les autres laïques (*Epist.* III, 196, PL., 215, 1512; *Documenta*, 142-3) : un serment leur est imposé où ils rejettent les erreurs encratiques des Vaudois et autres hérétiques, et où ils professent leur forme de vie plus parfaite que le Pape déclare approuver. Plus importante toutefois, et de beaucoup, fut dans cet ordre de faits, l'approbation donnée à l'*Ordo de Paenitentia* de saint François et à la *Militia Christi* de saint Dominique, sources des deux grands Tiers-Ordres : il y a là une vraie organisation de la vie ascétique dans le monde, dans l'état conjugal et les situations diverses de la vie laïque. Parallèlement, existent des recueils de prières destinées aux gens du monde; préludant même à l'*Introduction* de saint François de Sales, deux dominicains, le Bienheureux Jean Dominici dans sa *Cura di governo familiare*, et saint Antonin de Florence dans sa *Regola a ben vivere*, tracent de main sûre et délicate, les principes de cet ascétisme laïque.

C'est cependant aux moines et autres habitants des maisons de vie commune que sont destinés, sinon exclusivement, du moins en première ligne, la quasi-totalité des nombreux traités médiévaux destinés à servir de guides et de stimulants dans la vie ascétique. C'est pour défendre la vie monastique des mendiants que saint Thomas écrit son *de Perfectione vitae spiritualis* où sont précisés les grands principes qui dominent tout ascétisme chrétien, et les articles de sa *Somme* sur la vie parfaite; c'est pour des religieux et religieuses que saint Bonaventure compose le *de Perfectione vitae* et la *Regula novitiorum*. Une place à part doit être faite au *de Exterioris et interioris hominis reformatione* de David d'Augsbourg (ed. Quaracchi, 1899), souvent attribué à saint Bonaventure; à en juger par le nombre exceptionnel de manuscrits qui en sont encore conservés (plus de 400), on peut conclure avec certitude que ce fut pendant plusieurs siècles le manuel classique de l'ascétisme monastique. Chez les Dominicains, ce seront les écrits d'Humbert de Romans qui, avec une diffusion moindre, joueront un rôle analogue, en attendant le bref opuscule de saint Vincent Ferrier *de Vita spirituali*, destiné lui aussi à être classique. A la fin de cette période, au début du XVe siècle, dans les milieux de la *Devotio moderna*, paraît l'*Imitation de Jésus-Christ*, où se marque si fortement l'union d'une vie intérieure profonde, d'un mysticisme affectif intense, à l'ascèse la plus exigeante : avec une rapidité presque sans exemple, ce petit livre deviendra, pour ne plus cesser de l'être jusqu'à nos jours, l'inspirateur et le soutien d'âmes innombrables, aussi bien dans le monde que dans la vie ecclésiastique ou religieuse.

4. — Les méthodes. — Un autre trait à noter dans l'ascétisme médiéval c'est la constitution et le développement de *méthodes* destinées à faciliter les divers exercices de la vie spirituelle, et particulièrement l'oraison mentale. Une première forme de ces industries proposées pour aider les âmes, même les plus simples, à persévérer dans la prière, a été la répétition, un grand nombre de fois, de certaines formules de prière vocale, groupées de diverses manières; pratique d'où naîtra la dévotion du Rosaire, unissant à cette répétition de prières vocales le souvenir des principaux mystères et constituant ainsi une méthode simple et efficace pour initier les âmes à la vie de prière, et même les y faire progresser souvent fort loin. Certaines de ces répétitions de formules, ou même d'actes extérieurs du culte (génuflexion en particulier) prennent parfois un caractère nettement pénitentiel, ou s'associent à

des exercices de mortification comme la discipline.

Mais c'est surtout en vue de faciliter l'oraison mentale que les méthodes vont se multipliant, et aussi se compliquant. La *Scala claustralium* du chartreux Guigues et les conseils du cistercien Aelred de Rieval dans son *de Vita eremitica ad Sororem*, sur la manière de contempler les mystères de la vie du Christ, contiennent déjà pratiquement les éléments essentiels d'une vraie méthode d'oraison. Celle-ci est au XIIIe siècle expressément enseignée par saint Bonaventure dans son *de Triplici via*, et aussi sous forme plus concrète dans la *Vitis mystica*, le *Lignum vitae* et le *de V festivitatibus pueri Iesu;* de même dans l'*Art de contemplation* du Bienheureux Raymond Lull, qui avec les 365 chapitres du *Livre de Contemplation* et les 365 « métaphores morales » du *Livre de l'Ami et de l'Aimé*, semble bien avoir voulu fournir matière d'oraison pour chacun des jours de l'année. Ce sera surtout l'école de la *Devotio moderna*, chanoines de Windesheim et Frères de la vie commune, et leurs disciples en Allemagne, Italie et Espagne, qui, avec Florent Radewijns, Louis Barbo, Cisneros, se feront les grands propagateurs de l'oraison méthodique; c'est parmi eux, avec le *Rosetum* de Mauburnus (cf. Debongnie, *Jean Mombaer*, Louvain, 1928), que les méthodes atteignent certainement leur maximum de complication, et que les industries et moyens mnémotechniques envahissent la vie spirituelle; il ne faut cependant pas prendre le change et crier trop vite à la tyrannie, car, s'il multiplie ces secours pour les mettre à la disposition de ses frères avec plus d'abondance et de variété, le réformateur de Livry n'entend en imposer l'usage à personne et note très exactement que c'est là un simple moyen qu'on doit laisser de côté dès qu'on n'en a plus besoin.

Sur l'ascétisme catholique médiéval, on peut consulter comme ouvrages d'ensemble ceux cités déjà de O. Zöckler et de Dom Berlière, et surtout P. Pourrat, *La Spiritualité chrétienne*, t. 2, Paris, 1921, et F. Vernet, *La Spiritualité médiévale*, Paris, 1929. L'article *Asceticism* dans ERE., si abondant pour les ascétismes non chrétiens, est absolument insuffisant pour l'ascétisme chrétien. On trouvera aussi des indications assez sommaires sur le moyen âge dans les articles *Ascétisme* du DTC. (Dublanchy, t. 1, c. 2048-2050) et du DA. (A. Hamon, t. 1, c. 306). — Pour la bibliographie relative aux personnes et aux faits cités dans ce paragraphe, se reporter aux articles qui leur sont consacrés dans le présent Dictionnaire.

D. — L'Époque moderne.

1. — Les oppositions. — Le début de la période moderne est marqué dans l'histoire de la spiritualité catholique par une forte réaction antiascétique venant de deux côtés à la fois. Ce sont d'abord les tendances paganisantes d'une grande partie des humanistes de la Renaissance, qui donnent naissance à l'antiascétisme d'un Rabelais et au moralisme, plus élevé assurément, mais assez peu ascétique, d'un Montaigne. Ceux mêmes des humanistes qui, avec Erasme et Valdez, se font maîtres de vie spirituelle et prédicateurs du combat contre soi-même, parlent une langue fort différente de celle de l'ascétisme catholique traditionnel : que l'on compare par exemple l'*Enchiridion militis christiani* du premier avec le *Combat spirituel* de Scupoli, et on comprendra pourquoi des Saints comme saint Ignace se sont montrés si sévères à son égard.

Mais c'est surtout le protestantime qui, avec sa doctrine de la justification par la foi sans les œuvres, sape la base même de tout l'ascétisme catholique entendu dans le sens le plus large; non seulement jeûne, mortifications, célibat sont écartés, au moins pratiquement, mais l'effort moral lui-même est radicalement découragé par une doctrine qui ne laisse plus aucun rôle actif à la volonté humaine pour coopérer à l'action de la grâce en nous. Aussi O. Zöckler ne trouve-t-il pas de meilleur titre à donner à son chapitre sur le protestantisme que celui de *Antiasketismus* (*Askese und Mönchtum*, p. 558).

Cette double opposition continuera à travers toute l'époque moderne. Chez les Protestants, comme le note Zöckler (*loc. cit.*, p. 572), le courant piétiste qui se manifeste au XVIIe et XVIIIe siècle réintroduit en partie les préoccupations ascétiques que les Réformateurs avaient écartées; chez les Méthodistes, plus tard chez certains Anglicans de la haute Église, il y a une vraie ascèse; dans la seconde moitié du XIXe siècle, les pratiques, même extérieures, de mortification reparaissent chez de vrais moines anglicans. Toutefois la masse du protestantisme, luthériens, réformés, anglicans, épiscopaliens et autres dénominations des pays anglo-saxons, restent foncièrement étrangers, et même hostiles à l'ascétisme, tel qu'il est pratiqué dans l'Église catholique, du moins à toute la partie négative de cet ascétisme. Lorsque, en 1899, Léon XIII condamnera la distinction entre vertus actives et vertus passives, les premières seules convenant aux hommes de notre temps, ce sera en réalité un reste de la mentalité protestante dans celle de certains catholiques, qu'il écartera ainsi.

L'antiascétisme des humanistes aura lui aussi sa continuation dans celui des libertins du XVIIe siècle, des philosophes du XVIIIe, des libres-penseurs et des positivistes du XIXe. Là aussi, un certain ascétisme positif à base philosophique, et surtout empirique, sera mis en honneur sous les noms de pédagogie, de formation du caractère, voire de psychiatrie; et on retrouvera chez lui, plus ou moins transposés, pas mal des conseils du vieil ascétisme catholique traditionnel : mais l'ascétisme profond, qui va à atteindre la racine même de nos désordres, notre amour-propre, notre orgueil foncier, pour lui substituer l'abnégation de nous-mêmes dans le triomphe de la charité divine sur toute l'âme, cet ascétisme qui est l'essence et toute la raison d'être des pratiques diverses de l'ascétisme chrétien, leur reste non seulement inconnu et inintelligible, mais même le plus souvent profondément odieux comme une mutilation volontaire de la nature humaine. Qu'il suffise de rappeler l'incompréhension totale montrée pour ce qui est l'essentiel de la vie religieuse, pauvreté, chasteté, obéissance surtout, par les représentants de ces tendances, par ceux-là mêmes souvent qui se plaisent à exalter les bienfaits sociaux des religieux catholiques.

A ces deux courants antiascétiques s'en joint, dès le XVIe siècle, un troisième, se développant au sein même du catholicisme et constitué par les diverses formes de quiétisme qui, des Alumbrados à Molinos, se succèdent en divers points de l'Église et sous diverses formes jusqu'au début du XVIIIe siècle; courant moins étendu, conservant une couleur vraiment chrétienne et même catholique, mais dont l'erreur fondamentale, rejoignant celle des sectes médiévales, atteint la base même de tout ascétisme : tout effort personnel, toute activité intérieure raisonnée et délibérée, sont condamnés comme nuisibles à l'œuvre de Dieu en nous.

Et de fait ce sont presque toutes les pratiques, positives aussi bien que négatives, de l'ascétisme traditionnel, que l'on trouve, sinon formellement rejetées, du moins dédaignées et dépréciées dans les diverses séries de propositions condamnées des quiétistes. Il semble même bien qu'un des effets les plus notables de ce mouvement ait été de provoquer, jusque dans des âmes fort étrangères à ses doctrines, une moindre estime, une certaine défiance à l'égard des pratiques ascétiques : on ne les condamne certes pas, mais plus ou moins explicitement on les tient comme bonnes seulement pour des commençants ou des âmes de second ordre, à spiritualité diminuée, et on est étonné lorsqu'il arrive d'y constater humblement fidèles, des âmes de grande vie intérieure et de haute oraison.

En regard de ces tendances antiascétiques, le Jansénisme, facteur si important dans l'histoire de la piété moderne, apparaît comme une exagération, ou mieux une déformation des sentiments d'humble componction qui animent le vrai ascétisme catholique : pessimiste, sévère et sombre, dominée par la crainte et en même temps exagérant, surtout avec Quesnel, le rôle de la charité dans tout acte méritoire, la spiritualité janséniste est aux antipodes de l'ascétisme exigeant certes, mais joyeux et pacifiant, d'un François d'Assise et d'un François de Sales. Très vite aussi, par enthousiasme étroit pour saint Augustin et les Pères, comme par réaction contre le « relâchement des chrétiens de nos jours », elle prendra des formes et des tendances archéologisantes et elle dédaignera ou même rejettera un grand nombre de pratiques spirituelles médiévales ou modernes que Pie VI devra défendre dans la condamnation du synode de Pistoie (*Documenta*, 515 ss.; Denz., 1501 ss.). Même dans les milieux complètement étrangers à l'influence directe du jansénisme, ces traits de sa piété ne seront pas sans contre-coup; ils contribueront à renforcer un certain pessimisme et une crainte révérentielle vis-à-vis de Dieu que viendra providentiellement tempérer à la fin du XVII^e^ siècle la diffusion de la dévotion au Sacré-Cœur.

Au milieu de ces divers courants, l'Église, fidèle à sa mission doctrinale est venue par les actes successifs de son Magistère, maintenir et préciser la vraie doctrine ascétique catholique. Ses décisions doctrinales contre le Jansénisme viennent d'être rappelées. En définissant contre le protestantisme la valeur méritoire des bonnes œuvres, la possibilité d'un accroissement dans les justes de la grâce sanctifiante et par suite de la gloire, la nécessité d'une véritable coopération de la liberté humaine au travail de la grâce, le concile de Trente assurait les fondements de tout effort ascétique (*Documenta*, n. 364 ss.; Denzinger-Bannwart. 793 ss.). Plusieurs des conciles provinciaux qui avaient précédé (Sens, Lyon, Bourges, Mayence... *Documenta*, 246 ss.) s'étaient attachés plus en détail à justifier les pratiques d'ascétisme imposées ou approuvées par l'Église. Contre les Alumbrados et autres quiétistes, l'Inquisition intervient fréquemment en Espagne et en Italie (*Documenta*, 401 ss,; 487 ss.; cf. Dudon, *Molinos*, Paris, 1921, p. 45 ss.); mais l'acte le plus important doctrinalement fut la condamnation de 68 propositions de Molinos, condamnation qu'Innocent XI fit sienne dans la Bulle *Caelestis Pastor* (20 novembre 1687, *Documenta*, 433 ss.; Denz., 1221 ss.), et que suivit de près la rétractation du Cardinal Petrucci (*Docum.*, 470 ss.).

2. — Les formes de vie ascétique. — Malgré ces diverses attaques, l'ascétisme catholique continue à être pratiqué sous toutes ses formes. De saint Pierre d'Alcantara et saint Jean de la Croix à saint Paul de la Croix et au saint Curé d'Ars, les grands pénitents ne manquent pas plus à cette époque qu'aux précédentes : le XVIII^e^ siècle lui-même voit naître les ordres à la règle sévère des Passionistes et des Rédemptoristes; Capucins, Carmes déchaussés, Trinitaires déchaussés, Feuillants et Trappistes, marquent autant de réformes au sein des anciens ordres, dans le sens d'un retour à une austérité plus grande, à une pratique rigoureuse de la pauvreté la plus rigide.

Toutefois les familles religieuses qui naissent alors en si grand nombre, appartiennent pour la plupart à un autre type. Chez elles le cadre proprement monastique disparaît : aux moines se substituent les clercs réguliers, Théatins, Barnabites, Jésuites, Camilliens, et toutes les Congrégations qui ne cesseront de se multiplier depuis le XVII^e^ siècle, Pères du Saint-Esprit, Maristes, Pères de Saint Sacrement, missionnaires du Sacré-Cœur, Salésiens...; à côté de ces religieux se forment des sociétés de prêtres comme les Oratoriens, les Sulpiciens..., vivant et travaillant en commun, mais sans le lien des vœux de religion. Alors aussi naissent à côté des anciennes moniales, les maisons de religieuses vouées à l'enseignement, aux œuvres de charité et même, à partir du XIX^e^ siècle, aux missions étrangères : les unes, comme les Ursulines et les Filles de Notre-Dame, gardent encore la forme de vie monastique avec la clôture stricte; les autres, comme les Filles de la charité ou les Religieuses du Saint Enfant Jésus du P. Barré, renoncent à la clôture, et leur exemple sera suivi par les innombrables fondations enseignantes, charitables, missionnaires du XIX^e^ siècle; parmi celles-ci il y en aura qui renonceront même à out costume religieux. Parallèlement à cette efflorescence de dévouements féminins, naissent les nombreux Instituts de Frères, religieux laïcs, consacrés aux œuvres de charité et surtout d'enseignement, Frères de Saint Jean de Dieu et Frères des Écoles chrétiennes de Saint Jean-Baptiste de La Salle, avec leurs imitateurs.

Toutes ces nouvelles familles religieuses auront pour trait commun, réalisé de façons très diverses du reste, de mettre cette pratique de l'abnégation sans laquelle il n'y a pas de vraie vie religieuse, moins dans les austérités extérieures, que dans une pratique très rigoureuse de l'obéissance et des renoncements qu'elle impose pour le service des âmes; leur pauvreté sera plus une pauvreté de dépendance étroite qu'une pauvreté de dures privations; l'emprise de l'obéissance sur toute la vie se fera plus complète et plus exigeante; les maisons particulières seront en général beaucoup plus centralisées et dépendantes des supérieurs majeurs, à qui appartiendra la nomination des supérieurs locaux; pour ceux-ci disparaît la pratique de l'élection par la communauté qu'ils doivent gouverner. Saint François de Sales sera le Docteur de cet ascétisme, unissant à une grande condescendance pour ce qui est des austérités extérieures, une extrême exigence en matière de renoncement intérieur.

Pendant que la vie des prêtres religieux tend ainsi par certains côtés à se rapprocher de celle des prêtres séculiers, dans le clergé des diocèses se manifestent à leur tour des tendances à s'assurer le bénéfice de certains au moins des avantages de la vie religieuse : vie commune de groupes sacerdotaux comme ceux

créés par Bourdoise, organisation de cette vie commune par Holzhauser en Allemagne, Aa sacerdotales et congrégations mariales d'ecclésiastiques ; plus près de nous, Prêtres du Cœur de Jésus du P. de Clorivière, Union Apostolique, Prêtres de Saint François de Sales, essais de vie commune du clergé paroissial en divers pays. En même temps se fait plus grande la dépendance des prêtres vis-à-vis de leur ordinaire diocésain, par suite surtout de l'extension du *titulus servitii dioecesis* (Codex Iur. Canon., c. 981) devenu le titre ordinaire de la plupart des ordinations. Il semble donc que la distance tende à diminuer de plus en plus entre les formes de vie ascétique des nouvelles familles religieuses et celles des clergés diocésains.

Les formes de vie ascétique laïque signalées au moyen âge, Tiers-Ordres, confréries diverses de pénitence ou de charité, béguines, ermites, continuent avec des fortunes diverses à travers toute l'époque moderne. A côté d'elles de nouveaux groupements se constituent pour aider les simples fidèles dans la pratique d'une vie intérieure plus fervente, tout particulièrement au XVIe siècle, les Congrégations de la Sainte Vierge, avec leurs groupes spécialisés suivant les classes sociales et les professions. A noter parmi elles l'existence de congrégations secrètes, comme aussi la part parfois fort large faite dans leurs réunions aux pratiques de mortification corporelle. On retrouve du reste celles-ci non moins en honneur, sous formes de processions ou autres exercices d'expiation, dans l'apostolat des grands missionnaires comme saint François Régis ou saint Léonard de Port-Maurice.

3. — Diffusion et pratiques de l'ascétisme. — Dans cette diffusion de l'ascétisme parmi les simples fidèles, un facteur de grande importance fut l'invention de l'imprimerie et l'extension de l'instruction élémentaire qui en fut la conséquence naturelle. Au moyen âge les livres de dévotion en langue vulgaire restaient relativement peu nombreux, et, en tous cas, difficiles à se procurer, étant manuscrits, impossibles à utiliser pour le nombre si grand de fidèles qui ne savaient pas lire. La sollicitude de l'Église y suppléait en partie par la leçon des peintures, des sculptures et des cérémonies : mais il est bien certain qu'il ne pouvait encore y avoir rien de comparable à l'influence exercée par les humbles livrets spirituels qui se multiplient immédiatement, comme en font foi pour le XVe siècle les catalogues d'incunables ; dès le XVIe siècle, les traités en langue vulgaire mettront à la portée de tous les fidèles les enseignements, parfois les plus hauts, de l'ascétisme, et aussi de la mystique chrétienne. Cette vulgarisation, parfois imprudente, d'enseignements difficiles n'ira pas sans inconvénients, comme en témoigneront certains épisodes du quiétisme, et on sait la violente réaction qui se produisit contre elle en Espagne avec la publication de l'Index de l'inquisiteur Valdès en 1559. Mais il n'est pas moins évident que l'*Imitation de Jésus-Christ*, le *Combat spirituel*, l'*Introduction à la vie dévote*, et aussi le *Mémorial* de Louis de Grenade, les diverses *Années chrétiennes* et les recueils de Méditations du XVIIe siècle, et bien d'autres encore, exercèrent dans la masse des fidèles pieux une action profonde qui n'eût pas été possible sans l'imprimerie, et qui n'a plus cessé depuis.

Une des conséquences de ce fait est la diffusion de la pratique de l'oraison mentale quotidienne. Les méthodes d'oraison du moyen âge, avec saint Ignace, Louis de Grenade, saint Francois de Sales, saint Alphonse de Liguori, se font plus simples, plus souples, et par là même plus accessibles à tous. Parallèlement avec leur diffusion se multiplient les Livres de méditation destinés à fournir la matière de cette oraison quotidienne : les uns, comme Louis de Grenade, gardent encore le vieux cadre hebdomadaire des septaines du moyen âge ; d'autres comme Louis du Pont et Bellintani, à la suite du Pseudo-Bonaventure et de Ludolphe le Chartreux, prennent comme centre la méditation des mystères de la vie du Christ suivant leur ordre chronologique, la complétant par les grandes vérités des fins dernières et les attributs divins ; d'autres enfin comme saint François de Borgia, Capilla, et un nombre de plus en plus grand après eux, adoptent le cadre liturgique, proposant comme matière d'oraison les Évangiles du propre du temps et des Saints, ou même d'autres parties de la liturgie, frayant ainsi la voie aux *Années chrétiennes* qui commenteront aux fidèles les principaux textes et les diverses fêtes et périodes du cycle liturgique annuel, en attendant l'*Année liturgique* de Dom Guéranger qui reste encore le modèle du genre. L'oraison mentale quotidienne devient ainsi la pratique de toutes les âmes un peu ferventes, même parmi les laïques.

Par l'influence de saint Ignace, de saint Charles Borromée, de saint Vincent de Paul et de leurs disciples naît et se développe la pratique des « Exercices spirituels » et des retraites fermées, retraites extraordinaires d'abord (retraites de conversion, de vocation, d'ordination ou de profession religieuse), puis retraites périodiques, dont l'usage se répand au XVIIe et de nouveau au XIXe siècle, parmi les prêtres, les religieux et même les laïques. Cette pratique de la retraite est aussi ancienne que l'Église si on la considère comme simple période de recueillement et de prière, à l'écart des occupations ordinaires ; saint Ignace dans son livre des *Exercices*, l'organise, en fait un tout ordonné à un but déterminé, celui de nous mettre pleinement sous l'action de Dieu et de nous aider à embrasser fidèlement sa volonté ; saint Charles Borromée, après lui, contribuera plus que personne à introduire cette pratique des retraites périodiques que l'Église approuvera, encouragera de toutes façons, et enfin consacrera en la rendant obligatoire pour ses prêtres et ses religieux (*Codex Jur. Can.*, can. 126 ; 595, § 1).

Une mention doit être faite aussi du développement que prennent les exercices méthodiques pour la correction des défauts et l'acquisition des vertus : examen particulier de saint Ignace, probations de l'école salésienne, et pratiques semblables, dont on trouverait plus ou moins l'équivalent ici où là dans le passé, mais qui deviennent alors usuelles dans de nombreux milieux spirituels.

Une autre pratique, en usage depuis les temps les plus anciens qui semble prendre un développement particulier à cette époque, au XVIIe siècle surtout, cst celle de la direction spirituelle : suite naturelle de la fréquence plus grande des confessions de dévotion, restant distincte, même pour les religieux, de la direction officielle des supérieurs, tendant même au cours de cette période à s'en distinguer toujours plus nettement (décrets récents et dispositions du Code sur le compte de conscience, can. 530), cette pratique de la direction spirituelle est fortement inculquée par saint François de Sales, et après lui, surtout en France, par la plupart des écrivains spirituels. Le quiétisme ira

jusqu'à faire du directeur une autorité suprême, ne devant compte de ses directions qu'à Dieu seul. L'Église condamnera cette erreur de Molinos (prop. 65-68, *Documenta,* 468; Denzinger, 1285 ss.): mais elle condamnera aussi avec Léon XIII la doctrine des américanistes rejetant la direction spirituelle comme superflue (*Documenta,* 568; Denzinger, 1970), et par là elle nous montre cette direction comme la voie normale du progrès spirituel.

Un dernier trait à relever comme caractéristique de l'ascétisme durant cette période, c'est la diffusion des idées de réparation et d'apostolat par la prière et la pénitence. Non que ces idées fussent nouvelles : on les trouve aussi explicitement que possible dans le Nouveau Testament, par dessus tout chez saint Paul ; mais elles prennent alors dans la vie des âmes pieuses un relief et une extension qu'elles n'avaient pas auparavant. C'est alors que l'idée de réparation, de prière et de souffrances réparatrices, vient définitivement trouver son expression la plus pleine et la plus populaire dans la dévotion au Sacré Cœur et dans ses pratiques, comme l'amende honorable et l'Heure sainte. Alors aussi commencent à se multiplier les familles religieuses vouées expressément à cette œuvre de réparation des injures faites à Dieu : du coup toute la vie ascétique avec ses efforts et ses pénitences sera chez un grand nombre d'âmes complètement dominée et dirigée par cette idée réparatrice.

Il en va de même de l'idée apostolique. On connaît les buts apostoliques que sainte Thérèse assignait aux prières et aux pénitences de ses filles : ce souci de tourner ainsi la vie la plus purement contemplative au service des âmes, beaucoup moins fréquent au moyen âge, gagne alors un nombre de chrétiens de plus en plus grand. Au XIX^e^ siècle, l'œuvre de l'*Apostolat de la Prière* et les nombreux groupements de fidèles qui ont repris sous diverses formes son idée fondamentale, vient répandre dans toute l'Église, parmi les plus simples laïques, cette pratique et ce souci de la prière et du sacrifice apostoliques, mettant ainsi une marque spéciale sur la piété et les efforts ascétiques des catholiques pieux.

S'il fallait pour conclure indiquer, parmi la quantité énorme de publications ascétiques parues au cours de cette période, les principaux traités qui ont exercé une influence plus étendue ou qui sont plus représentatifs de ce qu'a été alors l'ascétisme catholique, on pourrait nommer en première ligne, avec le *Mémorial* de Louis de Grenade et l'*Institution* de Louis de Blois, l'*Exercice de la perfection* du P. Alphonse Rodriguez, le *Combat spirituel* de Scupoli et l'*Introduction à la vie dévote* de saint François de Sales; au XVIII^e^ siècle ce sont surtout les opuscules et traités de saint Alphonse de Liguori et au XIX^e^ les conférences de P. Faber. Plus près de nous on pourrait indiquer la *Vie intérieure simplifiée* du P. Tissot, le *Véritable disciple* du P. Chevrier, la *Pratique progressive de la confession* et les autres écrits du chan. Beaudenom, *le Christ idéal du Moine* de Dom Marmion et les tout récents *Ecrits spirituels* du P. de Grandmaison.

Le seul travail d'ensemble sur l'ascétisme catholique moderne est dans les volumes III et IV de M. Pourrat, *La spiritualité chrétienne* (Paris, 1925-28), où l'on trouvera tout l'essentiel. Pour la France, les volumes d'Henri Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France,* I-XI, Paris, 1916-1933, bien que s'intéressant surtout à l'aspect mystique de la vie spirituelle contiennent beaucoup de données relatives à l'ascétisme; il faudra cependant, en utilisant ses précieux renseignements et ses fines analyses, tenir compte des thèses sous-jacentes à tout son travail et du fait qu'il s'est attaché à mettre en valeur une riche moisson de faits et d'écrits intéressants, non à composer une histoire suivie qui ne laissât rien de côté et conservât aux événements les rapports exacts de la perspective réelle où ils se sont déroulés.

E. — Le moment présent.

Si l'on veut chercher à caractériser par quelques traits plus saillants ce qu'est à l'heure présente l'ascétisme catholique, c'est d'abord ce double aspect, cette double préoccupation *apostolique* et *réparatrice,* qui seprésente naturellement à l'esprit. La place faite à cette double idée de réparation et d'apostolat dans la vie ascétique, n'a pas cessé de grandir jusqu'aujourd'hui. Par son Encyclique *Miserentissimus* sur le devoir de la réparation, sur le caractère officiellement réparateur de la dévotion au Sacré Cœur (8 mai, 1928, *Documenta,* 653 ss.), par ses actes innombrables en vue de promouvoir dans l'Église l'esprit missionnaire, la collaboration sous toutes ses formes à l'œuvre apostolique, par son insistance aussi sur l' « action catholique » des laïques, le Souverain Pontife Pie XI a, peut-on dire, solennellement consacré de sa suprême autorité ces tendances actuelles des âmes chrétiennes.

Une autre idée qui pénètre profondément les désirs de perfection des catholiques d'aujourd'hui, c'est l'idée *sociale:* et cela sous une double forme. Ascétisme social, parce qu'ils sont profondément convaincus qu'ils ne doivent, ni ne peuvent, se sanctifier en s'isolant du milieu où la Providence les a placés, mais dans ce milieu, avec ce milieu, en le sanctifiant lui aussi : le mouvement si beau et si plein de promesses de la « Jeunesse ouvrière catholique », en Belgique, en France et en d'autres pays, est caractéristique à ce point de vue, comme magnifique mouvement d'ascétisme chrétien social, au sens le plus haut de ce mot. Les retraites fermées organisées dans le cadre professionnel (au Canada, en Belgique, en Hollande...) sont un autre signe de cette préoccupation, sanctifier sa profession, son milieu social.

Ascétisme social, en second lieu, dans un sens encore plus élevé, par la place qu'y prend la doctrine de l'Église corps mystique du Christ, le souci de se sanctifier là encore, non isolément, individuellement, mais dans le corps de l'Église, avec lui et par lui, en s'unissant le plus intimement et le plus pleinement possible à sa vie. Tout la mouvement de piété liturgique commencé par Dom Guéranger et qui ne cesse de gagner en étendue et en profondeur, est à la fois une des sources principales et l'expression la plus frappante de ce besoin des âmes. Les grands Congrès Eucharistiques, nationaux et internationaux en sont une autre éclatante manifestation. Du reste les facilités actuelles de déplacement, la promptitude surtout avec laquelle les événements du monde entier sont connus dans les moindres villages, font que les chrétiens sentent beaucoup plus expérimentalement et beaucoup plus fortement les liens qui les unissent en Notre-Seigneur avec tous leurs frères dans la foi, comme aussi avec toutes les âmes appelées par Dieu à cette même foi.

Cette place faite dans la vie spirituelle à la pensée du corps mystique est aussi intimement liée a un autre

caractère de l'ascétisme catholique actuel : le désir d'une vie intérieure fortement appuyée sur le dogme, le goût même pour les formes de piété d'allure plus spéculative, plus théologique. Tendance qui parfois du reste s'unira à une singulière imprécision dans les idées, à un vrai sentimentalisme prenant des images brillantes pour de la doctrine profonde, ou se grisant de formules abstraites sans les comprendre, et surtout sans les *réaliser :* mais tendance réelle, foncière et, en elle-même, excellente, dont les meilleurs signes sont le développement même des études de théologie ascétique et mystique, la faveur donnée par les âmes pieuses aux livres plus riches en doctrine, leur avidité à chercher leur nourriture spirituelle dans les traités de dogme ou les écrits des Pères les plus pleins de substance théologique.

Beaucoup moins universellement senti, malgré de bons travaux, mais très vivement, au moins par certains milieux, est le besoin d'enrichir notre traditionnelle doctrine ascétique des résultats les meilleurs obtenus par les recherches de la psychologie expérimentale : on voudrait que, tout en respectant fidèlement le primat qui, dans l'œuvre de la sanctification, appartient exclusivement à la grâce et aux moyens surnaturels, on ne négligeât aucun des éléments naturels supposés par cette grâce, élevés et non supprimés par elle, et qui peuvent aider ou gêner grandement cette œuvre de sanctification.

En sens opposé on peut constater dans d'autres milieux une crainte très vive des empiètements de l'ascétisme sur des terrains spirituels qui ne seraient pas siens, celui de la prière en particulier, une défiance invincible à l'égard des méthodes spirituelles (cette *méthodophobie* que H. Bremond considérait avec raison comme une « maladie toute moderne », *Introduction à la philosophie de la prière*, Paris, 1929, p. 46), la hantise d'un moralisme naturaliste qui viendrait se substituer à la vraie vie intérieure surnaturelle. Faut-il en conclure que, actuellement (je ne dis pas il y a cinquante ou cent ans), les âmes souffrent surtout d'une insistance trop grande donnée dans leur direction au côté ascétique de la vie spirituelle? Je ne le crois pas; il me semble plutôt que ces craintes viennent surtout de ce que, dans l'ardeur du mouvement qui pousse aujourd'hui tant d'âmes vers les aspects plus mystiques de cette vie, elles sentent beaucoup plus vivement la moindre exagération dans le sens ascétique. Or de telles exagérations, insistance excessive sur l'effort, sur la lutte négative, maladresses et étroitesses dans l'emploi et l'enseignement des méthodes, empirisme fait de recettes sans largeur d'esprit, et d'autres encore, n'ont jamais manqué et ne manquent pas actuellement chez certains, pas plus que n'ont jamais manqué et ne manquent actuellement les exagérations en sens contraire, dégoûtant les âmes du travail coûteux de l'ascèse, les encourageant imprudemment à y renoncer hâtivement pour des voies plus passives et moins exigeantes en fait d'effort personnel. De ces deux catégories d'exagérations, quelles sont à l'heure présente les plus fréquentes, les plus générales et les plus redoutables? Je ne crois pas qu'à lire l'abondante production de littérature spirituelle de nos jours, on puisse dire que c'est l'exagération de l'ascétisme qui y domine.

Pour ce qui est du *moralisme* ascétique, c'est-à-dire de la tendance à donner trop de place à la culture des vertus morales, dans leur forme plus philosophique et plus abstraite, selon des classifications et des divisions a priori, compliquées, et cela au détriment des vertus théologales, de l'union à Dieu et de la docilité à son action en nous, il ne me paraît pas qu'on puisse en aucune manière le considérer comme un défaut caractéristique de l'ascétisme catholique actuel. Bien plus qu'aucun de nos contemporains, les spirituels de la Renaissance, et aussi du moyen âge, ont été passionnés pour les classifications de vertus abstraites et les citations de moralistes païens : il suffit d'ouvrir la IIª-IIªᵉ de la *Somme* de saint Thomas pour se rendre compte de la part faite par les plus grands théologiens médiévaux à ces classifications et à ces citations. Je croirais volontiers que le souci d'étudier les nécessaires vertus morales, non dans l'abstrait ou dans les conseils de la sagesse antique, mais dans les exemples et les enseignements concrets de Jésus-Christ et de ses saints, est aujourd'hui plus universel et plus vif qu'à beaucoup d'autres époques, conséquence sans doute de la dévotion croissante à l'humanité du Christ, et surtout à son Sacré-Cœur.

Un dernier trait qui me semble devoir être noté, c'est le développement pris par la vie ascétique chez les jeunes et les enfants; là encore, rien de nouveau, les vies des Saints sont pleines de traits de cette ferveur enfantine; mais il ne paraît pas exagéré de juger qu'à la suite surtout des décrets de Pie X sur la Communion des enfants, nous assistons à une vraie croissance de vie intérieure dans les milieux jeunes et enfantins, et d'une vie intérieure qui ne recule pas devant les efforts les plus méritoires de l'ascétisme : sacrifices de petits croisés, bonnes actions de scouts catholiques, n'en sont-ils pas, et des meilleurs? Souci vaillant de la pureté, lutte contre toute trace de respect humain, don généreux de soi dans les œuvres, avec une vraie soif de prière et d'union à Dieu, continuent chez leurs aînés des jeunesses catholiques la même poussée vers la plénitude de la vie chrétienne.

Et c'est bien par ce mot de « plénitude dans la réalisation de la vie surnaturelle », caractéristique des aspirations les plus profondes des meilleurs parmi les fils de l'Église, qu'il convient de terminer ces brèves et incomplètes remarques.

J. DE GUIBERT.

III. — QUESTIONS THÉOLOGIQUES.

A. — *Raison de l'effort ascétique et de sa place dans la vie chrétienne.*

B. — *Questions diverses : 1. degrés de l'ascèse, sa persévérance dans la haute vie spirituelle; 2. ascèse et prière; 3. les saintes folies de l'ascèse; 4. les déviations et exagérations ascétiques.*

C. — *Objections contre l'ascèse chrétienne.*

A. — Raison théologique de l'effort ascétique. — La perfection de la vie chrétienne ici-bas a pour mesure la plénitude du domaine exercé par la charité sur l'ensemble de cette vie et sur chacune des activités qui la constituent : cela parce que la mesure de cette plénitude sera la mesure de l'accroissement continuel de la grâce sanctifiante dans l'âme; et la mesure de grâce sanctifiante dont l'âme sera ornée à son dernier moment, sera la mesure de la gloire rendue par elle à Dieu dans le ciel pendant toute l'éternité.

Comment obtiendra-t-on que l'âme accomplisse le plus possible d'actes méritoires, inspirés le plus for-

tement possible par une charité aussi intense que possible? Pour la perfection, comme pour le salut, l'initiative n'appartient pas à l'homme, mais à Dieu : ce sera donc l'œuvre de la grâce avec la coopération de la volonté humaine. Sur la manière dont Dieu distribue les grâces de vie parfaite nous n'avons pas à nous arrêter ici (voir PERFECTION [APPEL A LA]). De la coopération humaine, la première chose que nous savons, c'est que, chez aucun homme (sauf privilège spécial, comme il a été accordé à la Sainte Vierge), cette coopération n'exclura toute infidélité : le Concile de Trente a défini qu'en dehors de ce privilège, nul ne peut pendant toute sa vie éviter tout péché véniel; d'où les théologiens concluent que personne ne peut passer un laps de temps un peu long sans commettre quelque léger péché, au moins de fragilité (Conc. Trid. Sess. VI, can. 23, cf. cap. 11, *Documenta*, 372, 367, Denz., 833, 804, — sur les conclusions des théologiens, voir en particulier Suarez, *de Gratia*, IX, c. 8).

Dieu dont la grâce est toute-puissante aurait pu certainement donner aux âmes des grâces qui d'un coup auraient emporté en elles toutes les résistances possibles et établi le domaine complet de la charité. En fait, comme il a voulu nous présenter les vérités révélées non dans une aveuglante lumière, mais à travers les ombres d'une foi raisonnable, solidement fondée, bien que toujours obscure; de même il a voulu attacher notre volonté à Lui, peu à peu, à travers les faiblesses et les efforts coûteux. Sa grâce s'adapte donc aux démarches naturelles de notre âme vers la perfection morale : des obstacles divers qui s'opposent à son plein domaine sur la vie humaine, la charité triomphera ordinairement pas à pas, par une lente progression. Les grâces toutes-puissantes qui d'un coup transforment une âme à fond, comme dans la conversion de saint Paul, resteront toujours très rares. Ordinairement Dieu procèdera par une série de grâces plus humbles, moins éclatantes, qui pousseront l'âme peu à peu à telle prière, à tel sacrifice, à tel effort de détail et lui feront ainsi acquérir de bonnes habitudes, corriger ses défauts, déblayer la voie pour laisser libre champ à la croissance de la charité en elle. C'est précisément, l'ensemble des réponses de l'âme à toutes ces grâces, qui constituera pour elle l'effort ascétique. Car ce serait tomber dans un véritable pélagianisme, de supposer qu'il puisse y avoir pour le chrétien un effort ascétique dont l'initiative lui appartienne pleinement et qui ne soit pas essentiellement coopération à des grâces prévenantes, moins visibles peut-être, inaperçues pour la conscience, mais réelles et souvent très puissantes dans leur effacement. En réalité, qu'il s'agisse de s'appliquer à suivre fidèlement une méthode d'oraison ou d'examen de conscience, de suivre fidèlement les exercices d'une probation, de lutter contre nos mauvaises tendances ou de pratiquer des pénitences corporelles, tous ces actes, s'ils sont faits comme ils doivent l'être, sont uniquement des réponses de l'âme aux sollicitations de la grâce

Là est la véritable solution de l'antinomie souvent posée entre effort ascétique et docilité à la grâce. Cette grâce y sera moins aperçue, moins sentie que dans d'autres actes dont le caractère passif apparaîtra davantage, elle ne sera pas moins réelle et efficace.

Par là aussi on saisit le sens vrai des directions données par les maîtres de la vie spirituelle quand ils pourchassent chez leurs dirigés toute « activité naturelle », toute velléité d'indépendance vis-à-vis de la grâce. L'« activité naturelle » mauvaise, à combattre, c'est ce besoin d'agir extérieurement, de multiplier intérieurement les pensées, les affections, de suivre toutes impressions qui se présentent, de changer, de bouger en toute façon, besoin qui naît chez certains tempéraments de la nervosité, d'un excès de forces physiques qui a besoin de se dépenser, ou qui a sa source dans de véritables défauts, dans des inclinations de la sensibilité nettement désordonnées. Elle est aux antipodes de la vraie activité ascétique surnaturelle, toute dirigée par les pleines lumières de la foi, totalement soumise à toutes les manifestations de la volonté divine.

L'ascèse donc répond à la partie plus active de la vie spirituelle, non parce qu'elle se développerait en dehors des initiatives de la grâce, mais parce que l'action de cette grâce y est plus cachée, moins sentie et moins enchaînante, et que la part de la coopération humaine y est plus laborieuse, plus coûteuse, a davantage le caractère d'effort. Dans les grâces plus « passives » l'âme doit plutôt se « laisser faire »; non que cette nouvelle forme de coopération soit moins méritoire, moins difficile, moins douloureuse en définitive, mais, pour la conscience, c'est moins un effort positif, que l'énergie à réprimer l'espèce de réaction spontanée que notre nature oppose instinctivement à ce travail plus senti de Dieu en nous, à cette action puissante qui nous entraîne vers des renoncements insupportables pour cette pauvre nature.

On voit dès lors facilement les diverses formes que revêtira cet effort ascétique :

a) *Ascèse négative* qui va à supprimer les obstacles au domaine de la charité en nous. Elle ne consistera pas, à proprement parler, à éviter le péché, à ne pas s'enivrer par exemple, mais à réprimer les tendances qui portent au péché, qui empêchent la pleine pratique de la charité et des autres vertus. Ce qui se fera soit en supprimant certaines satisfactions qui pourraient être données à ces tendances sans aucun péché, mais qui en entretiendraient la vigueur, soit en s'imposant des actes positifs qui vont à l'encontre de ces tendances désordonnées En jeûnant, je fais acte d'ascèse et en refusant à mon appétit ce que je pourrais lui accorder sans aller contre la tempérance, j'affaiblis l'empire de cet appétit sur moi, j'augmente la force de ma volonté pour le dominer. En prenant la discipline ou en portant le cilice, c'est mon amour du bien-être, ma crainte désordonnée de la souffrance physique que je soumets aux lois surnaturelles de ma volonté. De même en tenant caché un acte qui m'aurait attiré l'estime des hommes, en acceptant une humiliation que j'aurais facilement pu éviter, j'enlève aliment à mes tendances vaniteuses, et je les mate en leur imposant de subir ce qui leur répugne.

b) *Ascèse positive* qui va à développer les activités et les tendances intérieures qui aident la charité et les autres vertus, à faciliter l'accomplissement d'actions qui puissent être dirigées par la charité à l'obtention toujours plus parfaite de notre fin dernière. Ce sera tout l'exercice positif des différentes vertus, organisé sous forme d'examen particulier ou de probation, ou pratiqué plus librement; ce sera aussi en un sens, tous les exercices intérieurs tendant à accroître en nous l'intelligence, le sens intime des vérités, des faits surnaturels, à leur donner plus de force pour influer sur notre conduite, à les rendre plus habituellement présents à notre âme. Et en ce sens, il est très vrai que sans

cesser d'être une vraie prière, la méditation est un exercice d'ascèse positive; non pas, comme on l'a dit, à titre de *lutte* contre les distractions et de *mortification*, de pénitence, mais, comme nous le verrons plus bas, en tant qu'exercice méthodique tendant à développer en nous l'intelligence et l'amour des réalités surnaturelles, à accroître notre vie intérieure, notre recueillement en Dieu.

c) On pourrait même instituer une troisième catégorie pour les actes rappelés plus haut (prendre la discipline, rechercher volontairement une humiliation), qui ne se contentent pas de *supprimer* des satisfactions légitimes réclamées par nos appétits sensibles, ou de *subir* ce qui contrarie ces tendances naturelles, mais qui, en outre, imposent librement à ces tendances de supporter ce qui les contrarie et les mortifie. Il y a là, de fait, en même temps, un effet négatif puissant pour mâter ces tendances désordonnées, et un effet positif très important dans le développement donné aux tendances supérieures de l'âme vers les biens surnaturels, en vue desquels on s'impose cette coûteuse offensive contre soi-même.

L'importance communément attribuée par les auteurs ascétiques à cet *agere contra* (cf. supra, c. 250) et l'efficacité qu'ils lui reconnaissent pour le progrès spirituel viennent à la fois de ce qu'une telle lutte, poursuivie avec persévérance et pureté d'intention, suppose une volonté très energique d'aller à Dieu et un grand amour pour lui, volonté et amour qui croissent par l'intensité même de l'effort, et aussi de ce que, même du simple point de vue psychologique, ces actes positifs seront bien plus puissants que la simple abstention ou le simple support, pour affaiblir les tendances qu'il s'agit de dominer.

Le danger de cette offensive ascétique poursuivie sans relâche sera, chez certaines âmes surtout, le risque de perdre la paix intérieure, de tomber dans la concentration et dans la dureté d'âme, d'arriver même parfois à des états proprement psychopathologiques. Si certains philosophes incroyants ont eu tort d'assimiler en bloc l'ascétisme chrétien aux déviations étudiées par eux, telle que le masochisme, il est non moins certain que, mal comprise, la recherche de la « mortification continuelle en toutes choses » peut amener de vraies et graves perturbations de la vie psychique. C'est pourquoi il importe souverainement d'inculquer aux âmes généreuses qui rêvent d'imiter ce qu'elles lisent dans les vies des grands ascètes, que ceux-ci sont arrivés là peu à peu, sous la conduite de la grâce; que par conséquent ce serait folie de vouloir à coups de volonté arriver tout de suite à ce terme lointain; que, du reste, dans ce qu'elles ont de plus extrême, ces pratiques appartiennent sûrement à des voies extraordinaires, supposant des secours spéciaux de la grâce sur lesquels nous ne pouvons compter que par suite d'une indication très nette de la volonté divine nous poussant dans ce sens.

D'autant que ces voies d'austérités extraordinaires, à parler exactement, n'appartiennent plus en général à l'ascèse proprement dite, ne relèvent plus de l'effort ascétique, mais bien des voies de la mystique réparatrice. Elles ne sont plus un *exercice* de perfectionnement moral en vue de faciliter le domaine de Dieu en nous, mais un sacrifice de réparation offert à Dieu pour les offenses passées et les péchés du monde.

B. — **Questions diverses.** — 1. — L'ascèse et les degrés de la vie spirituelle. — L'ascèse a-t-elle son rôle à jouer à tous les degrés de la vie spirituelle? On pourrait être tenté de schématiser la réponse à cette question en disant : effort ascétique négatif et voie purgative; effort ascétique positif et voie illuminative; élan mystique et voie unitive. Mais la réalité est, en fait, autrement complexe et nuancée.

Il est certain, sans doute que l'ascèse a une place plus large dans les débuts de la vie spirituelle, surtout l'ascèse extérieure, certain aussi que, dans les degrés plus élevés de cette vie spirituelle, la purification de plus en plus complète de l'âme s'opère surtout par voie passive : il y a en nous de ces inclinations désordonnées si intimes, si subtiles et si ténues qu'elles échappent aux prises de nos efforts, et que seule une opération spéciale de la grâce peut les atteindre au fond même de l'âme. Il me semble certain encore qu'il y a des âmes chez qui Dieu prend tellement en main la direction ouverte de toute leur vie spirituelle, et de façon si sentie, que cette part plus active de la vie spirituelle, telle que nous l'avons définie plus haut, fait à peu près totalement place chez elles à une passivité qui envahit tout; il devient dès lors bien difficile de parler d'effort ascétique proprement dit. Cet état devient-il chez ces âmes continu pendant des années, ou laisse-t-il subsister en elle des intervalles plus ou moins longs, plus ou moins fréquents, ou un certain effort plus actif redeviendrait nécessaire pour assurer leur fidélité? Je n'oserais affirmer ni l'un ni l'autre Mais il me semble non moins certain qu'une vie unie à Dieu, très docile au travail de la grâce en l'âme, favorisée de grâces caractérisées de contemplation infuse, n'exclut nullement par elle-même une part, parfois très large, d'effort ascétique. Les faits sont là, d'âmes sûrement parvenues à cet état, continuant humblement et fidèlement leurs exercices d'examen particulier, leurs industries et leurs pratiques. Peut-on dire qu'en cela ces âmes sont victimes de préjugés, qu'elles gagneraient à laisser toutes ces pratiques pour se livrer uniquement au travail de la grâce en elles? Elles sentent au contraire que très vite la négligence sur ces détails plus coûteux et plus humbles tarirait la source à laquelle elles boivent. Évidemment chez elles cet effort ascétique lui-même participe à la graduelle transformation qui s'est faite dans toute leur vie spirituelle, devenue plus simple, plus pénétrée d'amour : mais l'effort reste, au sens le plus propre du mot. Il faut donc dire, me semble-t-il, qu'aucun degré de la vie intérieure, si élevé soit-il, n'exclut nécessairement, par lui-même, toute part d'effort ascétique. Le mot de saint Paul : « Castigo corpus meum, et in servitutem redigo, ne forte... ipse reprobus efficiar » (1 Cor., 9,27), écrit vingt ans après sa conversion donc longtemps après les faveurs incomparables, vieilles déjà de quatorze ans, que mentionnera la seconde lettre aux mêmes Corinthiens (2 Cor., 12, 1-4), ce mot, dis-je, peut dispenser de toute autre preuve pour une telle affirmation.

2. — Ascèse et prière. — La question des rapports entre l'ascèse et la prière a été posée à nouveau de façon retentissante, il y a quelques années, par H. Bremond dans son mémoire *Ascèse ou prière?* publié en 1927 par la *Revue des Sciences religieuses* de Strasbourg et reproduit dans l'*Introduction à la philosophie de la prière,* Paris, 1929. A ce mémoire où il était directement pris à partie en même temps que le P. Watri-

gant mort depuis peu, le P. Cavallera répondit dans la R. A. M., 1928, p. 54-90 sous le titre *Ascétisme et prière* (voir dans la même revue, 1928, p. 291-318), réplique de H. Bremond et remarques du P. Cavallera; la réponse entière de H. Bremond est reproduite avec des additions dans l'*Introduction à la Philosophie de la prière*, p. 125-186). La controverse devait rebondir encore à propos des deux volumes sur la *Métaphysique des Saints* (t. VII et VIII de l'*Histoire littéraire du sentiment religieux*, Paris, 1928). Sans suivre tous ses détails, dont beaucoup seraient étrangers à l'objet de cet article, je ne m'arrêterai ici à examiner qu'une double question, rendue plus actuelle par cette discussion, mais que les faits ont posée depuis longtemps et qui garde donc un intérêt permanent.

a) La prière peut-elle être légitimement considérée comme un exercice d'ascèse ? Qu'il s'agisse de prière vocale ou d'oraison mentale, il est certain que, plus ou moins souvent et longtemps, à un degré plus ou moins considérable, pour toutes les âmes, la prière est à certains moments difficile, pénible, aride, hachée de distractions continuelles, engourdie de somnolence et de pesanteur insupportables. En face de ces difficultés l'attitude que recommandent les directeurs est toujours la même : ne pas abandonner la partie, mais persévérer courageusement dans une calme fidélité, avec la ferme conviction que cette prière difficile, coûteuse, en apparence stérile, n'est pas moins glorieuse à Dieu et efficace pour nous unir à lui, qu'une prière où nous n'avons qu'à nous laisser porter. Fructueuse à l'âme, dira-t-on, oui, comme exercice d'ascèse, de lutte, mais non comme prière, puisque ce qui est l'essence même de la prière, l'élévation de l'âme vers Dieu, fait ici défaut; à moins que précisément on n'accepte de définir la prière par « l'adhésion de notre moi profond à la volonté de Dieu sur nous »; car alors, à travers toutes les difficultés, cette adhésion peut toujours persévérer, et avec elle, la prière essentielle, la prière à l'état pur.

Qu'une telle adhésion du fond de l'âme à la volonté de Dieu soit une vraie prière, et excellente, on n'en peut douter. Que, si, par ailleurs, on entend l'ascèse au sens restreint purement négatif de mortification, la prière vocale ou mentale ne puisse être considérée comme un exercice d'ascèse, la chose n'est pas contestable : accidentellement la prière peut être une occasion de victoire sur nous-mêmes ou de pénitence, mais, par elle-même, elle a pour but propre l'union de notre âme à Dieu, non la répression de nos passions désordonnées; même quand elle se fait prière de réparation, elle répare essentiellement par les actes d'amour et d'hommage adressés à Dieu, accidentellement seulement par la peine qu'elle peut coûter.

Mais, si l'on prend le mot d'ascèse dans son sens plein, à la fois positif et négatif, comme embrassant tout effort, toute activité méthodique de la vie spirituelle, il faut bien dire alors que la prière vocale et mentale peut constituer souvent un exercice d'ascèse. Je dis *peut*, car il est bien clair que beaucoup de formes de prière, surtout mentale, appartiennent exclusivement à l'aspect mystique et passif de la vie spirituelle, et n'ont rien en elles-mêmes qui appartiennent au domaine de l'ascèse. Mais il n'est pas moins certain que nombre d'autres formes de prière supposent directement l'effort personnel, l'application, même méthodique, de nos activités intérieures, sont donc vraie ascèse sans cesser pour cela d'être vraies prières. Même une oraison envahie tout entière par la lutte contre des distractions sans cesse renaissantes, reste prière : cette lutte, en effet, est au sens le plus rigoureux, une élévation de notre âme vers Dieu, non encore vers Dieu atteint et possédé dans une pacifique jouissance, mais vers Dieu désiré, cherché, avec un amour d'autant plus grand qu'il surmonte plus d'obstacles et soutient plus de luttes, et vers Dieu, parce que ainsi cherché, déjà possédé très véritablement à travers les obscurités et les peines de ces coûteux efforts. Car toute l'orientation de ces combats contre distractions et aridités n'est pas une orientation de lutte contre soi ou de pénitence, c'est une orientation d'union à Dieu poursuivie malgré l'envahissement des images et des préoccupations sensibles et terrestres. Il faut donc maintenir sans hésiter qu'il y a une ascèse de la prière, non moins réelle que la mystique de la prière.

b) Seconde question : est-il légitime de recourir à l'oraison comme à un *moyen* pour acquérir les vertus, non seulement théologales, mais même morales? Est-il légitime de l'employer à produire des actes des diverses vertus que nous voulons faire croître dans nos âmes? Ici encore, personne sans doute n'a jamais songé à réduire *toute* oraison à être un exercice de ce genre, ni à voir là le but essentiel de l'oraison; il est même certain qu'il serait très dommageable aux âmes de leur laisser croire que toute oraison qui ne se termine pas par une *résolution pratique* est inutile, tout au moins peu fructueuse. Mais, étant donné que, dans notre vie spirituelle, le seul but dernier ici-bas est l'accroissement en nous de la charité et de la grâce sanctifiante, afin de mieux glorifier Dieu dans le ciel, et que l'oraison elle-même est un moyen pour obtenir cette fin, la question posée revient donc à se demander si l'oraison doit faire croître en nous la charité uniquement de façon directe, ou si elle peut aussi y contribuer indirectement, en développant en nous ces vertus morales dont la pratique est indispensable pour que la charité puisse exercer son domaine sur toutes nos actions? Et à la question ainsi formulée, la réponse ne peut être qu'affirmative.

Mais comment l'oraison pourra-t-elle, sans cesser d'être prière travailler directement à faire croître en moi l'humilité ou la patience? Si j'en emploie une grande partie à exciter en moi des actes de ces vertus, je fais un exercice d'ascèse, d'une utilité douteuse du reste, je ne prie pas? — Sans doute cette ascèse intérieure ne peut remplacer l'exercice réel des actes de vertus dans les occasions où les circonstances viennent les requérir de nous, et l'acceptation cordiale d'une humiliation sera toujours incomparablement plus efficace pour nous faire humbles, que tous les actes faits à froid, dans l'oraison, loin des occasions concrètes. Mais il reste vrai que ces actes, pour être moins efficaces, ne cessent cependant pas de l'être très réellement, comme préparation intérieure de l'âme qui, ainsi entraînée, sera mieux en état de faire face aux occasions quand elles se présenteront.

Et je ne crois pas non plus qu'on puisse refuser le caractère de prière aux oraisons ainsi dirigées vers la pratique des vertus morales : car, s'ils sont faits comme ils doivent l'être, ces exercices intérieurs n'auront rien de commun avec une pure gymnastique morale à la stoïcienne, exécutée dans l'abstrait, le regard uniquement fixé sur le perfectionnement personnel et n'allant pas au delà. Nos efforts au contraire seront

précédés, accompagnés, tout imprégnés de prière, tournés vers la conformation de notre vie avec les exemples de Notre-Seigneur, soutenus par la grâce et l'amour de ce divin Maître, tendant plus ou moins explicitement, mais toujours réellement, au but dernier de l'union plus pleine de notre âme avec Dieu, union dont ces vertus sont la condition; et ainsi tout ce long et coûteux travail intérieur restera bien en définitive une élévation de notre âme vers Dieu.

3. — Que penser des saintes folies de l'ascèse? — Elles sont fréquentes dans les vies des serviteurs de Dieu : mortifications effrayantes, continuelles, ingéniosité à refuser toute satisfaction à la nature, actes d'humilité les faisant passer pour insensés, triomphes sur les répugnances des sens que nous osons à peine mentionner... Autant de faits que beaucoup de psychologues n'hésitent pas un instant à cataloguer en bloc avec ceux que les psychiâtres sont habitués à rencontrer dans leurs cliniques ou leurs asiles, sous les mêmes rubriques de scatophagie, de masochisme et autres déviations fréquentes chez les anormaux et les déments. Solution commode, mais un peu trop simpliste.

Que certaines personnes d'une sainteté très réelle, et même très haute, aient été psychologiquement anormales, on ne peut le nier; il suffira de rappeler le cas classique du P. Surin. On ne pourra donc pas écarter a priori, en raison de la seule sainteté de quelqu'un, la possibilité d'éléments anormaux dans les saintes exagérations de son ascèse. Mais on ne peut pas nier davantage que nombre de ces actes qui nous déconcertent se trouvent dans la vie de personnages qui n'étaient certaitainement pas des anormaux. On dira peut-être : mais qui est donc complètement normal? Entendons-nous : rares sans doute sont ceux qui, médicalement, ont une vie psychique exempte de la moindre tare; mais il n'y a pas de commune mesure entre ces légères faiblesses qu'on retrouve chez la plupart des hommes de premier ordre, et les désordres profonds qui réduisent tant de malheureux à l'état de vraies loques morales. Quel rapport peut-il y avoir entre ceux-ci et un saint François Xavier, un saint Pierre d'Alcantara, ou un Curé d'Ars? Qu'on analyse par exemple, le trait célèbre de Xavier dans les hôpitaux de Venise, tel qu'il nous est raconté par Rodriguez, d'après les confidences du saint (Brou, *Saint François Xavier*, Paris, 1922, t. I, p. 54) : c'est pour arriver à vaincre la répugnance qu'il avait à donner les soins réclamés par un malade, que le futur apôtre des Indes porte à sa bouche le pus d'un ulcère; c'était si peu pour obéir à un instinct dépravé de scatophagie qu'il avait fait cet acte, que toute la nuit suivante il lui semblait avoir encore ce pus dans la gorge sans pouvoir arriver à s'en débarrasser, tant avait été forte la violence qu'il avait dû faire à tous ses instincts.

Il faut donc chercher plus haut l'explication et en même temps la justification de ces saintes exagérations. Une fois écarté ce qui chez certains serait plus ou moins maladif, ou aurait sa source dans des outrances de caractère et de jugement, dans un désir tout humain de record à battre, pour les âmes vraiment saintes et humainement magnifiques comme celle de Xavier, de tels excès ne peuvent venir que d'impulsions extraordinaires de la grâce auxquelles ils répondent avec une générosité et un courage non moins extraordinaires. En les poussant à des actes pareils Dieu veut en même temps imprimer à ces âmes un élan d'amour dépassant toutes les communes mesures, et marquer fortement aux yeux de tous les fidèles le souverain primat des fins surnaturelles sur toutes les règles d'une sagesse purement humaine. Ce qu'il a fait lui-même dans l'inaction et l'obscurité de sa vie à Nazareth, dans les folles humiliations et souffrances de sa Passion, Notre-Seigneur Jésus-Christ le fait faire aussi aux plus grands de ses amis et dans le même but.

4. — Déviations, exagérations, dangers divers a éviter dans la pratique de l'ascétisme. — Des déviations ascétiques à caractère nettement morbide, un mot a déjà été dit plus haut, et il en sera plus largement question à propos de la psychologie ascétique. Il suffira donc de grouper ici quelques remarques sur les autres dangers que peut présenter l'effort ascétique mal compris.

a) Danger de *naturalisme*, de moralisme oublieux des aspects surnaturels et infus de la vie spirituelle, de notre radicale impuissance sans la grâce. Il sera surtout redoutable pour les natures plus fortes, plus énergiques, habituées à considérer comme déjà réalisé ce qu'elles ont une fois décidé. Le remède essentiel sera dans un profond esprit de foi, un humble sentiment de notre misère. Souvent du reste la Providence se chargera, par les échecs sensibles qu'elle permettra, de rabattre cette confiance naïve ou orgueilleuse; l'important sera alors que le découragement ne fasse pas place à la présomption.

b) Danger de *repliement exagéré sur soi-même*, de rétrécissement intérieur : on oublie les grandes réalités surnaturelles, les grands intérêts de la gloire de Dieu et du salut des âmes, pour se laisser absorber par des préoccupations étroites et égoïstes. De là souvent une sorte d'examen diffus par lequel l'âme passe son temps à se demander comment elle agit, au détriment du vrai service de Dieu; de là un souci inquiet de constater chaque progrès que l'on fait, l'anxiété, le trouble, et là encore le découragement. Le grand remède sera d'animer ces efforts de hautes et larges intentions surnaturelles. Il faudra se rappeler aussi que Dieu le plus souvent ne nous permet pas de constater nos progrès intérieurs : à mesure que nous avançons, les lumières se font plus intenses pour nous faire voir ce qui nous manque encore, notre idéal devient plus exigeant, et nous apercevons devant nous, à parcourir encore, une route toujours aussi longue, plus longue même et plus ardue. C'est là que se trouve la source et l'explication de la persévérante humilité des saints à travers toutes leurs ascensions; et ce sera cette même humilité qui maintiendra nos âmes dans la paix et l'abandon à la volonté de Dieu pour le succès de nos efforts.

c) Danger d'*amour-propre*, de complaisance dans les prouesses ascétiques qu'on accomplit; désir vaniteux de battre les records établis jusqu'ici dans cet ordre d'idées; on connaît les exemples rapportés dans les *Vitae Patrum* de certains de ces matches ascétiques, dans lesquels il est difficile de ne pas reconnaître quelque chose de cette déviation. Ici encore ce sera l'humble esprit de foi qui sera le remède; l'ascèse n'est pas un but, mais un simple moyen, et un moyen qui, pour nécessaire qu'il soit, reste d'un ordre fort humble.

d) Danger de *raideur* âpre, de tension exagérée, sans suavité ni souplesse, soit pour nous-mêmes, soit pour les autres. C'est facilement le défaut des généreux

commencements, avec leur logique implacable dans la totalité et la continuité du renoncement et de la mortification. On oublie que Dieu transforme ordinairement les âmes peu à peu; que même dans la vie spirituelle il ne faut pas, sauf marque très claire d'une volonté spéciale de Dieu, vouloir brûler les étapes; que tout effort violent qui fait perdre la paix intérieure, est par là même suspect et dangereux On veut imposer à tous le même programme de réforme intérieure, sans tenir compte des diversités dans les grâces accordées à chacun, dans les tempéraments et les caractères. La suavité et la souplesse nécessaires se trouveront surtout par la docilité à la grâce, par un sens surnaturel des inépuisables richesses de la vie spirituelle pour multiplier à l'infini les formes différentes de sanctification.

e) Danger encore de *gaspiller* notre temps et nos efforts en dehors du vrai champ de la lutte nécessaire pour chacun de nous. On connaît la célèbre méditation des *Exercices* (n. 149-157) où saint Ignace nous fait considérer trois groupes d'hommes, possédant chacun une somme considérable, légitimement acquise, mais à laquelle leur cœur est attaché de façon désordonnée : tous veulent se débarrasser de cette attache pour pouvoir mieux servir Dieu; mais les premiers ne font rien et se tiennent dans une simple velléité; les derniers sont prêts à tout pour arriver à la nécessaire liberté intérieure, même à renoncer à leur argent; les seconds eux, excluent ce sacrifice trop coûteux, mais multiplient les autres moyens, prières, pèlerinages, mortifications... afin de pouvoir acquérir cette liberté intérieure, tout en gardant en fait leur argent. Il arrivera ainsi à beaucoup d'âmes de se livrer tout entières à des exercices ascétiques secondaires pour elles, plus faciles, plus encombrants, et de chercher par là, plus ou moins consciemment, à se donner le change, à éviter les sacrifices plus profonds qui atteindraient le vif de leur amour-propre, et sans lesquels il n'y aura jamais pour elles de vraie union à Dieu. Parfois aussi cette perte de temps sera simplement due à l'ignorance où l'on est de ses propres besoins, au manque de lumière et de direction. Dans l'un comme dans l'autre cas, ce sera surtout le rôle d'une récollection, d'une retraite bien faite et bien dirigée, de faire discerner à l'âme ce que Dieu veut d'elle en ce moment, sur quel terrain doit se dérouler pour elle, la lutte vraiment essentielle, sur quel point elle doit concentrer ses efforts vers la sainteté.

C. — **Objections contre l'ascèse chrétienne.** — On trouvera les principales de ces objections recueillies et discutées dans l'article du P. A. Hamon (*Ascétisme*, DA., I, 310-317); beaucoup d'entre elles consistent à supposer comme essentielles à l'ascèse catholique les déviations dont nous venons d'examiner le danger; nous y avons répondu en indiquant les remèdes qui permettent de les éviter; inutile donc d'y revenir ici. Nous nous bornerons à discuter brièvement l'une ou l'autre de celles qui n'ont pas encore été directement touchées.

1. L'ascèse, dira-t-on, du moins lorsqu'elle atteint par son côté négatif l'exercice de nos facultés les plus hautes, constitue une vraie mutilation de la nature humaine dans ce qu'elle a de plus précieux, et, s'il s'agit de certaines âmes plus magnifiquement douées, un vrai crime de lèse-humanité. Qu'on lise, par exemple le « grand sacrifice » du P. L. de Grandmaison, tel qu'il nous est relaté dans sa récente vie par le P. Lebreton (*Le P. L. de Grandmaison*, Paris, 1932, p. 127, cf. p. 111...). Peut-on admirer, ou simplement admettre ce renoncement accepté, ce sacrifice voulu « partiel ou entier, quand et comme vous voudrez [mon Dieu], de toute aptitude et de tout don, pour les lettres, la philosophie, la théologie, l'histoire, l'enseignement et la direction... le sacrifice affectif et effectif de toutes mes amitiés présentes ou futures, de tous mes goûts artistiques ou intellectuels... de vivre avec des gens médiocres, loin de ceux qui me sont chers, au milieu de choses laides et communes, n'ayant que peu d'influence sur peu de personnes, et grossières, et changeant souvent... de ne pas m'arrêter, pour m'y reposer et pour m'y complaire, en rien de terrestre, en aucune joie, en aucune beauté créée, et de voir ma vie couverte de cette cendre éteignant toute complaisance humaine... ». N'y a-t-il pas là quelque chose de vraiment inhumain, de contraire même à la Providence de Dieu qui en nous donnant talents et richesses intérieures, entend bien que nous nous en servions?

Une première réponse, la plus obvie, consiste à en appeler aux résultats : sans parler du P. de Grandmaison lui-même, et pour nous arrêter seulement à ceux qu'il essayait de suivre de loin, peut-on dire qu'un saint François d'Assise, un saint Bernard, un saint Jean de la Croix, soient des exemplaires d'une humanité diminuée? En réalité, Dieu demande à ces âmes le sacrifice intérieur total, sans limite, il leur impose dans une mesure variable les sacrifices effectifs sans lesquels le détachement ne saurait atteindre le fond de l'homme; puis de ces instruments devenus ainsi totalement siens il se sert pour un rayonnement splendide.

Mais la réponse pleine, qui vaudra pour tous les cas, même lorsque Dieu, semblant prendre l'âme au mot, supprime pour elle tout rayonnement humain apparent, la vraie réponse est celle qui a déjà été donnée à propos des « saintes folies » du renoncement : la souveraine primauté des biens et des moyens surnaturels. Si scandaleux que puisse nous paraître le sacrifice d'un génie humain et des chefs-d'œuvre qu'il eût pu faire éclore, pour qui croit vraiment qu'ici-bas nous sommes *in via*, que la vie présente n'a de sens et de valeur définitive que dans la vision du ciel, il reste splendide et raisonnable de sacrifier n'importe quel chef-d'œuvre terrestre pour ce chef-d'œuvre incomparablement plus haut qu'est la louange éternelle de Dieu vu face à face, par une âme de saint que ce sacrifice aura porté aux sommets de l'amour. Et du point de vue apostolique, qui pourra mesurer la fécondité de grâces obtenue pour les âmes auprès desquelles il travaille, pour les âmes lointaines qu'il ne connaît pas, par le sacrifice héroïque d'un prêtre ou d'un simple fidèle? C'est tout le mystère des années « perdues » par le Christ déjà homme dans le travail obscur de Nazareth jusqu'à sa trentième année.

2. Une part trop large faite à l'effort ascétique, des exigences ascétiques trop grandes, n'éloignent-elles pas, ne découragent-elles pas beaucoup d'âmes qu'une spiritualité plus aimante, plus souriante, plus humaine dans le bon sens du mot, aurait menées plus efficacement au Christ?

Ce qui est vrai, c'est qu'il ne faut pas présenter de but en blanc à des âmes non encore préparées les plus extrêmes renoncements de l'ascèse; qu'il faut tenir compte des tempéraments, des réactions plus ou moins vives de l'imagination et de la sensibilité de chacun; qu'il faut ici surtout ne pas vouloir précéder, mais suivre la grâce, qui peu à peu donne à chaque âme l'intelligence du mystère de la croix et de ses exigences;

qu'il ne faut jamais laisser la pensée de l'effort ascétique s'isoler de celle du but auquel il tend, l'union à Dieu, et du secours sur lequel il doit compter, l'aide toute-puissante de la grâce. Mais tout ceci étant supposé, nous ne pouvons pas faire que la voie de la sainteté ne soit une voie coûteuse, ne demande à ceux qui veulent sérieusement s'y avancer une grande générosité : laisser croire aux âmes qu'on peut y marcher rien qu'en se laissant doucement porter, c'est favoriser la pire des illusions. Et l'expérience journalière n'est-elle pas là pour montrer que la plus grande source de paix et de joie est cette humble générosité qui s'appuie sur Dieu pour ne rien lui refuser? Pas plus en matière de formation spirituelle qu'en aucune autre, on ne gagne rien à vouloir attirer les âmes par de trompeuses apparences de facilité, qui leur prépareront pour la suite déceptions et découragements. Ici encore le modèle reste saint François de Sales, si bon et si encourageant, en même temps que si exigeant pour tout ce qui tient au fond de la vie spirituelle.

Il faut reconnaître que nous avons, du côté catholique, peu de travaux théologiques sur la théorie générale de l'ascèse. En dehors des articles d'encyclopédie, Pruner dans KL., I² (1882), 1460-69; Dublanchy, dans DTC., I (1902), 2055-63; A. Hamon, dans DA., I (1911), 296-317; T. J. Campbell, dans CE., I (1907), 763-767; J. Ries, dans LTK., I (1930), 748-52, on en trouvera les principes exposés surtout à propos des diverses formes particulières de cette ascèse, mortification, examen de conscience, combat spirituel, etc. : nous renverrons donc ici surtout aux diverses bibliographies des articles particuliers relatifs à ces sujets.

On peut cependant citer le petit volume de J. Mayer, *Die christliche Aszese*, Fribourg-en-Brisgau, 1894.

J. de Guibert.

IV. — PSYCHOLOGIE DE L'ASCÈSE.

On n'a pas encore de travail d'ensemble sur une psychologie moderne, systématique et complète de l'Ascèse. Une telle psychologie est-elle souhaitable? N'y a-t-il pas quelque naturalisme à soumettre l'effort ascétique à une analyse psychologique poussée? N'est-ce pas favoriser un certain subjectivisme qui négligerait les données réelles de la vie et dissoudrait tout le mordant du vouloir ascétique? Les grands maîtres de la théologie ascétique ont passé par dessus ces difficultés. Sans en faire, il est vrai, un système, ils se servent des données de la psychologie et mettent l'accent sur l'axiome dogmatique « Gratia supponit naturam ». A l'opposé, les contrefaçons de la tendance à la perfection, dans les formes non chrétiennes d'ascèse — avec leur caractère d'étroitesse ou d'ostentation — montrent assez où peut conduire une ascèse qui fait fi de ces lois voulues de Dieu que sont les lois psychologiques. Si l'ascèse est un effort conscient, volontaire et systématique de tendance vers la perfection religieuse et morale de la vie, elle est un fait, un acte psychique, et, partant, soumis évidemment aux lois psychiques.

Deux tâches incombent à une psychologie de l'Ascèse qui voudrait unir aux trésors de l'expérience traditionnelle une enquête méthodique nouvelle : elle doit — ce sera là son travail théorique — ramener les principes et les pratiques ascétiques, amassées par le bon sens et les siècles, à leurs bases psychologiques, afin de les comprendre et de les fonder scientifiquement. Ensuite elle devra — partie pratique — repartir de ce travail scientifique pour proposer dans l'application concrète des suggestions efficaces.

Il ne s'agit présentement que d'esquisser les grands traits d'une psychologie ascétique théorique.

I. — Objet formel et Méthode de la Psychologie ascétique. — Pour éviter toute confusion et mieux remplir son rôle dans l'ensemble de l'ascétique théorique, la psychologie de l'Ascèse fait systématiquement abstraction des bases et des lois dogmatiques de l'effort ascétique, et de son côté surnaturel (en soi le plus important), l'action de la Grâce. Il est clair qu'une psychologie de l'Ascèse complète requiert aussi la connaissance philosophique de l'essence de l'âme et de sa finalité. Puisqu'elle traite de l'effort ascétique « sub respectu psychologico », elle recherche les relations de l'ascèse avec la structure spécifique du psychisme, et avec ses lois statistiques, causales et finales. Comment l'effort ascétique naît-il du caractère particulier de la vie psychique, en harmonie ou en dissonance avec sa manière d'être normale? Comment s'insère-t-il dans la totalité de la vie intérieure sous-jacente? Sa réaction sur le psychique est-elle heureuse ou fâcheuse? Quelle est la structure psychologique des différentes manifestations du vouloir ascétique, par exemple de l'exercice des différentes vertus, des méthodes de lutte positive ou négative, etc.? Quel rapport y a-t-il entre l'effort ascétique et la nature de l'expérience religieuse? L'ascèse consiste-t-elle, comme le veulent certains, à mécaniser, ravaler et vider cette expérience spécifiquement religieuse?

Les têtes de *chapitres* de la psychologie de l'ascèse répondent aux divisions générales de la psychologie :

La *Psychologie ascétique générale* a pour objet l'effort ascétique dans le cadre d'une vie intérieure pleinement développée et normale.

La *Psychologie ascétique typologique et différentielle* recherche les rapports entre les caractères physiologiques, sensitivo-intellectuels ou émotionnels, et les types, ou formes particulières, de l'ascèse.

La *Psychologie ascétique sociale* examine les formations sociales créées par l'élan ascétique (comme les Ordres religieux) ainsi que les relations de l'effort ascétique avec les formations sociales en général (mariage, famille, associations, nations, races).

La *Psychologie ascétique génétique* cherche à établir les formes propres de l'ascèse dans les phases successives, évolutives et dégressives de la vie, dans sa montée et son déclin.

Enfin, la *Psychopathologie ascétique* étudie la vie ascétique dans les états psychiques anormaux, soit qu'elle décèle des psychoses dans les formes vicieuses de l'ascèse, soit qu'elle observe les influences saines ou morbides de l'ascèse sur la vie psychologique.

Les *Méthodes* de la psychologie ascétique relèvent de la psychologie et de la pathologie. La méthode caractéristique de toute vraie psychologie est l'introspection : dans notre cas, ce sera celle de sujets s'adonnant personnellement à l'ascèse, complétée par l'observation du comportement d'autrui. La base documentaire sera l'analyse scientifique des principes et des pratiques ascétiques, la lecture de journaux spirituels, autobiographies et hagiographies (celles qui recherchent la vérité historique et psychologique, et non la simple édification), manuels pratiques d'ascèse, Règles monastiques, formules de piété, etc.

II. — **Psychologie ascétique générale.** — A. — L'Ascèse et la structure de la vie psychologique en général. — Rappelons brièvement la loi propre de toute vie psychique normale, formulée par ce triple primat : de la totalité, de l'objectivité et de l'évolution créatrice.

a) *Primauté du total sur le partiel.* — Une vie psychique normale montre dans presque toutes ses activités une diversité de tendances partielles, qu'unit, plus ou moins parfaitement, une synthèse qui les intègre, en les subordonnant, à la finalité du tout. N'est-ce pas une union des contraires, une synthèse, que celle qui doit harmoniser la spiritualité de l'âme et ses attaches à la matière; sa liberté et sa sujétion à l'automatisme; sa soif du vrai objectif et la direction fantasque de sa pensée sous les émotions subjectives?

b) *Primauté de l'objectif sur le subjectif.* — Une vie psychique normale, de sa claustration originelle dans le « moi », le subjectif, aspire aux valeurs objectives qu'elle veut reconnaître et réaliser, et dont elle veut faire sa norme d'action. De son isolement, elle tend vers l'autre, vers le « toi », vers une personne qui s'offrirait à elle comme un appui. Elle veut enfin devenir un membre utile et agissant dans l'organisme d'une collectivité. Seule une vie psychique morbide et névrosée échappe à cette tendance à servir et à se donner, pour se tétaniser dans l'égocentrisme.

c) *Primauté de l'évolution.* — Notre vie, dirigée par une finalité immanente, est une explicitation progressive de notre être : une évolution saine, parmi l'exubérance vitale, tend à l'épanouissement du moi, dans le dévouement envers un devoir, un Idéal ou une personne. Dans ce sens on pourrait répéter le mot de Nietzsche : « Aspiré-je au bonheur? — J'aspire à mon œuvre ».

Ce triple primat, qui est une donnée fournie par la nature elle-même, est, partant, la norme objective de la vie psychologique. Les antinomies que nous y avons relevées, entre les tendances partielles et finales, celles du sujet et de l'objet, sont conformes à la nature de l'âme, en dépit de son unité D'où le risque de voir croître sauvageons et gourmands — autonomie du partiel et du subjectif — et la vie se figer dans certaines formes acquises. C'est cette propension que le langage de la morale et de l'ascèse appellent la *triple concupiscence*, et en un certain sens, *tentation.* Une vie psychique normale ne tentera pas l'effort chimérique d'ignorer cette tendance et de la supprimer; elle s'efforcera au contraire de réintégrer sans cesse le partiel et le subjectif dans l'hégémonie du tout et de l'objectif, seul moyen possible d'assurer la réalisation progressive de notre être,

Traduisons en langage ascétique : la saine psychologie répugne si peu à la *victoire sur soi*, à la *mortification* — à la « continua mortificatio » — qu'y renoncer serait accepter, au lieu d'un progrès une régression de l'évolution psychique. Ainsi, la préférence donnée délibérément aux tendances subalternes et subjectives, avec le déséquilibre des valeurs qu'elle entraîne, est le côté psychologique de cette difformité qui — sous l'angle moral — sera *péché* on *imperfection positive.* L'évasion du moi vers les valeurs objectives, la société, et, en fin de compte vers l'Absolu, est, en psychologie, ce que l'ascèse appellera dépouillement de soi (en ce qu'il a de subjectif), lutte contre soi, *renoncement, humilité* et *charité* généreuse et féconde. S'il est morbide de désirer le renoncement et la douleur pour elle-même, — en ravalant la sainteté de la souffrance à une manière de sport ou de record, — il n'y a par contre aucune incohérence psychologique dans le radicalisme d'une âme qui choisit le *sacrifice* comme moyen et expression du don entier de soi dans l'humilité et la charité. De même, il y a une véritable santé psychique dans un *renoncement* spontané aux agréments de la vie ou à leur libre disposition — comme dans la *Pauvreté* religieuse — si c'est la conquête d'une liberté supérieure; ou encore dans le sacrifice de certaines aptitudes ou tendances particulières, si le motif en est un don de soi plus complet à sa destinée suprême objective et totale (par exemple, dans le *célibat* religieux) ; ou enfin, dans le dévouement le plus volontaire du moi à des Règles et des Devoirs objectifs (ainsi, dans l'*Obéissance* religieuse). Car la personnalité qui nous convient, s'obtient moins en vivant toutes ses tendances, qu'en les ajustant à des normes objectives.

Les fausses ascèses, insistant sur des dispositions partielles, aboutissent ainsi plutôt à une personnalité fermée (du type stoïque) qu'à une personnalité ouverte (idéal chrétien); de cette anomalie psychologique, elles peuvent dévier à des formes morbides ou perverses, tandis que l'ascèse, objective et totale, du renoncement et de la charité, reste en harmonie avec le type normal de la vie psychologique. Une ascèse égocentrique — celle du stoïque ou du fakir — est incompatible avec une attitude religieuse; mais une ascèse orientée d'après une norme objective, en définitive d'après l'Absolu, et ainsi théocentrique, favorise l'attitude religieuse de la « dévotion, » amour tempéré de respect, et porte, dans son ampleur et sa profondeur, l'épanouissement de l'âme totale à la valeur absolue, c'est-à-dire Dieu.

B. — Les antinomies les plus importantes de la structure psychique dans leur rapport a l'ascèse.

1. *Spiritualité et union avec la matière.* — Le corps joue un triple rôle dans la vie psychologique. Comme *substrat :* que les caractères de la vie psychologique dépendent de ceux du corps, du système nerveux, des glandes et de leurs sécrétions internes (glande pinéale, thymus, glandes sexuelles, etc...), c'est un fait connu; de même, les influences ataviques et raciques qui se font jour dans l'hérédité. Méconnaître cette dépendance foncière, bien que partielle, conduirait à une fausse spiritualité et à une pseudo-ascèse monstrueuses; mais s'hypnotiser sur ces influences risquerait de paralyser a priori l'effort ascétique dans le découragement. Comme *objet de connaissance :* apprendre à élaborer correctement les données sensorielles, afin de provoquer dans l'âme la réaction juste, est, par le fait, un devoir impérieux de toute éducation, et donc de l'ascèse. Comme *moyen d'expression symbolique :* il est conforme à la psychologie humaine de trouver dans la matière, dans le sensible, l'expression et le symbole de ses sentiments ou de ses états d'âme, et de gagner une garantie de solidité, à la réaction de ces symboles, sur son comportement intime. Ainsi, le soin d'un extérieur net, dévot et mortifié — *ascèse extérieure et corporelle* — est-il bien assorti à la nature spirituelle de l'homme, pourvu qu'il reste une traduction de l'intérieur, et ne dévie pas vers le pharisaïsme.

2. *Liberté et sujétion à l'automatisme.* — La vie psychologique se compose, de trois assises superposées : le niveau supérieur (pur spirituel, liberté pure)

repose sur deux couches plus profondes, celle des instincts *héréditaires* et celle des complexes, associations et automatismes *acquis*. Le niveau des instincts influe aussi dans la vie psychologique humaine (instinct sexuel et parental, instinct de domination et de subordination, instinct grégaire et d'imitation, instinct de l'appropriation, de la lutte, etc.). Dans la mesure où son opération a libre jeu, sa poussée peut être dirigée par les complexes acquis, dans un sens déterminé, sain ou pervers. Ces trois niveaux sont dans l'interdépendance la plus étroite. Il n'y a pas de penser fécond qui ne soit ancré dans les complexes de la couche sous-jacente, ni de vouloir énergique, sans que les complexes favorables n'aient facilité la prise et le maintien d'une attitude psychologique volontaire, et rendu ainsi le vouloir plus efficace et plus apte au succès. Par contre, bien des entraves de l'effort ascétique viennent de complexes défavorables qui l'énervent, le découragent ou le paralysent.

S'il est vrai, comme il ressort de la nomenclature des vertus et des vices, qu'il faille rechercher leur élément formel et spécifique sur le plan spirituel, dans la libre faveur donnée à des normes et des valeurs déterminées, il reste que l'attitude globale de l'âme, dans l'acte de la vertu ou du péché, revêt des formes multiples et compliquées. L'analyse de cette attitude synthétique de l'âme, par exemple dans les vertus théologales et morales, ou dans les malformations psychiques des sept péchés capitaux du catéchisme, nous entraînerait trop loin. En tous cas, l'âme entière vibre en quelque façon du rythme spécifiquement humain de la vie. De cet enchevêtrement du spirituel et de ce que nous avons appelé les couches profondes, résultent pour l'ascèse deux *devoirs :* d'abord, chercher à organiser les complexes susceptibles d'alléger et de libérer le spirituel, et empêcher ensuite les couches inférieures de déborder le spirituel et de l'absorber. Ce serait le cas, si la vie spirituelle était trop mécanisée et formaliste, et surtout, si la vertu glissait dans l'instinctif, l'application dans la fébrilité, l'humilité dans la soumission passive, le courage conquérant dans l'agressivité, la charité (ἀγάπη, φιλία) dans l'érotisme, comme on l'a déjà observé dans les honteux excès de certains pseudomystiques.

La création de ces complexes, dont l'efficacité peut aller jusqu'à l'automatisme psychique, est rendue plus facile : premièrement, quand le complexe est provoqué involontairement par une expérience où l'émotivité a une part prépondérante (complexes d'angoisse, habitudes vicieuses) ; ensuite, si l'attention se concentre systématiquement par un exercice prolongé sur certains complexes déterminés (v. g. quand on apprend à écrire) ; enfin, lorsqu'un complexe trouve des harmoniques dans la totalité des inclinations psychiques, au point que ce soit l'âme entière qui contribue à l'achever et à le réaliser. D'où l'on voit la nécessité, pour atteindre des buts ascétiques précis, d'exciter l'intérêt, — bien que pour d'autres raisons également psychologiques, il faille se garder d'attiser artificiellement les sentiments et d'extorquer à tout prix des résolutions (d'après le système des conversions méthodistes), dont l'efficacité ne serait pas assurée et qui comporteraient le risque de contre-coups fâcheux.

D'où résulte, avant tout, la portée et la valeur de l'*exercice* ascétique dans le détail, portant par exemple sur des vertus déterminées dont on fait un « exercice » conscient, volontaire et systématique. L'*examen particulier* en est une application connue. Psychologiquement inadmissible, si, privé de son rapport à la totalité psychique et à ses buts ascétiques, on en faisait un record purement extérieur, — ce qui serait en dénaturer le sens —, il est, intelligemment pratiqué, tout ce qu'il y a de plus conforme à la psychologie. Si, d'après la psychologie des associations, l'exercice positif du correct (par exemple, prononciation correcte) l'emporte sur l'insistance trop marquée au refoulement du fautif (par exemple, prononciation fausse), l'examen particulier positif mérite — psychologiquement parlant et ceteris paribus — la préférence sur le négatif. La portée de l'examen particulier négatif consiste, du reste, plutôt à entraver l'action des complexes inverses, et à guider l'attention vers le meilleur comportement total qu'il s'agit d'obtenir. Nous assistons à la création de complexes passagers au service de devoirs transitoires de la vie ascétique, par exemple, dans les « préludes » de la méditation ignatienne, les additions et autres *auxiliaires de l'oraison*, qui donnent à l'esprit un soutien et une direction momentanés.

Comme pour toute éducation, il est de la plus grande importance pour l'ascèse d'ancrer les objectifs ascétiques dans des *complexes de mobiles* variés, et adaptés aux climats changeants de l'âme, qui soient implantés par la méditation, l'enseignement, etc... Car l'effort ascétique humain requiert, à la longue, un système de jugements de valeurs latents, pour se maintenir fixé vers son but. D'après les lois des associations et des complexes, de tels groupes de mobiles se facilitent mutuellement et cela dans leur tendance radicale, même sans conscience réflexe, et confèrent ainsi à l'effort son orientation, sa constance et sa facilité. La méditation fréquente — sous l'une ou l'autre forme — sera donc indispensable à la vie ascétique normale.

3. *Objectivité et direction émotive de la pensée.* — S'il n'est pas de vouloir possible sans jugement de valeur, par contre, un jugement de valeur sera, de même, rarement agréé, sans trouver des résonances émotionnelles et volitives, et sans être sollicité par le passé de l'individu, ses aspirations, et sa dépendance du milieu ; ce qui justifie une *ascèse de la pensée*.

4. La vie ascétique est aussi commandée par *la voix de la conscience* morale. Il est malaisé de faire une analyse vraiment psychologique de cette attitude globale spéciale de l'âme dans la *droiture*, la rectitude morale, dont ni le rationnel, ni l'intuitif, moins encore le volitif et l'émotionnel, ne livrent d'explication intégrale. En tous cas, sur ce point, la *délicatesse de conscience* d'une âme tranquille ne révèle rien que de sain et de fort, rien qui ne soit très conforme à la tendance objective et totale de l'âme. Son antithèse, la *scrupulosité* de l'âme inquiète est au contraire le fait d'une psychologie martyrisée, le plus souvent de névrosés et d'égocentriques. Les remords de la conscience morale (de la conscientia subsequens) pourront conduire jusqu'à la tétanisation du moi, quand ils n'aboutissent plus qu'au regret désespéré de la rectitude, ou à la résignation définitive de l'âme à son état anormal et morbide, accepté comme norme à son tour. Il n'y a plus d'issue que dans le *repentir* fécond qui comporte, comme Scheler l'a développé, un retrait du péché, un espoir et une aspiration vers le renouveau intérieur, et qui, psychologiquement parlant, fait renaître l'âme à une vie conforme à ses lois.

5. Une antinomie qui traverse presque tout le domaine spirituel et ascétique, c'est celle de l'*angoisse*, et de la

conscience de la sécurité, la *confiance*. Qui tenterait de l'interpréter d'une façon plus intime, plus psychologique, plus ontologique aussi, y verrait volontiers l'antinomie entre la sécurité de l'âme en Dieu, et dans les normes de vie voulues par lui, et l'épouvante devant Dieu et devant le dernier abandon de soi à l'Absolu. C'est l'angoisse qui conduit aux systèmes de garantie contre Dieu, que ce soit le formalisme pharisaïque et le magisme superstitieux, ou bien la fuite tragique du surhomme devant ce Dieu « auquel il a pourtant dédié des autels dans les plus secrètes profondeurs de son cœur » (Nietzsche), car, dans ces deux formes, se cachent le même désarroi, la même faiblesse, la même angoisse intime. Cette épouvante devant l'abandon est à la base des innombrables formes d'égoïsme et de beaucoup de défauts de caractère, disons qu'elle n'est jamais tout à fait absente des autres. Il faut donc qu'elle soit remplacée dans la vie ascétique par un regard paisible sur les vraies valeurs et non-valeurs, sur le sens de l'abandon et de l'abnégation, et par la sérénité confiante de l'âme qui fera la voie libre au don de soi dans l'humilité, le service et l'amour.

Ces cohérences psychologiques, qui demanderaient ici une analyse plus exhaustive, se retrouvent insérées dans une synthèse plus vaste, métaphysique et religieuse, dont la méditation des « Deux Etendards » de saint Ignace, est l'expression symbolique.

Comme antithèse à notre conception des principes structurels du spirituel, on peut mentionner la *Psychanalyse* de Freud, qui ne peut voir dans l'effort ascétique que la réaction d'une sexualité perverse refoulée. On connaît les dogmes fondamentaux de Freud : réduction de la vie psychique à la libido, sa donnée primordiale, doctrine du refoulement sexuel, et de son retour dans la conscience en trouble nerveux, et, dans sa forme sublimée, en intérêts scientifiques, artistiques, religieux, ou autres; explication naturaliste et mécaniste de la vie psychologique par le simple jeu des énergies sexuelles, réplique intérieure de phénomènes physiologiques.

Certaines notions et suggestions de la Psychanalyse ont passé dans le domaine public de la pathologie — plusieurs y appartenaient du reste déjà —, mais le système, dans son ensemble, surtout avec ses conséquences métaphysiques, a été rejeté par les Maîtres de la psychologie et de la pathologie, et c'est à juste titre, à cause de son caractère unilatéral, mécaniste, et de sa monomanie sexuelle. Quand à sa théorie de l'ascèse, elle n'est qu'une parodie superficielle, matérialiste et positiviste, bien que dans le détail, elle présente pour l'ascèse quelques suggestions, déjà connues précédemment, mais qu'elle a eu le mérite de remettre en valeur. Aussi, pour traiter certaines déviations du développement psychique dans la vie ascétique, un médecin consciencieux pourra, le cas échéant, les utiliser avec prudence. Mais celui qui ne jure que par Freud et sa monomanie sexuelle, se méprendra toujours sur la vie psychologique, et plus encore ascétique, ses cures manqueront au moins de délicatesse pour l'âme, et facilement lui causeront de très graves préjudices.

Beaucoup plus heureux, dans bien des cas, est l'essai de la « *Psychologie individuelle* » qui vise à ramener les troubles psychologiques et aussi ascétiques à l'antinomie de deux désirs : celui d'augmenter sa valeur et celui de se dévouer. Mais il faut éviter les généralisations unilatérales et superficielles de tel ou tel de ses partisans qui voudraient en faire une philosophie.

III. — **Psychologie différentielle et typologique de l'ascèse.** — Un regard sur la vie des Saints, quand elle n'est pas écrite en série, montre à quel point transparaît la physionomie personnelle jusque dans le combat spirituel. C'est donc dans son individualité que la grâce elle-même saisit l'homme, et c'est elle qu'il s'agit d'intégrer dans le cadre des objectifs de la vie ascétique. Voyons quelques exemples :

A) Les différences psychologiques entre l'homme et la femme, et l'ascèse. — L'âme de la femme est d'une *valeur équivalente* à celle de l'homme. Un anti-féminisme païen ne voyant dans l'âme de la femme qu'une valeur au rabais ou qu'un jouet, est tout aussi contraire à la psychologie, qu'à une religion qui rend à Notre Dame le culte d'hyperdulie. L'âme de la femme peut agir sur celle de l'homme par ce qu'elle possède en propre d'éducateur, de civilisateur, d'affinant, bref, à maints égards, de maternel. La psychologie ascétique doit faire attention à ces côtés de l'âme féminine et en tenir un compte spécial. Mais l'âme de la femme n'est *pas identique* à celle de l'homme, comme le suppose le Marxisme. Pour se contenter de clichés approximatifs, on peut dire : l'âme féminine l'emporte surtout par l'intuition et la saisie sentimentale, par l'adaptation plus concrète à la vie, et dès lors, par le sens du détail; par l'abnégation et le sacrifice de son moi, et sa patience héroïque, physique et morale. La supériorité de l'homme, c'est la clarté discursive et systématique, la rationalisation de la vie, le besoin de s'imposer. L'ascèse cherchera l'équilibre de ces contrastes, quitte à sauvegarder les qualités propres de chacun, et à les perfectionner en conformité avec le plan créateur.

B) Les « Types » et leur importance ascétique. — Dans la vie concrète, les types psychologiques ne se trouvent nulle part réalisés à l'état pur : une âme donnée ne montre jamais que la prépondérance de de telle ou telle caractéristique, qui la rapproche plus ou moins de l'un ou de l'autre type. Mais, cela n'empêche pas la typologie d'avoir, comme on s'en est de tout temps aperçu, son importance pour l'ascèse. Voyons quelques exemples :

1. *Types de la vie sensitive et intellectuelle.* — Les différents types de la vie sensitive présentent, on le sait, la plus grande diversité, venant de la prédominance, foncière ou acquise, de certains sens (type visuel, type auditif, etc.). On distinguera de même les types de la vie imaginative, d'après le degré de clarté et de plasticité des produits de l'imagination, depuis la plus indigente aridité jusqu'à l'hallucination, qui rejoint le sentiment du réel dans la perception sensible. On peut toucher du doigt combien il importe de déterminer le type de représentation, par exemple pour l'emploi de certains modes d'oraison, ou le type d'imagination créatrice, pour apprécier les phénomènes mystiques ou pseudomystiques.

De même, autant d'individus, autant de modes de penser. On opposera le constructeur de synthèses à l'analyste critique, le fanatique du système à celui du détail, l'esprit ouvert à l'esprit fermé, voire prématurément sclérosé, l'improvisateur brillant au travailleur patient, etc. Les principes que l'*ascèse de la pensée* peut en déduire se présentent d'eux-mêmes.

2. *Tempéraments.* — L'ascèse a tenu compte de tout temps des tempéraments, de ces inclinations — individuelles ou typiques — à des modes habituels de réactions instinctives et émotionnelles, qui sont fonction

de la physiologie. Du reste, ils n'ont guère leur définition ni leur classification définitives. En plus de la répartition traditionnelle (flegmatique, sanguin, etc.), on pourrait s'en remettre, pour la pratique, à celle de Heymans. Cependant, il faut se garder de l'oublier, le « tempérament » n'est point tout l'homme, il n'est qu'un facteur parmi les autres, dont la résultante seule importe à l'ascèse.

3. *Types de personnalité.* — Des tentatives pour concevoir, du point de vue typologique, la structure de la personnalité complète, il n'est besoin de mentionner que deux : l'une s'attache à l'orientation favorite des intérêts vers des domaines bien déterminés de valeurs objectives. Spranger fut ainsi conduit à classer les hommes en intellectuels, esthètes, sociaux, économiques, religieux, et dictatoriaux. Un autre système part de l'unité psychophysique de l'homme, et des rapports qu'elle crée entre le psychique et certaines formes du physique. Le type du *schyzothyme*, tel, qu'on le trouve accentué, par exemple, chez Calvin, Robespierre ou Schiller, trahit, souvent, un tout autre type physique que le type plus *cyclothyme* d'un Luther, d'un Mirabeau ou d'un Gœthe. Il ne manquerait pas d'intérêt en hagiographie, de faire ressortir encore mieux qu'à l'ordinaire, la cohérence de l'action de la grâce et de la physionomie personnelle, ou de la collaboration ascétique à la grâce. Cependant aucune typologie ne pourra jamais résoudre l'énigme de l'âme dans ce qu'elle a d'individuel, car elle reste toujours, en fin de compte, « une île mystérieuse », où seul pénètre le regard de Dieu, « intuens abyssos ».

IV. — **Psychologie sociale de l'ascèse.** — Son objet n'est pas restreint aux manifestations de l'ascèse dans la vie sociale, ni à l'influence de certaines formes de vie sociale (mariage, famille, amitié, classe etc.) sur l'effort ascétique, ou vice versa. Il concerne, d'abord, la psychologie des formes de *communautés ascétiques :* comment la croissance spirituelle de l'individu s'accomplit-elle dans la forme ascétique de la communauté ? Plus d'un problème de la psychologie sociale générale atteint toute son acuité, ici en ascèse. Pour n'en citer qu'un, celui du chef et de son prestige (certains fondateurs d'Ordres ont imprimé pour des siècles à leur communauté la frappe de leur originalité psychologique). Il lui faut examiner les types de maîtres, de *direction* et d'ouverture spirituelles, avec leur valeur, leurs exigences psychologiques, leurs difficultés et leurs dangers — la synthèse d'antinomies psychologiques, dans la docilité spirituelle et la formation de la responsabilité personnelle, etc.

V. — **Psychologie génétique de l'ascèse.** — L'unité d'une symphonie n'empêche pas d'y reconnaître divers mouvements de facture rythmique particulière : de même, au cours de la vie, l'organisme psychique passe par des phases distinctes : enfance, puberté, adolescence, âge mûr, déclin, vieillesse. Dans la paisible spontanéité de l'enfant, dans l'éveil de la personnalité chez le jeune homme, partagé entre l'égoïsme et la tendance au dévouement, avec sa soif de liberté, de gloire et d'amour, dans l'activité féconde de l'homme fait, — et ainsi de suite dans tout le cours de l'évolution spirituelle, la finalité même de chaque phase ne cesse de varier. Un arrêt partiel du développement psychologique à l'un des stades antérieurs conduit facilement à des réactions de type névrosé et, — dans le sens vulgaire et inexact de ce terme technique — hystéroïdes. A la psychologie ascétique de s'enquérir de ces propriétés — favorables ou non à l'effort ascétique — qui dérivent des métamorphoses de l'âme, et de signaler les genres spéciaux d'ascèse le mieux adaptés à chacune de leurs phases.

VI. — **Psychopathologie ascétique.** — L'histoire de l'ascèse, de la mystique, et de leurs contrefaçons, montre trop quels préjudices, quelles défaillances, quelles absurdes défigurations la vie ascétique peut tirer de toutes les formes de psychoses. On y relève les troubles de la connaissance sensible et de la vie imaginative, l'exaspération ou la perversion des instincts, la pathologie du sentiment ou de la volonté, les perturbations de la conscience individuelle, l'affaiblissement ou l'hypertrophie de l'attention, les anomalies de la pensée, les représentations morbides et le dédoublement de la personnalité. Plus encore, et tous les jours, on rencontre les formes sans nombre du développement psychique dans la névrose et la psychopathie grave. De même, l'expérience permet de constater qu'une ascèse vicieuse peut faire évoluer la psychologie vers la névrose, tandis qu'une ascèse saine fortifie l'âme, et même peut exercer une réaction clinique sur certaines de ces maladies, susceptibles de psychothéraphie. Une psychothérapie ascétique resterait encore à créer. Cf. un article ultérieur sur les états PATHOLOGIQUES.

Outre les grands traités de psychologie (J. Fröbes, *Exper. Psych.* Freiburg, 1929; Dumas, *Traité de psychologie*, Paris, 1924, qui sera suppléé par le *Nouveau traité de psychologie*, Paris, 1932 sq.), on pourra consulter parmi les innombrables écrits relatifs à la caractérologie : R. Allers, *Das Werden der sittlichen Person*, Freiburg, 1930. — W. Bergmann, *Religion und Seelenleiden*, Düsseldorf. — Charlotte Bühler, *Der menschliche Lebenslauf als psychologisches Problem*, Leipzig, 1932, — Georges Dumas, *Psychopathologie* (Traité II. Paris, 1924). — P. Janet, *Les névroses*, Paris, J. Lindworsky, *Der Wille*, Leipzig, 1923. — Th. Müncker, *Der psychische Zwang*, Düsseldorf, 1922. — J. de la Vaissière, *La théorie psychanalitique de Freud*, Paris, 1930.

A. WILLWOLL, S. J.

ASCÉTIQUE (THÉOLOGIE ASCÉTIQUE). — 1. *La Théologie ascétique.* — 2. *Ascétique et mystique.* — 3. *Ascétique, morale et pastorale.*

I. — **LA THÉOLOGIE ASCÉTIQUE.** — Comme il a déjà été noté au début de l'article précédent, le substantif *ascétique* est aujourd'hui réservé généralement pour signifier la *science* qui traite les questions relatives à l'ascèse et à l'ascétisme. Il peut donc y avoir une *ascétique* purement philosophique (par exemple dans les livres comme celui de Payot sur l'*Éducation de la volonté*), une ascétique musulmane ou bouddhiste; pour nous chrétiens dont la vie spirituelle est dirigée souverainement par les enseignements de la révélation, l'ascétique fondée sur ces enseignements sera essentiellement, sans négliger évidemment les lumières que lui apportent raison et expérience, une *théologie ascétique.* C'est donc avant tout de l'ascétique entendue au sens de théologie ascétique qu'il sera question dans cet article.

Dans l'antiquité chrétienne nous trouvons le titre d'ἀσκητικόν donné au recueil dans lequel les Messaliens avaient réuni leurs enseignements ; on connaît surtout la collection des ἀσκητικά de saint Basile. Mais tandis que l'expression *théologie mystique* est déjà employée

dès le IVe siècle par Marcel d'Ancyre (cf. de Guibert, *Etud. Th. Myst.*, p. 13) et fait fortune avec le bref traité du Pseudo-Denys dont elle forme le titre, je n'ai rencontré pour ma part aucun emploi de *théologie ascétique* ni chez les Pères, ni au Moyen âge. A ma connaissance, c'est au milieu du XVIIe siècle qu'il est pour la première fois question de *théologie ascétique* chez le F. Mineur Chrysostome Dobrosielscius (Dobrosielski) qui en 1655 publie à Cracovie son *Summarium asceticae theologiae*, et chez le Jésuite Christophe Schorrer qui en 1658 imprime à Rome sa *Theologia ascetica;* ce dernier, plus théoricien, donne la définition suivante : « scientia operandi convenienter suo fini ultimo, cui respondet in voluntate virtus, quae universim est habitus, sive constans et perpetua voluntas operandi convenienter suo fini » (p. 3). Définition, qui, on le voit, convient à la théologie morale en général, bien que, en fait, les questions traitées par Schorrer soient bien celles que nous réservons aujourd'hui à la théologie spirituelle.

Dans sa préface Schorrer ne dit rien pour justifier un titre nouveau, mais le propose comme une chose qui va de soi. De fait, le mot était déjà en usage dans des expressions presque équivalentes : *Tractatus ascetici* du jésuite Nigronius (1624 et ss.), *Doctrinae asceticae* de Nieremberg (1643).

C'est au moment des controverses quiétistes que, le mot de *mystique* prenant un sens plus restreint et tendant à être réservé aux états de contemplation infuse, se dessine nettement la distinction, et même l'opposition, entre *ascétique* et *mystique*, telle qu'elle apparaîtra dans le double *Direttorio ascetico* et *mistico* de Scaramelli (1754 et 1755) ou plus tard dans les deux volumes (*Théologie ascétique* et *Théologie mystique*) du *Traité de la vie intérieure* du P. Meynard O. P., 1884.

Tout ce qui regarde la *méthode* et les *sources* de la théologie ascétique sera traité à l'article SPIRITUELLE (THÉOLOGIE), étant donné que méthode et sources sont, pour l'essentiel, communes à la théologie ascétique et à la théologie mystique que nous réunissons, comme on tend aujourd'hui à le faire de plus en plus, sous le vocable commun de théologie spirituelle. Je me contenterai ici d'étudier brièvement la notion même de théologie ascétique et la question de son existence comme discipline distincte soit de la théologie mystique, soit de la théologie morale et pastorale.

II. — ASCÉTIQUE ET MYSTIQUE. — Schorrer, on vient de le voir, confondait pratiquement théologie ascétique et théologie morale. Scaramelli dans l'Introduction de son *Direttorio ascetico* (1754) manifeste l'intention d'y « laisser de côté certaines voies extraordinaires de contemplations sublimes par lesquelles Dieu conduit parfois quelque âme choisie » et d'y montrer « aux Directeurs la manière de conduire leurs pénitents à la perfection par les chemins battus, unis et communs, de la grâce ordinaire » (éd. Bassano, 1843, p. 1-2). Le P. Meynard dit de même : « *La théologie ascétique*... enseigne comment une âme parvient à la perfection chrétienne et à l'union de Dieu avec le secours ordinaire de la grâce... *La théologie mystique*... proprement dite... comprend les actes et les phénomènes extraordinaires de la vie intérieure » (*Traité de la vie intérieure*, I, Préface). Même définition dans Naval (*Theologiae asceticae et mysticae cursus*, éd. 2, Romae, 1925, n. 3), l'ascétique est « scientia quae agit de christiana perfectione et de animabus ad ipsam dirigendis per media ordinaria divinae Providentiae ». Pour Tanquerey aussi (*Précis de Théologie ascétique et mystique*, 1924, n. 10) « la théologie ascétique [est] cette partie de la science spirituelle qui a pour objet propre la théorie et la pratique de la perfection chrétienne *depuis ses débuts jusqu'au seuil de la contemplation infuse.* » O. Zimmermann (*Aszetik*, 2 éd., Freiburg, 1932, p. 1) de son côté définit l'ascétique « la science théologique de la perfection chrétienne » et s'il précise en disant « science de la perfection active », il entend par là exclure de son domaine uniquement les grâces *passives* au sens le plus strict du mot (cf. p. 676), c'est-à-dire la contemplation infuse avec les phénomènes extraordinaires d'extases, de visions, etc. Voir dans le même sens Adolphus a Denderwindeke, *Comp. Theologiae asceticae*, Hong-Kong, 1921, n. 7; Pourrat, *Spiritualité chrétienne*, t. I (1918), Préface; Farges, *Voies ordinaires de la vie spirituelle*, Paris, 1924, p. 2 ss.

Cette conception de l'ascétique qui fait ainsi entrer dans son domaine toute la science de la vie spirituelle exception faite pour les questions relatives à la contemplation infuse, réservées à la mystique, n'est cependant pas, tant s'en faut, acceptée par tout le monde.

Quelques-uns la trouvent trop étroite, — Murawski, par exemple (*Die aszetische Theologie*, Munich, 1928, p. 21 ss.) — et revendiquent pour la théologie ascétique toutes les questions qui regardent la conduite des âmes favorisées de la contemplation infuse; L. von Hertling (*Lehrbuch der aszet. Theologie*, Innsbruck, 1930, p. 273) estime lui aussi que « la théologie ascétique, comme science de la perfection chrétienne, s'occupe des phénomènes mystiques uniquement dans la mesure où ils ont rapport à la perfection et à la tendance vers elle ». Il laisse à la Théologie mystique les questions spéculatives sur la contemplation, qui ne regardent pas la poursuite de la perfection.

Beaucoup plus nombreux sont ceux qui tendent au contraire à restreindre le domaine de l'ascétique pour élargir celui de la mystique : Zahn, par exemple (*Christliche Mystik*, 3-5 éd., 1922, p. 44) réserve à la *mystique* tout ce qui concerne la *voie unitive*, laissant à l'ascétique les voies *purgative et illuminative*. Pour le P. Masson O. P. (*Vie chrétienne et vie spirituelle*, Paris, 1929, p. 4) la théologie ascétique « a pour but de diriger les âmes dans la lutte contre le péché et dans le progrès de la vertu », tandis que la théologie mystique « traite de choses plus cachées et mystérieuses : de l'union intime de l'âme avec Dieu... »

Toutefois la plupart de ceux qui étendent le champ de la mystique, par exemple ceux qui la caractérisent par la prédominance dans la vie spirituelle du *mode suprahumain* des *Dons* du Saint Esprit, l'ascétique au contraire étant dominée par le *mode humain* des simples vertus infuses, tendent en même temps à faire disparaître toute division tranchée entre ascétique et mystique : ainsi le P. Garrigou-Lagrange, le P. Joret, Mgr Saudreau.

Cette dernière tendance se retrouve chez un grand nombre de théologiens, qui conçoivent du reste de façon fort diverse les rapports entre ascétique et mystique, et elle se manifeste par le fait que bon nombre des manuels récents de spiritualité embrassent à la fois ascétique et mystique, soit qu'ils accolent les deux mots dans leur titre (P. Masson, Naval, Tan-

querey), soient qu'ils leur adjoignent le terme commun de science ou de théologie spirituelle (ainsi Heerinckx, *Introductio in Theologiam spiritualem*, Rome, 1931; de Guibert, *Theologia spiritualis*, Rome, 1926-32). Sans doute il a paru récemment coup sur coup en Allemagne trois manuels (O. Zimmermann, Murawski, L. von Hertling) se limitant nettement à l'*ascétique* : mais on a vu que précisément ce sont leurs auteurs qui étendent le plus le domaine de celle-ci. Et en Allemagne aussi le P. Feuling, entr'autres, insistait il y a déjà plusieurs années (*Benediktinische Monatschrift*, 1922, p. 260) sur le fait que ascétique et mystique se distinguent moins parce qu'elles s'occupent de réalités différentes de la vie spirituelle, que parce qu'elles envisagent les mêmes faits, ou des faits intimement liés entre eux, sous deux aspects différents, complémentaires l'un de l'autre : l'ascétique s'attache au côté actif de la vie spirituelle, à la part de coopération que Dieu y exige de nous, aux efforts qui nous sont demandés, la mystique au contraire à l'aspect passif, au travail de la grâce en nous, aux initiatives de Dieu que nous devons suivre seulement et qui n'appartiennent qu'à lui. Voir aussi dans le même sens le P. Heerinckx (*Introductio in theol. spiritual.*, 1931, n. 19 ss.; 223 ss.), qui en conclut à l'unité foncière de la théologie spirituelle et à l'impossibilité de la diviser en deux sciences qui puissent se traiter chacune séparément.

Et, en effet, indépendamment même du point de vue pratique, de l'impossibilité de trouver entre ascétique et mystique une ligne de démarcation qui soit communément reçue, il est certain que, si l'on veut séparer de l'ascétique la mystique, même entendue au sens le plus strict, comme s'occupant de la contemplation infuse, on se heurte à une foule de questions qui appartiendront encore nécessairement aux deux sciences. Peut-on en ascétique traiter convenablement de l'oraison sans parler de l'oraison de simplicité, de la contemplation acquise? Peut-on parler des premiers degrés de la contemplation infuse sans aborder les mêmes questions? Peut-on parler de la réforme de la vie sans s'occuper des purifications passives opérées par Dieu non seulement dans les âmes jouissant, ou sur le point de jouir, de la contemplation infuse, mais encore dans toutes les âmes tant soit peu ferventes, que ce soit sous forme d'aridités, épreuves intérieures, ou sous la forme de maladies, humiliations? De plus la contemplation infuse (quoi qu'il en soit des questions controversées) est certainement donnée par Dieu aux âmes en vue de leur sanctification personnelle, et non, comme le don des miracles, en vue d'abord du bien de l'Eglise; dès lors on sera amené nécessairement, comme le fait le P. von Hertling dans le passage cité plus haut, à faire entrer dans l'ascétique, science de la perfection chrétienne, l'étude des dons mystiques en tant que contribuant à cette perfection : et pourra-t-on les étudier sérieusement sous cet aspect sans entrer en fait dans toutes les questions que soulèvent leur nature ou leur distribution ? Il semble donc qu'il n'y ait aucune raison de maintenir la division de la théologie spirituelle en deux parties distinctes, se traitant à part, ascétique et mystique, mais qu'il convienne au contraire de l'envisager dans tout son ensemble, sans confondre les deux aspects signifiés par ces deux mots, sans sacrifier l'un à l'autre en faisant du panmysticisme ou du panascétisme, mais aussi sans les isoler l'un de l'autre, puisque en fait, ils ne le sont jamais dans la vie réelle des âmes.

On a voulu (par exemple O. Zimmermann, *Aszetik*, p. 4) arguer en faveur d'une division de l'ascétique et de la mystique de certaines expressions employées dans divers documents de l'autorité ecclésiastique, comme le canon 1385, 2°, du *Codex Juris Canonici*, énumérant morale, ascétique, mystique; ou surtout les *Ordinationes* de la Sacrée Congrégation des Séminaires et Universités, réglant l'exécution de la Constitution *Deus Scientiarum Dominus* (Cf. AAS., 1931, p. 271 et 281) qui mettent d'un côté l'*ascétique* parmi les disciplines auxiliaires imposées à tous les étudiants de la Faculté de théologie, et de l'autre la *théologie mystique* parmi les disciplines spéciales facultatives. Il me paraît hors de doute que cette manière de présenter les choses a été inspirée par la distinction encore reçue chez beaucoup de théologiens entre les deux sciences de l'ascétique et de la mystique; mais il me paraît non moins certain que l'Église n'a nullement entendu trancher ainsi occasionnellement et de biais une question qui reste discutée entre théologiens : elle me semble avoir voulu simplement désigner par le mot ascétique un enseignement plus élémentaire des choses de spiritualité, réservant au cours spécial facultatif les questions plus difficiles et plus particulières qui sont traitées dans les ouvrages de « théologie mystique » (Cf. RAM., 1931, p. 240-41).

III. — **ASCÉTIQUE, MORALE, PASTORALE.** — Comment l'ascétique se distingue-t-elle de la morale? A cette question, la réponse la plus commune actuellement consiste à réserver à l'ascétique ce qui regarde la pratique des conseils évangéliques et tout ce qui, dans la pratique des vertus, ne tombe sous aucune obligation directe, en cantonnant la morale dans l'observation des préceptes. Ainsi Tanquerey (*Précis de théol. ascét. et myst.*, Paris, 1924, n. 8) : l'ascétique « se distingue de la morale parce que, tout en rappelant les commandements de Dieu et de l'Église, base de toute vie spirituelle, elle nous propose les conseils évangéliques et pour chaque vertu un degré plus élevé que celui qui est strictement obligatoire. C'est donc bien *la science de la perfection chrétienne* ». Même conception chez Murawski (*Aszet. Theologie*, Munich, 1927, n. 3, p. 13), pour qui la morale s'attache au point de vue *négatif* de la fuite du péché, tandis que l'ascétique s'occupe de la tendance *positive* vers notre véritable fin. Pour Mutz (*Christliche Aszetik*, 4 éd., Paderborn, 1918, p. 29), « dans l'ascétique la morale s'élève de l'enseignement des devoirs à celui de la vertu [von Pflichtenlehre zur Tugendlehre] ». Voir aussi dans le même sens le P. Schrijvers (*Principes de la vie spirituelle*, Paris, 1913, ch. préliminaire); le P. Adolphe, *Comp. Theol. ascet.*, I, n. 8; le P. Dublanchy, dans DTC., I, 2040... et bien d'autres. Parmi les moralistes pensent de même, Merkelbach, O. P., *Summa Theol. mor.*, Paris, 1931, I, n. 4; Aertnys-Damen, CSSR., éd. 12, Turin, 1932, p. 1; Génicot-Salsmans, SI., éd. 11, Bruxelles, 1927, I, n. 2, p. 7; Noldin, éd. 14, 1922, n. 2, p. 3.....

On ne peut nier que cette conception, au premier aspect très simple et très logique, des rapports entre les deux disciplines, ne réponde en fait assez bien à la manière dont pratiquement elles sont généralement enseignées aujourd'hui. Dans la plupart des traités et des cours de morale, c'est l'idée d'*obligation* et celle corrélative de *péché* à éviter, qui dominent tout; cela, du fait que cet enseignement est considéré presque

exclusivement comme une préparation à la bonne administration du sacrement de pénitence : tout ce qui est simple conseil, affaire de perfection, est pratiquement laissé de côté ou à peine effleuré, et renvoyé aux conférences spirituelles ou au cours de théologie ascétique, s'il y en a un.

Mais on peut se demander si une telle conception est bien la plus justifiée en principe, et même la meilleure en pratique. Et, en fait, plusieurs l'écartent formellement, en particulier le P. Vermeersch (*Theologia moralis*, I, 3 éd., Rome, 1933, n. 2, p. 5-9), pour qui la morale diffère de l'ascétique par l'étendue plus grande de son objet (non seulement ce qui est mieux, mais tout ce qui est bien), et par la manière de l'envisager, plus spéculative dans la morale, tandis que l'ascétique s'occupe davantage des moyens d'arriver à la perfection : le bien simplement conseillé est objet de la morale au même titre que le bien formellement commandé, du moment que cette science a pour but de définir le bien moral surnaturel dans toute son étendue. Dans le même sens, J. Ries (art. *Aszese*, dans LTK., I (1930), 750-51) donne pour objet à l'ascétique de déterminer en quoi consiste la perfection chrétienne, quels obstacles, quels secours se rencontrent dans son acquisition; son domaine propre est le plus parfait, tandis que la morale embrasse tout le bien moral. Le P. Heerinckx (*Introductio in theol. spiritual.*, n. 34-5) considère cette opinion comme « vere probabilis ».

Pour autant que je puis voir (cf. *Theologia spiritualis*, Rome, 1926, I, n. 7), c'est, en effet, mutiler la théologie morale que de la réduire à l'étude du seul bien objet d'un précepte formel : qu'il s'agisse des vertus théologales ou des vertus morales, peut-on limiter, par exemple, un enseignement moral sur l'espérance à la fuite des péchés de présomption, de désespoir ou de simple découragement? Peut-on, pour l'humilité, étudier d'un côté ce qui en est requis pour éviter orgueil et vanité, et d'un autre ce qui constitue la pleine pratique de cette vertu? La conformité plus ou moins pleine, la difformité plus ou moins grande de nos actes humains avec les règles révélées du bien moral, dans toute l'étendue de ce bien, tel me semble être le champ propre de la théologie morale; les conseils y rentrent donc non moins que les préceptes, dans la mesure où ces conseils nous définissent une manière d'agir humainement dont la pleine conformité avec les principes de la vérité révélée dépasse ce que requiert absolument la tendance vers notre fin surnaturelle, soit dans l'ensemble de notre vie, soit dans chaque acte en particulier.

L'ascétique sera-t-elle, dès lors, un simple *art*, l'art de réaliser pratiquement ce bien défini par la morale, d'appliquer aux cas concrets les principes posés par cette science? Certaines formules du P. Vermeersch sembleraient favoriser cette manière de voir, que je ne crois pas la sienne, et qui ne me semble pas pleinement exacte. L'ascétique, en effet, est une vraie science théologique, qui, à côté de la morale, et en dépendance d'elle pour ce qui regarde la définition du bien, établit d'une façon rigoureusement théologique ses principes propres, avant d'en diriger l'application. Son point de vue spécial est essentiellement l'idée de perfection chrétienne, d'un développement aussi grand que possible à donner à notre vie surnaturelle, l'idée de croissance spirituelle, idée très différente de celle de bien moral, si largement qu'on entende celle-ci. L'ascétique aura donc à déterminer quels sont, d'après les enseignements de la foi, la nature, les éléments essentiels, les conditions de cette plénitude spirituelle, les moyens qui peuvent aider plus sûrement, plus efficacement, les difficultés qui peuvent s'opposer, au progrès de l'âme dans la vie surnaturelle, et cela, non d'un point de vue purement empirique, comme ce serait dans le cas d'un simple art, mais aussi et surtout à la lumière des enseignements du dogme. Donc, quoiqu'une partie des enseignements contenus dans les traités classiques d'ascétique relèvent en effet de l'*art* de tendre à la perfection, la partie la plus fondamentale et la plus importante de cette discipline est bien une *science* théologique.

Que penser dès lors de la place considérable faite dans la plupart des manuels d'ascétique à l'étude de la pratique des vertus chrétiennes, théologales et morales? Zimmermann, par exemple, consacre sous le titre d'*ascétique spéciale,* près de 400 pages sur les 700 de son gros volume, à exposer ce que demande la perfection chrétienne dans nos rapports avec Dieu, avec nous-mêmes et avec les autres créatures; Tanquerey, à propos de la vie illuminative, consacre 150 pages à la pratique plus parfaite des vertus théologales et morales; Mutz en fait l'objet de toute la troisième partie de son manuel. Une telle manière de faire se justifie par le fait que pour les âmes avides de perfection, une foule de questions se posent à propos de l'exercice de ces vertus, auxquelles les traités de théologie morale ne donnent aucune réponse. Il faut donc bien que l'ascétique vienne combler cette lacune, sous peine de ne pas atteindre pleinement son but, qui est de diriger ces âmes dans leurs efforts vers la perfection chrétienne.

Mais il est bien clair que, pour les raisons données plus haut, cette solution de fortune n'est pas la meilleure, et qu'une « théorie des vertus », comme celle que saint Thomas développe dans II^a-II^{ae}, a sa place marquée dans la morale, non dans l'ascétique. Normalement celle-ci aura à traiter de certaines vertus, non pour définir ce qu'elles sont, mais pour marquer la place, l'importance spéciales qu'elles ont dans le travail de la perfection, les difficultés particulières qu'elles peuvent présenter en raison même de ce travail et de la vie intérieure plus intense qui en est la condition. Pour l'humilité, par exemple, on n'aura pas à déterminer sa nature exacte, quels actes lui conviennent ou non; mais on aura à rendre compte de l'importance hors de pair que lui donnent les maîtres spirituels, de son rôle et des formes qu'elle revêt aux différents degrés de la vie intérieure, à marquer les limites que ne doit pas dépasser la recherche des abaissements, la part à faire aux humiliations intérieures et extérieures, etc. En d'autres termes, l'ascétique étudiera les vertus, non en elles-mêmes, mais dans leurs rapports avec son point de vue propre, la perfection chrétienne à acquérir, et dans les questions que peuvent soulever ces rapports. C'est dire que la place consacrée dans un manuel d'ascétique à telle ou telle vertu en particulier ne sera pas toujours proportionnée à la place de cette vertu dans la hiérarchie des dons de Dieu : une vertu en elle-même moins parfaite peut avoir une influence décisive pour le progrès ou la stagnation de l'âme.

Sur les rapports entre *ascétique* et *pastorale,* il sera facile d'être plus bref, les auteurs s'accordant sur la

façon de les distinguer. La Pastorale est, en effet, essentiellement la discipline théologique qui enseigne à remplir les fonctions du ministère apostolique et de la charge d'âmes : son objet donc, selon l'aspect sous lequel on le considère, est à la fois plus large et plus restreint que celui de l'ascétique. Celle-ci s'occupe de la tendance à la perfection en nous aussi bien que chez les autres, qu'il s'agisse d'y tendre nous-mêmes ou d'aider les âmes à y tendre; et elle suppose les chrétiens déjà unis à Dieu par la vie de la grâce qu'ils doivent conserver et accroître en eux. La pastorale au contraire embrasse le soin des âmes dans toute son étendue, depuis les premières tentatives auprès de l'incroyant ou du pécheur pour les amener à la foi et à la grâce, jusqu'à la direction dans les voies de la haute sainteté; car ce serait la mutiler que de réduire son rôle à procurer la conversion des pécheurs et la simple persévérance des justes dans un degré quelconque de vie surnaturelle. En revanche elle ne s'occupe de la sanctification personnelle du pasteur que dans la mesure où celle-ci a rapport avec l'exercice de son ministère. La pastorale suppose donc les conclusions de l'ascétique aussi bien que celle de la morale; sur les unes et les autres elle appuiera les règles qu'elle établira elle-même pour conduire et gouverner les âmes.

Sur les questions traitées dans cet article, on pourra consulter les Introductions aux traités de spiritualité et de morale qui ont été indiquées dans le cours de l'exposé précédent, particulièrement celles des PP. Heerinckx, Vermeersch.

J. DE GUIBERT.

ASPIRATIONS. — *1. Notions générales.* — *2. Rôle dans la vie spirituelle.*

I. — NOTIONS GÉNÉRALES.

1. — Définition. — Le mot aspiration, qui fait image, est emprunté à la physiologie. Il désigne le premier temps du mécanisme de la respiration : celui où, la poitrine se dilatant, l'air s'engouffre dans les poumons. Au sens psychologique, il évoque une idée d'appel, de désir : « c'est le désir qui définit l'aspiration » (J. Segond, *La prière*, 2e éd., Paris, 1925, p. 37). Au sens religieux, il est synonyme de prière. Prier, c'est désirer (Fénelon, *Manuel de piété*, dans *Œuvres*, Paris, 1850, t. VI, col. 1); de là la formule, depuis longtemps classique : « la prière est la respiration de l'âme ». Le désir, l'appel, ne sont cependant qu'un aspect de l'aspiration. Prier, c'est désirer; mais c'est aussi s'élever. Saint Jean Damascène a magnifiquement défini la prière : « une élévation de l'âme vers Dieu ». L'aspiration peut de même être envisagée, sous son aspect en quelque sorte positif, comme un mouvement, un effort d'ascension, un élan de l'âme religieuse vers l'objet de son désir, c'est-à-dire vers Dieu.

Dans le vocabulaire de la spiritualité, le nom d'aspirations prend un sens plus spécial. On le réserve pour désigner certaines prières jaillies du cœur ou émanées de la volonté sous forme de soupirs, d'appels, d'élans très brefs mais aussi très fervents.

Saint Augustin, dans une lettre à Proba, parle de l'emploi fréquent par les Pères du désert de prières de ce genre « en quelque sorte lancées rapidement ». « Dicuntur fratres in Aegypto crebras quidem habere orationes, sed eas tamen brevissimas, et raptim quodammodo jaculatas » (*Epist.*, 20, n. 20; PL., 33, 502). L'image a fait fortune, et l'on appelle souvent les aspirations, en raison de leur brièveté, oraisons jaculatoires, du verbe *jaculari*, qui signifie lancer; de même que nous disons en français « jeter un cri ». « Aspirationes, sic enim vocamus ipsas oratiunculas jaculatorias » (Louis de Blois, *Canon vitae spiritualis*, dans *Opera spiritualia selecta*, Fribourg-en-Br., 1907, p. 60).

A l'idée de jet est associée l'idée de but. De là une autre explication du même terme, admissible en elle-même, quoique injustifiable si l'on se place au point de vue de l'origine historique de l'expression : les aspirations seraient appelées oraisons jaculatoires parce qu'elles visent directement le cœur de Dieu. « On les appelle oraisons jaculatoires, écrit Bona, parce qu'elles sont lancées vers le cœur de Dieu comme des javelots et des flèches rapides jetés vers leur but » (*Via compendii ad Deum per motus anagogicos et orationes jaculatorias*, ch. 6, n. 2, dans *Opera omnia*, Venise, 1752, p. 65).

Les aspirations portent aussi, chez plusieurs auteurs anciens, le nom de mouvements anagogiques, motus anagogici, de ἀνὰ ἄγω, parce qu'elles élèvent l'âme en la rapprochant de Dieu.

On les appelle enfin affections, parce qu'elles émanent de la partie affective de l'âme, étant à base de volonté et de sentiment. C'est en ce sens que Galenius a pu définir l'aspiration : « expeditus affectus erga Deum, ut summum bonum » (*Summa pratica theologiae mysticae*, 6e attr., cité par Bona, p. 65).

A y regarder de près, ces quatre termes, souvent pris l'un pour l'autre, ne sont pas parfaitement synonymes. Tout en désignant une même réalité, ils mettent néanmoins l'accent sur tel ou tel de ses aspects. Elle intéresse le cœur et la volonté : c'est une affection; elle comporte un élan, un dynamisme ascendant : c'est un mouvement anagogique; elle constitue une courte et ardente prière : c'est une oraison jaculatoire; elle est l'expression d'un désir intime et profond : c'est une aspiration.

2. — Sources. — Il est des désirs vagues et en quelque sorte physiques, qui manifestent les besoins de l'organisme plus qu'ils n'expriment ceux de l'âme. On a prétendu « retrouver l'essence de l'oraison jusque dans les appétits les plus naturels et les moins religieux » (Segond, p. 38). Mais l'aspiration ne trouve son plein sens que dans la prière proprement dite, et surtout dans la prière chrétienne. Elle suppose chez le croyant la conscience de sa propre impuissance et la connaissance d'une puissance supérieure capable d'y suppléer. Elle est un appel précis adressé par l'âme, en toute humilité et confiance, au Dieu qu'elle sait prêt à l'entendre et capable de la secourir.

Cependant, la connaissance ne fait naître le désir qui constitue l'aspiration, que si elle émeut le moi intime et met en mouvement le cœur. Cela ne se produit que si l'âme est pénétrée d'amour. « On ne prie qu'autant qu'on désire... et l'on ne désire qu'autant qu'on aime » (Fénelon, *Explication des maximes des saints*, art. XIX). Les aspirations ont donc leur source profonde dans l'amour.

Souvent, elles en émanent spontanément. « Ceux qui sont amoureux d'un amour humain et naturel, remarque saint François de Sales, ont presque toujours leurs pensées tournées du côté de la chose aimée, leur cœur plein d'affection envers elle, leur bouche

remplie de ses louanges... Ainsi ceux qui aiment Dieu ne peuvent cesser de penser à lui, de respirer pour lui, aspirer à lui et parler de lui » (*Vie dévote,* 2e partie, ch. XIII). La même idée se retrouve dans saint Alphonse de Liguori (*Vera sposa,* ch. XXII).

Il arrive aussi fréquemment que l'amour, sans cesser d'exister, demeure pour ainsi dire à l'état latent sous le flot des idées et des occupations actuelles. On peut alors le réveiller, le stimuler, lui rendre son activité par une intervention volontaire; soit en se remettant devant l'esprit l'objet aimé, dont la présence suffira pour émouvoir le cœur; soit en reproduisant ou en improvisant des formules d'aspirations, dont les termes éveilleront bientôt, par association, les sentiments correspondants.

3. — **Effets généraux.** — C'est une loi psychologique que la production des actes développe la tendance à laquelle ils se rattachent et lui donne plus de facilité à s'exercer. Les aspirations, jaillies du cœur comme des étincelles, ont pour effet d'augmenter l'ardeur de ce foyer, qui devient plus brûlant au souffle du désir. Manifestations d'amour, elles sont un moyen d'aimer davantage.

D'autre part, l'application volontaire, qui ne les provoque d'abord qu'avec peine, devient elle-même plus aisée à mesure que l'on s'y exerce. Chacun peut donc apprendre à tirer du fond de son âme des aspirations, pour peu qu'il y soit prédisposé par l'amour, de même qu'il peut, par l'habitude, devenir habile à tirer d'un point igné des étincelles et des flammes. L'âme peut même souvent produire en elle-même cet amour initial, à force de considérer dans un objet ce qui le rend aimable, et de chercher à esquisser un acte d'amour, de même qu'à force de battre le silex, on finit par en tirer du feu. Les aspirations préparent ainsi à l'amour et, en un sens, le font naître. Ceci s'entend, évidemment, dans l'ordre naturel; car chacun sait que l'amour surnaturel de Dieu est une grâce. Il n'en est pas moins vrai que l'amour surnaturel s'exerce à la façon des actes naturels, que la pratique des aspirations dépend de nous jusqu'à un certain point, et que, dans la même mesure, elle produit dans l'âme les effets que nous venons de dire.

Enfin, puisque l'amour tend vers l'union, les aspirations sont pour l'âme un moyen de s'unir à l'objet de son amour. Elles l'emportent même, à ce point de vue, sur la pensée, qui relève d'une activité plus superficielle, plus éloignée du moi profond. C'est pourquoi sainte Thérèse pouvait dire, en parlant de l'union à Dieu : « l'avancement de l'âme ne consiste pas à penser beaucoup, mais à aimer beaucoup » (*Les Fondations,* ch. V, trad. des carmélites de Paris, t. II, p. 38).

Ces considérations générales étaient nécessaires au préalable, pour aider à comprendre l'importance des aspirations et leur rôle dans la vie spirituelle.

II. — LES ASPIRATIONS DANS LA VIE SPIRITUELLE.

1. — **Leur excellence.** — Elle ressort déjà du fait de leur emploi fréquent dans la Bible. On en trouve en effet des exemples dans les livres historiques de l'Ancien Testament; les Psaumes et le Cantique des Cantiques en sont remplis. Jésus lui-même en a formulé plusieurs dont les Évangiles nous ont conservé le texte. Le Christ a écouté favorablement les aspirations des apôtres, de l'aveugle-né, de la chananéenne, du publicain et de bien d'autres. Dans les premiers siècles de l'Église, les « acclamations » dont usaient volontiers les fidèles, en particulier le « Maranatha », équivalaient, en somme, à de ferventes aspirations. (Dom Cabrol, *La prière des premiers chrétiens*, Paris, 1929, p. 176-178; DACL., art. *Acclamations.*) Beaucoup de saints ont fait aux aspirations une large place dans leur dévotion personnelle; les *Confessions* de saint Augustin en contiennent un grand nombre. L'Église, par ses livres liturgiques, en propose ou en impose beaucoup au clergé et aux fidèles; il lui arrive aussi d'en signaler particulièrement quelques-unes en y attachant des indulgences.

Pour des raisons diverses, les Pères de l'Eglise et les auteurs spirituels ont toujours loué et recommandé la pratique des aspirations.

2. — **Leur rôle.** — Il n'est pas de degré de la vie spirituelle auquel les aspirations ne puissent convenir.

1. — Les débutants peuvent les utiliser comme armes contre la tentation, secours dans l'exercice de la prière, moyen de plaire à Dieu.

« Il faut, dit Cassien à ses moines, faire fréquemment de courtes prières pour que l'ennemi ne puisse glisser ses embûches dans notre cœur, à la faveur de notre inaction » (*Coll.* 9, c. ult., PL., 49, 817). « Flèches lancées par les soldats du Christ contre leurs adversaires, ajoute saint Laurent Justinien, les oraisons jaculatoires empêchent l'ennemi d'approcher et suffisent souvent à briser d'un seul coup ses assauts » (*De inter. conflic.*, c. 10).

Elles aident en particulier à combattre les distractions, écueil presque inévitable des prières qui se prolongent (Cassien, *Instit.*, l. 2, c. 10, PL., 49, 99; saint Jean Chrysost., *De Anna Sermo II*, PG., 54,646). Elles leur sont en quelque sorte directement opposées, non seulement parce qu'elles les chassent, mais parce qu'elles produisent l'effet contraire. Selon la remarque du P. Faber, « les oraisons jaculatoires font pour Dieu ce que les distractions font contre lui » (*Progrès de l'âme*, ch. 24).

En raison de leur brièveté, elles sont d'ailleurs un moyen de réaliser le précepte du Seigneur : « Il faut toujours prier » (Luc, 18, 1). Il est en effet facile de les multiplier en toutes circonstances : « le jour et la nuit, chez soi et au dehors, assis ou pendant la marche, parmi tous les soucis, dans toutes les actions ou les occupations » (Bona, *Via compendii*, p. 65).

Les aspirations, dit Cassien après l'abbé Isaac, constituent une pure et salutaire offrande, un véritable sacrifice agréable à Dieu : « salutaris oblatio... pura libamina... pingues hostiae... sacrificium justitiae... sacrificium laudis... holocaustomata medullata » (*Coll.* 9, ultima consider. PL., 49, 818). Elles se font écouter mieux que de longues prières; cris de détresse qui « percent le ciel », elles excitent la pitié de Dieu (*Nuage de l'Inconnaissance*, ch. 37, trad. Noetinger, Tours, 1925, p. 166). Tous ces éloges s'expliquent, en somme, parce que les aspirations, par le désir et l'amour qui les animent, purifient les intentions, excitent le sentiment, enflamment la volonté, pénètrent les actions en leur donnant valeur de prière et de vertu.

C'est ainsi que les aspirations contribuent à détacher l'âme du péché ou de l'amour des biens terrestres et constituent pour elles une source d'énergies surnaturelles (Bona, *op. cit.*, p. 66).

2. Pour les âmes qui veulent progresser dans les voies de la perfection, la pratique des aspirations favorise le recueillement et l'exercice de la présence de Dieu ; elle joue un rôle important dans la méditation, dont elle prolonge du reste l'influence.

« Pour se rendre apte au saint recueillement, l'ascète fera bien d'apprendre et de confier à sa mémoire quelques aspirations douces et enflammées qu'il pourra lancer vers Dieu. Par ce moyen, en tous lieux, qu'il se repose ou qu'il marche, il ramènera facilement son âme à Dieu et s'unira à lui » (Louis de Blois, *Institution spirituelle,* ch. 4, trad. des bénédictins de Wisques, Paris, 1927, p. 101). Selon saint Alphonse de Liguori, l'exercice de la présence de Dieu qui est le point de départ vers la vie parfaite, se réalise à la fois par l'intelligence et par la volonté ; il suppose que l'on pense à Dieu, et qu'on s'élance vers lui par de courtes et ferventes prières jaculatoires (Bouchage, *L'oraison alphonsienne,* Paris, 1932, p. 134).

Tous les auteurs spirituels, y compris saint Thomas d'Aquin, prévoient dans la méditation une place pour les affections, mais les partisans de la spiritualité affective la font naturellement plus large. Saint François de Sales consacre aux « affections » le troisième point de la méditation (*Vie dévote,* l. 2, ch. 6). Après les considérations, explique-t-il, et à côté des résolutions, la méditation répand dans l'âme de bons mouvements « comme sont l'amour de Dieu et du prochain, le désir du paradis et de la gloire, le zèle du salut des âmes... » ; et il ajoute que notre esprit doit s'épancher et s'étendre le plus qu'il lui sera possible « en ces affections ». Comment le ferait on, sinon par des actes précis qui seront autant d'aspirations ? Lui-même emploie expressément le mot dans son plan de méditation sur le paradis (l. 2, ch. 16). « Aspirez ... avec véhémence, dit-il, à ce séjour tant délicieux ». Dans la méditation salésienne et dans l'oraison sulpicienne, les affections apparaissent d'abord comme un intermédiaire nécessaire entre les idées et les volitions, une préparation indispensable aux résolutions réelles et efficaces. Mais son importance va croissant à mesure que l'âme progresse dans cet exercice ; l'habitude ou la grâce aidant, les longues considérations deviennent moins nécessaires ; un rien suffit parfois à éclairer l'esprit et à réchauffer le cœur ; il est conseillé alors de laisser parler celui-ci sans plus s'inquiéter des idées, fût-ce de celles qui ont ouvert la voie au flot des aspirations ; quitte à revenir ensuite au sujet de la méditation.

Le « bouquet de dévotion » dont parle saint François de Sales (*Vie dévote,* l. 2, ch. 7), ou le « bouquet spirituel » (voir ce mot) de la méthode de Saint-Sulpice, n'est la plupart du temps qu'une formule d'aspiration convenablement choisie et destinée, par sa répétition, à maintenir ou à replacer l'âme, au cours de la journée, dans la disposition intérieure où elle se trouvait à la fin de la méditation.

La spiritualité liguorienne envisage de même la pratique de ce que saint Alphonse appelle les actes d'amour aspiratif : « soupirs ardents et ferventes oraisons jaculatoires », comme une continuation incessante de l'oraison dans le détail de la vie (Bouchage, *op. cit.,* p. 126).

Dans la méditation méthodique dont il vient d'être question, les aspirations se rattachent plus ou moins étroitement aux considérations qui les ont préparées ; elles tiennent de celles-ci leur unité. On peut concevoir aussi une oraison mentale composée exclusivement d'aspirations se succédant sans aucun lien d'ordre intellectuel et ne tenant leur unité que de la foi et de la charité dont l'âme serait animée. Du cœur de celui qui prie jailliraient sans cesse des aspirations pieuses, comme d'un foyer en ignition jaillissent des étincelles. Pareille prière suppose une foi très vive et un amour très intense ; faute de quoi l'âme, bientôt en butte aux distractions et aux sécheresses, s'épuiserait en vains efforts. Tillmann, *Das Gebet nach der Lehre der Heiligen,* t. II, Fribourg, 1877, p. 352.

Ainsi les aspirations préparent l'union intime de l'âme avec Dieu : « On se retire en Dieu parce qu'on aspire à lui, écrit saint François de Sales, et on y aspire pour s'y retirer ; si bien que l'aspiration en Dieu et la retraite spirituelle s'entretiennent l'une l'autre » (*Vie dévote,* l. 2, ch. 13).

3. Non seulement elles disposent à l'union, mais elles y conduisent ; beaucoup d'auteurs voient en elle la voie la plus directe et la plus accessible vers la perfection et l'expérience mystique. « Tendre vers Dieu par de fréquentes aspirations ou oraisons jaculatoires et par de brûlants désirs, y joindre la véritable mortification et abnégation, tel est le moyen assuré de parvenir promptement et facilement à la perfection, à l'intelligence savoureuse de la théologie mystique et à l'union divine », dit Louis de Blois (*Institution spirituelle,* ch. 5, Paris, 1927, p. 105;) et le carme Jean de Jésus-Marie ajoute : « Tous les auteurs que j'ai lus sont d'accord pour dire qu'on s'élève à plus haute contemplation et à la plus haute expérience de Dieu par l'exercice des aspirations » (*Theol. myst.*, ch. 9, édit. de Fribourg, 1912, p. 84).

Certains tenants de la spiritualité affective, comme saint François de Sales, identifient cet exercice avec la théologie mystique (*Traité de l'amour de Dieu,* l. 6, ch. 1) ; d'autres, comme Jean de Jésus Marie, l'appellent « sagesse unitive » et l'opposent à la fois à la voie scolastique, qui utilise les facultés cognitives, et à la voie mystique où pénètre le sommet de l'intelligence illuminé par Dieu (*op. cit.*, p. 48-49). Selon Eschius, la pratique des aspirations, qu'il appelle l' « exercice de l'amour unifiant », est le commencement et la fin de toute perfection parce qu'il place l'âme « dans la présence nue de Dieu » (*Spiritualia exercitia,* Exercice 12, édit. de Lucerne, 1639, p. 159-160). Louis de Blois disait de même que les aspirations de ce genre ont le pouvoir de franchir et de dépasser tous les intermédiaires qui existent entre Dieu et l'âme (*Institut.*, ch. 5, p. 105).

L'origine de cette doctrine doit être cherchée dans la *Théologie mystique* du pseudo-Denys, ch. 1, et surtout dans la traduction qu'en a faite l'abbé de Verceil : « Tu autem, o amice Timothee, ad hoc quod capax fias mysticarum contemplationum, ... sic cooperare radio divino : Derelinque sensus et sensibilia exercitia et etiam intellectuales operationes, et omnia sensibilia et intelligibilia, et omnia existentia et non existentia, forti conatu mentis haec comprimente ; et sicut est tibi possibile, consurge ignote et supersubstantialiter ad unionem Dei, quae est super omnem substantiam et cognitionem. » Cette coopération humaine à l'action divine pour aboutir à l'union mystique, cette ascension dans l'ignorance s'opère, d'après les théoriciens de la docte ignorance, par la voie négative ; d'après saint Bonaventure et les théoriciens de l'amour, par des

mouvements anagogiques ou des aspirations. Il est bien significatif que, dans le dernier chapitre de l'*Itinerarium mentis ad Deum*, saint Bonaventure, s'étant demandé comment se produit l' « excessus mentalis », l'extase, où l'âme élevée au-dessus d'elle-même est pour ainsi dire transportée et transformée en Dieu, réponde : « interroga desiderium, non intellectum; gemitum orationis, non studium lectionis...; caliginem, non claritatem; non lucem sed ignem totaliter inflammantem et in Deum excessivis unctionibus et ardentissimis affectibus transferentem ».

C'est la voie que décrivent et conseillent de préférence les auteurs franciscains, dont le docteur Séraphique est le maître, les carmes qui ont suivi la ligne tracée par la *Theologia mystica* d'Hugues de Balma, les capucins qui ont subi l'influence de Harphius et de Benoît de Canfeld, des auteurs séculiers, au premier rang desquels brillent Gerson et saint François de Sales. Pour eux tous, l'union mystique s'opère au-dessus de l'intelligence, dans ce qu'ils appellent le sommet ou le centre de l'âme, la fine pointe de l'affectivité « apex affectus ». Lorsque donc une âme veut tendre vers la plus haute perfection, ils lui recommandent d'abord la concentration de ses facultés extérieures par le recueillement intérieur ou l'introversion, puis l'abdication de toutes ses facultés intellectuelles, et enfin l'élan de tout son être vers Dieu par d'ardentes aspirations. Alors, disent-ils, elle sera prête; et quand il plaira à Dieu de répondre à ses appels et d'ouvrir la porte à laquelle elle ne cesse de heurter, elle goûtera par intime expérience les délices de l'union ineffable.

Notons enfin que, dans cette union même, il y a place pour des aspirations, mais auxquelles la nature n'a guère de part. Sainte Thérèse parle, dans son *Château de l'âme* (septièmes demeures, ch. 2) de ces aspirations qu'on peut appeler passives, comme d'un effet et par conséquent un signe du mariage mystique : « On reconnaît, dit-elle, d'une manière évidente, par certaines aspirations secrètes, que c'est Dieu qui donne vie à notre âme. Et souvent ces aspirations sont si vives, qu'elles ne peuvent laisser place au moindre doute. L'âme, tout incapable qu'elle est de les exprimer, en a le sentiment très vif. Ces aspirations sont même si puissantes qu'elles produisent par moments des paroles de tendresse dont on ne peut se défendre » (Trad. des carmél. de Paris, t. IV, p. 325-326, 347). Saint Jean de la Croix fait allusion aussi à l' « aspiration cachée et secrète » produite dans l'âme par Dieu quand il se communique intimement à elle en la remplissant du Saint-Esprit (*Vive flamme d'amour,* chant 4). *Obras*, Burgos, 1931, t. IV, p. 203.

Personne n'a mieux résumé l'importance et la place des mouvements anagogiques dans l'ensemble de la vie spirituelle que saint François de Sales, quand il a écrit dans l'*Introduction à la vie dévote* (l. c.) : « En cet exercice de la retraite spirituelle et des oraisons jaculatoires gît la grande œuvre de la dévotion : il peut suppléer au défaut de toutes les autres oraisons, mais le manquement d'icelui ne peut presque point être réparé par aucun autre moyen. Sans icelui, on ne peut pas bien faire la vie contemplative, et on ne saurait que mal faire la vie active; sans icelui, le repos n'est qu'oisiveté, et le travail qu'embarrassement. »

3. — **Modalités d'application.** — Les mouvements anagogiques proviennent des « bonnes pensées » (*Vie dévote,* ch. 13); on peut s'entraîner à acquérir facilement des pensées pieuses ou des vues de foi dans toutes les circonstances de la vie et à en faire découler des aspirations, à l'exemple des saints. Mais pour y réussir, deux conditions sont requises : la persévérance et la modération. Il faut y apporter « douceur et réserve, tant d'âme que de corps » (Louis de Blois, *op. cit.*, p. 101); c'est-à-dire garder son calme et sa sérénité d'âme, en évitant la trop grande avidité, familière aux débutants, et l'inquiétude qui en est souvent la rançon. Il faut aussi éviter l'illusion qui consisterait à vouloir « faire violence à son cœur de chair » et à tendre à l'excès ses énergies physiques, au risque de tomber « dans la frénésie, la mélancolie ou dans une sorte de faiblesse et de langueur de corps et d'âme », alors qu'il ne s'agit pas de produire une chaleur physique, mais une ferveur spirituelle (*Le nuage de l'inconnaissance,* ch. 45 et 46).

Les aspirations peuvent être exprimées verbalement ou se manifester sans paroles, par des gestes et des attitudes : soupirs d'amour, regards vers le ciel, le crucifix, le Saint Sacrement, etc. (Sainte Thérèse, *Vie*, ch. 15; Saint Alphonse, *Vera sposa*, c. 2). Elles peuvent même demeurer tout intérieures, encore qu'il soit difficile que le corps n'en subisse pas le contre-coup.

On trouve des formules toutes faites d'aspirations dans l'Ecriture, les vies des saints, les livres de prière, etc. Il en a été composé des séries, voire même des recueils entiers, e. g. :P. F. Orta, *Orazioni giaculatorie di molti santi*, Rome, 1706; A. Sucquet, *Via vitae aeternae,* l. 3, c. 12; Bona, *Via compendii*, etc.; mais il est clair que la récitation de pareilles formules n'est qu'un moyen, et qu'il n'y a d'aspirations proprement dites que celles dont on s'approprie les sentiments. C'est pourquoi les meilleures sont celles qui nous sont personnelles : celles qui ne sont pas inspirées par telle ou telle lecture mais directement par l'amour. « Plusieurs ont ramassé beaucoup d'aspirations vocales, qui vraiment sont fort utiles; mais par mon avis, vous ne vous astreindrez point à aucune sorte de paroles, ains prononcerez ou de cœur ou de bouche celles que l'amour vous suggérera sur le champ, car il vous en fournira tant que vous voudrez » (*Vie dévote,* l. 2, ch. 13).

Chaque étape de l'ascension spirituelle a d'ailleurs des aspirations qui lui sont particulièrement adaptées : celles des débutants tendent vers le pardon des péchés et la purification de l'âme; celles des progressants, vers l'acquisition des vertus et l'imitation du Christ et des saints; celles des parfaits, vers l'union immédiate à Dieu et la réalisation de son règne. Il convient néanmoins aux débutants d'emprunter parfois des aspirations aux autres pour apprendre à s'élever plus haut; et il est bon aux âmes plus avancées d'en emprunter de temps en temps aux débutants pour s'entretenir dans l'humilité (Bona, *op. cit.*, ch. 8, p. 69).

L'exercice des aspirations doit autant que possible être fréquent. L'âme, écrit Richard de Saint-Victor, doit toujours aspirer après son bien-aimé (*De contemplatione*, l. 4, ch. 13); et le cardinal Bona : « Celui qui veut tirer plus de fruit de ce salutaire exercice ne doit l'interrompre aucun jour, ni même aucune heure, si c'est possible » (*Op. cit.*, ch. 7, n. 7, p. 68). Certains se fixent un nombre déterminé d'aspirations à faire chaque jour; le procédé peut avoir du bon, pour éviter l'oubli et faire contracter une habitude, mais il demeure un peu factice et risque, surtout si

le chiffre est très élevé, de porter au formalisme.

Quelque nombreuses d'ailleurs que soient les aspirations, il n'est pas nécessaire d'en varier les formules. De même que toutes les vertus s'enchaînent, de même tous les bons sentiments sont solidaires, et l'un quelconque suffit, quand il est intense, à entraîner les autres dans son sillage. Chaque fidèle peut, selon son tempérament, ses besoins actuels, ses goûts, ou l'inspiration de l'Esprit Saint, avoir des préférences ou des facilités dont il est sage de tenir compte. Ainsi, saint Augustin recommande la formule d'action de grâces : Deo gratias. « Que pouvons-nous imaginer de meilleur dans l'âme? Que pouvons-nous écrire de mieux? On ne saurait rien écrire de plus bref, rien entendre de plus doux, rien comprendre de plus grand, rien pratiquer de plus fructueux » (*Epist.* XLI, n. 1). Cassien recommande à ses moines le premier verset du psaume 69 : « Deus in adjutorium meum intende » (*Coll.* X, 10; PL., 49, 832. D'autres répéteront sans se lasser le mot de saint Pierre : « Seigneur, vous savez que je vous aime. » D'autres se contenteront de la formule de Louis de Blois : « Seigneur, mon Dieu » (*Instit. spirit.*, ch. 4, p. 104), ou de celle de saint Alphonse : « Mon Dieu, mon tout » (*Vera sposa*, ch. 22). L'auteur du *Nuage de l'inconnaissance*, propose un simple mot : « Péché », ou « Dieu »; le péché, dit-il, contenant tout mal, et Dieu tout bien (ch. 39, trad. Nœtinger, Tours, 1925, p. 170).

L'essentiel demeure toujours que l'âme, toute pénétrée de charité, ne cesse de rendre autant que possible actuel son amour. L'exercice des aspirations la fera ainsi « respirer en Dieu » (Constantin de Barbanson, *Les secrets sentiers de l'amour divin*, nouvelle édition, Paris, 1932, p. 336) et deviendra pour elle un « angelicum exercitium » (Jean de Jésus Marie, *op. cit.*, ch. 9, p. 84), une « angelica exercitatio » (Bona, p. 65), parce qu'il lui fera imiter la vie que mènent au paradis les anges et les élus.

Outre les ouvrages cités dans le texte, on pourra consulter, après Harphius (*Theol. myst.*, l. I, p. 2, cp. 68; l. II, p. 3, cp. 30-32; l. II, p. 1, cp. 8) et Benoît de Canfeld, *Règle de perfection*, Douai, 1632, p. 1, cp. 19), Barth. Saluthius, *Lucis animae pars quarta quae paradisus contemplativorum*, Colon., 1614, cp. 19-20; Daniel d'Anvers, O. M. Cap., *Méthode facile pour apprendre l'oraison mentale*, Lille, 1669, c. 20. — A. de Balinghem, *De orationibus jaculatoriis*, Lille, 1617. — Alvarez, de Paz, S. J., *De inquisitione pacis sive studio orationis*, Lyon, 1617, l. 4, p. 3, cp. 9 et suiv. — Nicolas Kempf, *Alphabetum divini amoris* (dans les Œuvres de Gerson. Anvers, 1706, t. III) : cp. XIII et XIV, via orativa, unitiva, col. 788-796. — Lanspergius, *Pharetra divini amoris*, lib. I, praefat. — Giov. St Ferrari, *Porta all' eternità battuta dalle orationi jaculatorie*, Venise, 1647. — Jean de Saint-Samson, *Opuscula*, Lyon, 1654, c. 6. — *Methodus clara et facilis vacandi orationi mentali*, Cologne, 1687, cp. 28, de oratione aspirativa. — Jean Crasset, *Nouvelle forme des méditations* (à la suite de la *Méthode d'oraison*, Paris, 1673; éd. Spes, 1931). — Félix Simplex, *Theologia spiritualis fundamentalis*, Oliva, 1687, I, 2, tr. 1. — André de Krzesimoski, *Viator christianus in patriam tendens per motus anagogicos*, Augsbourg, 1753. — R. Plus, *Comment toujours prier*, Toulouse, 1926. — O. Zimmermann, *Lehrbuch der Aszetik*, Fribourg-en-Br., 1929, p. 196-198.

E. Vansteenberghe.

ASSELINE (Jean-René), dernier évêque de Boulogne-sur-Mer, naquit à Paris en 1742 Docteur en Sorbonne, professeur d'hébreu à la Sorbonne, grand vicaire de Paris, conseiller de nombreux prélats (Sicard, *L'ancien clergé de France*, tome II, p. 40), il fut nommé évêque de Boulogne le 18 septembre 1789, pour succéder à l'illustre Mgr de Partz de Pressy. Lorsque le roi eût ratifié la Constitution civile du clergé qui supprimait l'évêché de Boulogne et qu'eût été élu l'évêque constitutionnel du Pas-de-Calais, Mgr Asseline s'exila (1er juin 1791). Après de courts séjours à Ypres, Bruxelles, Maëstricht, il se fixe à Hildesheim, en Allemagne, où viennent le rejoindre un certain nombre de prêtres distingués de son diocèse. De loin il continue d'administrer son diocèse, écrivant pour ses fidèles des *Pastorales* qui circulent dans le plus grand secret, confiant l'administration des paroisses à ses prêtres les plus jeunes et les plus intrépides à qui il donne des lettres de missionnaires tandis qu'à trois prêtres d'élite il confère le titre de Préfet de mission avec les pouvoirs de vicaires généraux : quand en 1803 le nouvel évêque d'Arras prendra possession de son vaste diocèse, il trouvera sur tout le territoire de l'ancien diocèse de Boulogne des prêtres missionnaires établis à la tête des paroisses. Soumis, au moins *de facto*, à l'acte pontifical demandant aux anciens évêques de France leur démission, Mgr Asseline se retira en Angleterre, auprès du roi Louis XVIII qui l'avait appelé pour remplacer l'abbé Edgeworth. Il y mourut le 10 avril 1813, au château d'Hartwell, dans la paroisse d'Aylesbury et fut inhumé à Londres, au cimetière d'Old Saint-Pancras, où sa tombe n'a pas été retrouvée.

Œuvres spirituelles de Mgr Asseline : *Le Miroir du Clergé*, *La Science du Confesseur* (ouvrages de pastorale pratiques et judicieux, élaborés dans les conférences ecclésiastiques d'Hildesheim); *Considérations sur les mystères de la Croix*, Paris, 1806; *Exposition abrégée du Symbole des Apôtres; Pratique et prières tirées des lettres de saint François de Sales*, Paris, 1808, etc., etc.; *Œuvres choisies*, publiées avec une notice par l'abbé Prémord, 6 vol., in-12, Paris, Potez, 1823 (écrits de doctrine, de piété, d'apologétique; instructions pastorales).

Prémord, ouvrage cité. — Vandrival, *Histoire des évêques de Boulogne*, Boulogne-sur-Mer, 1852. — Haigneré, *Recueil historique du Boulonnais*, Boulogne, 1897. — Deramecourt, *Le clergé du diocèse d'Arras, Boulogne et Saint-Omer pendant la Révolution française*, Arras, 1889. — F. Lejeune, DHG., t. IV, col. 1091.

L. Thomas.

ASSIGNIES (dom Jean d'), cistercien belge. Né de famille noble, à Bauffe près de Chièvres (province de Hainaut) dans la deuxième moitié du XVIe siècle, il trouva non loin de chez lui, au prieuré de Bois-Seigneur-Isaac, des maîtres pieux qui lui enseignèrent les lettres; c'était des chanoines réguliers de Saint-Augustin. Néanmoins ce fut l'ordre de Cîteaux qui attira le jeune homme. Il entra à l'abbaye de Cambron et y devint sous-prieur. « De là, il fut envoïé à l'abbaïe de Flines, près de Douai, en qualité de confesseur, et il y demeura pendant quatorze ans, jusqu'à sa nomination à l'abbaïe de Nizelle. » (*Annales de Nizelles*, édition P. Lefevre, Bruxelles, 1910, p. 27).

Pieux et instruit, il trouva dans ses fonctions d'aumônier de Flines l'occasion d'exercer ses talents d'écrivain. Son premier ouvrage est une traduction en français du *Liber Usuum* de Cîteaux (ms. II, 2255 de la Bibliothèque Royale de Bruxelles), entreprise afin de faciliter à ses filles spirituelles la connaissance et l'intelligence des cérémonies du culte. Son second ouvrage

est beaucoup plus vaste. Pour inculquer à ses moniales le véritable esprit de leur état, en leur montrant les vertus monastiques réalisées à la perfection chez leurs devanciers et devancières, l'aumônier de Flines décrit la vie des fondateurs, des saints, des saintes ou pieux personnages de l'ordre de Cîteaux. Un premier volume, datant de 1598, a pour titre : *Cabinet des choses plus signalées advenues au sacré ordre de Cysteau.* Cinq ans plus tard paraissait le complément : *Les Vies et Faits remarquables de plusieurs saints et vertueux moines, moniales et frères convers du sacré ordre de Cysteau.* (Cf. l'appréciation très laudative de Mgr E. Hautcœur dans son *Histoire de l'abbaye de Flines,* Lille, 1909, p. 218.)

Jean d'Assignies écrivit encore dans la suite deux ouvrages d'hagiographie, une *Vie de sainte Dorothée* et une *Vie de saint Martin.* Ses autres travaux, et ils sont nombreux, sont des traités spirituels qu'il dédie soit à l'abbesse de Flines, soit à la communauté, soit à l'une ou l'autre moniale, une philotée plus intime à laquelle le rattachent des liens du sang : sa propre sœur Jeanne d'Assignies, et ses cousines, Jeanne de Gongnies et Florence de Werquignœul. Tous ces écrits sont d'une haute valeur doctrinale et nourris de la plus profonde piété. Évidemment la forme a vieilli; la simplicité, la naïveté de cette plume contemporaine de saint François de Sales nous fait sourire parfois, et les titres de ces traités, formulés selon le goût de l'époque, sont d'une longueur étonnante et de forme assez bizarre. Devenu abbé de Nizelles, Jean d'Assignies, sans renoncer à ses travaux de spiritualité, eut moins de loisir pour s'y adonner. Le pieux abbé mourut presque octogénaire en 1642.

Ses principaux ouvrages, outre ceux déjà cités, sont les suivants :

1. *Le Diadème des ecclésiastiques...,* Mons, 1604 (traduction de Smaragdus). 2. *Miroir de discipline...,* Mons, 1605 (traduction de saint Bonaventure). 3. *Coffret spirituel rempli d'espitres mellifues de sainct Bernard...,* Douai, 1619. 4. *Allumettes vives pour embrazer l'âme à la hayne du péché...,* Douai, 1629. 5. *Fasciculus myrrhae...,* Douai, 1630. 6. *Bourdon des âmes dévotes...,* Douai, 1617. 7. *Paradis des prières...,* Saint-Omer, 1617. 8. *Testament ou Mémorial perpétuel...,* Douai, 1635. 9. *Abbrégé des doux et enflambez sermons du pieux et melliflu docteur sainct Bernard.*

J.-M. Canivez, *L'ordre de Cîteaux en Belgique,* Scourmont, 1926, p. 37, 170 sq. — Ch. de Visch, *Bibliotheca Scriptorum Ord. Cister.,* Cologne, 1656, p. 174; *Auctarium ad Bibliothecam...* (édition Canivez), Bregenz, 1927, p. 45. — Foppens, *Bibliotheca Belgica,* Bruxelles, 1739, t. I, p. 566. — F. Hennebert, article dans *Biographie nationale* (Belgique), Bruxelles, 1866, t. I, p. 505.

J.-M. Canivez.

ASSOCIATIONS PIEUSES. — *1. Aperçu historique. — 2. Législation canonique. — 3. Avantages spirituels.*

I. — APERÇU HISTORIQUE.

Les associations de piété remontent aux premiers temps de l'Église. L'existence de corporations de *Fossores* est indubitable, mais on se demande s'ils faisaient partie du clergé ou étaient laïques (DACL., art. *Fossoyeurs*).

Le collège des *Lecticarii* fut institué par Constantin et réformé par ses successeurs en vue des funérailles. Les *lecticarii* devaient enterrer les pauvres gratuitement. Au nombre de 950 sous Constantin, ils furent 1.100 sous Anastase. A Alexandrie, fut fondé le collège des *Parabolani*, médecins qui soignaient les « debilium aegra corpora » sans craindre les maladies contagieuses. De 500 qu'ils étaient en 416, Théodose II les porta à 600. (Monti, *Le confraternite medievali dell' alta e media Italia,* Venise, 1926, t. I, p. 52. *Code Théodosien,* l. XVI, tit. II, n. 42 et 43. *Novelles de Justinien,* 43 et 59, 7.) Le *Glossaire* de Du Cange laisse entendre que ces *Parabolani* étaient traités de charlatans, soit qu'ils aient dégénéré, ou que la malignité de leurs adversaires se soit injustement exercée contre eux.

Un canon d'un concile de Nantes, généralement placé en 658 (Mansi, XVII, col. 166-172), parle « de *confratriis* vel *consortiis* ». Nous y apprenons qu'il existait des associations de fidèles, comprenant des prêtres et des laïques, autorisées par la hiérarchie ecclésiastique, pour prier en commun, entretenir les lampes des sanctuaires, secourir les pauvres, réconcilier les ennemis et se réunir en des agapes fraternelles. Mais des abus s'étaient produits et le concile de Nantes exhortait les confrères à observer la modestie, la tempérance et la concorde, à ne se réunir qu'en présence de prêtres et à se contenter de pain bénit et d'un verre de vin par personne (Monti, *op. cit.,* p. 55). Dans une constitution synodale de 852, Hincmar, évêque de Reims, faisait des recommandations du même genre aux *geldonies* de son diocèse, associations analogues aux *guildes* germaniques et aux *confréries* (*confratriae*) latines. (Muratori, *Antiquitates italicae,* t. VI, col. 452). De telles associations existaient aussi sur les bords du Rhin dès le xe siècle, puisqu'entre 906 et 913, Réginon, abbé de Prüm, dans son ouvrage sur la discipline ecclésiastique, écrit pour le diocèse de Trèves, mentionnait le devoir de l'évêque de prendre des informations sur les *Confratriae et Fraternitatum Societates.* Un capitulaire de Charlemagne, de 799, interdisait de se lier par serment à des *geldonies,* sans doute par crainte des parjures, mais déclarait légitimes ces sortes de mutualités « aut de incendio aut de naufragio » (Dans MGH., *Capitularia regum Francorum,* t. I, p. 51).

Si plusieurs associations de ce genre avaient surtout une fin d'ordre temporel, telles ces corporations dont Étienne Boileau dressait la liste au xiiie siècle, dans beaucoup d'autres le caractère religieux l'emportait, et toutes du moins se signalaient par la profession de la foi chrétienne et la participation aux cérémonies du culte. Cependant l'autorité ecclésiastique vit parfois d'assez mauvais œil de tels groupements où des abus s'étaient glissés peu à peu. Le concile de Rouen de 1190 blâme les *societates seu fratrias* de secours mutuels qui avaient occasionné des parjures et il en ordonne la dissolution sous peine d'anathème. (Mansi, t. XXII, col. 585, n. xxv.) Moins radical, le concile de Montpellier de 1214, voyant dans les *confratriae* une occasion de fréquentes discordes, prescrit de n'en plus établir que moyennant le consentement des seigneurs temporels et de l'évêque. (Mansi, t. XXII, col. 949, n. xlv). En 1229, le concile de Toulouse interdit aux barons, aux châtelains, aux citadins et même aux campagnards de constituer des *conjurationes, colligationes, confratrias* où l'on se lie par serment. (Mansi, t. XXIII, col. 203, a. xxxviii).

D'après le concile de Bordeaux de 1255, les confréries ont été instituées « ad pias causas », mais la ma-

lice de quelques laïques y a introduit des abus qui nuisent aux droits de la hiérarchie ecclésiastique et changent les bonnes coutumes d'autrefois. En conséquence, les confrères ne s'adjoindront plus de nouveaux membres sans le consentement exprès de leur chapelain. Ils ne pourront faire de statuts que sur les matières suivantes : fabrique et luminaire de l'église; confection et réfection d'ornements; sépulture et office des défunts; réparation des ponts et entretien des routes; moyens d'écarter les inondations, les loups et autres fléaux, aumônes et legs pies. (Mansi, t. XXIII, col. 865, n. XXIX, et XXX). Au concile d'Avignon de 1282, la sévérité est beaucoup plus grande : Bertrand Amalric, archevêque d'Arles, décide que les *confratriae seu conjurationes,* déjà condamnées par les conciles précédents, même si elles se composent de clercs ou de réguliers, sont dissoutes dans la province d'Arles. (Mansi, t. XXIV, col. 443, n. VIII).

Si les exemples précédents se rapportent surtout à la France, les autres pays catholiques ne manquaient pas d'associations pieuses. Ainsi, à Naples, au moins à partir du Xe siècle, on trouve des confréries sous le nom, tiré du grec, de *staurite;* en 924, plusieurs se réunissent à l'église Saint-Michel; en 957, celle de Saint-Georges a son siège dans l'église Saint-Sévère. Les *staurite* possèdent des immeubles. Les autres villes d'Italie sont pourvues de confréries analogues : celle de Modène a pour but l'illumination de la cathédrale. (Monti, *op. cit.*, p. 67, 68). Vers la fin du Xe siècle, à San Appiano, dans la région de Florence, fut fondée une confrérie qui comprenait des religieux et des laïques, des hommes et des femmes. Ils avaient en vue le culte divin et la bienfaisance. Ils venaient au secours de tout confrère malade, les prêtres en célébrant sept messes, les diacres et sous-diacres en récitant deux psautiers, les laïques en nourrissant dix pauvres. Pour tout confrère défunt, les prêtres célébraient un trentain. Ceux qui s'étaient rendus coupables de quelque crime devaient, sous peine d'expulsion, s'en confesser et s'amender. Si l'un des confrères était dans la gêne, les autres le secouraient. Les réunions se terminaient par une cérémonie religieuse et un repas pris silencieusement et accompagné d'une lecture pieuse. Également vers l'an mille, fut fondée à Salerne la confrérie de la Croix qui dura jusque bien avant dans le XVIe siècle et fut célèbre par le nombre et la qualité de ses membres. Après avoir cité bien d'autres exemples, un historien spécialiste en la matière croit pouvoir conclure qu'au XIe siècle toute paroisse, même de campagne, avait sa confrérie (Monti, *op. cit.*, pp. 70-73).

Au XIIIe siècle, apparaissent les *tertiaires* sous le nom de Frères de la pénitence : les tiers ordres, surtout ceux de saint François et de saint Dominique, propagent parmi les gens du monde l'esprit des ordres mendiants dont ils émanent et dont ils partagent les privilèges- Tandis que les associations précédentes avaient généralement pour objet certaines œuvres de miséricorde, les tiers ordres s'appliquent avant tout à la sanctification de leurs membres. Voir TIERS ORDRES.

Si le mot « confrérie » a été longtemps employé dans un sens très vague pour désigner toutes les associations de piété, de pénitence ou de charité, si une distinction bien nette entre « confréries » et « pieuses unions » n'a été formulée que par le Code de Droit canonique, vers le XVIe siècle, on rencontre des confréries au sens canonique actuel, des corps moraux organiquement constitués en vue de l'accroissement du culte public. Telle fut la Confrérie du Très Saint Sacrement établie à Rome dans l'église des dominicains *Santa Maria sopra Minerva* et solennellement approuvée par Paul III le 30 novembre 1539 (Beringer, *Les indulgences*, trad. franç. de 1925, t. II, n. 208). Voir CONFRÉRIES.

Vers la même époque, furent fondées des « Congrégations » destinées surtout à la sanctification des gens du monde. Les Congrégations de la Sainte Vierge furent instituées au XVIe siècle au Collège Romain sous la direction des Pères de la Compagnie de Jésus. (Beringer, *op. cit.*, n. 243.) C'est le P. Vincent Caraffa, septième Général de cette Compagnie, qui fonda au Gesu de Rome en 1648 les Congrégations de la Bonne Mort (Beringer, *op. cit.*, n. 262). Voir CONGRÉGATIONS.

Dans les derniers siècles, les associations pieuses de tout genre n'ont cessé de se multiplier. Elles sont devenues cette multitude, dont parle l'Apocalypse, « quam dinumerare nemo potest ».

Plus d'une fois, des associations excellentes au début ont ensuite mal tourné. Certaines sont tombées dans un faux mysticisme, dans des extravagances ridicules ou même criminelles, parfois dans le schisme ou l'hérésie. L'Église dut proscrire des groupes de Béghards et de Béguines, les Frères du Libre Esprit et bien d'autres sectes. Il n'est pas étonnant que la législation canonique réglemente les associations pieuses pour les préserver des abus et des déviations et en tirer le meilleur parti. Observer à la lettre les prescriptions de l'Eglise ne suffit pas pour arriver à une très haute perfection, mais c'est du moins le moyen d'éviter de dangereux écarts et d'être aiguillé dans la bonne voie.

II. — LÉGISLATION CANONIQUE.

1. — De quelles associations s'occupe-t-elle? — Des mauvaises, très rapidement, pour mettre en garde les fidèles; des très bonnes, beaucoup plus longuement (cc. 684-725) : « Fideles laude digni sunt, si sua dent nomina associationibus ab Ecclesia erectis vel saltem commendatis; caveant autem ab associationibus secretis, damnatis, seditiosis, suspectis aut quae studeant sese a legitima Ecclesiae vigilantia subducere » (c. 684). Ce canon n'énumère pas toutes les catégories d'associations : il considère les deux groupes extrêmes, les spécialement bonnes et les mauvaises. Entre les deux groupes, il existe une foule d'associations (commerciales, industrielles, littéraires, artistiques, scientifiques, mutualistes, professionnelles.., « sociétés » ou « associations » suivant le droit français, peu importe) dont il n'est pas interdit aux catholiques de faire partie, pourvu que, ni dans leur but, ni dans les moyens mis en œuvre il ne se trouve rien de contraire à la morale chrétienne. Le droit d'association est fondé sur la nature humaine; l'autorité publique, civile ou ecclésiastique, n'a ni à l'accorder, ni à le supprimer, mais seulement à en interdire les manifestations nuisibles, à en réprimer les tendances dangereuses, à en réglementer le fonctionnement en vue du bien commun.

Des associations simplement licites (celles dont ne parle pas le can. 684) peuvent même avoir un caractère pieux ou charitable, mais alors elles passent souvent assez vite dans une autre catégorie, selon qu'elles

reçoivent le blâme[1] ou l'éloge de l'Église. Là où interviennent ces éloges, il faut distinguer trois espèces d'associations, suivant qu'elles sont : 1° simplement recommandées, 2° approuvées, 3° érigées par l'autorité ecclésiastique. Celles de la première espèce sont dites « laïques », les autres « ecclésiastiques », non du fait de leurs membres qui sont généralemeut aussi bien ecclésiastiques que laïques, mais parce que les unes sont moins dépendantes de la hiérarchie, tandis que les autres, soumises à des prescriptious canoniques spéciales, sont aussi l'objet des faveurs de l'Église. Ces dernières sont comparables à ce que le droit français appelle « associations reconnues d'utilité publique ». Parmi les associations « laïques » se trouve la célèbre et si sympathique Société de Saint Vincent de Paul qui, fondée par Ozanam à Paris en 1833, étend aujourd'hui sur le monde entier ses bienfaisantes conférences. A l'occasion de difficultés entre certaines de ses conférences et un évêque de la République Argentine, il fut établi que la Société de Saint Vincent de Paul est « laïque » : tout en la comblant d'éloges et en l'enrichissant d'indulgences, notamment par les brefs du 10 janvier 1845 et du 12 août 1845, Gregoire XVI préféra (et Pie IX manifesta le même désir) qu'elle restât laïque pour mieux conserver l'unité de son esprit à l'abri des diverses réglementations diocésaines. Les évêques ne peuvent traiter les conférences comme des associations ecclésiastiques, mais ont le droit d'y exercer leur vigilance en ce qui concerne la foi et les mœurs, comme d'y corriger et d'y réprimer les abus éventuels (*Acta Apostolicae Sedis*, 1921, pp. 135-144). Ils pourraient aussi intervenir à propos de certaines manifestations d'activité, par exemple, l'exécution de dernières volontés pieuses (can. 1503), l'acceptation fiduciaire de biens (can. 1515-1516), l'ouverture d'écoles (c. 1381).

Parmi les associations laïques, outre les syndicats chrétiens et bien des œuvres de jeunesse et de secours mutuels, on cite le Denier de Saint-Pierre.

Seules les associations ecclésiastiques sont régies par les canons 685-725.

2. — Règles canoniques générales. — 1. *Constitution d'une association.* — Aucune association n'est reconnue dans l'Église (considérée comme ecclésiastique), à moins d'être érigée, ou du moins approuvée, par l'autorité ecclésiastique légitime (c. 686, § 1). Le décret d'érection ou d'approbation peut être conféré : 1° par le Souverain Pontife; 2° par l'évêque du diocèse; 3° par une personne munie de ce privilège. Dans ce dernier cas, il faut pourtant le consentement écrit de l'Ordinaire du lieu, à moins que le privilège n'en dispense expressément. Si l'Ordinaire a autorisé l'érection d'une maison religieuse, il a autorisé par le fait même l'érection d'une association propre à cet Institut religieux, pourvu qu'elle ne soit pas constituée à la manière d'un corps organique (c. 686, § 2 et 3).

L'association des sept Allégresses de Notre-Dame est propre aux Frères Mineurs; celle des sept Douleurs, aux Servites; celles du Nom de Jésus et de la Milice angélique, aux Dominicains; les congrégations de la Sainte Vierge et de la Bonne Mort, à la Compagnie de Jésus.

Une association simplement approuvée n'a pas dans l'Église de personnalité juridique. Elle s'établit par le consentement de ses membres et se dissout de même. Ses biens appartiennent à l'ensemble de ses membres ou à une personne morale dont elle dépend.

La personnalité juridique est conférée à une association par le décret d'érection (c. 687). Cette association est soumise aux canons concernant les personnes morales de droit ecclésiastique (cc. 100-106). Chaque année, elle doit rendre compte à l'Ordinaire du lieu, ou à son délégué, de l'administration de ses biens; elle peut recevoir des offrandes, mais non quêter sans autorisation de l'Ordinaire (c. 691).

2. *Gouvernement.* — Chaque association doit avoir ses statuts propres, à faire examiner et approuver par le Saint-Siège ou par l'Ordinaire. L'Ordinaire peut toujours modifier ou corriger les statuts non confirmés par le Saint-Siège (c. 689).

Cependant toute association locale n'a pas besoin d'avoir ses statuts particuliers : par exemple, il suffit aux congrégations de la Sainte Vierge de prendre les statuts communs que leur transmet le Supérieur Général de la Compagnie de Jésus.

A moins de privilège spécial, toutes les associations, même érigées par le Saint-Siège, sont soumises à la juridiction, à la vigilance et à la visite de l'Ordinaire du lieu. Toutefois, les associations érigées par un privilège apostolique dans les églises des religieux exempts ne sont pas soumises à la visite de l'autorité diocésaine en ce qui concerne leur discipline intérieure ou leur direction spirituelle (c. 690).

A moins de privilège formel, le directeur et l'aumônier sont nommés par l'Ordinaire du lieu qui peut les révoquer pour une juste cause. Ils ont le droit de bénir l'habit et les insignes de l'association, mais, pour les sermons, doivent se conformer aux règles ordinaires (cc. 1337-1342). Le même prêtre peut être directeur et aumônier (c. 698).

Pour de graves motifs, l'Ordinaire du lieu peut supprimer les associations érigées non seulement par lui-même ou ses prédécesseurs, mais même par des religieux en vertu d'un indult de Rome, non celles qui auraient été érigées par le Siège Apostolique (c. 699).

3. *Membres.* — Peut être membre d'une ou de plusieurs associations tout fidèle qui n'en est pas spécialement exclu. Sont exclus les non-catholiques, les gens inscrits dans une secte condamnée (p. ex. les francs-maçons), ceux qui sont notoirement censurés (excommuniés, interdits ou suspens) et généralement les pécheurs publics. Les absents ne peuvent être inscrits dans des associations constituées à la manière d'un corps organisé (c'est-à-dire, où une hiérarchie intérieure, composée du président et de ses assistants ou conseillers, est élue par les membres). En général, nul n'est inscrit que volontairement et en connaissance de cause. Toutefois l'Église permet de recevoir les enfants, dès le baptême, dans l'œuvre de la Sainte-Enfance et la confrérie du scapulaire du Mont-Carmel. Il est interdit à la même personne de faire partie de plusieurs tiers-ordres (c. 705) et aux religieux d'être tertiaires (c. 704), non de s'affilier à d'autres pieuses associations, à moins que leurs Supérieurs ne les jugent incompatibles avec l'observance régulière (c. 693).

On jouit des avantages de l'association dès qu'on y a été reçu validement et aussi longtemps qu'on n'en est pas renvoyé (c. 692). C'est vrai, même si l'on était peu fidèle à ses engagements, engagements qui n'obligent pas sous peine de péché.

1. Ainsi le Saint-Siège a condamné la société protestante Y. M. C. A. (*Acta Apostolicae Sedis*, 1920, p. 595) et mis le clergé en garde contre les Rotary clubs (*A. A. S.*, 1929, 42).

Tous les associés doivent être inscrits dans un registre officiel; dans les associations érigées en personnes morales, cette inscription est nécessaire pour la validité de la réception (c. 694). Cependant les fidèles admis dans une association participent aux indulgences et grâces spirituelles même avant que leur nom n'ait eu le temps d'arriver au siège de l'association. Quelques privilèges suppriment dans certains cas la nécessité de l'inscription.

A l'occasion d'une réception, l'association n'est en droit d'exiger que ce qui est fixé par les statuts (c. 695).

Un membre ne peut être renvoyé que pour une juste cause et conformément aux statuts. L'exclusion peut toujours être prononcée par l'Ordinaire du lieu et, quant aux associations dépendant de son Institut, par le Supérieur religieux (c. 696).

4. *Droits des associations.* — Les associations légitimement érigées ont le droit, conformément aux statuts et aux saints canons, de tenir des assemblées, de se donner des règlements spéciaux, d'élire des administrateurs de leurs biens et des membres chargés de fonctions spéciales (c. 697).

3. — Diverses sortes d'associations. — Le Code de droit canonique (cc. 700-725) distingue trois sortes d'associations ecclésiastiques : *tiers ordres séculiers, confréries, pieuses unions.*

Il existe des tiers ordres réguliers (par exemple des Instituts religieux qui suivent de très près la règle de saint François), mais nous n'avons pas à en parler ici. Les tiers ordres séculiers ont pour but de propager dans le monde la perfection de la vie chrétienne sous la direction d'un grand Ordre religieux dont ils suivent l'esprit et au moyen de règles approuvées pour eux par le Siège Apostolique. Les tiers ordres les plus célèbres sont ceux de saint François d'Assise et de saint Dominique, fondés au XIIIe siècle. Voir : TIERS ORDRES.

Les *confréries* sont des associations érigées pour l'accroissement du culte public. Tout le monde connaît les confréries du Saint Rosaire et du Mont-Carmel. La confrérie du Saint-Sacrement (qui devrait exister, au moins équivalemment, dans chaque paroisse c. 711, § 2) a la préséance sur les archiconfréries dans les processions du Saint-Sacrement (c. 701, § 2). Voir : CONFRÉRIES.

On appelle *pieuses unions* les associations de fidèles, érigées ou approuvées pour l'exercice de quelque œuvre de piété ou de charité, en somme toutes celles qui ne sont ni tiers ordres ni confréries. Celles qui sont constituées d'une manière organique sont dites *sodalités* (*sodalitia*, c. 707, § 1).

En pratique, les associations ne sont pas toujours désignées avec une parfaite propriété de termes canoniques. Parfois on appelle confréries certains groupements qui ne sont que de pieuses unions; par contre, les Congrégations de la Sainte Vierge sont, semble-t-il, de vraies confréries. Voir : CONGRÉGATIONS.

Sauf dans les grandes villes, il est défendu d'établir dans la même commune plusieurs confréries ou pieuses unions ayant le même nom, le même but et les mêmes moyens (c. 711). On ne fonde ces associations que dans les églises ou dans les oratoires au moins semi-publics. Dans les églises ou chapelles de religieuses ne sont autorisées que des associations de femmes ou de pieuses unions s'occupant uniquement de prières et de faveurs spirituelles (c. 712). Les confréries et pieuses unions, érigées dans leurs propres églises, peuvent exercer les fonctions non curiales sans dépendre du curé, pourvu que cela ne nuise pas aux offices de la paroisse (c. 716). Érigées dans d'autres églises, elles n'ont leurs exercices que dans la chapelle ou à l'autel où elles sont établies, et l'on doit tenir leur patrimoine séparé de celui de la fabrique ou de la communauté (c. 717).

L'Ordinaire du lieu peut généralement autoriser une confrérie ou une pieuse union à changer de siège, mais il faut le consentement du Supérieur religieux pour une association réservée à son Institut (c. 719).

Les confréries reçoivent une communication d'indulgences, de privilèges et d'autres grâces spirituelles en s'agrégeant à une archiconfrérie; les pieuses unions, en s'agrégeant à une union primaire. Parfois le titre d'archiconfrérie ou d'union primaire est accordé par le Siège Apostolique comme purement honorifique (c. 725).

Aux cérémonies où les associations sont présentes en corps, l'ordre de préséance est généralement le suivant : tiers ordres, archiconfréries, confréries, pieuses unions primaires, autres pieuses unions (c. 701).

4. — Quelques associations en particulier. — Sans parler des tiers ordres et des confréries (voir ces articles), il est impossible d'énumérer ici les multiples unions pieuses de notre époque. Contentons-nous d'en signaler quelques-unes.

L'Association universelle des familles chrétiennes en l'honneur de la Sainte-Famille de Nazareth, approuvée par Léon XIII le 14 juin 1892, a une particularité : elle n'a pas à être érigée ni approuvée par les évêques, mais les statuts, approuvés par le pape, lui assignent pour sièges toutes les églises paroissiales et pour directeurs tous les curés. Par elle les familles chrétiennes se consacrent à la Sainte-Famille, l'honorent spécialement, s'efforcent de l'imiter et récitent chaque jour une prière en commun devant son image.

L'*Œuvre dominicale de France*, fondée à Lyon par le comte Louis de Cissey, a pour but la sanctification du dimanche. Elle fut approuvée par Pie IX le 7 mai 1873 et enrichie d'indulgences par Léon XIII le 2 mai 1890.

La *Pieuse Union de la première communion des enfants*, instituée après le décret de Pie X, du 8 août 1910, a pour but de veiller à l'observation de ce décret et à la bonne préparation des enfants. Par bref de Pie X, du 4 janvier 1912, l'Union de l'église Saint-Claude à Rome a été élevée au rang d'Union primaire avec le droit de s'agréger partout les Unions de même but, canoniquement érigées.

L'*Association de la communion réparatrice*, canoniquement érigée en 1865 dans le couvent de la Visitation de Paray-le-Monial, peut être érigée dans tous les diocèses et participer ainsi à toutes les indulgences et à tous les privilèges.

La *Pieuse Union du chemin de la croix perpétuel* a, depuis le 15 mars 1884, son siège à Rome dans l'église franciscaine de l'*Ara coeli*. On peut établir des succursales dans toutes les églises se rattachant à l'Ordre de saint François ou même, à leur défaut, dans d'autres églises. Certains des membres s'engagent à faire le chemin de croix une fois par semaine; d'autres, une fois par mois.

L'*Apostolat de la Prière* est une œuvre universellement connue. Née en France, en 1844, au scolasticat de Vals, approuvée par Pie IX le 14 août 1849, munie

de nouveaux statuts par Léon XIII en 1879 et en 1896, elle a depuis quelques années transporté son siège principal de Toulouse à Rome, à la Curie généralice de la Compagnie de Jésus. Cette formidable armée, à laquelle Benoît XV souhaitait que tous les chrétiens fussent affiliés (*A. A. S.*, 1919, 452), compte plus de 30 millions de membres. Son organe principal, *le Messager du Cœur de Jésus*, paraît mensuellement en 51 éditions et en 31 langues; il compte plus d'un million d'abonnés.

Fondé à Lyon en 1826 par Pauline Jaricot (fondatrice aussi, semble-t-il, de la *Propagation de la Foi*), le *Rosaire vivant* fut approuvé par Grégoire XVI les 27 janvier et 2 février 1832. Les membres de cette association sont, comme la confrérie du Rosaire, sous la dépendance du Maître Général des Dominicains. Ils se réunissent au nombre de quinze et s'engagent à réciter, chaque jour du mois, celle des quinze dizaines du Rosaire qu'ils ont tirée au sort.

La *Pieuse Union en l'honneur de Notre-Dame de Compassion* pour le retour de nos frères dissidents à la Sainte Eglise Romaine a son centre dans l'église des Servites (Saint-Marcel) à Rome, à l'autel de Notre-Dame de Compassion. Des unions du même genre peuvent être érigées dans toutes les églises du monde où se trouve un autel ou une image de Notre-Dame de Compassion.

La *Société de saint Raphaël* en faveur des émigrants, fondée en Bavière en 1868, a passé en Autriche, en Belgique, en Italie, en Suisse et en France.

On sait que les œuvres missionnaires, d'origine française, de la *Propagation de la Foi*, de la *Sainte-Enfance*, de *saint Pierre Apôtre*, ont depuis quelques années leur centre à Rome (*motu proprio* de S. S. Pie XI, *A. A. S.*, 1922, 324).

Plusieurs associations sont réservées aux prêtres. Voir l'art. ASSOCIATIONS POUR LA SANCTIFICATION DU CLERGÉ.

III. — AVANTAGES SPIRITUELS.

Les associations pieuses jouissent des faveurs de l'Église. A toutes elle a accordé des *indulgences*, attachées surtout aux prières, exercices et pratiques qui leur sont propres. Pour prendre quelques exemples, les indulgences seront gagnées tantôt en récitant certaines formules, tantôt en visitant les malades ou les prisonniers, tantôt en faisant le catéchisme.

Sans parler des privilèges propres aux associations de prêtres, d'autres avantages sont généralement accordés à tous les membres des associations : beaucoup de statuts prévoient des prières et la célébration de messes en faveur des adhérents vivants ou décédés. Le rescrit du 17 octobre 1847 dit expressément que tous les membres de la *Propagation de la Foi* participent aux travaux, aux prières et à tous les saints sacrifices qui sont continuellement offerts à leur intention par tous les membres de l'association, surtout par les évêques et prêtres missionnaires dont beaucoup sont de véritables confesseurs et même des martyrs de la foi.

Si, par les indulgences et d'autres faveurs, l'Église encourage les fidèles à s'enrôler dans les associations pieuses, c'est qu'elle juge ces associations très favorables à la sanctification des âmes; et cela reste vrai, même en faisant abstraction des indulgences ou privilèges où l'on aurait tort de voir le principal.

L'union décuple les forces. C'est pourquoi l'homme a une tendance innée à s'associer à d'autres hommes, sans se contenter de cette société tout à fait primordiale et naturelle qu'est la famille. On sait comment, sur le terrain professionnel, les associations, rigoureusement proscrites en France par la Révolution, se sont reconstituées en dépit de toutes les entraves légales, ont fini par acquérir droit de cité et sont devenues assez puissantes pour opérer des transformations sociales et même pour alarmer les pouvoirs publics. Les catholiques éprouvent le même désir de s'associer pour une meilleure pratique de leur religion, mais l'Église, loin de contrarier ce désir, le favorise beaucoup, tout en le canalisant pour le préserver de fâcheuses déviations.

L'isolement nuit à la plupart des âmes : égarées dans le monde moderne, si peu religieux, si asservi à la matière, elles cèdent bientôt au respect humain non moins qu'aux appels des passions et vont tristement grossir les rangs des apostats ou du moins de ceux qui ne conforment pas leur conduite à leur foi.

A notre époque où les caractères sont rares, la force collective de l'association supplée à la faiblesse individuelle : force des paroles et plus encore des exemples, force d'une âme commune, force de la charité, force surtout des prières dont profitent tous les associés.

Dans la plupart des associations pieuses, il y a des *réunions* à intervalles réguliers, par exemple toutes les semaines ou tous les mois. C'est là qu'on se retrempe dans le véritable esprit de l'association, qu'on prie en commun, qu'on s'entr'aide, qu'on reçoit les conseils et les exhortations du prêtre, qu'on se communique ses expériences. Dans des œuvres, telles que l'*Apostolat de la Prière*, où les membres sont trop nombreux pour se réunir tous, du moins les zélateurs s'assemblent périodiquement pour ranimer le feu sacré et le porter aux différents groupes : ils constituent une élite à qui les réunions rappellent la nécessité et les moyens de se sanctifier elle-même pour sanctifier le prochain.

Parfois des groupes de chrétiens se sont égarés, ont manifesté des tendances inquiétantes ou même ont sombré dans le montanisme, le quiétisme, le jansénisme, le protestantisme ou d'autres erreurs. Heureusement la vigilance de la hiérarchie ecclésiastique rend de tels dangers bien invraisemblables de nos jours. A tout groupement important sont assignés, comme directeur et aumônier, un ou deux prêtres d'une orthodoxie irréprochable, pieux et instruits, et sachant tenir compte de la mentalité de leur époque tout en restant fidèles à la spiritualité catholique traditionnelle.

Si les mêmes principes généraux inspirent toutes les associations pieuses, l'uniformité ne règne pas parmi elles, mais au contraire « la variété dans l'unité ». Il y a de quoi satisfaire toutes les dévotions (à la Sainte Trinité, au Sacré-Cœur, à la Passion, au Saint Sacrement, à la Sainte Vierge, à saint Joseph, aux divers saints, aux saints anges), de quoi contenter les divers attraits, tous les goûts et les aptitudes les plus variées (pour telle forme de piété ou de pénitence, pour tel apostolat, tel dévouement à catéchiser les enfants et les ignorants, à soigner les malades, à visiter les pauvres, etc.). Tout comme dans ses Instituts religieux (de tout costume, de toute Règle, de toute couleur...), l'Église, dans ses multiples associations pieuses, est « circumdata varietate ». Les fidèles ont toute liberté de choisir.

Dans les associations pieuses doivent se former et se recruter des chrétiens d'élite, capables de fournir des cadres solides à cette Action catholique destinée par le pape à rechristianiser le monde.

Toutefois la perfection chrétienne ne consiste pas à donner son nom au plus grand nombre possible d'associations. Des inscriptions de ce genre ne sanctifient pas par elles-mêmes. Il n'y a pas de profit sérieux à assumer une foule d'engagements divers, qu'il sera presque impossible de tenir tous. Mieux vaut s'affilier à un groupe ou à un petit nombre de groupes bien sérieux, en s'efforçant d'être fidèle à leurs pratiques et de se bien pénétrer de leur esprit. Il en est des associations pieuses comme de beaucoup d'autres moyens de sanctification : excellentes en elles-mêmes, elles sont efficaces et bienfaisantes dans la mesure où l'on s'ingénie à en profiter, où l'on travaille plus en profondeur qu'en surface, où l'on attache moins d'importance au nombre qu'à la qualité.

Codex iuris canonici, cc. 685-725. — Vromant, *De fidelium associationibus,* Louvain, 1932. — Beringer, *Les indulgences* (traduction Mazoyer), Paris, 1925, tome II. — Monti, *Le Confraternite medievali dell' alta e media Italia,* Venise, 1926. — Mansi, *Amplissima Coll. Conc.*, t. XXII, XXIII, XXIV.

E. Jombart, S. J.

ASSOCIATIONS POUR LA SANCTIFICATION DU CLERGÉ. — *1. Sociétés communautaires. — 2. Sociétés avec vœux de religion. — 3. Associations simples sans vœux ni vie commune.*

Dans son exhortation au clergé catholique du 4 août 1908, le pape Pie X, après avoir énuméré plusieurs des moyens de sanctification mis à la portée des prêtres, méditation, retraite annuelle et mensuelle, etc.., ajoutait :

« Nous avons aussi à cœur de recommander aux prêtres d'établir entre eux, ainsi qu'il convient à des frères, une certaine union plus étroite, sous la sanction et la direction de l'autorité épiscopale. Il est certes à conseiller qu'ils se groupent en association, soit pour s'assurer de mutuels secours dans le malheur, soit pour défendre l'honneur de leur nom et de leur fonction contre les attaques perfides de leurs adversaires, soit pour tout autre motif analogue. Mais il leur importe bien davantage de s'associer en vue de développer et de cultiver en eux la science sacrée, et surtout dans le but de travailler avec une ferveur plus grande à remplir fidèlement les saints devoirs de leur vocation, et de promouvoir les intérêts des âmes, en mettant en commun leurs lumières et leurs efforts.

« Les Annales de l'Église attestent combien, au temps où les prêtres généralement vivaient en commun, ce genre d'association fut fécond en heureux résultats. Pourquoi ne pourrait-on pas rétablir à notre époque quelque chose de semblable, en tenant compte de la diversité des lieux et des emplois ? Ne pourrait-on pas en attendre à bon droit — et l'Église s'en réjouirait — le même avantage qu'autrefois ?

» En fait il ne manque pas d'associations de cette sorte munies de l'approbation des évêques : elles sont d'autant plus utiles qu'on y entre plus tôt, au début même du sacerdoce. Nous-même, au moment où nous remplissions la charge épiscopale, nous en avons favorisé une dont l'expérience nous avait montré les avantages et que nous continuons maintenant encore à entourer, ainsi que d'autres semblables, de notre bienveillance particulière. » (Il s'agit de l'Union apostolique. Voir le commentaire dans l'*Ami du Clergé*, 1910, p. 454-456).

Les associations ayant pour objet la sanctification du clergé sont de plusieurs sortes. Nous pouvons laisser de côté les tiers ordres, qui seront traités à part, et qui du reste ne concernent pas que les prêtres. Parmi les sociétés strictement sacerdotales, les unes assurent la sanctification du prêtre en lui faisant pratiquer une véritable vie de communauté; les autres en recourant à des vœux qui en font de véritables religieux, les autres enfin, les plus répandues, en les groupant plus largement à la manière des confréries et des congrégations.

Nous ne signalons que les principales, celles qui sont les plus répandues en France.

1. — Sociétés communautaires. — Les tentatives pour obvier aux dangers de la dispersion et de l'isolement chez les prêtres séculiers, en leur offrant les ressources de la vie en commun, remontent haut dans l'histoire puisque là paraît être l'origine des chanoines réguliers. Ces associations ont été nombreuses au XVI^e siècle, mais ou bien elles ont disparu, ou elles n'ont pas tardé à se transformer en véritables congrégations religieuses. Ainsi en Italie le *preti reformati*, le *preti contemplativi* ont fourni leurs meilleures recrues aux diverses sociétés de « Clercs réguliers », Jésuites, Théatins, Barnabites, ainsi qu'à l'Oratoire. Les *Oratoires*, car il y en eut plusieurs, n'ont souvent pas été autre chose (Tacchi Venturi, *Storia della C. di Gesu de Italia*, t. I, 1910, p. 39-41, 422, 568, etc.). Une des plus notables parmi ces sociétés fut celle des Oblats de Saint-Charles, créée à Milan par le grand archevêque, sorte de société de missionnaires diocésains mis à la disposition de l'Ordinaire, dont il n'exigeait pas la stricte pauvreté, mais l'obéissance la plus exacte. S.S. Pie XI avait fait partie à Milan de cette association. Voir Clercs réguliers et Communautés.

Plus originale à été l'œuvre qu'au XIX^e siècle, réalisa en Allemagne le Vénérable Barthélemy Holzhauser (mort en 1658. Gaduel, *Vie et esprit du serviteur de Dieu H.*, Paris, 1861). Dans son Institut des Clercs séculiers vivant en Communauté (Salzbourg, 1642), il adaptait la pratique des vertus religieuses aux exigences du ministère actif; obéissance plus étroite au supérieur, véritable pauvreté par la mise en commun des revenus ecclésiastiques (pas des biens personnels). L'œuvre essaima en Pologne, en Espagne, en Angleterre, en Ecosse, en Irlande. Elle ne paraît pas avoir été connue en France. Au début du XIX^e siècle elle était réduite en Allemagne au séminaire d'Ingolstadt. Ketteler, dès 1844, au lendemain de son ordination, essaya de la relever. Il se fit l'apôtre de la vie communautaire, mais il mourut sans avoir pu réaliser son rêve (1877).

Il fut repris en France par M^{gr} Lebeurier, fondateur de l'*Union Apostolique*. C'est par où il voulut commencer son œuvre de sanctification sacerdotale. Les essais ne donnèrent pas les résultats espérés. Dom Gréa fut plus heureux, mais il dépassa le cadre prévu, car ses Chanoines réguliers de l'Immaculée Conception, voués au service paroissial, sont de véritables religieux (1866). (Pie X, bref *Salutare Maxime,* 11 fév. 1913 et D. Rivière, *Vie Commune et Clergé paroissial,* VS., nov. 1921).

L'institution répondait trop aux aspirations de nombreux prêtres pour ne pas trouver enfin sa forme définitive. Tantôt ce fut sous l'influence d'un curé entraîneur et de grande vie intérieure que les vicaires et autres prêtres de la paroisse se groupaient pour une

vie commune plus ou moins proche de la vie religieuse. Tantôt des prêtres rapprochés par la nécessité d'une même œuvre, trouvaient avantageux de se rapprocher plus encore dans la vie quotidienne. Pendant la guerre la revue le *Prêtre aux Armées* se fit l'apôtre de cette forme de vie, et elle fut consacrée dans le *Codex juris*, au Canon 134 : « *Consuetudo vitae communis inter clericos laudanda ac suadenda est, eaque ubi viget, quantum fieri potest servanda.* »

On peut citer comme exemple la PROVIDENCE DU PRADO, à Lyon, fondée par le saint Père Chevrier (mort en 1879); à Marseille, les PRÊTRES DU BON PASTEUR; à Nantes, les prêtres de la Collégiale des Saints Donatien et Rogatien; au diocèse d'Amiens, la Communauté de Ham (G. Compère, *La vie commune dans le clergé séculier*, Paris, 1934); aux diocèses de Meaux, celle de Larchant; de Dijon, celle d'Is-sur-Tille; de Versailles, celle d'Ablis; de Valence, celle de Luc-en-Diois avec deux groupes; surtout au diocèse d'Aix, la communauté de Miramas, avec six groupes. Elle a pour organe l'*Ouvrier de la Moisson*, bulletin mensuel de la Société de Saint-Jean-Baptiste Vianey, pour la diffusion de la vie commune dans le clergé séculier (Foulongue, par Miramas; voir Mazel et Chalve, *La vie commune dans le clergé diocésain*, éditions Publiroc, Marseille).

En 1927 il y avait dans le diocèse de Paris treize de ces groupes. Le plus connu est celui qui s'était constitué dans la paroisse de N. D. du Rosaire autour de M. Soulange-Bodin (Mgr E. Chaptal, *L'abbé Soulange-Bodin*, Paris, 1926), et aussi celui de N.-D. du Travail. A la base il avait mis l'esprit de pauvreté, sous cette forme, renouvelée d'Holzhauser : l'abandon complet des revenus ecclésiastiques entre les mains de l'économe. « Rien n'était plus propre que cet abandon de biens à inspirer les vertus nécessaires au milieu dans lequel ces prêtres étaient implantés : l'humilité, la charité, l'esprit d'obéissance, le détachement » (p. 42). Voir N. *Manuel des prêtres communautaires de Paris*.

2. — Sociétés avec vœux de religion. — Ici, pas de vie proprement communautaire, si ce n'est par exception, mais les trois vœux essentiels de religion, et une règle s'imposant à la conscience au même titre et dans la même mesure que celle des ordres religieux.

On trouve un spécimen de ce genre d'association parmi les œuvres fondées par un ancien Jésuite, et plus tard restaurateur de la Compagnie en France, le P. Pierre-Joseph Picot de Clorivière (1735-1820). A la suppression des Ordres religieux (1790), il se sentit inspiré d'en ressusciter quelque chose sous la forme d'un groupement de prêtres qui « n'auraient pas de biens communs, et quoique liés en Jésus-Christ aussi étroitement qu'il serait possible de l'être, n'auraient aucune marque extérieure de leur association, ni habit uniforme, ni maisons, ni églises qui leur fussent propres, ni autre chose de cette nature, mais vivraient séparément, comme faisaient au commencement les prédicateurs de l'Évangile ». Donc des prêtres gardant au milieu du monde, et à l'insu du monde les conseils évangéliques qui caractérisent la vie religieuse. Ce devait être la SOCIÉTÉ DU CŒUR DE JÉSUS (qu'il ne faut pas confondre avec d'autres portant le même titre, comme celle du P. de Tournely, qu'on trouve à l'origine de la Compagnie de Jésus restaurée).

Quelques prêtres s'enrôlèrent, spécialement à Paris. Deux au moins, MM. Desprez et Lanier, furent parmi les martyrs de septembre, aujourd'hui béatifiés. M. Cormeaux fut guillotiné à la Bastille, le 9 juin 1794. En 1799 le plan de la Société fut approuvé par les évêques réfugiés en Angleterre, puis en 1801 par Pie VII (bref du 27 janvier, autorisant à faire les vœux de religion sous l'autorité des évêques). Autre approbation, orale cette fois, en 1813, dans une audience particulière, à Fontainebleau (P. Jacques Terrien, *Hist. du P. de Clorivière*, Paris, 1891, p. 553).

Pour atteindre le but qu'on visait, surtout à cette époque, faire refleurir le souci de la perfection dans le monde et malgré le monde, un certain secret était nécessaire, à l'égard du public, mais non des autorités légitimes. On serait religieux à l'insu du profane. L'exécution des vœux de religion était subordonnée aux conditions dans lesquelles on devait vivre. Chacun gardait le domaine de ses biens, mais l'usage en était soumis aux règles et au contrôle des supérieurs. Les principes de la vie spirituelle étaient ceux des *Exercices* de saint Ignace.

La Société ne fut jamais bien nombreuse, et, les ordres religieux s'étant reconstitués en France elle finit par s'éteindre. Mais elle répondait au besoin de perfection et d'entr'aide fraternelle qui, de plus en plus, se manifestait dans les rangs du clergé séculier. M. l'abbé Fontaine, curé de Saint-Antoine des Quinze-Vingts, entreprit en 1918 avec quelques amis de relever la Société du Cœur de Jésus. Encouragé par Sa Sainteté Benoît XV dans ce « noble et généreux dessein », il reprit la règle du P. de Clorivière, en l'adaptant aux conditions actuelles de la vie ecclésiastique. La Société ainsi restaurée permet aux prêtres qui en ont l'attrait de suivre la voie des conseils et de s'y engager par des vœux, sans quitter leurs postes et sans rien retrancher de leur soumission à leurs évêques et à leurs supérieurs hiérarchiques. Ils ne se lient en effet par leurs vœux et ne dépendent de leurs supérieurs religieux que dans le domaine de leur vie intérieure et privée et pour l'usage de leurs biens personnels. Forte de l'approbation réitérée de Sa Sainteté Pie XI, la Société du Cœur de Jésus est répandue dans la plupart des diocèses de France avec le plein agrément de leurs chefs.

3. — Associations simples, sans vœux ni vie commune. — Les autres associations sacerdotales ne comportent ni vœux ni vie commune, groupements pieux ayant pour objet toujours la sanctification du prêtre séculier, et à l'occasion quelque dévotion plus spéciale. On en trouverait des exemples dans le passé, quand ce ne serait que les « *Congrégations de la Sainte Vierge* pour MM. les Ecclésiastiques », comme il en existait dans beaucoup de villes où les Jésuites avaient collège ou résidence. Au XVIIe siècle, les Congrégations secrètes dites *Aa* (voir ce mot) réunissaient surtout des prêtres. Voir CONGRÉGATIONS.

Parmi les Associations actuelles nous ne signalons que les plus répandues en France.

1. L'UNION APOSTOLIQUE est peut-être la plus importante de toutes : elle comprend aujourd'hui de 15 à 20.000 membres (3.000 en France, 5.000 en Espagne, 3.380 en Allemagne, 2.000 en Italie, 1.400 en Belgique). Elle est répandue jusque dans les pays de missions.

Elle a été fondée en 1862 par Mgr Lebeurier (A. Olichon, *Mgr Lebeurier et l'U. A. des prêtres séculiers du Sacré-Cœur*, Paris, 1924). Il s'était toujours senti attiré

vers les œuvres sacerdotales et, s'inspirant de Holtzhauser, avait d'abord visé à établir des communautés de prêtres. Les circonstances l'amenèrent a élargir et à assouplir ses cadres. En 1868, il partait encore de l'œuvre allemande, mais avec des applications toutes nouvelles. En 1880, le *Directoire spirituel* du P. Ramière, fondateur de l'Apostolat de la Prière, remplaça les œuvres d'Holtzhauser, donnant pour base solide à la spiritualité sacerdotale, la dévotion au Cœur de Jésus. En 1925 les statuts furent corrigés d'après les normes nouvelles du Droit Canon. (*V. A. Règlement et directoire spirituel,* édition de 1926, Paris, Téqui.)

L'U. A. a été approuvée d'abord par Pie IX en 1875 s'adressant spécialement aux associés de Belgique. Le 31 mai 1880, Léon XIII donna un bref laudatif. Pie X avait fait partie de l'association, n'étant encore que le chanoine Sarto de Trévise (1881); il ne pouvait manquer d'ajouter son témoignage (Bref du 28 décembre 1903), et, dans sa lettre au clergé catholique en 1908, c'est d'elle encore dont il se souvient, sans la nommer, quand il en appelle à son expérience pour recommander ce genre de sociétés sacerdotales. Enfin le 17 août 1921 Benoît XV confirmait les documents précédents, élevait l'œuvre au degré d'*Associatio primaria* et lui assignait pour siège officiel la chapelle Saint-Denis dans la basilique de Montmartre.

L'U. A. est ouverte à tous les bons prêtres. Elle leur offre une mystique solide fondée sur le Cœur de Jésus. A lui sont rapportés comme à leur principe, les moyens les plus efficaces que l'Esprit Saint a suggérés en divers lieux et en divers temps aux prêtres désireux d'atteindre à la perfection de leur saint état. — Elle crée entre les prêtres un lien de fraternité par la prière récitée chaque jour aux intentions de tous et par l'esprit de famille qui les unit. Une revue mensuelle, l'*Union Apostolique,* entretient cet esprit et donne les nouvelles intéressant l'association (Paris, Téqui).

Les groupes de chaque diocèse forment une Union diocésaine sous un directeur local assisté d'un conseil. L'Union générale a également son supérieur élu par l'Assemblée générale des directeurs diocésains. Les réunions des associés sont plus ou moins fréquentes selon les lieux : la date ordinaire est celle de la retraite du mois.

A part une prière quotidienne pour l'Association et ses membres, pas d'autres obligations que les pratiques dont tout prêtre fervent a dû prendre l'habitude au séminaire. Seulement tous les jours, par manière d'examen de conscience, on marque sur le *bulletin de régularité* une note indiquant si l'on a été fidèle aux points essentiels de la vie sacerdotale, et au cas où l'on aurait manqué, si l'omission a été volontaire. Ces points essentiels sont les suivants : méditation (au moins une demi-heure), études ecclésiastiques, examen particulier, lecture spirituelle, Matines et Laudes avant la messe, chapelet et prières de l'Association, visite au Saint Sacrement, examen général, notation du bulletin. On y ajoute ce détail qui n'est pas sans importance : a-t-on exactement noté ses recettes et ses dépenses? A quoi l'on conseille d'ajouter ce qui suit : confession (quel jour?), retraite du mois, fixité dans l'heure du lever (au moins une heure avant la messe), préparation à la messe, et un quart d'heure d'action de grâces, préparation de la messe, lecture d'un chapitre de l'Écriture Sainte. Le *bulletin de régularité,* ainsi tenu au jour le jour, est envoyé tous les mois au directeur qui le retourne avec les avertissements utiles. Cette pratique astreignante tient l'âme en haleine, empêche de se laisser aller, assure la fidélité au règlement; elle est d'une grande efficacité. L'U. A. est enrichie de précieux privilèges et de nombreuses indulgences. Le supérieur actuel est Mgr Lamérand, 19, boulevard Bourdon, Paris IVe.

2. — Prêtres de Saint-François de Sales. — L'origine des Prêtres de Saint-François de Sales qui s'appelèrent d'abord *Prêtres de l'Esprit de Jésus,* remonte aux derniers mois de 1874. A cette date M. l'abbé Chaumont, du diocèse de Paris, déjà fondateur des Filles de Saint-François de Sales, eut l'idée d'une association de prêtres qui, non seulement viseraient à la perfection de leur état par l'observation d'un règlement commun, mais, en se mettant à l'école du saint évêque de Genève, se formeraient à la direction des âmes. Dans l'élaboration et la réalisation de son plan, il fut fortement encouragé par Mgr de Ségur qui fut le président du premier groupe, conseillé par M. Grandvaux, directeur du séminaire de Saint-Sulpice et par Mgr Richard, alors coadjuteur de Paris. (Voir Mgr Laveille, *Mme Carré de Malberg,* fondatrice de la Société de Saint-François de Sales, Paris, Téqui, 1917; et, du même, *l'Abbé Henri Chaumont,* 1919.)

« Les prêtres qui composent l'Union Sacerdotale ont pour patron et pour docteur saint François de Sales. C'est d'après son esprit qu'ils règlent leur vie spirituelle et celle des personnes pieuses qui se placent sous leur direction. Dans chaque diocèse, les membres de l'Association forment un groupe autonome sous la direction d'un zélateur résident, et, s'ils sont assez nombreux ils se divisent en plus petits groupes qui ont à leur tête un président. Ils professent une docilité absolue au pape et à leur évêque, qui est le seul maître de leur vie extérieure et de leur apostolat. L'Union n'a pas de supérieur général : mais, pour veiller à la conservation de son esprit, elle possède un conseil central, composé du conseil du groupe de Paris et de quelques zélateurs de province. Un probateur général, nommé pour cinq ans, préside du conseil et reçoit les communications des zélateurs. Le père spirituel du groupe de Paris organise la visite des différents groupes.

« Les moyens de formation et de sanctification usités dans l'Union sont les suivants :

« Un prêtre qui a été admis dans l'association fait, sans quitter ses occupations habituelles, une retraite d'un mois; puis, pendant deux ans, il doit, tous les mois, rendre compte à un prêtre ami, qu'il a choisi comme probateur, de la façon dont il a pratiqué le règlement et accompli ses devoirs sacerdotaux.

« Mais la méthode jugée la plus apte à lui faciliter l'étude et la pratique de la perfection évangélique est pour lui, comme pour les Filles de Saint-François de Sales, la méthode des « probations ».

« On l'y soumet pendant les deux années où il est considéré comme aspirant, et, à la fin de chaque mois, il envoie à son probateur la réponse au questionnaire qui termine le traité spirituel récemment médité. En même temps il étudie l'*Introduction à la vie dévote,* le *Traité de l'Amour de Dieu,* et les *Entretiens spirituels* de saint François de Sales.

« Ces deux ans une fois écoulés dans l'observation des pratiques prescrites, le prêtre devient, après approbation des confrères de son groupe, membre de l'Union. Il prononce alors devant le Saint Sacrement exposé, une formule par laquelle il se consacre au Saint-Esprit et à Jésus-Christ prêtre, sous le patronage de saint François de Sales. Désormais et pendant toute sa vie, il sera soutenu par les conseils d'encouragement du probateur, par l'exercice de

la probation répété tous les quatre mois, par les réunions mensuelles des membres de chaque groupe, enfin par la lecture du *Bulletin circulaire* qui porte à tous les associés les nouvelles de la famille. C'est une vie sacerdotale préservée, fortifiée, enrichie de tout un patrimoine intellectuel et ascétique, qui en décuplera la fécondité » (*Vie de Mme C. de M.*, p. 295-296).

Empruntons au même ouvrage quelques détails sur cette méthode de « probation » dont il vient d'être parlé. Il s'agit de Filles de Saint-François de Sales, mais rien n'est à changer au texte en ce qui concerne les prêtres de l'Union. Nous mettons seulement le tout au masculin (p. 281-82).

« Les associés aspirent à pratiquer à un degré éminent, sans en faire le vœu, les trois vertus de pauvreté, de chasteté et d'obéissance. Ils se proposent même d'exceller en charité pour le prochain, en aménité, en discrétion, toutes dispositions spécialement difficiles dans le commerce constant du monde. Il leur fallait donc, sur ces différents points, une formation intellectuelle et morale assez forte et prolongée pour obvier à l'absence des vœux et à en obtenir, dans toute la mesure possible, les résultats.

« Rédiger, sur chacune des vertus dont on ambitionnait la perfection, un petit traité en trente chapitres affectant chacun la forme d'une méditation; proposer à chaque associé de faire sur cette vertu, pendant trente jours consécutifs sa méditation quotidienne; lui donner ensuite, pour éviter la contention, un intervalle d'un mois pendant lequel il serait libre de choisir un sujet de méditation, puis l'appliquer, pendant trente autres jours, à l'étude d'une vertu nouvelle, au moyen d'un nouveau traité disposé comme le premier, continuer enfin ce travail jusqu'à ce que l'associé eût passé en revue, jusqu'à s'en pénétrer intimement, la nature, l'importance, la difficulté et le mode de progrès des vertus dont la société se propose la pratique éminente, telle fut la méthode adoptée par M. Chaumont, et dont les premiers résultats autorisèrent toutes les espérances. »

L'objet de ces probations était d'abord l'*Humilité*, puis « les trois vertus de perfection », *Pauvreté, Chasteté, Obéissance*. Puis la *Discrétion* pour mettre la pondération dans la vie. Puis l'*Aménité*, le *Zèle*, la *Charité envers le prochain*, la *Conformité à la volonté de Dieu*. Les opuscules fournissant la matière de ces « probations », rédigés par M. Chaumont et quelques amis étaient surtout inspirés de saint François de Sales, mais avec des emprunts à Mgr de Ségur, à Mgr Gay. Ajoutons que le point de départ de la méthode était pris à saint Alphonse de Liguori, mais ce fut M. Chaumont qui mit le tout sur pied. Pour plus de renseignements, s'adresser à Mgr Debout, 22, rue de Varennes, Paris VIIe.

3. Association des Prêtres adorateurs. — Le Bienheureux Pierre-Julien Eymard, né en 1811, mort en 1868, béatifié en 1925, avait fondé les deux sociétés des Pères et des Servantes du Saint-Sacrement. Il voulut quelque chose de plus, attirer à l'Eucharistie absolument tout le monde, mais spécialement les prêtres. Il écrivait : « Je voudrais former une association de prêtres de paroisses, les unir par la prière, certains statuts, des conférences périodiques, et les sanctifier par le Très Saint Sacrement... Voyez-vous, sanctifier les prêtres, cela embrasse tout; avec les prêtres on a les paroisses, le pays entier... Travailler sur les prêtres, c'est travailler sur des multiplicateurs. »

Le Bienheureux commence par agréger des prêtres à sa congrégation, et parmi ces agrégés, il y a le saint curé d'Ars. En 1879, grâce au concours de Mlle Marie Hébert de la Rousselière (morte Carmélite à Angers en 1924), s'organise une « chaîne d'adorateurs faite uniquement de prêtres, tous consacrés à la gloire de Jésus hostie ». En 1881 l'association fut approuvée par Léon XIII, et, en 1887, canoniquement érigée dans l'église Saint-Claude des Bourguignons, à Rome. Depuis elle s'est répandue dans le monde entier, et compte plus de 120.000 adhérents appartenant à tous les degrés de la hiérarchie. Benoît XV en faisait partie. Elle a des centres nationaux en France, Belgique, Hollande, Autriche, Allemagne, Suisse, Italie, Espagne, Tchéco-Slovaquie, Canada, Etats-Unis, Argentine, Chili, Brésil.

Les confrères doivent faire chaque semaine une heure ininterrompue d'adoration devant le tabernacle ou le Saint Sacrement exposé. Ils enverront régulièrement, par exemple chaque trimestre, le *libellus adorationis* où ils indiquent les heures d'adoration. Ils pratiqueront l'apostolat eucharistique, propageant l'*Agrégation du Saint-Sacrement* parmi les personnes du monde, ou la *Confrérie du Très Saint-Sacrement* ou encore la *Ligue sacerdotale eucharistique* pour l'extension de la communion fréquente et quotidienne, et enfin les congrès eucharistiques.

Le centre de l'œuvre pour la France est à Paris, 11, rue de Chateaubriand, et pour la Belgique, 205, chaussée de Wawre, Bruxelles. Il est publié un bulletin dans les différents pays où l'œuvre est canoniquement établie; en France, les *Annales des prêtres adorateurs*. Là où les confrères sont assez nombreux, il peut être désigné, avec l'agrément de l'évêque, un directeur diocésain, auquel on peut s'adresser pour tout ce qui concerne les cotisations, le *libellus adorationis*, les demandes d'admission, etc.

L'esprit de l'association consiste à tendre à la perfection de la vie sacerdotale par le dévouement au culte de l'Eucharistie, sous les auspices de Marie. Oraison mentale quotidienne, surveillance sur soi-même et examen de conscience, constante mortification des passions et des sens, par-dessus tout ardent amour pour le Seigneur Jésus dans son Sacrement d'amour. Tout, pour les adorateurs, doit être subordonné au service eucharistique du Maître.

Dans la brochure sur l'Association des prêtres adorateurs publiée au centre de l'œuvre, à Paris en 1927, on trouvera, avec le détail des indulgences et privilèges concédés par le Saint-Siège, une belle lettre du Cardinal Perraud, 25 décembre 1887.

4. Ligue de Sainteté sacerdotale. — Cette ligue, dont le centre est dans la maison Saint-Acheul, 50, chaussée Périgord, Amiens, date de 1901. Une cinquantaine de prêtres, groupés pour la récollection mensuelle, formèrent entre eux, et avec les religieux chez lesquels ils étaient réunis, une association se proposant de glorifier le Sacré-Cœur : 1° en se maintenant eux-mêmes dans la grâce et l'amitié de Dieu; 2° en s'efforçant de réaliser toute la sainteté que demande leur vocation; 3° en se faisant zélateurs du Cœur de Jésus. Donc se sanctifier, pour mieux sanctifier les autres et tout spécialement leurs confrères dans le sacerdoce, travailler à réparer les outrages faits à la Majesté divine de Notre-Seigneur dans le Saint-Sacrement; à ces fins, mettre en commun toutes leurs bonnes œuvres unies aux actes très parfaits de la Sainte Vierge, en offrir chaque jour à Jésus et le mérite impétratoire et la valeur satisfactoire.

L'état de grâce est la condition pour entrer et se maintenir dans la Ligue : on en sortirait par une faute

grave, on y rentrerait par la grâce reconquise; et il va de soi que tout cela est un secret entre l'âme et Dieu. Mais on ne s'en tient pas là : on s'efforce de se garder des fautes vénielles délibérées, et si l'on est religieux, des transgressions volontaires de la Règle. Diverses pratiques de surérogation sont conseillées. On demande aux ligueurs de donner signe de vie à la Direction générale ou régionale, ne fût-ce qu'une fois l'an : un bulletin trimestriel les met au courant des nouvelles de la Ligue.

Tout prêtre, même déjà membre d'une autre association, Union Apostolique, Société de Saint-François de Sales, etc., peut, sans à peu près rien ajouter à ses obligations antérieures, adhérer à la Ligue.

Pie X, Benoît XV, Pie XI l'ont bénie, encouragée, et enrichie de faveurs spirituelles. Voir la brochure *Ligue de Sainteté sacerdotale ou Pieuse Union des Prêtres Zélateurs du Sacré-Cœur sous le patronage de la Vierge Immaculée.* Paris-Tournai, Casterman, 1911.

A ces diverses associations ajoutons les suivantes : L'Archiconfrérie Universelle de Marie Immaculée, Reine du Clergé, dont le but est de répandre la dévotion à Marie, reine du clergé, et obtenir sa puissante intervention en faveur du recrutement et de la sanctification du clergé tant régulier que séculier. Organe, *Bulletin trimestriel de la Reine du Clergé.* Siège, Paris, 39, boulevard Saint-Germain.

L'Œuvre des Prêtres Éducateurs. Son objet est de fortifier chez ses membres l'esprit et les vertus du sacerdoce, mais appliqués au travail de l'enseignement, ce qui les mènera à faire de leur ministère un véritable apostolat. Organe : *Le Prêtre Educateur.* Siège. Paris, 27, rue Championnet

La Société des Prêtres Serviteurs de Jésus au Très Saint Sacrement, dont le centre est à Toulouse. Voir *Vie de Marie Eustelle Harpain,* Appendice C, p. 361.

Les Prêtres de Marie, forment une association rattachée aux Pères Missionnaires du Bienheureux de Montfort (Compagnie de Marie). L'association est caractérisée par la pratique de l'Esclavage de Marie, si fortement recommandée par le Bienheureux. Centre à Saint-Laurent-sur-Sèvre.

Nous sommes loin d'avoir épuisé la liste des groupements sacerdotaux, et nous n'avons rien dit de ce qui existe hors de France.

Signalons seulement pour la Belgique la Fraternité sacerdotale des Amis de Jésus, fondée par le cardinal Mercier : ses constitutions ressemblent fort à celles de la Société du Cœur de Jésus (voir plus haut, 2; au moment de la profession définitive, les membres peuvent ajouter aux trois vœux celui de « victime » (Card. Mercier, *La Frat. sac. des Amis de Jésus,* Desclée de Brouwer, Bruges-Paris [1927]). L'Union Sacerdotale a de grandes affinités avec l'Union Apostolique (3, 1); elle fut fondée par M. Beauloye, prêtre du diocèse de Namur, avec le concours du « saint Père Petit » (*L'Union Sacerdotale...* par l'abbé Omer Coppin, Namur, Douxfils; P. Laveille, S. J., *Le Père Adolphe Petit,* Paris, Casterman, 1927, p. 126-150).

A. Brou.

ASSOMPTIONNISTES, voir Alzon (R. P. Emmanuel d').

ASTÉRIUS, évêque d'Amasée, à la fin du IVe siècle. Sa vie nous est à peu près inconnue; nous possédons sous son nom un certain nombre d'homélies, dont Photius connaissait déjà la collection. Photius cite même des extraits de dix de ces homélies, *Biblioth.*, cod. 271. Plusieurs autres ont été retrouvées et publiées (le recueil le plus complet est celui de la PG., 40, 163-478, qui comprend vingt et un numéros), et peut-être les manuscrits renferment-ils encore des textes inédits.

Les homélies d'Astérius, écrites en un style très orné, sont consacrées soit à l'éloge des saints : Pierre et Paul, Phocas de Sinope, Euphémie, Étienne, soit au commentaire de certains passages de l'évangile de saint Luc : le pauvre Lazare, l'économe d'iniquité, le pharisien et le publicain, Zachée, les deux fils, le bon Samaritain, ou de saint Matthieu, l'esclave du centurion, l'hémorrhoïsse, soit enfin à des problèmes moraux : contre l'avarice, contre la fête des calendes, sur le divorce, exhortation à la pénitence, sur le commencement des jeûnes, sur les psaumes 5, 6 et 7.

Tous ces discours visent avant tout à l'édification et à la réforme des mœurs. Ils ne renferment pas de leçons très personnelles, et leur auteur ne vise nulle part à l'originalité. Il cherche surtout à se faire écouter des fidèles auxquels il parle une langue élégante et châtiée.

O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. 3, Fribourg, 1912, p. 228-230. — A. Bretz, *Studien und Texte zu Asterius von Amasea*, Leipzig, 1914.

G. Bardy.

ASTROY (Barthélemi d'). — Né à Spontin près de Ciney, dans la province de Namur, ce religieux de saint François contribua puissamment à enrayer les ravages de l'hérésie dans la principauté de Liége. Durant sept ans il remplit la charge officielle de Prédicateur de S. A. S. Maximilien Henri de Bavière, et prêcha chaque dimanche en français à Maestricht, ville forte des Provinces-Unies. Il s'acquitta avec succès de sa délicate mission et prêtait volontiers son concours intelligent au clergé séculier et régulier en prêchant en néerlandais.

Ses mérites de zélé missionnaire lui conquirent la confiance des supérieurs qui l'élurent 48e provincial, lors du chapitre célébré à Liége le 18 octobre 1664; le 27 mai 1677 on lui confia la charge importante de commissaire général pour les Provinces du Nord. Il mourut à Liége le 6 décembre 1681. Les archives de l'ordre lui décernent l'éloge suivant : « Vir erat in rhetorica, poëtica, historia, jure canonico et theologia versatissimus, atque sanctae Theologiae Lector jubilatus. »

La nomenclature des travaux littéraires de Barthélemi d'Astroy est longue et compliquée. Laissant de côté ses œuvres oratoires, polémiques et hagiographiques, nous ne citons ici que ses traités ascétiques.

1. *Bréviaire des Prélats et Supérieurs* ou *Traité des six aisles des Séraphins* par le Docteur Séraphique sainct Bonaventure, traduit et dédié à Jésus-Christ et à tous les preslats pour etrenne de l'an 1648, par un P. Récollect de Liége. Liége, Jean Tournay, 1648, petit in-12. (A. 1649 d'après de Theux, col. 173.)

Cet excellent traité fut réédité par deux jésuites consécutivement : 1. Jean Cornuty de la province de France : Le prélat accompli par le Docteur Séraphique sainct Bonaventure, ou *Traité des six ailes des Séraphins*, mis en français. Paris, S. Carmoisy, 1650, in-12. — 2. P. Possoz, *Les six ailes du Séraphin*, ou Traité sur les principales vertus nécessaires à un bon supérieur, par saint Bonaventure, traduit par le R. P. Possoz, S. J., Tournai, Casterman, 1860, in-24 de 136 pages.

2. *Directorium ad juvandos consolandosque infirmos.* — Cui accedit appendix de haereticis reducendis. Leodii, H. Tournay, 1655, in-8°. — 3. *Paraclesis infirmorum, seu methodus consolandi juvandique infirmos,* Leodii, apud P. Danthez, 1674, in-8°. — Ce bel ouvrage est une édition remaniée et augmentée du *Directorium* ci-dessus mentionné. — 4. *Catéchisme ou abrégé et sommaire de la Théologie* réduite au Symbole des Apôtres, qui contient non seulement les véritez, mais aussi les moralités nécessaires à tous vrais chrétiens, Liége, V^{ve} Bronckart, 1668, in-12; pages 548. — 5. *Traité du Bien de la Patience Chrétienne* en forme de Dialogue entre Jésus-Christ, Miroir de souffrance et l'Ame Affligée, 4e éd. revue et augmentée. A Liége, Vve Bronckart, 1669-1670; 3 vol. in-12. — 6. *Alphabet du divin amour* pour élever l'esprit à Dieu. Traduit en langue vulgaire et augmentée. Liége, chez P. Danthez, 1673, in-12. C'est la traduction libre du *Tractatus de Elevatione mentis in Deum, sive Alphabetum divini amoris,* ouvrage du dominicain Jean Nyder.

De Theux, *Bibliographie liégeoise.* Bruges, 1885, 2e éd., col. 288-289. — Archives des Frères Mineurs. Tabula cap. Prov. Flandriae. A. 1664. — *Ibid.* Regestum Commissar. Gen. Nationis Germano-Belgicae. — Biographie nat. de Belgique. I. *Barthelémi* d'Astroy, Bruxelles, 1866. — Daris, *Hist. du diocèse et de la principauté de Liége,* Liége, 1877, t. II. — V. Vanderhaeghen. *Bibliotheca belg.*, Gand, 1880, t. II. — S. Dirks, *Hist. littér. et bibliogr. des Frères Mineurs en Belg.*, Anvers (1885), p. 274-283.

J. Goyens, O. F. M.

1. — **ATHANASE** (saint). — Évêque d'Alexandrie, né vers 295, mort en 373. Par ses écrits et sa vie, saint Athanase tient une grande place dans l'histoire de la spiritualité chrétienne. Sa vie a été un exemple ininterrompu d'ascèse : dès le lendemain de la mort de saint Alexandre « tout le peuple, toute l'Église catholique comme d'une seule voix et comme un seul homme criait et vociférait, demandant Athanase pour évêque. Ils le demandaient au Christ dans des prières publiques; ils adjuraient nuit et jour les évêque de le consacrer, sans quitter l'église et sans leur permettre d'en sortir... Ils louaient ses vertus, son zèle, sa piété. Ils l'appelaient un vrai chrétien, un des ascètes, un véritable évêque » (*Apol. contra Arian.*, 6).

Athanase avait été à bonne école, s'il est vrai, comme il le raconte lui-même, qu'il avait été le disciple de saint Antoine (*Vita Anton.*, Prooem.), dont il demeura toujours l'admirateur et l'ami. Il aima, durant tout son épiscopat, à s'entourer de moines et d'ascètes : lorsqu'en 339 il vint à Rome pour demander au pape justice contre ses persécuteurs orientaux, il s'y fit accompagner de deux disciples de saint Antoine qui produisirent sur les chrétiens d'Occident la plus profonde impression; plus tard, il fit à plusieurs reprises appel à des moines pour leur confier des sièges épiscopaux : Sérapion, Apollos, Agathon, Ariston, Ammonios, Moikos, Paul (*Epist. ad Dracont.*, 7), bien d'autres encore furent appelés par lui à gouverner des Églises égyptiennes et à devenir ses collaborateurs dans la lutte contre l'arianisme.

Pour le défendre, saint Antoine, après avoir écrit en sa faveur à Constantin et à ses fils, n'hésita pas, en 355, à quitter sa solitude et à descendre à Alexandrie. Et lorsque, l'année suivante, l'évêque fut condamné à l'exil, ce fut auprès des solitaires et des moines qu'il trouva un asile : à leur prière, il rédigea l'*Historia arianorum ad monachos,* récit admirablement vivant et mouvementé des événements accomplis depuis les origines de l'arianisme ; il composa aussi, dans le même temps, la vie de saint Antoine, non seulement pour remplir un devoir de piété filiale, mais pour exposer aux ascètes, au milieu desquels il vivait alors, ses propres idées sur la vie spirituelle. En 362, après un court séjour à Alexandrie, Athanase fut de nouveau exilé par ordre de Julien l'Apostat : une fois de plus, il se réfugia auprès des moines de la Thébaïde; des quelques mois qu'il passa alors loin de sa ville épiscopale, des réceptions enthousiastes que lui firent les ascètes, des relations qu'il entretint avec l'abbé Théodore, nous avons conservé de précieux témoignages, et la lettre qu'il écrivit à Orsisi après la mort de Théodore (368) montre bien en quelle estime il tenait les communautés monastiques, particulièrement celle de Tabennesi.

Si rapides soient-elles, ces indications suffisent à marquer le sens dans lequel doit s'orienter la spiritualité d'Athanase. L'ami des moines ne cessa jamais d'enseigner l'ascétisme, et l'on doit rappeler ici l'étonnant renouveau spirituel que son influence fit fleurir après 346, au cours des années fécondes qui suivirent son second exil : « Combien de femmes non mariées, écrit-il lui-même, et qui étaient prêtes à entrer dans le mariage, restèrent vierges pour le Christ! Combien de jeunes gens, voyant les exemples des autres, embrassèrent la vie monastique! Combien de pères persuadèrent leurs enfants, et combien furent convaincus par leurs enfants, de ne pas s'écarter de l'ascétisme chrétien! Combien de femmes pesuadèrent leurs maris, combien furent persuadées par eux de se donner à la prière, selon le précepte de l'apôtre! Combien de veuves et combien d'orphelins, qui auparavant étaient affamés et nus, furent alors vêtus et rassasiés par le zèle du peuple » (*Histor. Arian.*, 25).

De cet enseignement d'Athanase, nous possédons encore les documents, dans quelques-uns de ses ouvrages. Nous ne reviendrons pas ici sur la *Vie de saint Antoine,* dont il a déjà été longuement parlé. Voir Antoine (saint). Mais nous devons citer d'abord un certain nombre de lettres, en particulier la lettre à Amun (avant 354), « remarquable écrit de direction, où la piété la plus sincère s'allie au plus pur bon sens » (F. Cavallera), la lettre à Dracontius (vers 354) qui compare les devoirs de l'épiscopat et ceux de la vie monastique et montre comment il est possible de s'élever à la plus haute vertu, tout en remplissant les tâches imposées par la vie active, la lettre à Marcellin sur la lecture des psaumes. Nous pouvons aussi rappeler la collection des lettres festales, que l'évêque adressait chaque année à ses diocésains à l'occasion de la fête de Pâques, et où il leur donnait d'admirables conseils de vie pratique.

Saint Jérôme nous apprend d'autre part que saint Athanase avait composé un ouvrage *De virginitate* (*De vir. inlustr.*, 89), et nous n'avons aucune raison de mettre en doute son témoignage. On a cru naguère reconnaître ce livre dans un λόγος σωτηρίας πρὸς τὴν πάρθενον (PG., 28, 251-282), que les Mauristes avaient rejeté parmi les *dubia*, et dont E. von der Goltz, λόγος σωτηρίας πρὸς τὴν πάρθενον (*De virginitate*), *eine echte Schrift des Athanasius*, TU., XXIX, 2 a, Leipzig, 1905, s'est efforcé de prouver l'authenticité. Admise par

beaucoup d'historiens, en particulier par O. Bardenhewer et O. Stæhlin, la démonstration de von der Goltz est cependant loin d'être probante : celui-ci en effet n'apporte en faveur de l'origine athanasienne de cet opuscule aucun témoignage ancien en dehors de celui d'un manuscrit du xe siècle et d'une lettre du pape Hadrien à Charlemagne conservée dans les actes du synode d'Aix-la-Chapelle de 794; il ne remarque pas que le texte dont il s'occupe est un écrit πρὸς τὴν πάρθενον et non pas un περὶ παρθενίας, comme le voudrait le renseignement fourni par saint Jérôme; il ne démontre pas, de manière décisive, l'unité de style de ce livre et des œuvres authentiques de saint Athanase; enfin, pour expliquer la présence de la formule τρεῖς ὑποστάσεις, certainement étrangère au vocabulaire athanasien, il est obligé de recourir à l'hypothèse désespérée d'une interpolation.

Si le λόγος σωτηρίας est apocryphe, il ne s'ensuit pas que nous ne possédions plus le *De virginitate* de saint Athanase. M. J. Lebon en effet a publié deux pièces contenues dans le manuscrit syriaque Brit. Mus., Add. 14607, qui est du VIe ou du VIIe siècle; et ces deux pièces, qui se recommandent l'une et l'autre du nom de saint Athanase, portent comme titres, la première : De saint Athanase, archevêque des Alexandrins, Lettre à des vierges qui étaient allées prier à Jérusalem et étaient revenues; la seconde : Du même, discours sur la virginité. Le dernier titre est exactement celui que signalait saint Jérôme. « Je ne rencontre plus ici, écrit J. Lebon au sujet de ce morceau, les difficultés que la pièce précédente m'a paru susciter encore ; j'avoue ne point voir ce qui, de ce côté, s'opposerait à l'authenticité de l'écrit retrouvé; une étude plus approfondie que je n'ai pas achevée, en découvrira peut-être des indices positifs. Mais, et surtout, cette pièce peut se prévaloir d'une attestation notablement plus ancienne » (*Athanasiana syriaca*, I, dans *Le Muséon*, t. XL, 1927, p. 243). Ce n'est pas tout encore, car les manuscrits syriaques ont conservé un troisième opuscule qui se réclame aussi de saint Athanase et se donne également comme un *De virginitate*. Ce nouveau morceau, contenu dans les manuscrits Brit. Mus. Addit. 14601, 14649 et 14650, qui sont du IXe siècle, n'a pas encore été édité à ma connaissance, mais il sera nécessaire de l'étudier de près lorsqu'il aura été publié.

On peut également rappeler que O. von Lemm a naguère attiré l'attention des chercheurs sur les fragments d'un ouvrage anonyme *De virginitate*, conservés dans des manuscrits coptes de Paris et de Londres : ces fragments dont le style rappelle d'une part celui du λόγος σωτηρίας, d'autre part celui de fragments coptes analogues attribués à saint Athanase, devront eux aussi être examinés avec soin. O. von Lemm, *Koptische Miscellen*, 1, Leipzig, 1914, p. 163-173. Cfr. J. Lebon, *op. cit.*, p. 246-247. Ajoutons qu'un manuscrit copte de Paris donne les chapitres 1-8 de la première lettre aux Vierges du pseudo-Clément sous le nom de saint Athanase.

C'est assurément parmi les apocryphes qu'il faut ranger quelques autres écrits ascétiques qui portent le nom de saint Athanase : le *Syntagma doctrinae ad monachos* (PG., 28, 835-846), et la *Didascalia 318 Patrum nicaenorum* (PG., 28, 1637-1644) dépendent si étroitement l'un de l'autre que le *Syntagma* peut être regardé comme une recension différente de la seconde partie de la *Doctrina*. Ces deux petits traités, qui utilisent, sans le dire, la *Didaché*, présentent sans beaucoup d'ordre une série de conseils et de recommandations pratiques adressés aux enfants de l'Église catholique, particulièrement aux anachorètes et aux moines. La *Doctrina ad Antiochum ducem* (PG., 28, 555-590) est faite pour une bonne part d'emprunts au *Pasteur* d'Hermas : elle constitue un petit code de morale, encadré d'une introduction et d'une conclusion romanesques.

Mention spéciale doit être faite de la Vie de sainte Synclétique (PG., 28, 1485-1557), « pastiche un peu lourd, à l'usage des moniales, de la vie de saint Antoine, qu'un inconnu a mis sous le patronage de saint Athanase » (F. Cavallera). La partie essentielle de cette *Vita* (22-102) est faite des conseils que la sainte est censée adresser à ses sœurs : plusieurs de ces chapitres se retrouvent en latin, aux livres V et VI des *Vitae Patrum* de Rosweyd. Les chapitres XXII-LXX de la *Vita Syncleticae* sont une longue dissertation sur les pensées vicieuses : celles-ci sont au nombre de huit : πορνεία, γαστριμαργία, φιλαργυρία, λύπη, ὑπερηφανία, θύμος, ἀκηδία, et finalement εἱμαρμένη. Les passions se ramènent toutes à l'ἐπιθυμία (XLVI), qui est indéracinable. La doctrine de l'ouvrage dépend étroitement de Méthode d'Olympe, comme l'a prouvé I. Hausherr, *De doctrina spirituali christianorum orientalium quaestiones et scripta I* (*Orientalia christiana*, 86), Rome, 1933, p. [32].

Si maintenant nous interrogeons les œuvres de saint Athanase, pour nous faire une idée de sa doctrine spirituelle, nous noterons les points suivants. Avant tout, son amour de l'ascétisme et de la virginité. Un des opuscules syriaques publiés par J. Lebon contient ce bel éloge de la chasteté :

« La virginité, c'est comme un jardin fermé, qui n'est foulé par personne sinon par son jardinier. Prends garde que nul étranger ne gâte sans pitié les semis multiformes et croissant bien du jardin; que nul ne blesse et ne détruise la vigne; que les renards cruels ne gâtent en rien les belles grappes; que nul ne trouble la fontaine scellée et ne contamine l'eau limpide et resplendissante de la virginité; que nul ne remplisse le paradis d'odeur suave, d'une odeur fétide. Eloigne-toi donc de l'amour charnel et humain, ô vierge. Au contraire, circule et cherche celui que ton âme aime, où il te fait paître, où il repose durant le midi jusqu'à ce que tu trouves celui que ton âme aime, qu'il te montre sa face et te fasse entendre sa voix, car sa face est belle et son langage est doux... C'est lui ton époux, lui qui te donnera la couronne, lui qui te préparera la robe du festin nuptial, lui qui te découvrira les trésors, qui te préparera la table du Père et t'abreuvera d'un torrent de délices. Attends-le, contemple-le dans ton esprit, parle-lui, réjouis-toi avec lui, reçois tout de lui » (*Lettre aux vierges*, J. Lebon, *Athanasiana syriaca*, II, *Le Muséon*, 1928, p. 202-203). Cfr. *De Virginit.*, Id., *ibid.*, I; *Le Muséon*, 1927, p. 225-226.

La vierge, dont parle l'auteur de ces traités, vit dans le monde, elle habite avec sa mère et d'autres femmes; elle voyage, et la lettre aux vierges est adressée à des servantes du Christ qui au retour du pèlerinage à Bethléem et à Jérusalem ne pouvaient pas se consoler d'avoir quitté les lieux saints, comme si l'on ne trouvait pas le Christ en tous lieux; elle est exposée à toutes les tentations qui assaillent le chrétien ordinaire : ne dit-on pas que quelques-unes parmi les vierges osent habiter et vivre habituellement avec des hommes, sans considérer le danger auquel elles s'expo-

sent ainsi (*Lettre aux vierges*, *loc. cit.*, *Le Muséon*, 1928, p. 198)?

La virginité ne servirait pas à grand chose si elle n'était pas accompagnée de la pratique des autres vertus : il faut que la vierge soit sainte de corps, qu'elle fuie les bains si dangereux pour sa pureté, qu'elle évite la parure et les vains ornements; mais il faut également qu'elle soit sainte d'esprit, qu'elle vive dans la crainte, qu'elle se garde de la calomnie (*ibid.*, p. 194-195); à quoi bon jeûner, lire les Ecritures, palmsodier à des heures déterminées, travailler dans le silence, si l'on ne possède pas la charité :

« C'est sans doute bien que tu fasses cela, comme ayant fréquenté les Écritures divines et lisant les paroles apostoliques et cherchant la voie de la vérité. Mais je te dis : Je réclame, moi aussi, la parole de l'Évangile, en sorte que tu ne te contentes pas de payer la dîme du cumin, de la menthe et de l'aneth, mais (que tu exerces) aussi le jugement et la miséricorde. Tu jeûnes (en t'abstenant) d'aliments et de nourriture, tu tiens ton ventre vide, seulement ne te remplis pas de péchés en méditant des choses mauvaises contre ta voisine ou en méprisant ta mère ou en te mettant en colère contre une de celles qui habitent avec toi. Là où est le jeûne que ces péchés se retirent » (*De virginit.*, *Le Muséon*, 1927, p. 227).

Autant dire que le pharisaïsme de certains ascètes est condamné énergiquement par saint Athanase. Sur la manière dont il conçoit le rapport entre la vie ascétique et la vie active, rien n'est plus caractéristique que la lettre à Dracontius, qui refusait de quitter le désert pour occuper la chaire épiscopale à laquelle il avait été élevé.

« Ne dis point et ne crois point ceux qui disent que l'épiscopat est une occasion de péchés et qu'il porte à commettre des fautes. Tu peux, quoique évêque, souffrir la faim et la soif comme saint Paul; tu peux t'abstenir de vin comme Timothée; jeûner perpétuellement comme saint Paul, et, jeûnant ainsi, rassasier comme lui les autres par tes enseignements, t'abstenant de boire selon ta soif, désaltérer les autres par ta doctrine... Nous connaissons des évêques qui jeûnent et des moines qui se rassasient; nous connaissons des évêques qui ne boivent pas de vin et des moines qui en boivent, nous connaissons des évêques qui font des miracles et des moines qui n'en font pas. Beaucoup d'évêques n'ont jamais été mariés, et il y a des moines qui ont été pères de famille, de même qu'il y a des évêques pères de famille et des moines qui n'ont pas de postérité... Ceci est permis et cela n'est pas défendu. Que partout on lutte : la couronne dépend non du lieu mais des actes » (*Epist. ad Dracont.*, 9).

La lettre à Dracontius nous montre le fond de la pensée de saint Athanase sur l'ascétisme. Si enthousiaste soit-il de la virginité, si admirateur se montre-t-il des moines et de leurs pratiques, il ne voit dans la vie qu'ils mènent qu'un moyen et non une fin. La fin que doivent poursuivre tous les chrétiens, moines ou simples fidèles, c'est la ressemblance avec Dieu, c'est la divinisation, puisque le Verbe divin s'est fait homme afin que les hommes puissent devenir Dieu. Et cette fin peut être obtenue par toutes sortes de moyens, bien loin qu'elle exige le renoncement à l'existence commune.

On voit que nous sommes ici en présence d'une doctrine de sagesse et de modération. Nous savons déjà que cette doctrine fut reçue avec fidélité par les contemporains de saint Athanase. Le temps de son épiscopat marqua en Égypte le grand développement de la vie monastique, sans que l'on puisse dire d'ailleurs que ce développement est dû à son influence. Du moins la coïncidence est-elle à remarquer. Peut-être est-ce en Occident que l'on peut saisir le plus exactement le rôle joué par lui dans la propagation de l'ascétisme. Son arrivée à Rome en 339, avec deux solitaires d'Egypte, fit grande impression dans les milieux chrétiens de la capitale; son séjour à Trèves fut une prédication par l'exemple dont les fruits se firent longuement sentir.

Aux quelques pages consacrées à la virginité par P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. I, Paris, 1918, p. 119-121, il faut ajouter les articles plusieurs fois cités de J. Lebon, *Athanasiana syriaca*, I-II, dans *Le Muséon*, 1927, p. 205-248; 1928, p. 169-216. — G. Bardy, *La vie spirituelle d'après saint Athanase*, dans VS., juillet 1928, p. [97]-[113]. — Cavallera, *Saint Athanase*, Paris, 1908, p. 327-349. — P. Batiffol, *Le* Περὶ παρθενίας *du pseudo-Athanase*, dans *Römische Quartalschrift*, VII, 1893, p. 275-286. — K. Lake and R. P. Casey, *The text of « De virginitate » of Athanasius* dans *Harvard Theol. Rev.*, t. XVIII, 1925, p. 173-190. — L. T. Lefort, *Le « De virginitate » de Saint Clément ou de saint Athanase*, dans *Le Muséon*, 1927, p. 249-264. — A. van Lantschoot, *Lettre de saint Athanase au sujet de l'amour et de la tempérance*, dans *Le Muséon*, 1927, p. 265-297. — L. T. Lefort, *Saint Athanase sur la virginité*, dans *Le Muséon*, 1929, p. 197-275, se demande s'il n'a pas existé toute une littérature athanasienne en copte.

G. Bardy.

2. — **ATHANASE L'ATHONITE** (saint), fondateur de la Grande Laure au mont Athos (xe siècle). Né à Trébizonde, vers 920, d'un père originaire d'Antioche, il porta dans le monde le nom d'Abraamios. Devenu orphelin de bonne heure, il fut confié à une amie de sa mère qui l'envoya à Constantinople terminer ses études. Il fut quelque temps professeur dans la capitale et entra en relation avec Michel Maléïnos, qui avait fondé le monastère de Xérolimné au mont Kyminas en Bithynie, et avec le neveu de cet abbé, le futur empereur Nicéphore Phocas. Quand Michel Maléïnos rentra dans son monastère, Abraamios l'y suivit et prit l'habit religieux sous le nom d'Athanase. Suffisamment formé aux vertus monastiques, il vécut en hésychaste, c'est-à-dire en solitaire. Comme Michel voulait faire de lui son successeur, il se déroba à cet honneur et alla se cacher au mont Athos parmi les solitaires qui peuplaient cette montagne. Il y prit même le nom de Barnabé afin de ne pas être reconnu (vers 958). Nicéphore Phocas, qui était devenu son ami, réussit à le retrouver par l'intermédiaire du gouverneur de Thessalonique. En 960, il le décida à l'accompagner en Crète afin de prier pour l'expédition qu'il y entreprenait dans le but de chasser les Sarrasins de l'île. Au retour de sa campagne victorieuse, il fit accepter de force à son ami une somme importante destinée à la construction d'un monastère et d'une église dédiée à la Sainte Vierge. Ce fut l'origine de la Grande Laure. Les travaux commencèrent au printemps de 961, mais l'église n'était qu'à moitié construite au moment où Nicéphore Phocas fut couronné empereur (16 août 963). Craignant d'etre appelé à un poste d'honneur par son puissant ami, Athanase s'enfuit en Chypre, mais ne tarda pas à revenir à la prière du souverain qui avait calmé ses appréhensions. Il reprit donc la direction de son monastère et en acheva les constructions; il le dota même d'un port. La mort de Nicéphore Phocas (969) fut pour lui l'occasion de graves ennuis. Il fut en butte aux attaques des

solitaires de l'Athos qui lui reprochaient de bouleverser par ses innovations les traditions de la « sainte montagne ». Il faillit même être assassiné à deux reprises. Cependant Jean Tzimiscès (969-976) intervint en sa faveur, confirma par un chrysobulle la donation et les privilèges de Nicéphore Phocas et fit lui-même une offrande qui permit d'augmenter le nombre des moines. Saint Athanase mourut accidentellement, vers 1003. Pendant qu'il aidait plusieurs de ses moines à placer une clé de voûte à l'église, la coupole s'effondra soudain et les ensevelit sous ses décombres. L'Église grecque le fête le 5 juillet. Il n'a laissé que peu d'écrits : des canons en l'honneur des saints Théodores et de saint Joannice, le typicon et la diatyposis de la Laure qui sont les chartes de fondation de ce monastère en même temps que le testament spirituel du saint, dans P. Meyer, *Die Haupturkunden...*, p. 102-122; 123-130.

La création de la Grande Laure marqua une période nouvelle dans l'histoire du monachisme. D'après le chrysobulle de Nicéphore Phocas inséré par saint Athanase dans son typicon, le nouveau monastère devait être une laure indépendante (λαῦρα αὐτοδέσποτος), c'est-à-dire qu'il ne devait pas être soumis aux fonctionnaires de l'État et de l'Église préposés à la surveillance des maisons religieuses fondées jusqu'alors. Seul, l'higoumène y avait pleine juridiction au spirituel et au temporel et il devait être choisi parmi les moines du couvent et non au dehors. Le nombre des religieux avait été fixé à 80 après la donation de Nicéphore Phocas; il fut porté à 120 quand Jean Tzimiscès eut donné 244 pièces d'or à saint Athanase. Les eunuques, les enfants et les membres de la famille impériale ne pouvaient être reçus à la Laure. Le temps de la probation durait de un à trois ans. Les novices admis définitivement devaient faire abandon de leurs biens aux pauvres et non au monastère afin de couper court à toute prétention de leur part.

Le typicon et la diatyposis de saint Athanase s'occupent surtout des règles à suivre pour la nomination de l'higoumène, mais ils présentent une différence notable qui étonne. D'après le typicon, l'higoumène en charge doit, avant de mourir, prendre l'avis de notables du monastère et désigner lui-même son successeur; s'il ne l'a pas fait, les notables procéderont à l'élection du nouveau supérieur. Dans la diatyposis, il charge son ami Jean l'Ibère, qu'il a nommé son intendant spirituel (πνευματικὸς ἐπίτροπος), de lui trouver un successeur après sa mort, en consultant une quinzaine de frères expérimentés. Il n'apparaît pas nettement si une telle disposition vise simplement la succession d'Athanase ou s'il s'agit du mode ordinaire de nomination de l'higoumène. Dans le second cas, il faudrait considérer la diatyposis comme postérieure au typicon.

La partie la plus intéressante de ce dernier document renferme les conseils donnés aux moines et les règles imposées à l'higoumène. Saint Athanase se préoccupe d'assurer la bonne harmonie parmi les frères de la Laure et les relations d'amitié avec les moines étrangers. Il cherche en particulier à combattre l'orgueil qui naît de l'esprit de corps. D'après lui, ce n'est pas la tonsure donnée par tel ou tel higoumène qu'il faut prendre en considération pour estimer quelqu'un, mais sa vertu. Celui qui aura méprisé et injurié un moine étranger sera exclu pendant trois semaines des saints mystères, de l'église et du réfectoire; il jeûnera sévèrement pour se faire pardonner sa faute. S'il y retombe, il sera expulsé du monastère. Tous les moines devront conserver l'union entre eux et obéir en tout à l'higoumène, ne faisant rien sans qu'il le veuille. Tout sera commun, comme la table, les offices à l'église, etc.

Saint Athanase s'étend assez longuement sur les devoirs de l'higoumène. Il reproduit la plupart des canons de la Διαθήκη de saint Théodore Studite et modifie les autres dans un sens plus rigoureux. Il veut que l'higoumène n'ait rien de personnel, puisque le moine ne possède en propre que son corps et son âme; il ne peut donc rien garder, pas même une pièce d'argent. Il n'aura pas de domestique pour son usage personnel ni pour celui du monastère et ne permettra pas l'entrée des femelles d'animaux. Tout sera commun entre tous. Il n'aura pas de pièce fermée à clé, mais remettra à l'économe et au cellerier l'argent nécessaire aux achats, de manière à éviter les soucis et les préoccupations d'ordre matériel qu'il a fuis en quittant le monde. Il ne se fera pas faire de vêtement de rechange ou d'habit précieux; il n'y aura de luxe ni chez lui ni dans les chambres des hôtes. Il ne voyagera pas et ne s'absentera pas sans absolue nécessité, ne passera pas de son monastère à un autre et n'aspirera pas à un rang plus élevé. Il ne se fera pas construire pour lui ou pour ses fils spirituels des maisons mondaines où les femmes pourraient fréquenter; il n'aura pas même de disciple dans sa cellule et se fera servir par des frères différents afin d'éviter tout soupçon. Il n'achètera ni ferme ni champ, mais pourra bâtir en ville des *métokhia* pour les frères de passage. Il sera libéral pour les hôtes, ne refusera pas de leur donner ce dont ils ont besoin, même à ceux qui sont obligés d'hiverner dans le port et, sous prétexte d'économie, ne diminuera pas d'un boisseau de blé le service des étrangers.

Le typicon de saint Athanase renferme également les règles concernant les hésychastes ou solitaires. Il n'en veut que cinq dans la Laure. On leur donnera par an trois pièces d'or et cinq boisseaux de blé. Chacun d'eux ne pourra avoir qu'un disciple. En cas de mort, ils seront remplacés par des moines offrant toute garantie, sinon leurs cellules resteront vides. Ils passeront leur temps dans la prière et le travail, toujours soumis à l'higoumène.

Léon Allatius, *De octava synodo photiana*, 1662, p. 543. — Fabricius, *Bibliotheca graeca*, V, 41, 2; t. X, p. 130. — M. Gédéon, Ὁ Ἄθως, 1885, p. 245-272. — P. Meyer, *Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster*, Leipzig, 1884, p. 21-29, 102-122. — M. J. Pomjalovskij, *Yitié prepobnago Afanasia Afoniskago*, Saint-Pétersbourg, 1895. — L. Petit, *Vie de saint Athanase l'Athonite*, dans *Analecta Bollandiana*, t. XXV, 1906, p. 5-89. — *Acta Sanctorum*, julii II, 246-248.

R. Janin.

3. — **ATHANASE VAROUCHAS** (Βαρούχας), nommé encore de son lieu de naissance Athanase le Crétois (XVIIe et XVIIIe siècle), est mort en 1708. Né en Crète, on le voit curé à Zante en 1680. Fut hiéromoine basilien. Il est l'auteur de plusieurs livres de piété grecs : 1° Βιβλίον ψυχόφελες (*sic*) ὀνομαζόμενον Νέος Κλιμάκας, traduction en grec vulgaire de l'*Échelle* de Jean Climaque, 1re édition non signalée, 2e édition, Venise, 1693, in-4°, 532 pages, qui contient deux additions, l'une : 24 οἶκοι sur l'*Échelle*, l'autre : Explication du *Pater* en grec vulgaire. 2° Νέα Ἐξήγησις τοῦ ψυχοσώτηρος Ψαλ-

τηρίου. Explication du Psautier en langue vulgaire, Venise, 1705, 4°, 15 + 564 pages. 3° Ἑβδομαδευχάριον prières pour chaque jour de la semaine, ouvrage imprimé ensemble avec la Σύνοψις μικρά (recueil de prières liturgiques, prières pour la communion, Psaumes de la pénitence, calendrier pascal). La *Synopsis* précède dans toutes les éditions connues l'*Hebdomadeucharion*. Première édition non signalée. Autres éditions 1720, 1740 (Σύνοψις ἱερά au lieu de Σ. μικρά), 1794, 1868. 4° Λόγοι ψυχωφέλεις εἰς τὸ σωτήριον πάθος καὶ εἰς τὴν ἔνδοξον ἀνάστασιν τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, 4e édition, Venise, 1747, in-8°, 192 pages. Pas d'édition antérieure signalée. Ce sont des discours ou lectures pieuses pour les trois grands jours du Vendredi saint, du Samedi saint et du dimanche de Pâques. Autres éditions : Venise, 1765, 1779, 1784. Mentionnons aussi une édition turque en caractères grecs : Ιπτιλα χαλαμι, Venise, 1753, in-4°, 224 pages. Le traducteur est Séraphin d'Adalia. 5° Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν βασιλείου Ἀδελφοῦ τοῦ ὁσίου Παύλου τοῦ Νέου, traduction en grec vulgaire du récit de Grégoire disciple de ce saint, éditée à Patras, 1852, sous le titre Στόμα θανάτου, puis à Athènes, 1882, 1913, sous le titre (de la couverture) : Τὸ Μυστήριον τοῦ θανάτου καὶ ἡ νικὴ κατὰ τοῦ διαβόλου.

Nicolas Katramis, Φιλολογικά ἀνάλεκτα Ζακύνθου, Zante, 1880, p. 132-136. — Zaviras, Νέα Ἑλλάς 180, 136, 131, corrigé par le précédent. — Legrand, *Bibliographie hellénique du* XVIIe *siècle*, t. III (voir à l'index). — Legrand, Petit-Pernot, *Bibliographie hellénique du* XVIIIe *siècle*, 1re et 2e parties (voir aux index).

V. Grumel.

ATHOS, voir Grecque (Spiritualité de l'Église).

ATTACHES IMPARFAITES. — Quand ils parlent des attaches auxquelles l'âme fidèle doit renoncer, les auteurs spirituels n'entendent pas désigner les dispositions manifestement coupables de la volonté, qui, sciemment et d'une manière persistante, est résolue à commettre les fautes vénielles qui lui plaisent, comme mensonges, petites vengeances, excès de nourriture, etc. Ils visent des actes qui ne sont pas directement contre la loi de Dieu et qui seraient légitimes s'ils étaient faits pour des motifs raisonnables. Ainsi il peut être louable de se procurer un objet agréable, de faire prévaloir son idée, de défendre sa réputation, de chercher le repos, de se récréer. Mais souvent il n'y a pas de motif raisonnable; alors on ne peut pas dire que la volonté de Dieu est que l'on se procure ces biens; on les recherche et l'on est disposé à continuer à les rechercher uniquement pour satisfaire la nature, qui prend en eux ses complaisances. On est donc en opposition avec la règle donnée par saint Paul : « Sive manducatis sive bibitis, sive aliud quid facitis, omnia in gloriam Dei facite » (I *Cor.*, 10, 31). Ainsi l'on voudra jouir du plaisir d'imposer sa volonté, on tiendra à l'estime des hommes, on sera avide d'avoir des honneurs, de recevoir des approbations, de jouir de ses aises, de savourer des plaisirs des sens non motivés, de suivre ses goûts préférant l'agréable à l'utile. Outre ces biens faux et séducteurs il y a les biens relatifs : santé, bien-être, fortune, science, talents. Ce sont là des biens si on s'en sert pour la gloire de Dieu et selon ses volontés; mais si on les recherche pour eux-mêmes, à cause des satisfactions qu'ils procurent et sans les rapporter à la gloire de Dieu, il y a désordre, et l'amour de ces biens devient déréglé et nuisible. Si la recherche des biens superflus est acceptée, conservée, devient persistante, c'est l'attache imparfaite, c'est l'affection déréglée, qui est un grand obstacle à l'avancement dans la vertu et la négation de la perfection.

Il y a un double désordre dans l'attache imparfaite; il y a une erreur de l'intelligence qui regarde un bien apparent comme un bien digne d'être recherché, et une servitude dans la volonté qui s'est laissé dominer par l'amour d'un bien inférieur et qui garde sans la combattre cette inclination.

Les maîtres sont unanimes à condamner ces affections déréglées, qui empêchent tant d'âmes pieuses d'atteindre la perfection.

Saint Augustin pose très bien le principe : « Minus te amat qui tecum aliquid amat quod non propter te amat. » Celui-là t'aime moins (qu'il ne doit t'aimer) qui aime avec toi quelque chose qu'il n'aime pas pour toi. (*Confess.*, x, 29.)

Saint Jean de la Croix explique plus au long cette même doctrine : « L'état d'union divine consiste dans la totale transformation de la volonté dans la volonté de Dieu... Si l'âme veut » d'une volonté délibérée et persistante « quelque imperfection que Dieu ne veut pas, il n'y a plus unité ». Et le saint donne des exemples de ces imperfections devenues habituelles : « l'habitude de parler beaucoup, une petite attache — asimientillo — qu'on ne se décide pas à rompre, qu'il s'agisse d'une personne, d'un vêtement, d'un livre, d'une cellule, d'un plat qu'on préfère, ou encore certaines causeries où l'on aime à savoir, à entendre, etc. Une seule de ces imperfections, si elle est devenue une attache et une habitude (asimiento y habito), empêche autant d'avancer dans la vertu que si l'âme tombait chaque jour dans beaucoup d'imperfections... Qu'importe qu'un oiseau soit lié par un fil mince ou par une corde; s'il reste attaché, il ne pourra prendre son vol » (*Montée du Carmel*, I, 11).

Saint François de Sales, dépeint « ces tendres jeunes âmes... qui ne peuvent pas encore prendre l'essor et voler au plein air de l'amour sacré, retenues dans une multitude de mauvaises inclinations ». Il compare ces âmes aux jeunes épouses « qui ayment voirement bien leur époux... mais ne laissent pas d'aymer grandement les bagues et bagatelles, leurs compagnes avec lesquelles elles s'amusent éperdûment..., les petits oiseaux, petits chiens, écureuils... Aussi ces âmes jeunes et novices ayment, certes, bien l'Epoux sacré .. mais elles ne laissent pas de s'amuser à plusieurs choses qu'elles n'ayment pas selon lui, ains outre lui, hors de lui et sans lui. Certes, comme les menus déréglements en paroles, en gestes, en habit, en passe-temps, en folâtreries, ne sont pas, à proprement parler, contre la volonté de Dieu, aussi ne sont-ils pas selon icelle, ains hors d'icelle, et sans icelle ». Puis le saint docteur dépeint d'autres âmes plus avancées, qui ont renoncé à ces attaches dangereuses, mais qui « affectionnent avec excès ce que Dieu veut qu'elles ayment » : parents, amis, bienfaiteurs, leurs vocations c'est-à-dire leurs emplois, leurs exercices de piété. Elles n'aiment point, comme les précédentes, les *superfluités*, mais elles aiment trop ardemment, avec superfluité ce qu'elles doivent aimer. A cause de leur détachement ces dernières reçoivent les grâces unissantes, unions, recueillements contemplatifs, repos amoureux, mais parce que leur détachement n'est pas parfait, parce qu'elles aiment les choses bonnes avec superfluité, elles n'en

jouissent pas fort souvent (*Amour de Dieu*, x, 4).

Saint Ignace veut par les *Exercices* amener l'âme « à s'affranchir de toute affection déréglée » pour pouvoir « trouver la volonté de Dieu » (*Ex. spir.*, nº 1); il veut que le retraitant se mette dans une « entière indifférence de volonté et d'affection entre les richesses et la pauvreté, les honneurs et les mépris » (nº 23); il veut qu'il soit uniquement attentif à la vocation divine, qui est « toujours pure, sans mélange des inclinations de la chair et des sens, ni d'aucune affection désordonnée » (nº 172).

Saint Thomas enseigne que la perfection est la disposition par laquelle « ab affectu hominis excluditur..... omne illud quod impedit ne affectus mentis totaliter dirigatur in Deum », disposition, déclare le saint docteur, qui ne se trouve ni chez les commençants, ni chez les progressants, mais qui est le propre des parfaits, parvenus à la voie unitive. (IIª IIªᵉ, q. 184, a. 2.) Donc d'après saint Thomas il faut regarder la perfection comme l'état d'une âme qui est affranchie de toute attache déréglée et se porte vers Dieu de toute sa volonté; elle veut, d'une façon habituelle, tout ce que Dieu veut, et elle ne veut que ce que Dieu veut.

De ces principes suivent ces *conclusions* :

1º Celui qui veut obtenir l'amour parfait doit prendre pour règle de ne donner à la nature que ce que Dieu veut qu'on lui donne.

2º Comme c'est la vie intérieure qui commande la vie extérieure, il faut, comme l'enseigne si bien saint Jean de la Croix (*Montée*, I, 13) bien diriger les mouvements intimes de l'âme, désirs, joies, craintes et tristesse, ne les laissant s'arrêter que sur les biens surnaturels, et réprimant tout sentiment purement humain. Nos affections — bonnes ou mauvaises — produisent naturellement ces quatre passions de l'âme, et si ces sentiments sont entretenus, ils nourrissent les affections dont ils procèdent et ils les augmentent.

3º Celui qui se sent entraîné par une affection désordonnée doit la contrarier : « agere contra », comme l'enseigne saint Ignace, « il doit faire ce qui est diamétralement opposé à la tentation » (*Exerc. spir.*, nº 97; cf. n. 13, 16).

Cette lutte contre les attaches imparfaites est indispensable; mais elle ne suffirait pas sans une grâce puissante, qui seule peut produire le vrai détachement. C'est la doctrine de sainte Thérèse, bien confirmée par l'expérience. Écoutons cette grande sainte : « Il faut, disent certains livres, être indifférent au mal que l'on dit de nous... faire peu de cas de l'honneur, être très détaché de ses proches..... et quantité d'autres choses du même genre. A mon avis, ce sont là de purs dons de Dieu et par le fait ces biens sont surnaturels. » Mais cette grâce puissante, c'est la pensée de la sainte et sa doctrine constante, s'obtient par des prières ardentes et persévérantes et par une continuelle générosité.

Cassien, *Coll. III.* — Saint Jean Climaque, *Scala perfectionis*, gr. 2. — Tauler, *Institutions*, chap. 4, 14, 22, 26, 32. — Sainte Thérèse, *Chemin de la perfection*, chap. 8, 9, 10. — Saint Alphonse Rodriguez, *Union et transformation*, 3, 14. — Saint François de Sales, *Entretiens*, 8, 14, 21. — Surin, *Fondements de la vie spirit.*, I, 1, 2, 3, 4, 9; II, 1, 6; III, 1, 2, 4; V, 9; V, 3, 4 : *Dialog. spirit.*, t. I, II, 9; III, 4, 6, 9; VII, 3. — Saint Alphonse de Liguori, *Pratique de l'amour*, chap. 11. — Grou, *Manuel*, p. 153. — Vénérable Libermann, *Écrits*, p. 458-478. — Saudreau, *Le secret de l'amour divin ou le parfait renoncement.* — *L'abnégation parfaite et le parfait amour.*

Nous n'avons voulu donner ici que quelques indications; le lecteur comprendra qu'il est impossible de citer tout ce que les auteurs spirituels ont dit du mal que font les affections désordonnées et des avantages immenses que produit le parfait détachement. Voir Abnégation, Détachement, etc.

Auguste Saudreau.

ATTENTION. — *1. Rôle dans la Spiritualité. — 2. Nature, Formes et Degrés. — 3. Causes et Conditions. — 4. Anomalies, Défaillances, Difficultés, Abus. — 5. Culture.*

I. — ROLE DANS LA SPIRITUALITÉ.

Selon sa définition la plus simple, l'attention est une application de l'esprit. Et cette notion suffirait à en rendre évident le rôle dans la spiritualité. Mais on peut souhaiter se faire de l'étendue de ce rôle une idée plus concrète, en même temps que reconnaître sous quelles formes, directes ou indirectes, apparentes ou voilées, on rencontre le plus communément chez les auteurs spirituels des appels ou des allusions à l'attention.

Déjà la simple vie morale la requiert. C'est d'elle qu'il s'agit sous le nom d'advertance, pleine ou imparfaite, sans laquelle il ne se commet aucun péché, grave ou léger, puisque nous n'encourons jamais responsabilité que de la malice remarquée. Et quant au mérite, même les théologiens qui regardent comme plus probable la suffisance d'une intention de charité habituelle, tant qu'elle n'a pas été explicitement ou implicitement rétractée, ces théologiens recommandent néanmoins aux fidèles une fréquente actualisation de leur intention, tant pour accroître leur mérite, que par souci de sécurité en une matière où le probabilisme des opinions ne peut rien garantir dans la réalité. Or, actualisation d'une intention dit attention. Et combien d'actes réclamés par la seule morale supposent une intention spéciale, ou ne peuvent être accomplis convenablement sans une suffisante attention qui, dès lors, devient nécessaire, (Cf. DTC., art. *Attention*). A fortiori en va-t-il ainsi dans la vie spirituelle.

Nous y distinguerons l'ascèse et l'oraison.

A. — Ascèse. — Effort pour purifier son cœur, corriger ses défauts, acquérir les vertus, l'ascèse suppose nécessairement une double attention conjointe, et relativement continue, à savoir : attention à soi-même, et attention à l'Idéal, — dans notre cas, Idéal vivant, présent, et agissant par la grâce, — auquel on travaille à se conformer.

Ne l'ignoraient pas ceux mêmes des philosophes de l'antiquité qui se sont surtout préoccupés de morale. Le γνῶθι σεαυτόν ne visait pas qu'à la connaissance spéculative de soi; et la façon dont Socrate écoutait les avertissements de son « démon » familier mérite d'être rapprochée de pratiques d'ascèse dont nous devrons parler. Plus immédiatement comparable encore, la doctrine sur l'attention du stoïcien Epictète, au l. 4, c. 12, des *Entretiens recueillis par Arrien.* Le philosophe exhorte son disciple à ne pas se relâcher un instant de son attention sur lui-même. Il le faut, pour arriver à la vertu. Que le disciple s'applique à cette surveillance sans tarder, sans remettre à demain. Qu'il s'agisse de chanter, de jouer, de faire chose quelconque : en est-il une que l'attention n'améliore pas? « Ne sens-tu pas qu'une fois que tu as lâché la bride

à tes pensées, il n'est pas en ton pouvoir de les reprendre en mains pour être honnête, décent et réservé? Loin de là : tu fais dès lors tout ce qui se présente à ton esprit, tu cèdes à toutes les tentations. » Il faut « bander son âme » vers le but à atteindre. « Quoi donc! peut-on être infaillible? Non pas; mais il est une chose que l'on peut, c'est de s'efforcer constamment de ne pas faire de faute. Et il faut nous trouver heureux, si, en ne nous relâchant jamais de cette attention sur nous-même, nous échappons à un certain nombre de fautes » (trad. Courdaveaux, Paris, 1908, pp. 335-337).

Longtemps auparavant, les auteurs inspirés, dans l'Ancien Testament, avaient multiplié, quoique de façon dispersée, les recommandations du même ordre. Rien de plus aisé que de recueillir des gerbes de maximes commençant par ces mots : fais attention, sois attentif, aie soin, n'oublie pas, garde, prends garde (Deut., 4, 23; 8, 1; Prov., 2, 1...; 3, 1; 4, 1; 4, 20; 5, 1; 7, 24; Eccli., 1, 29; 16, 22; 22, 25; 28, 26...). Or, ce ne sont que spécimens, un peu plus typiques en la forme, de toute une littérature gnomique qui ne cesse de faire appel, par les moyens les plus divers, à l'attention spirituelle.

Le Nouveau Testament prolonge et parfait cet enseignement, comme tous les autres. Assez souvent, dans les mêmes termes : faites attention, prenez garde, ayez soin (Mtt., 6, 1; 16, 6; Lc., 21, 34...). D'une manière plus frappante encore, sous l'aspect de l'appel à la vigilance : soit dans des paraboles, soit dans des avis plus particuliers (Mc., 13, 33-37; Lc., 21, 36; Mtt., 25, 1-13; 24, 42; I Cor., 16, 13; I Tim., 4, 13; I Pet., 5, 8).

Pénétrés de ces leçons, les ascètes des premiers siècles se répétèrent le πρόσεχε σεαυτῷ, « attende tibi ipsi », attention à toi-même. Une homélie de saint Basile lui est consacrée tout entière. Les hommes, remarque-t-il, sont enclins aux péchés de pensée. C'est pourquoi il faut entourer notre cœur d'une garde et d'un soin plus grand que les actions extérieures. Celles-ci demandent du temps, une occasion, de l'effort, de l'aide; les mouvements de la pensée sont instantanés, sans fatigue, sans difficulté; n'importe quel temps leur est bon. « Que l'œil de ton âme ne s'endorme point pour la garde de toi-même, » non de ce qui t'appartient, mais de ton âme. Il faut garder présent à l'esprit le souvenir de sa dignité, de l'âme, de sa supériorité sur le corps, des fins dernières, de la primauté sur le temps de l'éternité; et s'en inspirer pour pratiquer toutes les vertus en n'importe quelle situation et devoir d'état... (PG., 31, 197...).

Une des plus remarquables formes de l'attention à soi-même paraît être entrée tôt en usage universel parmi les ascètes. Je veux parler de cette attention méthodique, à la fois rétrospective et de prévision, qui s'exerce dans les Examens quotidiens. « Que chacun exige de soi-même un compte quotidien des actes accomplis le jour et la nuit », recommande saint Athanase. Et il suggère de noter par écrit les résultats de cet examen afin de le rendre plus efficace (*Vita S. Antonii*, PG., 26, 924 A et B). Saint Basile lui fait écho : « Le jour fini et la tâche entièrement achevée, aussi bien corporelle que spirituelle, il convient que chacun, dans son cœur, avant le repos, examine sa conscience. » Examen suivi de l'aveu public des fautes contre les obligations religieuses (*Sermo Asceticus*, PG., 31, 881 A). Saint Jean Chrysostome, pour assurer le recueillement nécessaire, conseille que cet examen se fasse le soir, au moment du coucher, quand personne n'est là pour vous interpeller et pour vous troubler (*Non esse ad gratiam concionandum;* PG., 50, 660). Et saint Jean Climaque, comparant celui qui se livre à cette pratique au parfait banquier qui, chaque soir, établit le bilan des gains et des pertes, remarque qu'un pareil compte ne peut être exact qu'à la condition qu'on se soit observé d'heure en heure pendant la journée. (*Scala Paradisi,* Gradus 4; PG., 88, 724 D). Comparer le Pythagorisme (Voir ASCÈSE, col. 950).

Saint Ignace de Loyola, neuf siècles plus tard, n'en exigera pas davantage quand il prescrira dans les *Exercices spirituels* (nº 43; Iª Hebd., Exam. gener., Modus...) « de demander à notre âme un compte exact de notre conduite depuis l'heure du lever jusqu'au moment de l'examen, en parcourant successivement les heures de la journée, ou certains espaces de temps déterminés par l'ordre de nos actions. On s'examinera premièrement sur les pensées, puis sur les paroles, puis sur les actions, selon l'ordre indiqué dans l'examen particulier ».

C'est une autre forme, et non moins importante, de surveillance de soi-même, que l'Examen particulier : attention dont l'efficacité repose, non seulement sur l'influence combinée des prévisions et des rétrospections, mais plus encore sur sa concentration sur un point bien choisi, à la fois capital pour nous et bien déterminé. Attention d'ailleurs soutenue par des industries : signe extérieur de repentir à chaque manquement, notations et comparaisons (*Ibid.*, nº 24 sq.; Iª Hebd., Ex. partic.). On sait que, si les *Exercices spirituels* ont donné leur méthode définitive à cet examen et ont puissamment contribué à en répandre l'usage, ils ne l'ont point inventé. Il date, lui aussi, dans son principe, des premiers âges (Cassien, *Collatio* 5, c. 27; PL., 49, 642, B). Le philosophe Pythagore en aurait même, le premier, conseillé la pratique.

Quelque profitables, disons mieux, quelque indispensables que se révèlent à l'expérience les procédés d'attention à soi-même réalisés par les deux examens dont nous venons de parler, ils ne sauraient suffire à une âme affamée de fidélité. Celle qui désire ardemment se garder très pure éprouve le besoin d'une vigilance à la fois plus universelle et plus continue, qui coïncide avec l'action elle-même, toutes les actions.

De là, une nouvelle forme de l'attention : la φυλακή τοῦ νοῦ et la καθαρότης τῆς καρδίας, la custodia (et conservatio) mentis et la puritas cordis, la fameuse garde et pureté du cœur. L'homélie, plus haut citée, de saint Basile sur le πρόσεχε σεαυτῷ en formulait le principe : « Que l'œil de ton âme ne s'endorme point pour la garde de toi-même, » non de ce qui t'appartient, mais de ton âme (PG., 31, 201 C). — Garde de l'esprit, pureté du cœur, tempérance : réalités conjointes et étroitement dépendantes au dire d'Hesychius, qui nous transmet en cela la tradition monastique. Il en souligne toute l'importance : « De même que nous ne pouvons vivre la vie présente sans manger ni boire; ainsi, sans la garde de l'esprit et la pureté du cœur, qui est et que l'on appelle tempérance, impossible à l'âme de parvenir à rien de spirituel ni d'agréable à Dieu, et de se préserver du péché de pensée » (*De Temperantia et virtute, Centuria 2*, PG., 93, 1513 B). Ou encore : « Si tu veux dans le Seigneur ne pas être seulement en apparence moine, bon, juste, toujours uni à Dieu;

mais si tu veux l'être réellement et en vérité; poursuis de toutes tes forces cette vertu attentive (προσοχικὴν ἀρετὴν) qui est garde et surveillance de l'esprit, consommation de suavité dans le cœur, repos délivré de fantômes, et bienheureux état de l'âme : chose rare parmi les hommes. » (*Ibid.*, 1516 B.) Il venait d'énumérer plus au long les fruits de cette attention : « Si l'on s'applique comme il faut à cette pureté de cœur, c'est-à-dire : à cette surveillance et garde de l'esprit dont le Nouveau Testament nous offre le modèle, elle extirpe jusqu'aux racines toutes les passions et tous les vices; et elle introduit à leur place la joie, la confiance, la componction, le repentir, les larmes, la connaissance de nous-mêmes et de nos péchés, le souvenir de la mort, la vraie humilité, une grande dilection pour Dieu et pour les hommes, et dans le cœur l'amour divin. » (*Ibid.*, 1516 A.) Bref, tous les biens spirituels s'y trouvent renfermés.

Ne croyons pas que les ascètes grecs aient été les seuls à connaître et à vanter la garde du cœur. « C'est par une garde sévère qu'il faut purifier dès le début les recoins de notre cœur. » (Cassien, *De inst. coenob.* L. 6, 9; PL., 49, 278, A.) Et saint Grégoire le Grand, par exemple, insiste sur la nécessité de porter son attention vigilante, non seulement sur les tentations évidentes, mais sur celles, plus insidieuses, qui se présentent sous les apparences du bien. « Notre première pensée doit être pour nous scruter nous-mêmes dans un examen attentif de notre cœur, afin de n'être pas conduits en certaines de nos actions par des impulsions manifestes de la chair, de peur que notre esprit, séduit par des délectations mauvaises, ne sache que c'est mal et pourtant l'accomplisse. Et notre second soin doit être de nous rendre vigilants, de peur que le mouvement de la chair ne se glisse sournoisement sous le mouvement de l'esprit et ne nous présente comme vertus les fautes que nous commettons » (*Homil. in Ezech.*, L. 1, hom. 5, n. 3; PL., 76, 822, C.). « Tournons partout les yeux de notre cœur, et gardons-nous de toutes parts. C'est pourquoi Salomon dit avec raison : « Conserve ton cœur en toute garde, car c'est de lui que procède la vie » (Prov. 4, 23)». (*Moral.*, L. 19, c. 21, n. 33; PL., 76, 118, C.). Comparer : Mtt., 15, 19.

L'*Imitation* nous invitera de même à « être attentifs aux mouvements de la nature et de la grâce » ; parce que, quoique très contraires, ils sont d'une telle subtilité que réussissent seuls à les bien distinguer des hommes spirituels et intérieurement éclairés (L. 3, c. 54; et passim).

Saint Ignace, à son tour, dans les *Exercices*, tracera deux séries de Règles pour le discernement des Esprits. Les unes, pour parer à des tentations plus grossières et plus apparentes (Reg. ad spirit. dignosc., n^os^ 313-327; cf. Annot. 9); les autres, à l'usage de ceux qui sont combattus et tentés sous l'apparence du bien (Reg. pro plen. discret. spirit., n^os^ 328-336; cf. Annot. 10). Ce qu'il appellera le « Second Temps de l'Élection » reposera sur l'expérience de ces mouvements des esprits (De temp. tripl., elect, n° 176) : cela suppose évidemment qu'on les observe avec soin (Annot. 6). On sait avec quelle attention saint Ignace le faisait lui-même dans le cours ordinaire de sa vie; à plus forte raison lorsqu'il lui fallait délibérer en vue d'une décision importante.

Si les spirituels de tous les temps se sont toujours accordés sur la nécessité de la garde de soi-même, quelque nom qu'ils lui aient donné et sous quelque aspect qu'ils l'aient présentée, nul pourtant n'y aura sans doute insisté parmi les modernes en termes plus formels, plus clairs et plus pressants, que ceux que l'on pourrait à bon droit appeler les théoriciens de la garde et de la pureté du cœur : le P. Lallemant, les PP. Rigoleuc, Surin et Judde.

Non seulement une partie importante de la *Doctrine spirituelle* du P. Lallemant est consacrée à la Pureté du Cœur (III^e^ Principe; éd. Pottier, Paris, 1924, pp. 134-175); mais des exhortations éparses à travers tout l'ouvrage y réapparaissent comme une sorte de leitmotiv. Une de ses expressions favorites est de « veiller sur notre intérieur ». La pureté du cœur « s'acquiert par une soigneuse vigilance sur notre intérieur » (éd. Pottier, p. 124). « Nous devons veiller avec un soin extrême sur notre intérieur et apporter une continuelle attention à régler nos jugements selon la vérité, et à subordonner nos affections à la charité » (p. 285). — « Notre principale étude doit être de veiller sur notre intérieur pour en reconnaître l'état et pour en corriger les désordres » (p. 302). Et le P. Lallemant indique un ordre à observer dans cette surveillance : « L'ordre qu'il faut garder dans la purgation du cœur, est premièrement de remarquer les péchés véniels et de les corriger. Secondement, d'observer les mouvements déréglés du cœur et y remédier. Troisièmement, de veiller sur ses pensées et les régler. Quatrièmement, de reconnaître les inspirations de Dieu, ses desseins, ses volontés, et s'animer à les accomplir. Tout cela se doit faire doucement... » (p. 138).

Le P. Rigoleuc, lui, après avoir défini la garde du cœur, tient à en marquer soigneusement les différences avec l'examen, au point de vue des caractères de l'attention qu'on y exerce. A raison de ces précisions le parallèle vaut d'être cité tout entier.

« La garde du cœur n'est autre chose que l'attention qu'on apporte aux mouvements de son cœur et à tout ce qui se passe dans l'homme intérieur pour régler sa conduite par l'esprit de Dieu, et l'ajuster à son devoir et aux obligations de son état.

« D'où l'on peut voir combien cet exercice est différent de l'examen de conscience. 1. L'examen se fait en certains temps réglés, la garde du cœur se pratique à toute heure et n'a point de temps limité. 2. L'examen est une revue des actions passées et de plusieurs actions ensemble, et d'ordinaire d'une partie de la journée; la garde du cœur est une vue des actions présentes et une application d'esprit aux diverses parties d'une action à mesure qu'on la fait. 3. L'examen envisage les choses plus en gros et plus superficiellement; la garde du cœur les considère en détail et d'une manière plus distincte et plus intime. 4. L'examen travaille la mémoire; la garde du cœur ne la fatigue nullement et n'est pas si engageante qu'on se pourrait peut-être d'abord figurer. Elle ne demande point une contention violente qui doive rendre l'esprit abstrait, mais seulement une attention d'esprit modérée, qui produit un fonds de paix intérieure, et qui est la source des plus grandes consolations qu'on puisse goûter en cette vie. » (*Œuvres Spirituelles*, éd. Hamon, Paris, 1931, traité III, c. 1, de la garde du cœur, § 1).

Le P. Judde distinguera carrément trois sortes d'examens : l'examen général, l'examen particulier, et l'examen de simple recueillement. Celui-ci « n'est autre que la vigilance chrétienne si recommandée par J.-C. : Veillez en tout temps; la garde du cœur que nous ordonne le Sage : N'épargnez aucun soin pour bien garder votre cœur; le coup d'œil du sage gouverneur qui ne perd jamais tout à fait de vue le jeune

prince qu'on a confié à ses soins » (*Œuvres spirituelles*, t. 3, *Retraite;* Paris, 1845, p. 130). — « C'est une certaine attention d'esprit sur soi-même, qui fait qu'on ne se remplit jamais tellement de ses occupations qu'on perde son intérieur tout à fait de vue » (*ibid.*, p. 440).

B. — Oraison. — La part de l'attention, on le devine, n'y apparaît pas moindre que dans l'ascèse. « Élévation de l'esprit vers Dieu » (saint Nil; PG., 79, 1173 C); « conversation et union de l'homme avec Dieu » (saint Jean Climaque; PG., 88, 1129 A) : toute définition de la prière implique attention. « Quand nous vaquons à l'oraison, mes frères bien-aimés, nous devons veiller et nous appliquer de tout notre cœur à nos prières. Que toute pensée charnelle et profane soit éloignée, et que notre esprit ne pense qu'à ce qu'il demande. » Ainsi parle saint Cyprien (*De orat. dom.*, 21; PL., 4, 539 B). Saint Jean Chrysostome ne craint pas de poursuivre de son ironie ceux qui prient sans attention : « Beaucoup pénètrent dans l'église; ils récitent d'innombrables versets de prière, et ils se retirent; mais ils ne savent ce qu'ils ont dit. Leurs lèvres remuent et leur oreille n'écoute pas. Toi-même tu n'écoutes pas ta propre prière, et tu voudrais que Dieu l'exauce? J'ai fléchi les genoux, dis-tu. Oui, mais ton esprit s'est envolé au dehors; ton corps se trouvait dans l'église, mais ta pensée était ailleurs; ta bouche récitait une prière, mais ton esprit s'occupait d'intérêts d'argent, de pactes, de contrats, de champs, de propriétés, de réunions d'amis » (*De Chananaea;* PG., 52, 458). — « Celui-là, affirme Cassien, ne prie pas, même à genoux, qui s'échappe en une quelconque divagation du cœur » (*Collat.* 10, 14; PL., 49, 843 A). Et Cassiodore : « Que le chrétien dévot comprenne que la manière de prier saintement, c'est de penser à ce que l'on demande, de tourner son esprit vers celui qu'on supplie, d'exclure toutes les pensées inutiles, de n'admettre rien d'étranger » (*Expos. in Ps.* 101; PL., 70, 707 A). Il s'agit là surtout de distractions volontaires. Or, il en est d'involontaires. Le « fléau » des distractions a engendré, depuis les premiers siècles, chez les spirituels, une immense littérature, lui et ses remèdes. Mais, c'est là un sujet réservé à un autre article (Voir DISTRACTIONS).

Pour la prière vocale, les auteurs en viendront à distinguer trois sortes d'attentions légitimes : l'attention verbale ou à la prononciation matérielle des mots; l'attention littérale ou au sens immédiat du texte; l'attention spirituelle ou mystique, qui abandonne plus ou moins la récitation de la formule à l'automatisme et qui s'attache à la pensée de Dieu, du saint que l'on invoque, du mystère que l'on honore, ou de la grâce que l'on sollicite. (Suarez, *de Orat.*, l. 3, c. 4; *Opera*, Venetiis, t. 13, p. 123. — cf. Saint Thomas, 2. 2, q. 83, a. 13).

Mais déjà, par cette dernière attention, la prière vocale confine à l'oraison mentale. Or, si la première garde, indépendamment de l'attention actuelle, une sorte d'existence au moins matérielle, il n'en va plus de même pour la seconde. « Il apparaît, constate le P. Alvarez de Paz, que l'oraison mentale est inséparable de l'attention et n'existe absolument pas sans elle... Si en effet tu pries vocalement, et si, par suite d'une distraction involontaire, tu ne fais pas attention à ce que tu dis, tu persévères quand même dans l'oraison, parce que l'attention qui n'est plus actuelle exerce encore une influence virtuelle, et, jointe à la prononciation extérieure, fait que la prière ne cesse pas tout à fait et continue à être dirigée vers Dieu dans l'acte de cette prononciation. Mais, puisque l'oraison mentale est la pensée même, l'affection même, par lesquelles nous nous élevons vers Dieu et qui n'existent plus sans attention, il est manifeste que cette oraison cesse lorsque l'esprit cesse de faire attention... L'oraison mentale ou est l'attention même ou ne peut exister ni se concevoir sans l'attention » (*De Inquisitione pacis*, Pars II, l. 2, c. 6; *Opera*, Lugduni, 1617, t. 3, c. 402-403).

Aussi toutes les définitions classiques de l'oraison mentale en font-elles mention. Richard de Saint-Victor décrit dans *Benjamin Major*, l. 1, c. 4 (PL., 196, 67 D) l'oraison discursive ou méditation comme « une fervente application de l'esprit qui s'attache diligemment à explorer quelque chose »; ou encore comme « un regard attentif de l'esprit fortement appliqué à rechercher la vérité ».

Saint Ignace de Loyola parlera d'y appliquer la mémoire, en se remettant dans la pensée les données du sujet; puis l'entendement, en réfléchissant plus en détail; puis la volonté, en s'efforçant de se rappeler et de comprendre vivement et en excitant en elle des affections en conséquence (*Exercit. spirit.*, 1m Excercit., 1m punct.. nº 50). Il souligne ainsi fortement le caractère actif et volontaire de cette attention.

Saint François de Sales définira la méditation, dans son acception la plus générale : « une attentive et réitérée pensée, propre à produire des affections bonnes ou mauvaises »; et, dans l'acception propre à la spiritualité : « attention que l'on a aux choses divines afin de s'exciter à les aimer ». Elle est « ruminement mystique » (*Amour de Dieu*, l. 6, c. 2; Œuvres, Annecy, 1894, t. 4, p. 306).

L'oraison se nourrit-elle moins de pensées et de raisonnements, l'attention s'y attachera surtout aux affections; et ce sera l'oraison affective. Les affections elles-mêmes se simplifient-elles, on en arrive aux oraisons dites : de recueillement, de simple regard, de simplicité, que Bossuet, d'après les Maîtres, décrit ainsi : « un simple et amoureux regard en Dieu et en Jésus-Christ Notre- Seigneur... Une simple vue, regard ou attention amoureuse en foi, vers quelque objet divin, soit Dieu en lui-même, ou quelqu'un de ses mystères, ou quelques autres vérités chrétiennes. L'âme quittant donc le raisonnement, se sert d'une douce contemplation qui la tient paisible, attentive et susceptible des opérations et impressions divines que le Saint-Esprit lui communique » (*Méthode*... éd. Lachat, 1862, t. 7, p. 504). Saint François de Sales avait déjà défini la contemplation une « amoureuse, simple et permanente attention de l'esprit aux choses divines » (*Amour de Dieu*, l. 6, c. 3; T. 4, p. 312). Et Richard de Saint-Victor : « une libre vue de l'esprit sur les spectacles de la sagesse qui la tiennent suspendue d'admiration » (Voir ADMIRATION); ou encore : « un pénétrant et libre regard de l'âme étendu sur l'ensemble de ce qui est à connaître » (*Benjamin Major*, l. 1, c. 4; PL., 196, 67 D).

Contemplation active, si l'attention se fixe et se maintient par initiative volontaire, conformément aux lois de l'activité propre. Passive, dans la mesure où des influences infuses contribuent à la provoquer et à l'entretenir; non sans coopération de la liberté, sur-

tout dans les premiers degrés. Quiétude souvent aride, quand l'attention ainsi orientée vers Dieu n'y trouve apparemment que sécheresse, anxiété, sollicitude, malaise, nostalgie d'un divin insuffisamment possédé dont l'âme ne veut pourtant à aucun prix se détacher; et quand elle se débat péniblement contre le fléau des distractions (Cf. saint Jean de la Croix, *Montée du Carmel...*, *Nuit obscure...*). Quiétude suave, quand la douceur des « goûts divins » vient la charmer. Mais, même alors, l'attention imparfaitement captivée connaît, à la superficie, l'importunité « des petits lézards qui se faufilent et glissent par les moindres fissures » (Sainte Thérèse, *Château intérieur*, 5, c. 1). Que l'influence divine la maîtrise plus complètement, et « quelque effilés que soient ces lézards, ils ne peuvent entrer dans la cinquième demeure (union pleine), parce que ni l'imagination, ni la mémoire, ni l'entendement, ne sauraient troubler le bonheur dont on y jouit » (*ibid.*). — « Plus de trouble de la part de l'entendement; les trois puissances de l'âme demeurent entièrement unies à leur divin objet, parce que celui qui les a créées suspend alors leur action naturelle, et les enivre d'un plaisir qui les tient simultanément ravies, sans qu'elles sachent ni qu'elles puissent comprendre comment. » (*Chemin de la perfection*, c. 23.) Un degré de plus; et ce sera l'extase, où l'on ne peut plus résister à l'attrait divin, même « avec peine et violent effort » (*Vie par elle-même*, c. 20; Bouix-Peyre, Paris, 1904, p. 190) et le ravissement hors des sens auquel, déclare sainte Thérèse, « on ne peut presque jamais résister » (ibid.). C'est alors que Dieu communique à l'âme, au dire du P. Lallemant, « par la voie de l'imagination, des lumières et des connaissances qui font sur elle une si puissante impression, qu'elles l'emportent hors d'elle-même ». Au degré suprême, « Dieu éclaire (l'âme) admirablement par des espèces ou par des lumières purement intellectuelles et indépendantes de l'imagination et des fantômes. Pour lors, il n'y a que la plus haute pointe de l'esprit qui agisse, ou, pour mieux parler, qui reçoive l'opération de Dieu, et cette divine opération n'empêche point l'action extérieure des sens » (*Doctrine spirituelle*, 7e Principe, c. 4, a. 8). Liberté caractéristique de ce dernier état d'attention.

Mais, de même que les examens, généraux et particulier, n'épuisent pas la capacité d'attention à soi, et qu'il y faut ajouter la garde du cœur, de même, les oraisons, discursive ou contemplative, les plus basses comme les plus élevées, ne peuvent pas toujours durer et doivent être complétées par la prière diffuse à travers la journée. « Il faut toujours prier », a dit N.-S. (Lc., 18, 1); d'où, la recommandation, universelle chez les maîtres de la spiritualité, de retours le plus fréquents qu'il se pourra vers le Seigneur au milieu des autres occupations. Et ces retours obligeront à de nouvelles applications de l'attention.

Attention intermittente, sous la forme d'oraisons jaculatoires ou de ces « retraites spirituelles » si chaudement recommandées par saint François de Sales. « Rappelez le plus souvent que vous pourrez parmi la journée votre esprit en la présence de Dieu... Ressouvenez-vous donc, Philothée, de faire toujours plusieurs retraites en la solitude de votre cœur, pendant que corporellement vous êtes parmi les conversations et affaires » (*Vie dévote*, 2e P., c. 12; Annecy, 1893, t. 3, p. 92). — « Aspirez donc bien souvent en Dieu, Philothée, par des courts mais ardents élancements de votre cœur... Or, en cet exercice de la retraite spirituelle et des oraisons jaculatoires gît la grande œuvre de la dévotion : il peut suppléer au défaut de toutes les autres oraisons, mais le manquement d'icelui ne peut presque point être reparé par aucun autre moyen » (2e P., c. 13; p. 100). Comparer Cassien, *Collat.* 9, 36; PL., 49, 817 B.

En ce genre de prière aussi, à mesure que l'âme s'intériorise et se simplifie, l'activité se transforme; les oraisons jaculatoires multiples cèdent la place à des modes d'attention plus suaves et plus uns : exercice de la présence de Dieu, recueillement habituel, docilité à la conduite du Saint-Esprit (Lallemant, *Doctrine spirituelle*, 4e et 5e Principes). Nous y retrouverions, comme dans l'oraison, quoique sous forme moins intense, plus modérée et souvent simplement latente, une affectueuse attention à Dieu; chez les uns, plus active; chez d'autres, plus passive (cf. Grou, *Maximes spirituelles*, 10e Maxime). La garde du cœur elle-même participe, selon les âmes, à ces diversités d'allures; et les deux attentions : à Dieu et à soi-même, finissent par se mêler de manière à ne plus constituer pour ainsi dire que deux aspects d'une seule et même attention. Marcher en présence de Dieu; éviter par amour de Dieu les moindres fautes et les moindres occasions de fautes; observer les mouvements de son cœur; surveiller ses pensées et ses affections; se tenir dans le recueillement habituel; chercher en tout la volonté de Dieu; voir Dieu en tout et tout en Dieu : activités si intimement conjuguées dans la pratique qu'elles en deviennent inséparables et à peu près indiscernables. Qu'est-ce que veiller sur soi, d'après le P. Lallemant? « Veiller sur soi-même dit trois choses : 1. Penser à Dieu presque toujours, pour empêcher les pensées inutiles. 2. Éviter toutes sortes de péchés et tout ce qui peut souiller l'âme. 3. Se mortifier intérieurement, résistant à toutes ses propres inclinations (Pensées recueillies par le P. Surin. — Addition à la *Doctrine spirit.*, c. 1, a. 3). Saint Basile montrait déjà dans les termes suivants le profit que l'attention à soi tire de l'attention à Dieu : « La dispersion vient de la paresse de l'esprit qui ne s'occupe pas des choses nécessaires. L'esprit s'abandonne à la paresse et à l'insouciance par manque de foi en la présence de Dieu qui scrute les reins et les cœurs. Car, s'il avait cette foi, il accomplirait la parole : « Je gardais le Seigneur toujours en ma présence, parce qu'il est à ma droite pour que je ne chancelle pas » (Ps. 15, 8). Celui qui réalise cela et ce qui y ressemble n'aura ni l'audace ni le loisir de penser à ce qui n'est pas ordonné à l'édification de la foi, même si cela paraît bon, encore bien moins à ce que Dieu interdit et qui lui déplaît » (*Reg. brevius tractatae*, Interrog. 21; PG., 31, 1097 B.). Saint Basile avait conclu son homélie sur le πρόσεχε σεαυτῷ par ces mots, qui marquaient clairement l'un des rapports pratiques des deux attentions : « Fais attention à toi-même pour faire attention à Dieu. » Mais l'attention à Dieu soutient aussi l'attention à soi.

II. — NATURE, FORMES ET DEGRÉS.

Les auteurs spirituels, qui ont fait, nous venons de le voir, un si fréquent appel à l'attention, n'ont pas essayé de l'analyser. Il faut, pour en tenter l'étude, nous engager sur les routes frayées par la psychologie moderne.

A. — Nature. — L'attention n'est ni l'acte d'une faculté spéciale, ni un phénomène réservé à une fonction psychologique en particulier; mais une modalité de la vie consciente commune à toutes les fonctions. On la définit d'ordinaire : « une concentration de la conscience (ou de l'activité mentale) », sur certaines données, externes ou internes, parmi d'autres présentes ou qui nous sollicitent, et qui se trouvent de ce fait, sinon annihilées, du moins négligées, non remarquées, et comme reléguées sur un arrière-plan psychologique indistinct. Elle apparaît comme un pouvoir de sélection, qui peut aller jusqu'à prononcer des exclusions, et qui opère dans le champ de la conscience, en faveur de données privilégiées, une sorte de mise au point par laquelle leur est conférée une prédominance comparable à une plus grande netteté, à une plus vive clarté.

Cette description classique, exacte dans ce qu'elle dit, mais un peu sommaire, aurait l'inconvénient, si l'on s'y bornait, de ne suggérer du phénomène qu'une idée peut-être trop simple et trop statique. Il nous paraît utile d'insister sur sa complexité et sur le caractère dynamique d'orientation fonctionnelle, de direction de conduite mentale qui lui est habituel.

Supposons que notre attention se soit fixée sur un objet, juste le temps indispensable pour l'identifier. Percevoir un objet, on le sait, ne se réduit nullement à en éprouver quelques sensations caractéristiques : tactiles, visuelles ou autres. Outre l'entrée en jeu d'habitudes perceptives qui permettent de distinguer avec rapidité et exactitude, dans le donné sensitif global, ce qui appartient à l'objet, — table, lampe, livre, encrier, — de ce qui l'avoisine; des images complétives, élaborées au cours de l'expérience antérieure, viennent aussitôt se grouper autour du noyau de sensations, d'ordinaire assez pauvre, directement fourni par le sens affecté, par exemple : la vue ou le toucher. Le tout, enfin, est référé à des idées, automatiquement évoquées; et se trouve par là reconnu, identifié, c'est-à-dire : intégré, situé, dans notre savoir. Un acte aussi élémentaire d'attention perceptive exige donc déjà la mise en œuvre d'un ensemble de fonctions psychologiques de niveau différent dont la collaboration est requise. Dès lors on se rend compte de la complexité des processus de l'attention dans des opérations telles que la réflexion prolongée, la méditation. En plus d'inhibitions du côté des perceptions et pensées étrangères qui distrairaient, il y faudra l'activité conjuguée de la mémoire, de l'imagination, du pouvoir d'association des idées, et de l'intelligence proprement dite avec toutes ses ressources intuitives et discursives; le branle étant donné et la direction maintenue par les intérêts spontanés et par la volonté délibérée. Et, puisque l'attention possède même une mimique, c'est l'homme tout entier qui s'y trouve engagé.

Nullement simple, l'attention ne doit pas non plus se concevoir comme une immobilisation, en quelque sorte figée, de l'esprit sur une donnée. Elle apparaît même, peut-être, le plus souvent comme une chasse, une quête, un élan orienté, comme une direction de pensée mobile et active à la recherche d'un objet. On se propose un but, on escompte un résultat, on est conduit par un intérêt, qui dépend lui-même du jeu complexe et nuancé de toute la hiérarchie de nos inclinations spontanées et acquises, jointes à nos volontés délibérées. Il s'agira, dans l'examen, de retrouver les fautes de la journée; ou, dans la méditation, de mieux comprendre, mieux assimiler un enseignement de la foi, de faire son profit d'un exemple..., bref, selon l'expression de saint Ignace, de « découvrir quelque chose qui fasse un peu plus connaître ou goûter le sujet » (*Exercit. spirit.*, Annot. 2); et « en réfléchissant sur soi-même, de retirer quelque fruit spirituel » (*ibid.*, II^a Hebd., 2^a contempl., 1^m punct. n° 106) dont le caractère est déterminé, du moins en gros, dans le second prélude, si l'on suit la méthode de saint Ignace (I^a Hebd., 1^m Exercit., 2^m præamb., n° 48). Mû par cet intérêt, l'esprit se livre dans le domaine des idées et des sentiments à un véritable travail de prospection. Il multiplie ses tentatives pour exploiter la matière, il s'accroche à des repères méthodiques ou plus ou moins prévus dans la préparation, il utilise une foule d'auxiliaires : souvenirs, comparaisons..., qui deviennent eux-mêmes pendant un moment objet d'attention subordonnée.

Parvenu au but : intellection, persuasion, résolution, affection, l'esprit, va-t-il enfin s'y reposer? En un sens relatif peut-être, mais tout relatif. Notre contemplation ne se prolonge guère qu'en se renouvelant, en s'enrichissant, en découvrant de nouveaux aspects, de nouveaux intérêts à son objet. Tout au moins, et c'est sans doute là le plus important, en entretenant l'intérêt qui nous y attache par un approfondissement affectif, une sorte d'intussusception assimilatrice qui fait qu'on « devient » la vérité davantage. Ceci, surtout dans des contemplations déjà très simplifiées. Même, dans les aridités et désolations du sens : lorsque le goût de Dieu, trop subtil encore, demeure comme voilé sous la sollicitude inquiète et l'amertume, et que l'âme ne se nourrit apparemment que d'estime de Dieu, dans un désir et une attente douloureuse qui est déjà d'ailleurs secrète possession. Ce dynamisme affectif s'observe mieux encore dans les formes de quiétude et d'union plus suaves. Que l'on consulte à ce sujet les chapitres du *Traité de l'Amour de Dieu* où saint François de Sales analyse, avec tant de finesse, l'intime activité qui consiste à goûter ce qui est donné, à y adhérer, à s'en imprégner, à s'y unir :

> « L'âme se rend parfois si doucement attentive à la bonté de son bien aimé, qu'il lui semble que son attention ne soit presque pas attention, tant elle est simplement et délicatement exercée; comme il arrive en certains fleuves, qui coulent si doucement et également, qu'il semble à ceux qui les regardent ou naviguent sur iceux de ne voir ni sentir aucun mouvement, parce qu'on ne les voit nullement ondoyer ni flotter... Or ce repos passe quelquefois si avant en sa tranquillité, que toute l'âme et toutes les puissances d'icelle demeurent comme endormies, sans faire aucun mouvement ni action quelconque, sinon la seule volonté, laquelle même ne fait aucune autre chose sinon recevoir l'aise et la satisfaction que la présence du Bienaimé lui donne. Et ce qui est encore plus admirable, c'est que la volonté n'aperçoit point cette aise et contentement qu'elle reçoit, jouissant insensiblement d'icelui; d'autant qu'elle ne pense pas à soi, mais à celui la présence duquel lui donne ce plaisir ». (L. 6, c. 8; Annecy, 1894, T. 4, pp. 330-331).

L'activité, si paisible et si bienheureuse, même si oublieuse d'elle-même soit-elle, demeure activité. L'âme qui est en repos et quiétude devant Dieu, dira encore saint François de Sales (L. 6, c. 9; p. 334), « suce presqu'insensiblement la douceur de cette présence, sans discourir, sans opérer, et sans faire chose quel-

conque par aucune de ses facultés sinon par la seule pointe de la volonté, qu'elle remue doucement et presqu'imperceptiblement, comme la bouche par laquelle entre la délectation et l'assouvissement insensible qu'elle prend à jouir de la présence divine. » Plus loin (L. 7, c. 1; T. 5, pp. 7 et 8) le saint Docteur décrira les efforts de l'âme, attirée, saisie, « amorcée des délices » de faveurs divines et qui, « non seulement consent et se prête à l'union que Dieu fait, mais de tout son pouvoir elle coopère, s'efforçant de se joindre et serrer de plus en plus à la divine bonté », — tantôt, « par manière de petits mais fréquents élancements et avancements de l'âme en Dieu », — d'autres fois, « non par des élancements répétés, mais par manière d'un continuel insensible pressement et avancement de cœur en la divine bonté ». Il nous est malheureusement impossible de tout analyser et de tout citer; et nous renvoyons le lecteur à l'ouvrage lui-même (cf. tout le livre 6e et le livre 7e).

Nous ne pouvons non plus songer à analyser ici les caractères particuliers de l'attention en chaque oraison, ni l'effet de « sélection », disons mieux, de « confiscation » auquel semblent se ramener la ligature, la suspension des puissances, le ravissement hors des sens; pas plus que la liberté qui leur est rendue au plus haut sommet de l'union mystique. Toutes ces questions demanderaient, pour être traitées, de véritables monographies; et elles seront d'ailleurs abordées dans ce dictionnaire en d'autres articles (Voir CONTEMPLATION, MYSTIQUE.)

Contentons-nous de remarquer que, lorsque sainte Thérèse, par exemple, parle des puissances dont Dieu « suspend l'action naturelle... et les enivre d'un plaisir qui les tient simultanément ravies, sans qu'elles sachent ni qu'elles puissent comprendre comment » (*Chemin*, c. 33); ce plaisir enivrant et qui tient ravi est une forme d'activité attentive. L'amour par lequel on se serre et s'unit à l'objet aimé en est une également :

« Quand on voit une exquise beauté regardée avec grande ardeur, ou une excellente mélodie écoutée avec grande attention, ou un rare discours entendu avec grande contention, on dit que cette beauté-là tient collés sur soi les yeux des spectateurs, cette musique tient attachées les oreilles, et que ce discours ravit les cœurs des auditeurs. Qu'est-ce à dire, tenir collés les yeux, tenir attachées les oreilles et ravir les cœurs, sinon, unir et joindre fort serré les sens et puissances dont on parle, à leurs objets? L'âme, donc, se serre et se presse sur son objet quand elle s'y affectionne avec grande attention » (*Amour de Dieu*, L. 7, c. 1; T. 5, p. 7).

A fortiori l'âme demeure-t-elle active en son attention, lorsque lui sont communiqués des aperçus sur des objets simples et indescriptibles, parce que transcendants et indivisibles, mais immenses, comme les attributs de Dieu, aperçus qui la stupéfient et où elle oublie la notion du temps (cf. Poulain, *Grâces d'oraison*, Paris, 1922, pp. 278-293). On voit comment de pareils actes, où Dieu dilate l'âme intérieurement, agrandit son intelligence, élargit le champ de son regard, répondent mal à une conception dont on a souvent abusé à l'égard soit de l'attention en général, soit de l'attention dans les états mystiques, et qui tendait à la présenter comme un monoidéisme. Sélection? oui, l'attention l'est; mais, normale et féconde. Simples, ces actes supérieurs de l'esprit? Oui; mais, simplicité signifiant unité et s'alliant à richesse. Monoidéisme, avec ce que ce mot implique de pauvreté, de fixité et d'étroitesse contre nature? Nullement, en dehors de cas artificiels, ou de cas morbides d'obsession, de fascination, de fausse extase maladive.

B. — Formes et degrés. — Les psychologues ont coutume de distinguer, d'après la fonction qui momentanément y prédomine, diverses formes d'attention, que l'on observe toutes facilement dans la vie spirituelle. Une attention sensorielle; celle par exemple, contre laquelle saint Ignace met en garde le retraitant dans les Règles de tempérance : « que l'esprit ne soit pas tout entier à l'action matérielle du repas ». (*Exerc. Spirit.*, 3e Hebd., Reg. ad vict. temp., Reg. 6 et 7, n° 216). Une attention imaginative : composition de lieu, de saint Ignace (Ia Hebd., 1m Exerc., 1m Praeamb., n° 47) et application des sens (Ia Hebd. 5m Exerc., n° 66; IIa Hebd., 5a contempl., n° 121). Voir APPLICATION DES SENS. — Une attention affective : oraison affective, et affections en toute oraison; sur un autre mode, attention amoureuse à Dieu, active ou plus passive. Une attention intellectuelle : méditation discursive. Une attention volitive : résolutions. Et l'attention... à son attention, que saint François de Sales critique chez certains esprits : « car, si Dieu leur donne le sacré repos de sa présence, ils le quittent volontairement pour voir comment ils se comportent en icelui et pour examiner s'ils y ont bien du contentement, s'inquiétant pour savoir si leur tranquillité est bien tranquille et leur quiétude bien quiète » (*Amour de Dieu*, L. 6, c 10; T. 4, p. 336).

D'après son mode d'éveil, l'attention sera dite « réflexe et spontanée », ou au contraire « volontaire et réfléchie ». Entre ces deux variétés se place l'attention simplement « consentie ». L'éveil en fut spontané, indélibéré; puis, on a remarqué, et délibérément on a accepté de prendre intérêt. Telles ces pensées qui « viennent du dehors », comme s'exprime saint Ignace, et auxquelles on ne résiste pas ou imparfaitement (*Exerc. Spirit.*, Ia Hebd. Exam. gener., de Cogit., n° 33).

L'attention peut passer par tous les degrés, depuis l'état de détente, relâche, dispersion, volontaire ou non; jusqu'à la contention, ou, dans l'ordre passif, jusqu'à l'absorption et l'extase et, dans les cas morbides, l'obsession, la fascination. (Voir SCRUPULES). Entre ces deux extrêmes on rencontre d'abord l'attention négligente, nonchalante, à peine appliquée, toute prête à se laisser détourner, presque désireuse de distractions. Puis, l'attention simplement modérée : le sujet attentif s'occupe de ce qu'il fait, mais non pas si exclusivement qu'il ne se rende compte plus ou moins, en même temps, de ce qui se passe autour de lui. Ou encore, son application est coupée de nombreuses détentes, et une intervention même peu énergique suffirait pour orienter son esprit vers un autre objet. Cette forme moyenne d'attention n'exige pas grande dépense et peut se soutenir longtemps sans fatigue. Il y a lieu de s'en contenter pour beaucoup de choses, non seulement dans l'ordre profane, mais dans l'ordre spirituel. La garde du cœur et le recueillement habituel doivent être pratiqués avec une attention suave et modérée, au dire des Maîtres eux-mêmes. Un degré de plus : l'attention devient concentrée, fortement appliquée, sans être cependant encore contentionnée; au cours d'occupations plus absorbantes, plus délicates,

plus difficiles, et à certains moments tout au moins dans la méditation.

Certaines autres variétés paraissent intéressantes à relever. L'attention « expectante », tendue vers un objet absent ou vers une possession plus parfaite s'il est présent : par exemple, à tels et tels moments d'oraison aride. L'attention « latente », à demi consciente : quoiqu'on s'applique à autre chose, on ne perd pas complètement de vue un souci, une affaire, un problème, qui reprennent même la place principale aussitôt que l'esprit se trouve plus dégagé d'autres objets. C'est une attention de ce genre que l'on appliquera à l'exercice habituel, actif ou même plus passif, de la présence de Dieu. Que la préoccupation secondaire s'accuse; et l'esprit sera divisé, l'attention « scindée ». État fatigant, douloureux, qu'il faut éviter, même pour entretenir le souvenir de Dieu ou l'attention spirituelle à soi-même. Nous avons besoin d'unité. Il faut tâcher de transformer cette attention scindée en attention « conjuguée ». Ce qui s'obtient grâce à une suffisante modération de l'intensité, et à une habitude de voir les objets sous un angle qui les unifie : voir tout en Dieu et Dieu en tout. Une dernière variété : l'attention qu'on a pu nommer « à échéances différées », par laquelle on se propose de veiller à quelque chose à un moment déterminé, de se comporter de telle et telle manière à un autre. On reconnaît le comportement exigé par l'examen particulier ou pour exécuter ses résolutions.

III. — CAUSES ET CONDITIONS.

Leur analyse présente un intérêt au point de vue spirituel, soit pour aider à mieux se gouverner, soit pour mieux apprécier dans les difficultés sa part de responsabilité, sans la majorer. Elles sont de nature et de physionomie très diverses.

Une impression s'impose quelquefois à nous et capte notre esprit par le seul effet de sa puissance. Ainsi : une forte douleur subite, un éclat de tonnerre, un choc émotif; et, dans l'ordre spirituel, certaines tentations vives, capables pendant un moment d'hypnotiser l'esprit; ou, en sens opposé, certaines touches profondes et saisies divines. En d'autres cas, nous nous portons nous-mêmes au-devant de l'objet. Parfois nous le cherchons longtemps; tandis que d'autres fois, rencontré par hasard, nous nous sentons aussitôt attirés comme par une secrète affinité. Ainsi : certaines tentations encore ou certains attraits vertueux à l'égard de personnes, d'institutions, de pratiques; par exemple, la paix d'un cloître saisissant une âme qui s'y sent appelée à la vie religieuse.

La motion intérieure procède, selon les cas, d'une inclination spontanée ou d'un choix délibéré. Nous ne restons jamais longtemps, — je ne parle pas des extases, ni de ce qui en approche, — sans éprouver l'action successive ou simultanée de plusieurs causes, dont les influences quelquefois convergent et plus souvent se contrarient. Notre attention se maintient, se nuance, oscille, perd sa première orientation, la retrouve, ou s'égare définitivement selon la prépondérance durable ou momentanée de l'une ou de l'autre.

Quelles influences sont possibles? Elles se ramènent toutes à celles de causes étrangères et de dispositions intimes.

Parmi les causes étrangères, il y en a de corporelles et de spirituelles. Les premières, constituées par les êtres qui nous entourent, et qui exercent leur action sur nos sens sous la forme des stimulations tactiles, visuelles, auditives ou autres : fondement de la perception externe. Les autres se réduisent aux Anges et à Dieu. On admet plus généralement que les esprits créés, bons ou mauvais, n'agissent sur les âmes que par l'intermédiaire du corps et des facultés sensibles : sens, mémoire, imagination, affectivité, humeurs au sens physiologique du mot. Nous n'avons pas ici à prendre parti sur cette question. Quant à Dieu, il n'est pas douteux qu'il intervienne au plus profond des âmes aussi directement que sur les corps : « C'est le propre du Créateur, note saint Ignace dans les *Exercices Spirituels*, d'entrer dans l'âme, d'en sortir, et d'y exciter (même sans cause antécédente) des mouvements intérieurs qui l'attirent tout entière à l'amour de sa divine Majesté » (Reg. pro plen. discret. spir., 2ª Reg., nº 330).

Parmi nos dispositions propres, il y a lieu de distinguer celles qui étant « organiques » sont, comme l'on dit en philosophie, « intrinsèquement » liées à des états physiologiques d'où elles dépendent immédiatement et auxquels elles correspondent sur le plan psychique; et celles qui, étant « spirituelles » au sens strict, ou « inorganiques », ne dépendent plus des états du corps que d'une manière indirecte et, comme l'on dit, « extrinsèque ».

Signalons d'abord parmi les premières les sensations variées, mais la plupart du temps mal différenciées, — d'ordre musculaire, articulaire, circulatoire, respiratoire, viscéral..., — qui constituent l'ensemble désigné par les psychologues sous le nom de « cœnesthésie ». Il en résulte des états, localisés ou généralisés, de bien-être ou de malaise, de satisfaction ou de souffrance. Quoique mal définis, et même à demi conscients, ces états sont doués d'une valeur affective considérable, dont le retentissement peut être très grand sur l'allure de notre attention.

Viennent ensuite les conditions, en grande partie organiques, elles aussi, qui président à l'évocation des souvenirs, des représentations imaginatives, et de tout ce que l'on entend en psychologie par association des idées. Nous en avons déjà plus haut souligné le rôle dans toute réflexion ou méditation Les déterminants de ce genre d'évocations sont fort complexes : vivacité des impressions antérieures, degré d'attention qu'on leur a prêté, ancienneté des associations, fréquence relative des précédents rappels, rapport avec le contenu actuel de la conscience (idées, sentiments, préoccupations, intérêts présents), et surtout avec la tonalité affective de ce contenu; enfin, harmonie avec nos tendances et inclinations naturelles ou acquises (physiques, sociales, scientifiques, esthétiques, morales ou religieuses).

Ces derniers facteurs, parce que affectifs, exercent une influence tout à fait prépondérante sur l'orientation et la fixation de notre attention. Celle-ci est en effet essentiellement affaire d'intérêt; et l'intérêt, affaire d'inclination. C'est pourquoi, selon nos inclinations et selon nos passions la nature et les caractères passagers ou habituels de notre attention se modifieront. A énergies égales, l'intensité de notre attention spontanée est fonction de notre intérêt, c'est-à-dire, en dernière analyse, du facteur affectivité.

On se rend compte qu'il y a là source d'innombrables difficultés dans l'attention. Certaines, absolument

inévitables, et dont nous demeurons irresponsables; d'autres, dont nous portons la responsabilité, au moins in causa ; d'autres encore, qui résultent de maladresses dans le gouvernement de nous-mêmes. Mais, responsables ou irresponsables, il nous faut très souvent subir des effets, qui s'imposent parce que leur cause immédiate est, pour le présent et parfois pour longtemps, comme engravée en notre physiologie. La cœnesthésie est à base à peu près uniquement physiologique, et nous y pouvons peu de chose. La mémoire sensible, l'imagination, l'association des idées, l'affectivité sont sous la dépendance étroite de dispositions organiques. Pas d'enregistrement, sans « traces cérébrales » en un sens très large. Pas de rappel, sans restitution d'un état physiologique central analogue à celui des premières impressions; et cette restitution à son tour provoque le rappel. D'une manière plus générale encore : la facilité ou la difficulté des évocations, leur lenteur, leur rapidité, leur caractère triste ou joyeux, « consolé » ou « désolé » et, très spécialement, tout ce qui touche à l'affectivité est très étroitement conditionné par l'état fonctionnel du cerveau et du système nerveux, particulièrement du système sympathique ou neuro-végétatif. On sait d'autre part les relations intimes de celui-ci avec les sécrétions internes et l'ensemble de notre chimisme intérieur; d'un mot, avec ce que les Anciens avaient appelé : « l'état des humeurs ». Il est, comme chacun le sait, fort indépendant de la volonté.

Un dernier facteur personnel reste à considérer parmi les causes et conditions de l'attention. Celui-là, spirituel : l'influence des facultés supérieures, l'intelligence proprement dite et la volonté libre. C'est celle-ci qui nous permet d'appliquer délibérément notre esprit à un objet, de le détourner d'un autre; et qui nous rend par là même moralement responsables, dans une mesure proportionnée, de la direction de notre attention. Ce pouvoir n'est d'ailleurs nullement despotique. L'expérience quotidienne suffit à nous prouver combien, en dépit de la meilleure bonne volonté, nous sommes peu assurés de penser à ce que nous voulons, comme nous le voudrions, quand nous le voulons. Outre l'impossibilité physique où nous nous trouvons souvent d'empêcher l'action distrayante d'êtres extérieurs; notre volonté ne dispose d'aucune autorité directe sur les dispositions physiologiques favorables ou défavorables à l'attention. De là, des impuissances dont une conscience mal informée pourrait être tentée de s'accuser. On éprouvera, par exemple, des atonies, des vides, des dégoûts, à empêcher de former aucune pensée. Ou bien, — et sans même faire allusion à des états proprement maladifs, — une tele instabilité, de telles agitations, de telles tentations et obsessions, que l'on ne réussira pas davantage à maintenir son attention appliquée à un sujet. Dans les deux cas il ne restera d'autre ressource que la patience, l'humilité et la conformité à la volonté de Dieu.

IV. — ANOMALIES, DÉFAILLANCES, DIFFICULTÉS, ABUS.

En fait d'anomalies proprement dites, nous nous contenterons de rappeler d'un trait les plus connues : l'incapacité générale des infirmes psychiques, imbéciles et idiots au sens médical de ces mots; l'affaiblissement et la confusion des déments; l'absorption en eux-mêmes, la secrète rumination et l'inadaptation aux circonstances extérieurs des schizophrènes; l'excessive rapidité et l'instabilité de pensée des surexcités (maniaques); la lenteur et les impuissances des déprimés (mélancoliques); les alternances des cyclothymiques, tantôt surexcités et tantôt déprimés; les obsessions, phobies, doutes, scrupules, anxiétés des psychasthéniques et de certains émotifs. Dans un genre très différent, par suite de leur épuisement nerveux et de leur extrême fatigabilité, les neurasthéniques ne se sentent pas, ou ne se croient plus, la force d'une attention volontaire tant soit peu énergique ou durable. Sujets par contre à d'excessives préoccupations de santé, il leur arrive de troubler à force d'y penser des fonctions qu'il suffirait d'abandonner à l'automatisme pour qu'elles s'accomplissent normalement. (Voir PATHOLOGIQUES (ÉTATS) et ANORMAUX (SANCTIFICATION DES).

Sans sortir de l'ordre normal tout le monde ne dispose pas des mêmes capacités attentives. On observe entre les individus de grandes différences de puissance et de grandes variétés d'allures. Les psychologues d'aujourd'hui s'efforcent de classer caractères et tempéraments d'après les indications fournies sur la constitution de l'esprit par l'étude des maladies mentales. On observe en effet fréquemment, chez des hommes suffisamment équilibrés, l'esquisse des traits que nous venons de relever, mais lamentablement accusés, dans les psychoses. Les auteurs spirituels ont, de leur côté, depuis longtemps remarqué des inégalités naturelles d'aptitude à la réflexion, à la méditation, à la contemplation. Tels de ceux qui méditent éprouvent davantage le besoin de raisonner; tandis que d'autres se révèlent plus affectifs ou plus intuitifs. Toutes choses égales en fait d'exercice et d'application, ces différences dépendent de la variété des constitutions.

Nous avons dit que l'intensité de l'attention à un objet était fonction de l'intérêt qu'on lui portait. Nous ajoutions : à énergies égales. Cette expression se rapporte, dans le cas, beaucoup moins aux stimulations extérieures évidemment variables, elles aussi, qu'aux disponibilités dynamiques du sujet attentif. Le niveau de ce dynamisme est très bas, par exemple, chez les neurasthéniques. L'âge, la fatigue, la bonne ou mauvaise santé le modifient. A la suite de surmenage, d'émotions fortes, de préoccupations prolongées, d'insomnies, la capacité d'attention d'un individu peut se trouver notablement diminuée. Chez la plupart elle ne demeure pas la même à toute heure de la journée : question de digestion, de circulation, d'état atmosphérique... Peu de personnes ignorent complètement dans le travail ou l'oraison les moments d'atonie, de torpeur : les « blancs ». Ce genre d'impuissance se prolonge parfois pendant de longues périodes chez les malades, les convalescents, les épuisés, les surmenés. Il ne faut pas toujours chercher d'autres causes à des états de sécheresse. D'autres difficultés encore, dans l'oraison ou hors de l'oraison, dépendent de causes avant tout physiologiques : certaines tentations obsédantes en matière de chasteté; ou des dispositions à l'inquiétude, au doute, à la tristesse, au découragement... Bon nombre de désolations sont très certainement d'origine physique, ce qui n'enlève rien à leur rôle providentiel, pas plus qu'a leur finalité surnaturelle.

D'autre part, l'élément psychologique proprement

dit garde sa large part dans les difficultés de l'attention. Comment éviter tout à fait que des sentiments, des imaginations, des pensées nous reviennent dans la prière concernant les objets, les personnes, les affaires dont nous nous serons à tort ou à raison beaucoup occupés ou préoccupés pendant la journée. A plus forte raison si nous nous sommes passionnés. La dissipation habituelle de l'esprit, la curiosité vaine, la frivolité, le manque de possession de soi, l'immortification des sens et celle du cœur : tous les dérèglements petits et grands, ont toujours été regardés par les Maîtres comme de graves obstacles au recueillement et à l'attention dans l'oraison. Privation de grâces, sans doute, mais aussi, loi psychologique.

Ajoutons à ce qui précède les sollicitations importunes des êtres qui nous entourent et les tentations du démon : nous aurons, semble-t-il, achevé d'énumérer, en dehors de l'action plus immédiate de Dieu, les causes ordinaires d'aridité et de distractions.

Il reste un mot à dire de deux genres d'abus dans lesquels peut tomber la volonté dans le gouvernement de l'attention. Le premier consiste en un excès; le second, dans une insuffisance d'effort.

Excès d'effort et l'on arrivera à la contention : attention exagérée, rigide, contractée, ou simplement trop soutenue, qui ne se débande jamais, qui ne sait pas s'accorder en temps opportun le repos et la distraction convenables. Qu'une pareille tension se prolonge, elle aboutit à de la fatigue de tête, du surmenage, de l'épuisement. Elle peut conduire à des psychopathies caractérisées.

Excès d'un autre genre dans les efforts inquiets, turbulents, agités, qui manquent de sérénité, de paix. Marque, souvent, d'une confiance exagérée dans l'activité personnelle au détriment de celle que l'on doit à l'action divine. Le remède se trouvera dans une intelligence pratique plus exacte des conditions de la collaboration à la grâce. Certaines âmes manqueront de souplesse sous la main de Dieu dans le choix des méthodes spirituelles. Par peur de l'oisiveté elles hésiteront, par exemple, à simplifier leur oraison quand la grâce les y invite. Plus banalement, d'autres se préoccuperont dans leur méditation d'épuiser la matière, méconnaissant la règle de pénétrante sagesse formulée par saint Ignace : « Ce n'est pas l'abondance de la science qui rassasie l'âme et la satisfait; mais de sentir et de goûter les choses intimement. » (*Exerc. spirit.*, 2e annot.) — « Si celui qui médite sur l'oraison dominicale trouve dans un seul mot ou deux une matière assez féconde, du goût et de la consolation; qu'il ne se préoccupe pas d'aller plus loin. quand bien même il devrait y passer toute l'heure (2us orandi modus, 2a Reg., no 254).

A l'extrême opposé du premier abus, la volonté péchera par laisser-aller, négligence, nonchalance passagère ou habituelle. Ce sera, à bien des degrés, le fait de la tiédeur et de l'immortification. Parfois, celui d'une préoccupation exagérée de santé. Ou bien, cette disposition naîtra de la lassitude et du découragement dans des tentations prolongées ou dans de longues périodes de sécheresse et d'aridité. Plus simplement encore, elle sera l'effet de la mollesse naturelle, une toute vulgaire manifestation de paresse. Si l'orgueil, la présomption, une certaine ambition spirituelle s'y ajoutent, l'âme prétendra quelquefois à des formes d'oraison plus simples et plus élevées auxquelles elle n'est pas appelée. Elle n'y trouvera naturellement que du vide. Qu'un pareil abus s'érige en doctrine, on tombera dans l'illusion des « moyens courts », — trop courts, — des « laisser-faire Dieu » au point de ne plus s'acquitter de ce qui dépend de soi-même. On rejoindra l'erreur des Quiétismes, des Semi-Quiétismes, et de toutes les doctrines spirituelles apparentées.

V. — CULTURE

Nous entendons par là l'emploi délibéré de tous moyens aptes à procurer une plus parfaite application de l'esprit aux choses spirituelles. Nous ne parlerons pourtant pas ici des remèdes à employer contre l'Aridité, les Distractions, les Tentations. Voir les articles correspondants.

Une première question : que penser des industries et des méthodes? Parmi les industries certaines ne visent qu'à écarter des causes de difficultés. D'autres tendent positivement à créer, en nous et hors de nous, une atmosphère favorable. Telles, les recommandations proposées par saint Ignace sous le nom d'Additions dans les *Exercices spirituels*. Conçues avant tout pour le temps de la retraite, l'esprit, sinon la lettre, mérite d'en être respecté même après. Elles reposent en effet sur un sens délié des lois de l'affectivité, de l'association des idées, des rapports de l'âme et du corps. Négliger ce genre d'industries ou d'autres comparables, et d'ailleurs adaptables aux circonstances et aux tempéraments, reviendrait pour les unes à s'exposer par négligence à des inconvénients; pour d'autres, à se priver de plusieurs avantages que ces petits moyens assureraient. Aucune pourtant n'est infaillible et il y a aussi des esprits que gêne la minutie.

En dehors des industries, ce qu'on appelle les *Méthodes* consistent en des sortes de schémas, de programmes universels, de règles, d'indications générales pour exploiter n'importe quel sujet de méditation de manière à en retirer du fruit spirituel. Par exemple, les diverses méthodes proposées par saint Ignace (Trois puissances, Contemplation, Application des sens, Manières de prier, Examens); celles de saint François de Sales, de Saint-Sulpice, etc... Il ne nous appartient ni de les expliquer, ni d'en discuter les mérites. (Voir : MÉTHODES). Mais leur utilité ne saurait être contestée. L'enseignement des Maîtres, l'expérience séculaire, la psychologie s'accordent pour les justifier. Quel travail tant soit peu complexe, manuel ou intellectuel, a-t-on jamais eu intérêt à exécuter, à plus forte raison à apprendre, sans méthode? L'ouvrier accompli, comme aussi l'écrivain formé, n'arrivent à l'illusion de s'en passer que pour les avoir tellement assimilées qu'ils n'ont plus besoin d'y songer. Pénétrée de surnaturel, notre activité spirituelle n'en demeure pas moins humaine et soumise aux lois générales de la psychologie.

Il importe d'ailleurs de le remarquer : l'usage des méthodes doit rester large, compréhensif et souple. Il faut les appliquer dans un esprit de liberté, de manière à aider la spontanéité, non à nous en priver. Leur choix devra toujours être adapté aux nécessités spirituelles de chacun. Ce qui conviendra à un discursif ne réussira pas à un affectif. Ce qui rendait service à un débutant gênera un progressant. Tout n'a pas non plus la même importance dans les méthodes. Il faut savoir

y distinguer l'accessoire et le principal. L'un comme l'autre peut demander à être ajusté. S'il n'y a pas de maladies, mais des malades, il n'y a pas non plus « la méditation », mais des esprits qui méditent. Notons qu'une attention exagérée aux règles au moment même où l'on médite, surtout si à cet excès s'ajoutait celui du littéralisme, aboutit à paralyser. Il faut s'assurer par quelques exercices le maniement toujours très simple des méthodes; puis, aller de l'avant hardiment. Quitte à s'examiner, l'exercice achevé, ainsi que le recommande saint Ignace. (*Exerc. Spirit.*, 1 Hebd., 5 addit. nº 77). Ne jamais oublier enfin que le grand Maître de la prière reste le Saint-Esprit.

Les méthodes les plus parfaites ne nous servent jamais qu'à mieux employer la puissance d'attention que nous possédons. Ne peut-on pas envisager un travail plus foncier qui tende à en perfectionner la qualité dans l'ordre spirituel? Puisque, — nous nous sommes efforcés de le mettre en lumière au cours de cet article, — l'attention est un phénomène extrêmement complexe qui réclame la collaboration de tout l'être dont il est, en toute vérité, la « conduite unifiée », c'est l'être tout entier qu'il s'agit nécessairement de perfectionner, dans le sens de son essentielle unité, pour perfectionner l'attention. La culture plus profonde dont nous parlons se confondra par conséquent avec le travail même de la perfection spirituelle. Affaire d'intérêt, d'inclination, d'amour; c'est par la mortification des passions, par le redressement des affections, par l'harmonisation de toutes nos tendances, et par leur subordination à ce qui seul peut nous unifier dans la paix, la vertu reine : la charité, que nous perfectionnerons notre attention spirituelle. Tant que nous n'en serons pas là, nous demeurerons divisés; et donc, condamnés à être distraits. Nous avons d'autre part suffisamment insisté sur le rôle des dispositions physiologiques pour comprendre à quelle profondeur il faudrait être rectifié pour devenir un attentif parfait. Cela n'intéresse pas que le conscient, mais le subconscient. « Une âme, dit le P. Lallemant, peut arriver à un degré de pureté, où elle ait un tel empire sur son imagination et sur ses puissances, qu'elles n'auront plus d'exercice que dans le service de Dieu. Elle ne pourra rien vouloir, ni se souvenir de rien, ni penser à rien, ni rien entendre, que par rapport à Dieu; de sorte que dans la conversation, si l'on vient à tenir des discours vains et inutiles, il faudra qu'elle se recueille en elle-même, faute d'espèces ou d'images pour comprendre ce qui se dit ou pour en conserver la mémoire. » (*Doct. Spirit.*, IIIe Principe, c. 1, a. 3, § II). Jusqu'où peut progresser dans cette voie la simple bonne volonté aidée de la grâce? Quelles purifications actives ou passives y sont nécessaires? Quelles interventions et quels secours indispensables de la part de Dieu? Toutes questions que nous devions poser à propos de l'attention, mais dont la solution appartient à d'autres articles.

Ribot, *Psychologie de l'Attention*, Paris, Alcan, 1889. — Nayrac, *Physiologie et psychologie de l'Attention*, Paris, Alcan, 1906 (bibliographie abondante). — W. James, *The Principles of Psychology*, London, Macmillan, 1890 — et *Précis de Psychologie*. Trad. Baudin, Paris, Rivière, 1902. — Revault d'Allonnes, *L'Attention* dans *Traité de Pyschologie* de Dumas, 1er vol., Paris, Alcan, 1923. — Piéron, *Psychologie Expérimentale*, Paris, Colin, 1927.

R. VERNAY.

ATTRAITS, voir CONSOLATIONS, DISCERNEMENT DES ESPRITS, GRACE.

ATTRIBUTS DIVINS (MÉDITATION DES). — *1. Étude doctrinale. — 2. Aperçu historique.*

1. — ÉTUDE DOCTRINALE.

a) SOURCES DE CETTE SYNTHÈSE DOCTRINALE. — L'âme religieuse, à toutes les époques, a médité et contemplé les perfections divines. Impossible de penser à Dieu et de le prier sans se rappeler sa bonté, sa puissance sa miséricorde, sa justice. Les contemplatifs, ceux qui sont dans la voie unitive, on le sait, font le plus souvent leurs oraisons sur les attributs divins.

Toutefois, ce n'est qu'assez tardivement que nous trouvons de véritables traités où les attributs de Dieu sont proposés méthodiquement à notre contemplation et à notre imitation. Le progrès, ici, s'est opéré parallèlement à la création des méthodes d'oraison. Or, de celles-ci, nous avons des ébauches au moyen âge. Mais elles ne furent complètement et définitivement formulées qu'à la fin du XVe siècle.

Avant les temps modernes, au début du VIe siècle, le Pseudo-Denys l'Aréopagite a composé un écrit *Sur les noms divins*, où il explique « les noms que Dieu s'est donnés à lui-même dans l'Écriture, et qui nous font connaître ses perfections ». Saint Bernard, dans son ouvrage *De Consideratione* (lib. V), insinue une méthode pour « considérer » les perfections divines. Plus tard, un opuscule apocryphe de saint Thomas d'Aquin, *De divinis moribus*, nous invite à « imiter le plus possible les perfections de Dieu », afin de suivre le précepte de Jésus : *Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait.*

Cette idée, que la perfection chrétienne consiste à reproduire en nous les perfections mêmes de Dieu, a inspiré plusieurs ouvrages spirituels dans la période moderne. Nous y trouverons les éléments de cette étude doctrinale sur la méditation des attributs divins.

En 1620, le jésuite Léonard Lessius publiait, à Anvers, son célèbre traité *De perfectionibus moribusque divinis*, et, en 1640, à Bruxelles, un autre traité sur les *Noms divins*. Un peu plus tard, Jean-Jacques Olier composait un *Traicté des attributs divins*, demeuré inédit, et qui expose une méthode « pour faire oraison sur les Divins attributs ». En 1665, le capucin Angélique d'Alègre publiait, à Paris, *Le Chrétien parfait ou le Portrait des Perfections divines, tiré en l'homme sur son original.* C'est un traité de la perfection, acquise par l'imitation des perfections divines. Les ouvrages de ce genre étaient rares. L'auteur, après avoir signalé l'opuscule apocryphe de saint Thomas, ajoute : « Je n'en sache point d'autre qui ait entrepris de traiter à fond des perfections de Dieu, à dessin d'en faire l'objet de notre perfection. » (Préface, non paginée.) Un religieux Minime, le P. Avrillon, donnera, en 1705, ses *Réflexions théologiques, morales et affectives sur les attributs de Dieu, en forme de méditations pour chaque jour du mois*, ouvrage semblable à celui du P. Angélique d'Alègre. Voir encore Daniel d'Anvers, O. M. C., *Méthode facile pour apprendre l'oraison mentale*, Lille, 1669.

b) PLAN DE CETTE ÉTUDE DOCTRINALE : 1. Comment pouvons-nous connaître les attributs divins? — 2. Classification des attributs divins, d'après les auteurs spirituels. — 3. Fruits surnaturels de la méditation des

attributs divins. — 4. Diverses méthodes, proposées par les auteurs spirituels, pour cette méditation.

1. — Connaissance des attributs divins. — Elle s'acquiert par la raison et par la foi. Raison et foi s'entr'aident ici. Elles ne doivent pas d'ailleurs se séparer en spiritualité, où il s'agit d'acquérir une connaissance religieuse de Dieu. Car, le mystique qui connaît Dieu par les lumières de la foi, se conforme, dans ses méditations des perfections divines, aux lois caractéristiques de l'activité de l'esprit humain. Ces lois, il est bon qu'il les connaisse, afin de les suivre et d'aller à Dieu par la voie de la raison en même temps que par celle de la révélation.

Deux méthodes permettent à l'esprit humain de se faire une idée de Dieu et de ses perfections : la méthode inductive et la méthode déductive.

a) L'induction, qui précède psychologiquement la déduction, a pour base le spectacle des êtres sensibles : la variété et le coloris des minéraux, des plantes, des fleurs; les espèces innombrables d'êtres organisés ayant la faculté de sentir et de se mouvoir; les splendeurs du firmament étoilé. Toutes ces perfections, que l'œil découvre dans la création, viennent de Dieu. C'est lui qui les a jetées à profusion, comme en se jouant, dans le monde. Elles étaient donc en lui. Les créatures sont, en quelque sorte, des reflets des perfections divines, mais combien atténués et dégradés.

Comment la raison procèdera-t-elle pour s'élever de la notion des perfections créées à une idée exacte des perfections divines?

Les philosophes, à la suite du Pseudo-Denys, distinguent trois procédés, ou mieux trois étapes, dans la marche ascensionnelle de la raison s'élevant de la notion des créatures jusqu'à la connaissance des attributs de Dieu : *l'affirmation, la négation, la suréminence.* (Cf. Angélique d'Alègre, *Le chrétien parfait*, p. 192 ss.; Avrillon, *Réflexions sur les attributs de Dieu*, p. 27 ss.; Lessius, *Les noms divins*, chap. 1. Trad. Bouix, Paris, 1882, p. 7 ss.; *De perfectionibus moribusque divinis*, lib. I, cap. 1, 3).

Le procédé affirmatif consiste à attribuer à Dieu les perfections que nous voyons dans les créatures. Dieu est la cause des perfections créées. Et comme il y a des ressemblances entre la cause et l'effet, nous pouvons donc légitimement dire que le Créateur possède les perfections qu'il a mises dans les créatures, telles que la beauté, la bonté, etc.

Mais les perfections divines sont sans limites, elles sont infinies, tandis que celles des êtres créés sont finies et limitées. Dieu dépasse excellemment toutes les qualités des créatures. Tous les noms qu'on lui donne, toutes les qualités que nous lui attribuons l'expriment si incomplètement et si imparfaitement qu'il est aussi vrai de dire qu'ils ne lui conviennent pas que de dire qu'ils lui conviennent. Nous savons mieux, disent les philosophes, ce que Dieu n'est pas que ce qu'il est. Aussi faut-il nier, quand on applique à Dieu les perfections créées, ce que celles-ci ont d'imparfait, de borné et de limité. C'est la connaissance de Dieu par *négation* dont parle tant Denys l'Aréopagite et que Bossuet explique ainsi :

« Pour connaître Dieu, dit-il, il faut nier, en un certain sens, tout ce qu'on en pense et tout ce qu'on en dit, non pas comme faux, car ce serait une impiété et un athéisme de nier que Dieu fût saint, fût éternel, fût tout-puissant, fût celui qui est, fût Père, Fils et Saint-Esprit, et en ces trois personnes un seul Dieu. On ne nie pas ces choses comme fausses, à Dieu ne plaise! mais on les rejette en quelque façon comme encore peu proportionnées et peu convenables à l'immense perfection de l'Être divin; en sorte que quelque effort que l'on fasse pour le bien connaître, quelque sublimes que soient les idées qui se présentent à nos esprits, ou les pensées qu'on tâche de s'en former, on nie qu'elles soient égales à sa haute et impénétrable majesté. » (*Instruction sur les états d'oraison*, second traité, Paris, 1897, p. 50-51.)

En ce sens on peut dire que Dieu ne peut être nommé, ni connu vraiment.

Les mystiques se servent souvent de ce procédé négatif lorsqu'ils parlent de la connaissance de Dieu, acquise dans leurs extases. Aucune expression, aucune idée n'est capable d'exprimer ce qu'ils expérimentent. « Si je dis, déclare sainte Angèle de Foligno, que Dieu m'attire par la douceur ou l'amour ou quelque autre chose qui se puisse nommer, penser, imaginer, c'est faux; il ne m'attire par aucune chose qui puisse être nommée ou pensée par le plus grand savant du monde. Si même je dis qu'il est tout bien, je le détruis. » *Le livre de l'expérience des vrais fidèles*, Ferré, Paris, 1927, p. 215.) « L'âme, dit-elle encore, fut ainsi absorbée et assumée par la majesté du Dieu souverain et increé en cette lumière increée et tirée hors d'elle avec une si grande jouissance et illustration de l'esprit que tout est du tout ineffable. Et quoi que ce soit, dit ici en paroles, c'est absolument néant. » (P. Doncœur, *Le livre de la Bienheureuse Sœur Angèle de Foligno*, Paris, 1926, p. 210.)

Par la négation, la raison exclut donc toute limite des perfections créées, quand elle les affirme de Dieu. Ce qui revient à dire qu'elle pousse à l'infini les perfections des créatures pour avoir une idée de celles de Dieu. Les perfections de Dieu sont celles des créatures portées jusqu'à l'infini. En ce sens, nous disons que Dieu possède éminemment toutes les qualités et toutes les perfections des êtres créés. Ce mode d'attribution s'appelle voie *d'éminence*. Dieu a éminemment en lui les attributs de tous les êtres. La voie d'éminence ne diffère de la voie de négation que par une nuance, puisque la négation exclut toute limite aux perfections attribuées à Dieu.

C'est ainsi que, par l'induction, l'esprit humain s'élève de la connaissance des créatures jusqu'à celle de Dieu et de ses attributs.

b) La déduction est la marche inverse. Elle consiste à déduire, par le raisonnement, de l'idée d'Être existant par lui-même, tous les attributs divins. Puisque Dieu existe par lui-même, et qu'en lui l'être et l'essence sont une même chose, il doit être infini, éternel, tout-puissant. C'est la méthode suivie par saint Thomas d'Aquin au livre premier de la *Somme contre les Gentils*, où il est traité de Dieu. A la suite du Docteur Angélique, plusieurs philosophes, entre autres Bossuet, Fénelon, le P. Gratry, etc., déduisent les attributs divins de l'idée d'Être absolu, existant par lui-même.

Les auteurs spirituels affectionnent ce procédé déductif quand ils méditent sur les attributs divins : « Le premier de tous les noms de Dieu, dit le P. Avrillon, est celui qu'il s'est donné à soi-même dans les sacrés oracles, quand il a dit à Moïse : allez à Pharaon et dites-lui : *Celui qui est* m'a envoyé vers vous, pour vous dire de sa part de permettre à mon peuple d'aller sacrifier dans le désert.

« Ce nom est, en effet, le plus grand, le plus excellent et le plus parfait de tous les noms divins; il est la source et le principe de tous les autres. » (*Réflexions théologiques, morales et affectives sur les attributs de Dieu, en forme de méditations,* nouvelle édition, Nancy, 1717, p. 43.)

Saint Bernard (*De Consideratione*, lib. V, cap. VI) déduit aussi de l'existence de Dieu les attributs essentiels de la divinité : « Qu'est Dieu ? se demande-t-il. On ne saurait mieux le définir qu'en disant *qu'il est.* C'est le nom qu'il a voulu lui être donné, c'est le nom qu'il a ordonné à Moïse de faire connaître au peuple d'Israël : *Celui qui est m'a envoyé vers vous.* A juste titre... Car si Dieu est bon, s'il est grand, s'il est bienheureux, s'il est sage et s'il a tous les autres attributs, tout se résume dans ce mot: Ce qui est, est. » (PL., 182, 795). Cf. Saint Thomas (*Sum. Theol.*, I, qu. 4, art. 2).

Fénelon, dans la deuxième partie de son *Traité de l'existence et des attributs de Dieu*, établit l'existence de tous les attributs divins par le fait que Dieu est l'Être : « Quand je dis de l'être infini qu'il est l'Être simplement, sans rien ajouter, j'ai tout dit... L'Être est son nom essentiel, glorieux, incommunicable, ineffable » (chap. 5). (*Œuvres de Fénelon*, Versailles, 1820, t. I, p. 219, 220.)

2. — Classifications des attributs divins. — a) *Simplicité et multiplicité.* — Les attributs divins sont nombreux. D'autre part, l'essence divine est infiniment simple. Comment concilier cette multiplicité avec la simplicité de Dieu ? Je n'ai pas à exposer ici les diverses opinions des théologiens sur ce sujet. (Cf. DTC., t. I, 2230). La raison d'être de cette multiplicité doit se chercher de notre côté. L'esprit humain est incapable, quand il exerce son activité sur Dieu, d'épuiser en un seul concept la réalité divine. Il doit donc en considérer successivement les divers aspects, si on peut parler ainsi de l'Être divin essentiellement simple. On justifie cette nécessité pour l'esprit humain de multiplier ses pensées, quand il traite des attributs divins, par la théorie de la distinction logique à base objective. On peut concevoir, entre l'essence divine et les attributs divins, une distinction de raison *cum fundamento in re.*

Cette distinction est assurément légitime. N'a-t-elle pas l'inconvénient de donner aux attributs divins une apparence d'*accidentalité*, de propriétés accessoires ? Léonard Lessius préfère concevoir Dieu comme étant formellement tous les attributs divins.

« Nous pouvons, dit-il, concevoir la Divinité de deux manières : premièrement, comme une Essence ou une Nature intellectuelle infinie, de laquelle émanent en quelque sorte toutes ces perfections qu'on appelle *attributs;* mais ces attributs émanent de telle manière qu'ils ne sont pas formellement contenus dans la Divinité ou l'Essence divine, mais qu'ils ont seulement en elle leur fondement, comme des propriétés, dans les choses créées.

« Secondement, nous pouvons concevoir la Divinité comme une forme très simple subsistante par elle-même, d'une perfection infinie, qui contient formellement toutes les perfections considérées dans leur suprême degré d'élévation, de telle sorte que Dieu par cette forme, soit formellement puissant, sage, bon, saint, juste, etc.; et que, de plus, il soit formellement la puissance elle-même, la sagesse, la bonté, la sainteté, la justice, etc., non accidentelles, mais substantielles et subsistant par elles-mêmes. Et cette manière de concevoir la Divinité est plus élevée, plus noble et plus digne de Dieu, comme nous l'avons amplement montré ailleurs (*De perfect. divinis*, lib. I, cap. 3, *Opuscula*, Anvers, 1626, p. 20), soit par la raison, soit par les témoignagnes des saints Pères; car, de cette manière, l'Essence divine contient formellement toute perfection simple, et non pas seulement en qualité de fondement. Et ces perfections se présentent à nous par forme de substance, et non par forme d'accident ou de propriété accessoire. » (*Les Noms divins*, chap. 1, traduction Bouix, S. J., Paris, 1882, p. 13-15.)

b) *Diverses classifications.* — Inutile de rappeler ici les controverses des théologiens relatives à la classification des attributs divins (Voir DTC., t. I, 2227 ss.). J'indiquerai seulement quelques classifications le plus souvent suivies par les auteurs spirituels.

Les perfections divines peuvent être proposées de plusieurs manières et ramenées à un nombre plus ou moins grand, selon le point de vue considéré.

Léonard Lessius, qui était avant tout un théologien, donne une division logique des attributs divins. Il en compte quatorze principaux auxquels tous les autres se rattachent.

Quatre attributs expriment les perfections générales de l'Essence divine : l'Infinité, l'Immensité, l'Immutabilité, l'Éternité. Quatre autres sont des attributs absolus de l'Essence divine considérée en elle-même sans aucune relation avec les créatures : la Toute-Puissance, la Sagesse, la Bonté de l'Être divin, la Sainteté.

Les six autres se rapportent aux créatures : la Bénignité, le Souverain Domaine, la Providence, la Miséricorde, la Justice et l'attribut par lequel Dieu est la fin dernière de tout. Le traité de Lessius *Sur les perfections divines* est ainsi divisé en quatorze livres.

Tous les autres attributs se rattachent facilement à ceux qui ont été énumérés : l'infinité comprend l'incompréhensibilité, l'immensité explique que Dieu ne puisse être localisé ni limité. S'il est immuable, il est donc simple. S'il est miséricordieux, il est donc patient et plein de clémence. A sa Providence, se rapportent la prédestination des élus et la réprobation des pécheurs impénitents. A l'époque de Lessius, les questions relatives à la prédestination troublaient beaucoup d'esprits.

La division en attributs *absolus*, c'est-à-dire, qui n'ont aucun rapport avec les créatures, comme la Toute-Puissance, la Sainteté, etc., et attributs *relatifs* qui regardent les créatures, comme la Providence, la Justice, etc., s'impose à l'esprit. Elle se retrouve chez les auteurs spirituels. Mais les attributs *relatifs* retiennent davantage leur attention car ils sont plus imitables que les autres.

L'opuscule apocryphe de saint Thomas, après avoir parlé de l'immutabilité de Dieu, ne traite que des attributs relatifs que nous pouvons imiter : la complaisance de Dieu pour le bien qui est dans les créatures, sa prévoyance universelle, sa patience, sa justice, l'union indéfectible en lui de la justice et de la miséricorde, sa libéralité, son inclination à pardonner et sa miséricorde, sa largesse, la justice de ses jugements, sa fidélité à ses promesses; il ne fait pas acception de personnes, il prend soin de ses créatures, il n'est soumis à aucun trouble intérieur, il est plein de bonté et de miséricorde. A la fin de l'opuscule, l'auteur ajoute : « Il y a en Dieu d'autres attributs qu'il ne nous est pas donné d'imiter, mais que nous devons plutôt admirer, par exemple, seul il con-

naît les secrets des cœurs, seul il se connaît et s'aime parfaitement, seul il se loue comme il convient. Il se suffit à lui seul... »

Mais la méditation des attributs divins n'a pas seulement pour but l'imitation. Elle se propose aussi de louer Dieu et de l'adorer. A cette fin, la méditation des attributs divins absolus est éminemment propre. Lorsque nous considérons les perfections transcendantes de l'Essence divine, nous sentons en quelque sorte notre néant; la louange et l'adoration jaillissent de nos âmes. Aussi, les auteurs spirituels qui font une grande place à l'adoration, méditent-ils de préférence les attributs absolus. M. Olier qui donne tant d'importance à l'adoration énumère, dans son *Traicté des attributs divins*, dix-neuf attributs. Presque tous sont sans relation avec les créatures : l'existence de Dieu, sa nécessité, son indépendance, sa suffisance à lui-même, l'unité de Dieu, sa vérité, sa perfection, son infinité, sa simplicité, sa sainteté, sa grandeur, son immensité, son éternité; la science de Dieu, son amour, la conformité de volonté entre les trois personnes divines, la bonté de Dieu, sa justice et sa force.

La méditation des attributs absolus nous y fait même participer en quelque manière. Dans les oraisons un peu parfaites, l'âme « communie » en un certain sens à ces attributs, comme nous l'entendrons dire, plus loin, par M. Olier. Lorsque l'oraison est extraordinaire et mystique, l'âme a conscience de participer à ces attributs.

Cependant, la méditation des attributs absolus peut être utile à tout le monde, même aux imparfaits. Aussi, les auteurs spirituels, pour la plupart, la recommandent-ils dans leurs traités d'oraison. « Il y a des perfections en Dieu qui lui sont communes avec les créatures [attributs relatifs], dit le P. Angélique d'Alègre..., telles sont la science, la bonté, la beauté, la sagesse, la sainteté, et il y en a qui lui sont tellement propres, qu'elles ne peuvent convenir qu'à lui seul, comme l'éternité, l'infinité, l'immensité, l'immutabilité [attributs absolus].

« Je m'arrête à cette ... division [des attributs] et suivant mon dessein qui est de rapporter toute la perfection de l'homme à l'imitation de celles de Dieu, je ferai voir premièrement comme nous pouvons et devons imiter effectivement et réellement les perfections de Dieu qui lui sont communes avec les créatures, et puis je montrerai comment est-ce que nous pourrons exprimer en nous-mêmes par quelque analogie celles qui lui sont propres. » (*Le chrétien parfait*, 2e partie, avant-propos, p. 233, 234.)

Cette analogie s'entend ainsi. Aux attributs absolus correspondent des défauts des créatures. Ainsi à l'être souverain de Dieu correspond le néant des créatures. Nous détourner d'elles pour nous unir au Souverain Etre sera le fruit de la méditation sur l'Essence divine. Semblablement, l'Unité divine nous invite à ne pas nous disperser dans les créatures. D'après ces principes, le P. Angélique d'Alègre énumère trente attributs divins formant l'objet des trente chapitres qui composent la deuxième partie de son livre.

L'énumération des attributs divins, faite par le P. Avrillon, est semblable. Chaque jour du mois est consacré à la méditation d'une perfection divine.

Assez souvent, les auteurs spirituels énumèrent les attributs divins sans ordre logique, selon l'inspiration de leur piété. Dans la si prenante élévation à Dieu qui ouvre le premier livre de ses *Confessions*, saint Augustin s'écrie :

« Qu'êtes-vous donc, mon Dieu? Qu'êtes-vous, je vous le demande, sinon mon Seigneur et mon Dieu? *Car, qui est Dieu si ce n'est le Seigneur?* (*Ps.* XVII, 32)... Vous êtes souverain, très bon, très puissant, tout-puissant, très miséricordieux et très juste, très caché et très présent, très beau et très fort, stable et incompréhensible, immuable et changeant toutes choses, jamais nouveau et jamais ancien,... toujours agissant et toujours en repos, amassant sans manquer de rien, portant, remplissant et protégeant tout, créant les êtres, les nourrissant et les perfectionnant, cherchant alors que rien ne vous manque... Vous vous repentez sans souffrir, vous vous irritez sans vous troubler, vous changez vos œuvres sans changer vos desseins... Et que dirai-je, mon Dieu, ma vie, ma sainte félicité? » (*Conf.*, I, 4; PL., 32, 662, 663).

3. — Fruits de la méditation pieuse des attributs divins. — Les auteurs spirituels recommandent cette méditation comme très favorable à la sanctification.

a) Elle peut, disent-ils, élever l'âme à la plus haute perfection. Beaucoup de personnes croient faussement que la considération des perfections divines est peu utile à l'âme. Elle l'est au contraire grandement. Car, dit Léonard Lessius, « la connaissance des perfections divines est la suprême et première règle de toute sainteté et de toute perfection de vie, pour la nature raisonnable, tant pour les anges que pour les hommes... Et, en effet, par la considération très attentive des perfections divines, l'âme s'élève vers Dieu, le contemple, l'admire, le révère, le craint, l'aime, le loue et le bénit sans cesse, et, se tenant toujours en sa présence, règle très parfaitement toute sa vie et ses mœurs d'après son bon plaisir et d'après le moindre signe de sa volonté. » (*De Perfectionibus moribusque divinis*, Praefatio, *Opuscula*, p. 7, 8. Trad. Bouix, *Les Noms divins*, p. 259, 262).

Sainte Thérèse d'Avila recommandait à ses sœurs de penser aux attributs de Dieu, au moment de se mettre en oraison :

« O Dominateur suprême, s'écriait-elle, Pouvoir souverain, souveraine Bonté, la Sagesse même, sans principe et sans fin! Vous dont les œuvres n'ont point de bornes, car elles sont infinies, incompréhensibles! Abîme sans fond de merveilles! Beauté qui renferme toutes les beautés! Force qui est la force même! O Dieu! Que n'ai-je toute l'éloquence, toute la sagesse des mortels, pour être en état d'exposer — autant du moins qu'il est possible ici-bas, où notre impuissance sous ce rapport est absolue — un seul de ces nombreux attributs qui nous révèlent quelque peu la nature de ce Maître suprême, notre souverain Bien! Si en approchant de lui, mes filles, vous réfléchissez, vous vous demandez à qui vous allez parler, ou à qui vous parlez déjà, mille vies comme les nôtres, ne suffiront pas pour concevoir les égards que mérite un tel Seigneur, Celui devant qui les anges tremblent, qui commande à tout, qui peut tout, et pour qui vouloir c'est faire. » (*Le Chemin de la Perfection*, chap. 22. *Œuvres complètes de Sainte Térèse*, Trad. des Carmélites de Paris, Paris, 1910, t. V, p. 174-175.)

b) Pour arriver à la perfection, nous devons nous détacher de plus en plus des choses terrestres, afin d'être entièrement capables de nous élever vers Dieu. Or, dit encore Lessius (*Ibid.*), « il n'est rien... qui nous retire plus puissamment de l'amour des choses caduques et passagères et qui nous enflamme plus du désir des choses célestes et éternelles que la méditation des perfections et des opérations divines. » Cette médita-

tion habitue l'âme à s'élever au-dessus du monde et d'elle-même pour contempler Dieu et recevoir ses bienfaits. (Voir saint Bernard, *De consideratione*, lib. V, cap. 11).

c) Détachée du terrestre, l'âme doit s'unir à Dieu pour devenir parfaite : « La perfection de l'homme, dit toujours Lessius *(ibid.)*, consiste dans l'union avec Dieu, son premier principe et sa dernière fin. Or cette union prend son origine dans la connaissance qui est le fondement de toute union avec Dieu. Ainsi que le dit saint Denys, la première union avec Dieu se fait par l'entendement. De cette union suit celle du cœur, par l'espérance, la charité, la religion, et celle de toutes les autres forces de l'âme, en tant que leurs opérations affectives sont élevées et dirigées vers Dieu. » (Bouix, *ibid.*, p. 265-266.)

d) Enfin, pour l'âme, devenir parfaite c'est se rendre semblable à Dieu, autant que cela est possible : « Soyez parfaits, dit Jésus, comme votre Père céleste est parfait. » (Matth., 5, 48.) Dieu est donc l'exemplaire proposé à l'imitation du chrétien. Celui-ci se conformera à cet exemplaire par la méditation des perfections divines. Il considérera en Dieu l'amour des ennemis, la patience, la longanimité, la miséricorde et il s'efforcera de les imiter. Et, ainsi, la contemplation des attributs divins fera entrevoir à l'âme pieuse le sommet le plus élevé, le plus haut point de la perfection vers lequel elle doit monter.

M. Olier, dans son *Traicté des Attributs divins*, s'exprime ainsi à ce sujet :

« Cette contemplation [des attributs divins] met l'âme dans la perfection. Car, comme ces divins attributs sont les perfections de Dieu, l'âme venant à communier à Dieu et [à] ses perfections divines, entre en même temps dans la sublime perfection. »

L'âme chrétienne, par cette communion spirituelle aux attributs divins devient semblable à Dieu, selon cette parole de Notre Seigneur : *Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait.* Ses dispositions intérieures acquièrent une ressemblance avec les attributs divins, avec la sagesse, la bonté, la sainteté de Dieu. Et, en même temps, ses imperfections sont détruites dans la mesure même où elle participe aux perfections divines. Dieu la pénètre, la transforme et la rend conforme à lui. Ainsi se réalise le souhait que *Dieu soit tout en tous* (1 Cor. 15, 18).

La communion aux mystères du Christ, qui s'opère par l'oraison mentale, est l'image, dit M. Olier, de notre communion aux attributs divins par la contemplation.

« Et comme, ajoute-t-il, dans la communion à Jésus-Christ et à son humanité sainte : *Erat omnia in omnibus Christus*, Jésus-Christ était tout en tous (en sorte que tous doivent dire comme saint Paul : Je n'ai plus de vie en moi, c'est Jésus-Christ qui vit en moi, il ne paraît plus que Jésus-Christ qui m'a consommé tout en lui, de même que le feu consomme et dévore le bois), ainsi par la communion que nous avons avec Dieu qui nous pénètre, nous consomme et nous absorbe en lui, il n'y a plus de nous en nous, il n'y a plus qu'un Dieu en nous, qui vient nous perfectionner absolument et totalement en lui. » (*Traicté des attributs divins*, t. I, p. 1-6.)

La perfection, dit l'auteur du *De Exemplarismo divino*, consiste à nous conformer de plus en plus, chaque jour, à l'Exemplaire souverain qui est Dieu. Et cette conformité progressive s'opère par la connaissance de Dieu et par la pratique des vertus. (Em. Dubois, C. S. S. R., *De Exemplarismo divino*, Roma, 1897, p. 22, 34.)

Saint Jean Eudes rappelle cette vérité dans ses *Entretiens intérieurs de l'âme chrétienne avec son Dieu* : « En suite de notre création, dit-il, Dieu qui nous a créés a plusieurs qualités au regard de nous : Il est notre *principe;* il est notre *fin* dernière; il est notre *centre* et notre élément; il est notre *souverain bien;* il est notre *prototype*, notre modèle et notre exemplaire...

« Comme *prototype*, il nous donne un modèle et un exemple d'une perfection et d'une sainteté admirables, nous disant : *Soyez saints, d'autant que je suis saint. Soyez parfaits, comme votre Père céleste est parfait*... O mon Dieu, je me donne tout à vous : gravez en moi une image parfaite de votre sainteté et de vos divines perfections. » (*Cinquième entretien. Œuvres choisies de Saint Jean Eudes, Méditations sur divers sujets*, Paris, 1932, p. 85, 88.)

L'un des principaux exercices de la vie chrétienne consiste donc à méditer sur les perfections divines et à les imiter.

Le P. Angélique d'Alègre a donc raison de concevoir le « chrétien parfait » comme étant le « portrait des perfections divines ». Son traité comprend deux parties. Dans la première, il démontre que la perfection consiste dans la charité. Thèse classique, mais dont la justification ici n'a rien de banal. La charité, dit-il, « ne fait la perfection du chrétien qu'en tant qu'elle le rend imitateur des perfections de Dieu ». Car « la plus remarquable et la plus excellente de ses opérations [de la charité], c'est de transformer l'amant en la chose qu'il aime et de lui en imprimer les qualités. » (*Le Chrétien parfait*, 1re partie, ch. V, p. 51.)

Jésus-Christ est le modèle de toute sainteté, parce qu'il est « le premier portrait » des perfections divines (chap. VIII, p. 82). « Les chrétiens doivent être les copies vivantes de Jésus-Christ, comme Jésus-Christ est le portrait de Dieu au naturel » (chap. IX, p. 89). « La Sainte Vierge est un Miroir qui représente parfaitement les perfections de Dieu et celles de son Fils » (chap. XI, p. 108).

Cette imitation des perfections de Dieu s'opère par la fuite du mal et par la pratique des vertus. Comme le sculpteur, qui emploie le ciseau pour retrancher du marbre ce qui est superflu, et le peintre, qui se sert du pinceau pour mettre couleurs sur couleurs et créer le chef-d'œuvre, ainsi agira le chrétien reproduisant en lui les perfections divines. Il ôtera de son âme ce qui la rend dissemblable de Dieu et il l'ornera de toutes les vertus par l'imitation des perfections divines.

Dans la deuxième partie, le P. Angélique « traite en détail de ces divines perfections et fait voir les moyens par lesquels chacun les peut copier en soi-même. » (Préface.)

Cette conception de la perfection chrétienne donne une haute idée de la grandeur de l'homme, créé à l'image de Dieu. Le Créateur ayant « dessiné son portrait dans notre âme, nous met le pinceau à la main pour l'achever nous-mêmes par l'imitation de ses divines perfections, se proposant à nous comme notre archétype que nous pouvons et devons étudier, afin d'en copier tous les traits avec tout le soin qui nous sera possible. » (Préface.)

Cette belle doctrine porte le P. Angélique à pester contre le pessimisme augustinien qui, en décriant l'homme, éteint les généreux sentiments de sa nature

et brise son élan vers la sainteté. Voici le passage, écrit en 1665, alors que le pessimisme régnait chez nous en triomphateur.

« Je n'ai jamais été, dit-il au début de son livre, de l'opinion de ceux qui pour donner à l'homme un très bon sentiment de lui-même, ne lui disent que des injures et se flattent d'avoir bien réussi dans leur dessein, quand ils lui ont reproché tous ses défauts et toutes ses disgrâces. J'ai peine d'écouter ces mauvais Philosophes qui définissent ce chef-d'œuvre de Dieu par la moindre partie de lui-même, ou par des accidents qui lui sont extérieurs ou qui n'arrivent que rarement. Je souffre à regret qu'ils publient impunément que l'homme n'est qu'une statue de boue colorée, un sépulcre blanchi, un sac de pourriture, la dépouille du temps, le jouet de la Fortune... En décriant ainsi l'homme dans son esprit, ils y éteignent les généreux sentiments de lui-même que la nature y avait inspirés... »

Il faut, au contraire, « que l'homme conçoive de sublimes sentiments de soi-même, s'il désire s'élever jusqu'à Dieu; il faut qu'il se croie capable de ce grand dessein, s'il le veut entreprendre. » (Début de la Préface.)

4. — Méthodes pour méditer sur les attributs divins. — La méditation des attributs divins n'est pas, d'ordinaire, le fait des commençants dans la vie spirituelle. Elle convient surtout à ceux qui se livrent à l'exercice de l'oraison depuis un certain temps et qui en connaissent les règles.

a) *La méthode de Lessius.* — Elle est à la fois spéculative et affective. Elle veut instruire, mais davantage encore suggérer les résolutions et exciter dans l'âme les affections qu'en doivent faire jaillir les considérations sur les attributs divins. Les méditations de Lessius s'inspirent de la Sainte Ecriture, des écrits des Pères de l'Église et de l'enseignement de la théologie. Elles se terminent par une *Recollectio precatoria* ou élévation et prière. Voici, à titre d'exemple, quelques passages de l'élévation sur l'infinité de Dieu.

« Seigneur, mon Dieu, Dieu grand et terrible, Dieu d'une immense majesté! Vous êtes un océan infini d'essence, de bonté et de béatitude, enfermant en vous tout être et tout bien, le devançant de toute éternité et le possédant éminemment avant qu'il existe, comme étant la source de tous les êtres. Vous êtes le fondement de toutes les choses possibles, vous êtes l'Être suressentiel de toutes les choses qui sont, et de celles qui ne sont pas; sans qui non seulement rien ne peut exister ni en acte, ni en puissance, mais ne peut même être conçu d'aucun entendement....

« Que toutes les choses qui passent me soient à dédain et à dégoût pour l'amour de vous, et que tout ce qui vous touche me soit cher, et vous, mon Dieu, plus que tout! Ah qu'est tout le reste en présence de la grandeur de vos biens?...

« Que je n'aime et n'estime donc rien de ce qui passe, mais vous seul, ô mon Dieu, et vos biens qui sont cachés en vous, qui sont vous-même .. Que je vous aime par-dessus toutes choses, et que je vous serve toujours, parce que vous êtes infiniment meilleur que tout le reste ensemble... » (*De perfectionibus divinis*, lib. I, cap. VII. *Opuscula*, p. 23. Trad. Bouix, p. 269 ss.)

b) *La méthode de Fénelon.* — Elle a beaucoup de ressemblances avec celle de Lessius. Sans doute, le *Traité de l'existence et des attributs de Dieu* est surtout philosophique. Il est aussi affectif. Fénelon a bien l'intention de le faire servir à la piété. Les divers articles, qui traitent des perfections divines, se terminent par des élévations et des prières pour demander à Dieu les grâces en rapport avec le sujet médité. Voici une partie de la prière qui termine l'étude de l'immensité de Dieu :

« O mon Dieu, que vous êtes grand! Peu de pensées atteignent jusqu'à vous; et quand on commence à vous concevoir, on ne peut vous exprimer : les termes manquent; les plus simples sont les meilleurs... En vous voyant, ô simple et infinie vérité, je deviens muet : mais je deviens, si je l'ose dire, semblable à vous; ma vue devient simple et indivisible comme vous. Ce n'est point en parcourant la multitude de vos perfections que je vous conçois bien; au contraire, en les multipliant pour les considérer par divers rapports et diverses faces, je vous affaiblis, je vous diminue...

« Quand je parle pour vous, je trouve toutes mes expressions basses et impures; je reviens à l'être; je m'envole jusqu'à Celui qui est... Quand sera-ce que je verrai ce qui est, pour n'avoir plus d'autre vie que cette vue fixe? Quand serai-je par ce regard simple et permanent, une même chose avec lui? Quand est-ce que tout moi-même sera réduit à cette seule parole immuable : IL EST, IL EST, IL EST? Si j'ajoute, IL SERA AU SIÈCLE DES SIÈCLES, c'est pour parler selon ma faiblesse, et non pour mieux exprimer sa perfection. » (*Œuvres de Fénelon*, Versailles, 1820, t. I, 268-271.)

c) *Méthode pour faire l'oraison sur Dieu et sur les attributs divins d'après M. Olier.* — Cette méthode varie selon que l'oraison est commune ou extraordinaire et mystique.

1. Dans le premier cas, l'âme est active. Elle est déjà avancée dans les voies de l'oraison. M. Olier lui propose de suivre, dans la méditation des attributs divins, la méthode d'oraison qu'il conseille dans le *Catéchisme chrétien* et l'*Introduction à la Vie et aux vertus chrétiennes*. Les deux parties essentielles de cette méthode d'oraison olérienne, sont l'adoration et la communion. L'application aux attributs divins se fait ainsi :

« La première partie de l'oraison dessus les attributs divins aussi bien que sur les vertus chrétiennes, se doit passer en révérence, en adoration, en louange, en amour, en joies, en actions de grâces et bénédictions... Parce que la Religion chrétienne commence toujours ainsi, à savoir, à révérer, à honorer, à louer, bref, à rendre à Dieu en son Fils Jésus-Christ les devoirs et les hommages qu'il mérite. »

La communion — la deuxième partie de l'oraison — est une participation directe de l'âme aux perfections divines. L'âme, après avoir adoré les attributs divins, doit désirer ardemment cette participation et demander à Dieu de la réaliser en elle.

Après que Dieu a fait rendre à l'âme tous ces devoirs d'adoration « il la fait entrer en lui, et la revêt de tout lui-même en ses perfections et tous ses attributs... L'âme ne passe pas seulement la première partie de l'oraison en ces états d'adoration... mais même parfois l'Esprit la porte et la plonge dans Dieu pour être pleine de Dieu et absorbée en Dieu, et c'est une sorte de communion à Dieu. Car lors l'âme se voit revêtue, pleine de ses attributs et [de] ses perfections, et c'est là où Dieu désire de porter l'âme sainte qu'il fait être une avec lui, et cette communion se fait en l'oraison intime et en l'union de l'âme, où il se fait une communication de Dieu à l'âme qui se nomme communion. Mais c'est une communion sans espèces, sans accidents et sans figure. Cette communion se fait partout et ne tout temps quand l'âme est bien purifiée et se tient en état de recevoir les effets et les impressions de Dieu en elle.

En sorte qu'elle doit être toujours présente à Dieu, toujours ouverte à lui et recevoir ses impressions, ses influences et ses communications et participations saintes par lesquelles petit à petit il revête son âme de lui et la couvre et la remplit de tout lui-même. *Mulier amicta sole.* Cette âme est revêtue de Dieu, du Soleil de Justice, qui exalte au dehors et paraît tel qu'il est au travers de cette âme. Cette communion est une des fins première et principale de l'oraison. Dieu voulant s'établir et paraître en [cette] âme tel qu'il est, comme dans un tableau sensible de la beauté insensible et cachée. » (*Traité des attributs divins*, t. I, p. 132 ss.).

Dans cette oraison, dont M. Olier vient de décrire la méthode, les perfections de Dieu ne sont pas considérées en elles-mêmes, mais dans les créatures, c'est-à-dire dans l'humanité du Christ, dans les saints du Paradis et dans les justes de la terre. L'âme fait des considérations : elle est active. « Alors on peut plus aisément se conduire et prendre quelque méthode pour adorer ses perfections divines qui sont moins dans la foi et plus dans la portée des créatures proportionnées aux perfections qui paraissent dans leur ressort et dans l'étage de ce monde. » (*Ibid.*, p. 108-109.)

2. Dans les oraisons mystiques. Lorsque Dieu est considéré uniquement en lui-même et non plus dans les créatures, il n'y a pas de méthode à suivre. L'âme est plus passive qu'active. Elle est alors élevée à un état spécial, son oraison est vraiment mystique :

« Pour parler à fond, dit M. Olier, et dans la vérité de la méthode d'oraison dessus les attributs divins et l'essence de Dieu, il faut premièrement avouer qu'il n'y a pas moyen d'en donner de certaine à cause que l'âme parvenue à l'état nécessaire pour contempler l'être de Dieu, caché en lui, dépouillé de tout accident, de tous effets, de toute forme de figure sous lesquelles il puisse être appréhendé, n'a rien à faire d'elle-même. Il n'y a donc rien à prescrire ni à figurer. Car ce serait agir contre l'état de l'âme et de l'objet qu'on doit adorer en vérité et nudité. Il faut savoir que l'âme alors dénuée de toute figure et accident, étant purement morte à toute opération propre par elle-même, est visitée de Dieu qui se tenant présent en elle, la met en disposition de l'aimer, l'adorer, s'anéantir, pacifier, recevoir et opérer tout ce qu'il lui plaise par lui-même.

« Il n'y a point de méthode à prescrire en cet état. C'est à Dieu seul, immense et infini en dispositions pour ses âmes, à les tenir dedans l'état et les mettre dans les sentiments qu'il désire, et l'âme alors anéantie doit recevoir de Dieu telle disposition qu'il lui plaît lui donner et mettra dedans elle. » (*Ibid.*, p. 93 ss.).

L'âme doit se maintenir dans la foi nue, sans vouloir se représenter les perfections divines ou les considérer par le raisonnement.

Il ne faut pas autre chose, dit M. Olier, que la foi nue, sans forme, sans figure, ne concevant rien de Dieu par soi-même, ce qui le rétrécirait et nous déroberait la vue de ce qu'il est en lui, le renfermant en notre idée en faisant plutôt une production de notre esprit et un effet de notre pensée qu'une véritable appréhension de ce qu'il est. Donc en marchant en vérité tel qu'il est en lui-même, il le faut adorer au-dessus de toute pensée et toute conception. Et cela ne se fait que lorsque Dieu lui-même se révèle au fond de l'âme et qu'il se manifeste dans l'intime de l'esprit... » (*Ibid.*, p. 102 ss.).

Dans les états mystiques les plus élevés, l'âme a d'ordinaire la vision intellectuelle des attributs divins. Sainte Angèle de Foligno vit de cette manière les attributs divins de puissance, de sagesse, de justice, d'amour, d'incompréhensibilité.

Sainte Thérèse d'Avila eut ainsi la vision que Dieu est la suprême Vérité : « Il arrive, dit-elle, que, d'une manière soudaine et inexplicable, Dieu montre en lui-même une vérité qui éclipse, ce semble, toute celle qui se trouve dans les créatures, et laisse la conviction absolue que lui seul est la Vérité qui ne peut mentir. On comprend alors cette parole de David dans un psaume : *Tout homme est menteur* (Ps. CXV, 11), parole qu'on pourrait entendre bien des fois sans la comprendre de cette façon. » (*Château intérieur*, 6es Demeures, chap. x.)

Saint Jean de la Croix mentionne lui aussi cette vision mystique des attributs divins. « Cette communication et révélation » des perfections divines est, selon le grand Docteur mystique, « la plus parfaite connaissance divine qui puisse nous être donnée en cette vie ». Chaque attribut « est une lampe — une lampe de feu — qui éclaire l'âme et lui donne chaleur d'amour » (*Vive Flamme*, 3e strophe, vers 1, trad. Hoornaert, 1923, t. III, p. 192 ss.).

d) *Méthode du P. Avrillon.* — Le but de toutes les méthodes est de faire glorifier Dieu et de rendre l'âme semblable à lui par la participation à ses perfections. Ces méthodes sont utiles à ceux qui s'adonnent à l'oraison ordinaire; les mystiques n'en ont pas besoin. C'est pour les personnes qui font l'oraison commune que le P. Avrillon a composé ses *Réflexions... sur les attributs divins*. Sa méthode semble s'inspirer de celle du P. Angélique d'Alègre.

Elle est basée sur le contraste qui existe entre Dieu et la créature. Dans la première partie de la méditation, elle fait considérer à l'aide de l'Écriture et des écrits des Pères chaque attribut de Dieu, puis, dans une seconde, elle fait méditer sur les diverses imperfections de l'homme qui correspondent aux perfections divines. Ainsi à l'Être de Dieu correspond le néant de la créature, à l'Unité de Dieu le partage de la créature, à la Vérité de Dieu le mensonge de la créature, etc. La méditation se termine par des affections et une prière en rapport avec le sujet. Les méditations du P. Avrillon, sont ainsi divisées en trois parties. « La première est spéculative et elle apprend à connaître Dieu. La seconde est morale et elle apprend à se connaître soi-même et à pratiquer le bien. La troisième est affective, elle apprend à aimer le souverain bien. Dans la première, on explique une des perfections de Dieu, selon les principes de la Théologie, dont on prend soin d'éviter les expressions sèches et obscures pour se faire entendre à tout le monde. Dans la seconde, on descend à l'imperfection opposée qui se trouve dans la créature et on lui fournit des motifs tirés des saints Pères pour s'humilier, pour se corriger et pour agir conséquemment a la connaissance qu'elle a de Dieu et de soi-même. Et dans la troisième on trouve des sentiments propres à faire aimer la perfection divine dont on a traité. » (*Réflexions*..., p. 15-16.)

Le P. Avrillon a composé une « Prière sur les divins attributs » où il résume les grâces demandées dans les trente et une méditations de son livre. La voici :

Être suprême de mon Dieu, vivez en moi.
Unité de mon Dieu, détachez-moi.
Vérité de mon Dieu, instruisez-moi.
Bonté de mon Dieu, pardonnez-moi.
Vie de mon Dieu, animez-moi.
Infinité de mon Dieu, pénétrez-moi.
Gloire de mon Dieu, régnez en moi.
Grandeur de mon Dieu, humiliez-moi.
Sainteté de mon Dieu, sanctifiez-moi.

Éternité de mon de Dieu, donnez-vous à moi.
Immensité de mon Dieu, remplissez moi.
Beauté de mon Dieu, attirez-moi.
Spiritualité de mon Dieu, élevez-moi.
Pureté de mon Dieu, purifiez-moi.
Solitude de mon Dieu, séparez-moi.
Droiture de mon Dieu, rectifiez-moi.
Sagesse de mon Dieu, conduisez-moi.
Science de mon Dieu, éclairez-moi.
Autorité de mon Dieu, soumettez-moi.
Immutabilité de mon Dieu, fixez-moi.
Amour de mon Dieu, consacrez-moi.
Plénitude de mon Dieu, répandez-vous en moi.
Libéralité de mon Dieu, comblez-moi.
Force de mon Dieu, soutenez-moi.
Douceur de mon Dieu, pacifiez-moi.
Providence de mon Dieu, gouvernez-moi.
Justice de mon Dieu, épargnez-moi.
Miséricorde de mon Dieu, sauvez-moi,
Fidélité de mon Dieu, couronnez-moi.
Patience de mon Dieu, attendez-moi.
Zèle de mon Dieu, embrasez-moi de vos divines ardeurs pour le temps et pour l'éternité. (*Réflexions*, p. 41-42.)

2. — APERÇU HISTORIQUE SUR LES PRINCIPAUX AUTEURS SPIRITUELS QUI ONT ÉCRIT SUR LA MÉDITATION DES ATTRIBUTS DIVINS.

Je me bornerai à des indications générales capables d'orienter des recherches plus approfondies.

1. La Sainte Écriture. — Elle célèbre très souvent les attributs de Dieu. Saint Jérôme, dans une lettre à sainte Marcelle, mentionne dix noms bibliques dont les juifs se servaient pour invoquer le Seigneur (*Epist.*, XXV; PL., 20, 428-429). Chaque nom désigne un attribut divin. Le P. Avrillon déclare qu'il a trouvé dans l'Écriture « plus de trois cents attributs de Dieu » (*Réflexions*, p. 18). Les auteurs inspirés ont, en effet, un culte spécial pour les perfections divines. Il suffira, ici, de citer, pour l'Ancien Testament, quelques psaumes. Les divins attributs sont souvent le thème de ces cantiques inspirés.

Et tout d'abord la bonté et la miséricorde de Dieu :

Le Seigneur est miséricordieux et compatissant,
Lent à la colère et riche en bonté.
Ce n'est pas pour toujours qu'il réprimande.
Il ne garde pas à jamais sa colère.
Il ne nous traite pas selon nos péchés
Et ne nous châtie pas selon nos iniquités.
Car autant les cieux sont élevés au-dessus de la terre,
Autant sa bonté est grande envers ceux qui le craignent.
Autant l'orient est loin de l'occident
Autant il éloigne de nous nos transgressions.
Comme un père a compassion de ses enfants,
Le Seigneur a compassion de ceux qui le craignent.
Car il sait de quoi nous sommes formés :
Il se souvient que nous sommes poussière. (Ps. CIII).

Que de fois le psalmiste chante la miséricorde divine qui est « grande » et qui ne dédaigne jamais le « cœur brisé et contrit »! (Ps. LI, 3, 19. Cf. Ps. V, 8-9; VI, 5; CVII, 1; CXVIII, 1.)

Le psaume cent trente-sixième est à forme litanique. Après chaque invitation à louer Dieu, le peuple reprend comme en une sorte de refrain : « Parce que sa miséricorde est éternelle. » (Cf. J. Weber, *Le Psautier du Bréviaire Romain*, p. 357, Paris, 1932.)

La bonté et la miséricorde divines sont tempérées, si on peut ainsi dire, par la justice. Cet attribut est particulièrement mis en relief dans l'Ancien Testament. Le psalmiste, au souvenir de ses fautes, s'attend à recevoir de la justice divine les châtiments mérités :

Nous sommes consumés par ta colère, Seigneur.
Et ta fureur nous terrifie.
Tu mets devant toi nos iniquités,
Nos fautes cachées à la lumière de ta face...
Qui comprend la puissance de ta colère,
Et ton courroux, égal à ta majesté redoutable? (Ps. XC, 7).

Avec la miséricorde et la justice, tour à tour sont chantées la souveraineté de Dieu (Ps. VIII, 2, 10), sa grandeur (Ps. XXIX), sa vérité (Ps. LVII), sa force. Le Seigneur est le « rocher » de ceux qui se confient en lui (Ps. LXII).

Les attributs divins sont parfois personnifiés, comme dans ce beau passage du psaume LXXXIXe :

Tu es puissant, Seigneur, et ta fidélité t'environne.
C'est toi qui domptes l'orgueil de la mer...
Qui disperses tes ennemis par la force de ton bras.
A toi sont les cieux, à toi aussi la terre;
Le monde et ce qu'il contient, c'est toi qui l'as fondé.
Tu as créé le nord et le midi;
Le Thabor et l'Hermon tressaillent à ton nom.
Ton bras est armé de puissance,
Ta main est forte, ta droite élevée.
La justice et l'équité sont le fondement de ton trône,
La bonté et la fidélité se tiennent devant ta face.

Du Nouveau Testament je citerai, tout d'abord, les paroles de Jésus qui sont le fondement de l'imitation des attributs divins :

« Aimez vos ennemis, bénissez ceux qui vous maudissent, faites du bien à ceux qui vous haïssent et priez pour ceux qui vous maltraitent et qui vous persécutent : afin que vous soyez les enfants de votre Père qui est dans les cieux; car il fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons, et descendre sa pluie sur les justes et sur les injustes. Si vous aimez ceux qui vous aiment, quelle récompense méritez-vous? Les publicains n'en font-ils pas autant?... Vous donc, soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait. » (Matth., 5, 43-48).

Saint Paul, faisant écho au divin Maître, écrit aux Éphésiens : *Soyez les imitateurs de Dieu... et marchez dans la charité* (5, 1, 2).

L'apôtre saint Jean, commentant le précepte du Christ, explique que Dieu étant amour, nous devons aimer nos frères si nous voulons lui être unis et ressemblants : « Mes bien-aimés, aimons-nous les uns les autres, car l'amour vient de Dieu, et quiconque aime est né de Dieu et connaît Dieu. Celui qui n'aime pas n'a pas connu Dieu, car Dieu est amour. » (1 Joan., 4, 7-8.)

2. — La période patristique. — Saint Justin, pour justifier les chrétiens de l'accusation d'athéisme portée contre eux par les païns, s'exprime ainsi : « Nous croyons au Dieu très véritable, père de la justice, de la sagesse et des autres vertus. En lui ne se mélange rien de mal. » (I *Apol.*, VI.) « Nous croyons aussi et nous sommes certains qu'on lui est agréable en tâchant d'imiter ses perfections, sa sagesse, sa justice, son amour des hommes, enfin tous les attributs de Dieu qu'aucun nom créé ne peut nommer. » (*Ibid.*, X) (*Justin, Apologies*, coll. *Textes et documents* Hemmer-Lejay, Paris, 1904, p. 10, 16.)

Remarquons la belle expression de saint Justin pour désigner les attributs divins : ὅσα οἰκεῖα θεῷ ἐστι : tout

ce qui convient à Dieu (littéralement : tout ce qui est de sa maison). Les auteurs latins emploient les mots *mores Dei*, manières d'être de Dieu, mœurs divines. L'opuscule apocryphe de saint Thomas est intitulé *De divinis moribus*. Le titre du célèbre ouvrage de Lessius est : *De perfectionibus moribusque divinis*. Déjà Tertullien, expliquant les passages de l'Ecriture où il est dit que Dieu se repent, a l'expression *mos poenitentiae divinae* (*Adv. Marcion.*, II, 24, Œhler, II, 114. Lipsiae, 1854).

L'auteur de l'*Épître à Diognète*, dans les beaux chapitres où il célèbre la bonté que Dieu a témoignée à l'homme en décrétant la Rédemption, énumère les attributs divins manifestés par ce mystère : la bienveillance, la bonté, la sagesse, la patience, la douceur (VIII-IX). Puis il ajoute : « Si tu aimes Dieu imite sa bonté envers les hommes. Ne t'étonne pas de pouvoir imiter Dieu. Tu le peux puisqu'il le veut. » (X) (Funk, *Opera Patrum apostolicorum*, I, 326, Tubingae, 1887).

Dans les siècles suivants, les Pères de l'Eglise furent amenés à étudier les attributs de Dieu par les trois motifs suivants :

La nécessité de réfuter le paganisme en lui opposant la monothéisme chrétien. L'existence d'un Dieu unique, ses attributs essentiels, son action créatrice, sa providence qui conserve et gouverne le monde furent solidement démontrés. L'*Oratio sive liber contra gentes* de saint Athanase (PG., 15, col. 1-95) et le *De civitate Dei* de saint Augustin sont des traités de ce genre.

Le second motif d'étudier les attributs divins fut la controverse arienne. Comment démontrer la divinité du Verbe et son égalité avec le Père, sans établir ou rappeler les vérités les plus essentielles sur les divines perfections ?

Enfin, le troisième motif fut l'obligation pour les Pères de l'Église d'enseigner que la perfection chrétienne consiste à imiter Dieu Cette obligation était basée sur la parole de Jésus : *Soyez parfaits comme votre Père céleste*. Lorsqu'à la fin du IIe siècle, la philosophie platonicienne entra en contact avec la doctrine chrétienne, la parole du Christ fut commentée par le principe platonicien selon lequel la ressemblance avec Dieu est la fin de l'activité humaine. Clément d'Alexandrie et Origène enseignent cette doctrine de la perfection aux gnostiques ou chrétiens destinés à être parfaits. Cf. *La spiritualité chrétienne*, I. p. 108 ss. G. Bardy, *Clément d'Alexandrie*, Paris, 1926 (*Moralistes chrétiens*), p. 40 ss.

Saint Augustin remarque que, selon Platon, le sage est celui qui imite, connaît et aime Dieu et dont le bonheur est la participation aux qualités divines (*De civitate Dei*, lib. VIII, cap. v; PL., 41, 229). Le saint Docteur, avec son puissant génie, et sa foi si vive et son amour si fort s'est adonné aux plus hautes contemplations des perfections divines. Ces contemplations mystiques lui ont fait aimer excellemment ces perfections, et l'ont porté à les imiter. Connaître, aimer et imiter les perfections de Dieu, selon le processus attribué à la philosophie platonicienne, telle a été la vie d'Augustin après sa conversion. Je ne puis qu'indiquer cet aspect de la doctrine augustinienne. Qu'il suffise de citer un passage des *Soliloques*, dont on trouve plus d'un analogue dans les *Confessions*.

« O Dieu créateur de l'univers, accordez-moi tout d'abord de vous bien prier, et ensuite de me rendre digne d'être exaucé!... O Dieu père de la vérité, père de la sagesse, père de la vraie et souveraine vie, père de la béatitude, père du bien et du beau, père de la lumière intelligible, père du réveil et de la clarté de notre esprit!...

« Je vous invoque, ô Dieu vérité en qui, à cause de qui et par qui est vrai tout ce qui est vrai; Dieu sagesse en qui, à cause de qui et par qui est sage tout ce qui est sage; Dieu vraie et souveraine vie en qui, à cause de qui et par qui vit tout ce qui a la vie véritable et souveraine; Dieu béatitude en qui, à cause de qui et par qui est heureux tout ce qui est heureux; Dieu bonté et beauté en qui, à cause de qui et par qui est bon et beau tout ce qui est bon et beau; Dieu lumière intelligible en qui, à cause de qui et par qui a la lumière intelligible tout ce qui est connaissable... O Dieu! se détourner de vous c'est tomber, retourner à vous c'est se relever, rester en vous c'est être solide. O Dieu! s'éloigner de vous c'est mourir, revenir à vous c'est revivre, habiter en vous c'est vivre...

« Voilà que je n'aime que vous seul, je ne suis que vous seul, je ne cherche que vous seul, je ne veux servir que vous seul, parce que vous seul devez être mon maître; je désire vous appartenir... » (*Soliloq.*, I, cap. I, 2-6; PL., 32, 869 ss.).

A la suite de saint Augustin, saint Léon le Grand a chanté les perfections divines dans ses majestueux *Sermons* sur l'Incarnation du Verbe : « Le Dieu tout-puissant et clément, s'écrie-t-il, dont la nature est bonté, dont la volonté est puissance, dont l'œuvre est pleine de miséricorde » avait annoncé l'Incarnation pour détruire la victoire passagère de Satan sur l'homme.

« Les temps venus où la rédemption des hommes devait s'opérer, Jésus-Christ Notre-Seigneur est entré dans ce bas monde, descendant du ciel sans abandonner la gloire du Père, engendré d'une manière nouvelle, acquérant une nouvelle naissance. Nouvel ordre de choses, car il était invisible il est devenu visible, il était incompréhensible et il a voulu devenir accessible à notre esprit. Il existait avant le temps et il a commencé à être dans le temps. Le Seigneur de l'univers a voilé sa majesté en prenant la forme d'esclave. Le Dieu impassible n'a pas craint de devenir un homme passible. Il était immortel et il s'est soumis aux lois de la mort. » (*Sermo* II *de Nativitate*, PL., 54, 194-195).

Le Pseudo-Denys l'Aréopagite a résumé sa théorie néo-platonicienne de la contemplation mystique de Dieu dans ce passage bien connu de sa *Mystica Theologia*, I, 1 : « Pour toi, ô bien-aimé Timothée, dans ton désir d'arriver aux contemplations mystiques, efforce-toi, sans te lasser, de te dégager et des sens et des opérations de l'esprit et de tout ce qui est sensible ou intelligible, et de tout ce qui est ou n'est pas, afin de t'élever par l'inconnaissance (ἀγνωστώς), autant qu'il est possible de le faire, à l'union de celui qui est au-dessus de tout être et de toute connaissance, c'est-à-dire, de t'élever, en te détachant absolument de toi-même et de toutes choses, dépouillé de tout et délié de toute entrave, à ce rayon surnaturel lumineux des ténèbres divines » (PG., 3, 997).

3. — Le Moyen Age. — Saint Anselme a fortement médité sur Dieu et sur ses perfections. Son ouvrage intitulé *Monologion* est une méditation spéculative et affective sur Dieu, sur les attributs divins et sur les Personnes divines. Dieu est le Souverain Être. De ce principe Anselme déduit, à l'aide du raisonnement, toutes les perfections qui conviennent à la divinité (cap. I-XXIX; PL., 158, col. 144 ss.). Faire connaître et aimer Dieu, tel est le but du célèbre Docteur dans ses spéculations théologiques.

Les *Sommes théologiques* du moyen âge nous donnent une doctrine très précise et très abondante sur les attributs divins. Synthétiser cette doctrine relève de l'histoire de la théologie dogmatique. La théologie spirituelle s'attache à la méditation pieuse de ces attributs. Le *De Consideratione* de saint Bernard et le *De divinis moribus,* faussement attribué à saint Thomas. nous sont déjà connus. Je ne puis citer tous les ouvrages de cette période qui nous invitent à méditer sur les perfections divines. Mais comment ne pas signaler ici la belle théorie de la contemplation de saint Bonaventure ! (Cf. *La spiritualité chrétienne*, II, 271 ss. Paris, 1928.)

Lorsque l'âme, explique le Docteur séraphique, a gravi les divers degrés de l'échelle mystique pour s'élever jusqu'à Dieu, elle contemple tout d'abord l'être de Dieu et ses attributs essentiels : l'être pur, simple, absolu, premier, éternel, parfait, souverainement un. Il est immuable, immense, présent partout : « Dieu peut être imaginé comme une sphère dont le centre serait partout et la circonférence nulle part. » Parce que Dieu est la très simple unité, la sérénissime vérité et la très sincère bonté, il est la vertu même, le parfait exemplaire et le bien souverainement communicable, selon cette parole : *De lui, par lui, et en lui sont toutes choses* (*Rom.*, XI, 36). Et parce qu'il est tout-puissant, omniscient et bon de toutes manières, le voir parfaitement est notre béatitude, comme il l'a dit à Moïse : *Je te montrerai toute ma bonté* (*Exod.*, XXXIII, 19) (*Itinerarium mentis in Deum*, cap. V).

C'est saint Bonaventure qui a déterminé, le premier, le degré de vie spirituelle auquel convient la méditation des attributs divins. Il distingue dans la vie spirituelle trois étapes ou trois voies : purgative, illuminative et unitive. A la première convient la méditation des fins dernières, à la deuxième celle des exemples de Jésus, à la troisième enfin celle des perfections divines. (*De triplici via*, Iss.). Cette doctrine du Docteur séraphique est devenue classique. Jean Gerson s'en inspire (Cf. *De monte contemplationis, Gersonii opera omnia*, Anvers, 1706, t. III, p. 545 ss.).

4. — Les temps modernes. — Les créateurs des méthodes d'oraison n'ont pas manqué de déterminer le degré d'oraison auquel convient la méditation des attributs divins.

Garcia de Cisneros († 1510), l'auteur de l'une des toutes premières méthodes d'oraison, s'inspirant de ses devanciers (cf. *Coll. Bibl. des Exerc.*, nº 59, p. 67-79), fait méditer le moine, arrivé à la voie unitive, sur les perfections divines : le lundi de la troisième semaine de l'*Exercitatorium spirituale* sur Dieu principe de toutes choses, le mardi sur Dieu beauté de l'univers, le mercredi sur Dieu gloire du monde, le jeudi sur Dieu charité souveraine, le vendredi sur Dieu règle de tous les êtres, le samedi sur Dieu gouvernant tout dans un calme profond, le dimanche sur Dieu souverainement libéral (Cf. *Spiritualité chrétienne*, III, 32).

Saint Ignace de Loyola, à la quatrième semaine de ses *Exercices spirituels*, veut que l'exercitant considère comment sa « puissance limitée descend de cette puissance suprême et infinie [de Dieu] qui est là-haut et il en est ainsi de la justice, de la bonté, de la pitié, de la miséricorde, etc. C'est comme des rayons qui émanent du soleil, comme les eaux qui découlent de la source, etc. » (*Exercices spirituels*, *Contemplation pour obtenir l'amour divin,* 4e point, nº 237).

Les auteurs spirituels, pour la plupart, lorsqu'ils traitent de la contemplation acquise — degré d'oraison de ceux qui sont dans la voie unitive non strictement mystique — disent que l'âme y contemple le plus souvent les attributs divins. Cette contemplation se fait par une simple vue de foi, par un simple regard. Qu'il suffise de citer Courbon († vers 1710).

Le troisième degré d'oraison est, d'après cet auteur, l'oraison de recueillement actif ou d'attention amoureuse à Dieu présent. Les deux premiers degrés sont la méditation et l'oraison affective. Au delà de l'oraison de recueillement actif viennent les oraisons mystiques au sens strict. L'oraison de recueillement actif est ce que d'autres spirituels appellent la contemplation acquise.

Or l'objet qui y est contemplé, dit-il, « c'est Dieu seul, comme il est en lui-même, sans le restreindre à aucune idée déterminée, à aucune forme particulière. Tout ce que l'on peut regarder en Dieu, dans cette oraison, c'est qu'il est incompréhensible, et qu'il est présent. »

Cette oraison nous fait participer aux perfections de Dieu.

« Et, en effet, si l'on prend les mœurs des personnes que l'on voit fréquemment et avec lesquelles l'on converse souvent, si un peintre qui est attentif à regarder un original en tire une parfaite copie, pourquoi, étant habituellement dans cette attention amoureuse à Dieu présent, ne se rendrait-on pas semblable à Dieu, autant que notre faiblesse peut le permettre ? Si on ne peut demeurer quelque temps considérable dans la boutique d'un parfumeur sans retenir l'odeur des parfums, et si un fer ne peut être longtemps dans une fournaise ardente sans devenir tout rouge et sans prendre les qualités du feu, comment pourrait-on demeurer longtemps dans un exercice qui met dans l'heureuse nécessité de ne presque point se séparer de la vue et de la compagnie de Dieu, sans participer aux divines qualités de Dieu même, et sans devenir en quelque manière tout divins ? » (*Instructions familières sur l'oraison mentale,* Paris, 1830, p. 160, 175.)

Dans les oraisons passives, mystiques au sens plein du mot, la participation aux attributs divins se fait d'une manière spéciale, qu'on ne peut décrire, comme nous l'avons vu. Ici, c'est Dieu qui agit seul. Nous savons, dit Courbon, « que nous ne pouvons parvenir aux derniers degrés d'oraison par nos propres forces, même aidées de la grâce ordinaire; qu'il faut un secours tout extraordinaire et des grâces spéciales pour arriver là. » (*Ibid.*, p. 271.)

Les quiétistes ont essayé de discréditer la contemplation des attributs divins, sous le fallacieux prétexte qu'il est plus parfait de ne s'attacher qu'à l'Être divin dans sa rigoureuse unité. La contemplation des perfections divines serait le propre de ceux qui sont encore imparfaits. Les parfaits, eux, vont « tout droit à la divine essence ». Erreur ! Même dans les degrés suprêmes des oraisons mystiques, l'âme contemple les divins attributs. Il suffit de lire les écrits des vrais mystiques pour s'en rendre compte (Cf. Bossuet, *Instruction sur les états d'oraison*, II, 13 ss.). Voir les élévations de sainte Catherine de Sienne sur la miséricorde divine (*Dialogues*, Trad. Hurtaud, t. I, p. 102 ss.).

L'École française, qui fait une si grande place à la vertu de religion, ne pouvait délaisser la méditation des attributs divins. M. Olier, nous l'avons vu, a composé un traité sur cette méditation. Quand il explique

les prérogatives du sacerdoce, il remarque « que le sacerdoce est la plus haute participation de la sainteté de Dieu et de sa souveraineté sur ses créatures » (*Traité des Saints Ordres,* 3e partie, chap. I). Les diverses fonctions des prêtres supposent une participation de ceux-ci à la puissance divine. Les prêtres « sont associés à cette haute puissance ». Mais ceci ne concerne plus la méditation des perfections divines.

Saint Jean Eudes a bien expliqué le rôle de cette méditation dans la vie chrétienne, qui est de faire adorer et imiter les divines perfections : « Puisqu'il [Dieu] est notre *prototype,* nous devons incessamment étudier sa vie et ses perfections, afin de les imiter et de former en nous une image vivante de cet adorable exemplaire : *Fac secundum exemplar quod tibi in monte monstratum est* » (*Exod.,* XXV, 40) (*Entretiens intérieurs,* 7e Entret., *Méditations,* p. 94).

Olier et saint Jean Eudes avaient reçu du P. de Condren cette dévotion aux attributs divins. Condren parlant du sacrifice en général s'exprime ainsi : Le sacrifice « est premièrement institué pour adorer Dieu, pour reconnaître sa grandeur et pour rendre hommage à ses perfections divines... En second lieu, pour honorer son souverain domaine, non seulement sur la vie et la mort, mais sur l'être même... En troisième lieu, le sacrifice est pour reconnaître et pour honorer la plénitude de Dieu, c'est-à-dire que Dieu se suffit à soi-même, et que nulle créature ne lui est nécessaire » (*L'idée du sacerdoce et du sacrifice de Jésus-Christ,* Paris, 1901, p. 38-41). Le principe fondamental de la spiritualité de Condren, qui est la disposition d'anéantissement intérieur, est basé sur le sentiment profond de l'être souverain de Dieu.

Cette « dévotion » aux attributs divins procède de Bérulle. Dans son ouvrage sur les *Grandeurs de Jésus,* le fondateur de l'Oratoire démontre constamment que, par le mystère de l'Incarnation, Dieu a excellemment manifesté toutes ses perfections : « Ce mystère, dit-il, doit être le chef de ses œuvres [de Dieu]... l'œuvre par lequel il veut triompher lui-même de lui-même, c'est-à-dire, de ses perfections divines. » (*Grandeurs,* III, 3. *Œuvres complètes de Bérulle,* Migne, 1856, col. 191.)

C'est sans doute la dévotion bérullienne aux attributs divins qui a suggéré à Bossuet la pensée de composer ses sublimes *Élévations* sur Dieu, sur son unité et ses perfections. (*Élévations sur les Mystères,* 1re semaine, I, 3).

Pseudo-Denys l'Aréopagite, surtout *Des noms divins* (PG., 3, 585-996) avec les *Commentaires* (PG., t. 4). — Saint Bernard, *De Consideratione,* lib. V (PL., 182, 787 ss.). — *De divinis moribus,* parmi les *Opuscula* de saint Thomas d'Aquin. — Saint Bonaventure, *Itinerarium mentis in Deum* (Quaracchi, *S. Bonav. opera omnia,* t. V). — Denys le Chartreux, *De oratione,* nos 31-35 (*Opera omnia,* Tournai, 1912, t. 41, p. 57 ss. — Alvarez de Paz, *De materia orationis mentalis,* 3e part., (Paris, Vivès, 1876, t. VI) — Luis de la Puente, *Meditaciones,* 6e part. — Leonardi Lessii, *De perfectionibus moribusque divinis,* Anvers, 1620, réédité dans les *Leonardi Lessii Opuscula,* 1626, p. 13-246. Du même, *De divinis nominibus,* Bruxelles, 1640. Le P. Bouix a traduit ce dernier ouvrage avec les *Recollectiones precatoriae* qui sont dans le premier (Léonard Lessius, *Les Noms divins,* Paris, 1882). — Placidius Spies, O. S. B., *Sacrarum meditationum alveare,* Kempten, 1663. — Angélique d'Alègre, Prédicateur capucin, *Le chrétien parfait ou le Portrait des Perfections divines, tiré en l'Homme sur son original,* in-4°, Paris, 1665. — Jacques Nouet, S. J., *Introduction à la vie d'oraison,* liv. 4, 2e Entret. — Baudrand, *L'âme contemplant les grandeurs de Dieu,* Lyon, 1775. — Saint Jean Eudes, *Entretiens intérieurs de l'âme chrétienne avec son Dieu,* réédités par le P. Lebrun, dans les *Méditations sur divers sujets de saint Jean Eudes,* Paris, 1932. — Avrillon, *Réflexions théologiques, morales et affectives sur les attributs de Dieu,* Paris, 1705. — Fénelon, *Traité de l'existence et des attributs de Dieu,* 2e partie; *Instructions et avis sur divers points de la morale et de la perfection chrétienne,* XVII, XVIII. — Ernest Dubois, C. S. S. R., *De Exemplarismo divino,* Roma, 1897; *De opere divini Exemplarismi,* Roma, 1899. — *Dieu et ses infinies perfections d'après la Sainte Écriture, les Docteurs de l'Église et les Saints,* Anonyme, Publiroc, 1926.

P. Pourrat.

ATTRITION, voir Componction, pénitence.

AUBERT (AUTHPERTUS). — 17e abbé du Mont-Cassin (834-837); il est loué par les chroniqueurs pour son éloquence et sa science remarquable (Pierre Diacre, *De Viris illustribus Casinensis Coenobii,* c. 13; PL., 173, 1022). La Chronique du Cassin mentionne de lui *nonnulla opuscula et pulchri sermones* (*Chronicon Casinense,* I, 23; PL., 173, 521). On connaît avec certitude un sermon *De Sancto Matthia* (AS. Feb. III, p. 444. PL., 129, 1023-1034). J.-B. Marus, dans ses annotations sur le *De Viris illustribus Casin.* (PL., 173, 1022) lui attribue l'homélie *Adest nobis, dilectissimi,* pour l'Assomption de Notre-Dame, qui se trouve parmi les sermons douteux de saint Augustin (*Sermo 208;* PL., 39, 2129) et d'autres pour la Nativité de la Sainte Vierge et la fête de tous les Saints, conservées par le mss. 305 du Mont-Cassin. Il faudrait peut-être y ajouter le sermon pour la Purification, *Subtiliter a fidelibus,* attribué généralement à Ambroise Autpert (PL., 89, 1291).

Fabricius, *Bibl. med. æv.,* I, 217. — P. Fournier, art. *Aubert,* DHG. — Baluze, *Miscellaneorum libri VII,* 1678, t. I, p. 382. — U. Chevalier, *Répertoire bio-bibliographique,* I, 364.

M. Mähler.

AUBRY (Noël-Véran). — Prêtre de la Mission, né à Orgon, diocèse d'Avignon, le 23 mars 1719. Il fut reçu au séminaire interne de la Congrégation de la Mission à Saint-Lazare-lez-Paris le 21 juillet 1739, et émit ses vœux à Saint-Servan le 22 juillet 1741. Le 6 septembre 1742, étant « diacre et missionnaire », Mgr Joseph de Crochans de Guyon, archevêque d'Avignon, lui délivre des lettres dimissoires pour recevoir la prêtrise, avec dispense d'âge. En 1747, Aubry devient vicaire amovible de Sainte-Marthe de Tarascon, puis, le 10 aout 1752, vicaire perpétuel. Il résigne sa cure le 16 décembre 1755, en faveur de son cousin Pierre Vaisse et permute avec un bénéfice de la paroisse de Salon. Il meurt peu après à Avignon, le 8 janvier 1756.

Aubry a fait paraître un ouvrage qui eut un réel succès, de nombreuses éditions et traductions et conserve de solides mérites : le *Manuale christianorum,* « livre, au jugement des scavans ascétiques, digne de l'Imitation de J.-C. » (Cf. *Infra,* abbé G., 1870, p. 21).

La première édition parut, anonyme, à Paris, chez J.-B. Garnier en 1754 (l'approbation est du 22 mai 1749) : *Manuale christianorum in quatuor libros divisum. Opus tum christianis omnibus tum maxime religiosis atque ecclesiasticis viris perutile. Accessit duplex Domini nostri Jesu Christi officium.* Parisiis, 1754, in-

24, 276 p. En 1755, nous en avons à Avignon, une troisième édition, signée, et augmentée de trois livres, résumés de Horstius sur la Pénitence, la sainte Communion, et la préparation à la mort. *Manuale christianorum in septem libros divisum. Editio tertia, auctior et correctior, opera et studio Natalis Verani Aubry, pastoris Sanctae Marthae Tarasconnensis.* Avenione, 1755, in-18, 358 pages.

Au cours du XIXe siècle, il y eut de nouvelles éditions latines, tantôt en quatre, tantôt en sept livres : à Avignon, chez Seguin en 1831, à Lyon en 1830, 1831, 1833, 1839, 1846, 1852, 1859, etc. En 1906 enfin, chez Dessain, à Malines, réédition latine des quatre livres, etc.

Nous possédons plusieurs traductions françaises, l'une chez Berton à Paris en 1774, attribuée, par Barbier, à l'abbé de Bricoure : *Sentiments d'une âme qui désire vivre de J.-C. ou le Manuel des chrétiens, divisé en quatre livres.* En 1805, Jacques Thétion confie sa traduction manuscrite du *manuale christianorum* à la Bibliothèque impériale (B. N., fonds français, n° 13.230, 13.231).

Une autre, en 1834, à Lyon : *Sentiments pieux d'un chrétien qui désire connaître, aimer et imiter Jésus-Christ, suivis d'entretiens du fidèle avec Jésus-Christ sur la pénitence, l'Eucharistie et les moyens de se préparer à une bonne mort ou Manuel des chrétiens...* (432 p.). En 1843, Mame à Tours édite une traduction de l'abbé Rabion, réimprimée en 1847, 1849, 1853, 1862, etc.

En 1857, à Paris, chez Victor Sarlit, en 328 p. : *La vie chrétienne. Connaissance, amour et imitation de N.-S. J.-C.*, par l'abbé François Lagrange. C'est la traduction des livres I, II, III, du *Manuale*, plus livres V et VI (Eucharistie et pénitence); sont omis les livres IV et VII (la présence du Christ et l'art de bien mourir).

En 1861, nouvelle traduction des sept livres par l'abbé Ph. de Montenon (rééditions en 1862, 1864). En 1870, l'abbé G. publie le *Manuel des chrétiens.* Précédée d'une préface, c'est une autre traduction des livres I, II, III, IV et V. En 1892, enfin, le sulpicien Sauvé donne à Dijon une traduction partielle, sous le titre *Jésus. Jésus connu, aimable, aimant, aimé, par l'abbé N. V. Aubry.*

Mentionnons entre autres une traduction espagnole donnée à Madrid en 1808, par Dom Domingo Isasis *Motivos de amor a Jesu Cristo... escrito originalmente en latin por Mr de Aubry, doctor en teologia, cura de Sancta Maria* (sic) *de Tarascon y presbytero de la Congregacion de la Mission*, 244 p.

Donnons de cet ouvrage une brève analyse : le livre Ier traite de la connaissance du Christ en 7 chapitres où est évoqué le témoignage intérieur ou extérieur des créatures, de l'Église, du Christ, de Dieu; le livre II, de l'amour de Dieu, en 6 chapitres : Jésus aimable, aimant, aimé, motifs d'aimer le Christ, qualités de cet amour, pratique de cet amour. Le livre III, de l'imitation de J.-C. ; enfin le livre IV, de la présence de Dieu.

Archives de la Mission. — [Edouard Rosset] *Notices bibliographiques sur les écrivains de la Mission*, p. 4-5, Angoulême, 1878.

F. Combaluzier.

AUDOIRE (Antoine). — Mercédaire français, gradué en théologie. Etant « Commandeur » de son ordre à Marseille en 1666, il passa à Tunis, où il racheta 48 captifs, puis à Alger où il se consacra longtemps au soulagement des chrétiens prisonniers. Parmi ses œuvres nous signalerons : *Speculum charitatis christianae*, Aix-en-Provence, 1663; *Compendium Operum aliquorum SS. sui Ordinis*, Paris, 1669; *Petit abrégé des excellences et prééminences du saint Scapulaire de l'Ordre sacré, royal et militaire de N.-D. de la Mercy.*

Gari, *Biblioteca mercedaria*, 1875, p. 34. — Hardà-Arques, *Bibliotheca Scriptorum Ordinis de Mercede*, ms., fol. 44 v.

E. Silva, O. M.

AUGER (Alfred). — Prêtre du diocèse de Tournay (Belgique), né à Arc-Ainières en 1865; il fut reçu docteur en théologie à l'Université de Louvain en 1892. Il publia à cette occasion une dissertation inaugurale : *De doctrina et meritis Joannis van Ruysbroeck*, Louvain, J. Van Linthout, 1892. Ce mémoire latin fut à la fois résumé et étendu dans un mémoire français présenté à l'Académie royale de Belgique, couronné et publié par elle dans les *Mémoires couronnés et autres mémoires* (*Classe des Lettres*), t. XLVI, Bruxelles, Hayez, 1892, sous le titre *Étude sur les Mystiques des Pays-Bas au Moyen Age.* L'ouvrage offrait d'abord, en guise d'introduction, des notions générales sur le mysticisme en lui-même et dans l'histoire, abordait ensuite les mystiques des Pays-Bas antérieurs à Ruysbroeck, passait à Ruysbroeck lui-même et s'étendait sur sa vie, sa doctrine, son orthodoxie, qu'il vengeait contre les objections de Gerson, de Bossuet, et s'achevait par la description du mouvement mystique postérieur au grand contemplatif brabançon. Ce bel ouvrage, d'une érudition solide, marque une date dans l'histoire des études mystiques. Il a rappelé l'attention des historiens sur la doctrine et le mouvement mystiques des Pays-Bas, sur Ruysbroeck en particulier, tandis que la dissertation latine offrait aux théologiens un exposé plus approfondi du système ascétique et mystique cher à l'écrivain de Groenendael. Au Congrès scientifique international des catholiques qui se tint à Bruxelles en 1894, Auger fit une communication sur *Une doctrine spéciale des mystiques du XIVe siècle en Belgique. Ruysbroeck et la « Vie commune »*, publiée dans les *Comptes rendus*, Bruxelles, 1895, 2e section, p. 297-304. L'auteur mourut en 1905, curé-doyen de Sainte-Waudru, à Mons.

Pierre Debongnie.

AUGER (Edmond ou Emond). — Né en 1530 à Allemans (diocèse de Troyes), il est reçu en 1550 dans la Compagnie de Jésus par saint Ignace. Il est envoyé en France en 1559. Il contribue puissamment à la fondation d'un grand nombre de collèges et se distingue par ses prédications et par sa lutte contre l'hérésie. Tombé entre les mains du baron des Adrets, à Valence, en 1562, il manque de peu le martyre. Libéré, il reprend ses prédications à Tournon, à Toulouse, à Lyon, en Auvergne. Il est nommé en 1564 provincial d'Aquitaine. En 1568 il prêche un carême à la cour; mais ce n'est qu'en 1583 qu'il est nommé confesseur du Roi, poste qu'il occupe jusqu'en 1587. Il obtient de quitter la France pour la Lombardie deux ans plus tard; il meurt à Côme le 31 janvier 1591.

Ses travaux apostoliques l'ont amené à écrire de nombreux ouvrages de controverse et surtout le *Catéchisme et Sommaire de la Religion Chrétienne*, paraissant pour la première fois à Lyon en 1563, et qui eut

encore de son vivant de nombreuses rééditions et traductions.

Le P. Auger dressa les statuts de l'Archiconfrérie des « pénitents blancs », instituée par Henri III et il composa une *Métanoélogie* destinée à les défendre (Paris, 1584). On lui doit aussi : *Le pédagogue d'armes pour un prince chrétien*, Paris, 1568; une traduction de l'*Imitation du Christ*, Lyon, 1577, et un bréviaire romain avec rubriques en français, dit : *Bréviaire de Henri III* (Paris, 1588).

C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Comp. de Jésus*, I. — H. Fouqueray, *Histoire de la Comp. de Jésus en France*, t. I et II. — Dorigny, *Vie du P. Emond Auger*, Avignon, 1828. — Prat, *Recherches sur la Comp. de Jésus en France du temps du P. Coton*, Paris, 1876.

F. Klug.

AUGUSTIN (saint). — *1. La formation et les sources. — 2. La doctrine. — 3. La règle monastique.*

I. — FORMATION ET SOURCES.

1. — Formation. — La doctrine spirituelle d'Augustin, même quand elle n'est pas exprimée sous une forme personnelle, comme dans les *Confessions* ou les lettres, reçoit de l'histoire spirituelle de son auteur une très utile lumière. En cette matière, Augustin a vécu ce qu'il enseigne; il l'a découvert lentement, par étapes, recueillant de toutes parts des rayons de vérité, et il n'a cessé de le compléter par son expérience de tous les jours.

Rappelons donc d'abord les influences qui ont agi sur la vie spirituelle d'Augustin et qui ont été par là même les sources de sa doctrine.

A. *L'Influence de Monique.* — Augustinus Aurelius naquit à Tagaste le 13 novembre 354. Son père Patricius était païen et il le demeura jusque vers la fin de sa vie. Sa mère Monique (Monnica) était une pieuse chrétienne qui devenait chaque jour plus sainte. Ce fut Monique qui forma l'âme du petit Augustin et elle lui donna une forte empreinte chrétienne que rien jamais ne put effacer et avec laquelle les influences postérieures eurent à compter.

Inscrit parmi les catéchumènes, il fréquentait l'église catholique, y recevait l'imposition du sel, y était marqué du signe de la croix. Un jour qu'une oppression de poitrine manquait à l'étouffer, le petit catéchumène demanda avec ardeur le baptême : mais, comme la crise passa assez vite, ce sacrement ne lui fut pas donné. L'évolution d'Augustin témoigne que dès son enfance, la conviction le pénétra d'une manière indélébile que l'espérance de l'homme est dans le Christ.

Augustin fut bientôt soustrait à l'influence de sa mère par les études pénétrées de paganisme qu'il fit à Madaure, de douze à seize ans, et par l'entraînement de ses passions naissantes. On a beau se garder de rien ajouter à ce que les *Confessions* attestent de la conduite d'Augustin et de croire le fils de Monique plus licencieux qu'un trop grand nombre de jeunes gens, il faut au moins reconnaître que pendant la « seizième année de sa chair », passée dans l'oisiveté à Tagaste, après son retour de Madaure, et pendant les premiers temps de son arrivée à Carthage, où il venait continuer ses études de rhétorique, il se laissa aller à de graves fautes. Le désordre de sa conduite l'éloignait de Monique et du Dieu de Monique, mais non pas cependant au point de le détacher de toute règle. Bientôt, il se lia avec une concubine à qui il demeura fidèle. Il en eut un fils qu'il nomma Adéodat.

B. *L'influence de l' « Hortensius ».* — Augustin a dix-neuf ans. Une exhortation éloquente à la philosophie lui tombe entre les mains, l'*Hortensius* de Cicéron. Il en est remué jusqu'au fond de l'âme. Il lit, il comprend, il voit, au sein d'un enthousiasme extraordinaire, où se trouve le bonheur de l'homme : ni dans les richesses, ni dans les plaisirs, mais dans la recherche de la vérité. A cette recherche, il veut consacrer sa vie. Mais comme Cicéron ne lui a inculqué rien de plus précis que l'amour de la sagesse, le fils de Monique se tourne vers le Christ pour avoir un guide.

C'est pourquoi, il se met à lire la Bible. Mais la vanité de notre philosophe ne se plaît dans ce livre, ni à la forme si peu élégante du texte, ni aux prodiges et aux mystères qui en constituent le fond. Il rencontre alors les Manichéens qui, d'une part, se réclament du Christ, et d'autre part, promettent à leurs adeptes de leur découvrir la vérité et de la leur faire voir, sans qu'il soit besoin d'aucun acte de foi. Augustin se livre à ces beaux parleurs et demeure neuf ans dans leur secte, au plus bas degré, parmi les auditeurs.

La fréquentation des Manichéens amena l'esprit d'Augustin à concevoir toute réalité comme matérielle et à s'intéresser vivement au problème du mal. La solution qu'on lui donnait de ce problème était l'existence d'un premier principe mauvais en lutte avec le premier principe bon. Par cette pauvre pâture donnée à son intelligence et surtout par une critique continue des autres doctrines, dans laquelle son habileté dialectique remportait d'agréables triomphes, Augustin était retenu dans la secte, espérant qu'on lui découvrirait un jour quelque sens profond dans les fables manichéennes. Mais il eut enfin la preuve que ces contes ne recouvraient rien et qu'on ne savait même pas les accorder avec les opinions les plus probables des physiciens. Dès lors, il se détacha chaque jour davantage de Mani.

C. *L'influence d'Ambroise.* — Un peu après cette désillusion, Augustin, abandonnant Monique sur le rivage africain, vint ouvrir école à Rome. Il entrait dans sa vingt-neuvième année (383). Ce qu'il apprit alors des mœurs des élus manichéens l'éloigna plus encore de la secte, et comme il tenait la doctrine catholique pour inadmissible, il en vint, dans sa détresse, à se demander s'il ne fallait pas désespérer de trouver avec certitude la vérité, et donner raison, avec Cicéron, au probabilisme de la Nouvelle Académie. C'est dans cet état d'esprit qu'ayant obtenu au concours une chaire de rhétorique à Milan, il arriva auprès de saint Ambroise (384). Chaque dimanche il allait avec Monique, qui l'avait rejoint, entendre le sermon du grand évêque.

Autant qu'un homme pouvait le faire, c'est saint Ambroise qui a converti Augustin. Expliquant les Ecritures, il montrait l'esprit sous la lettre et il exprimait cet esprit en nobles allégories, comme l'avaient fait Philon et saint Basile. De la sorte, il dissolvait peu à peu, sans le chercher, les difficultés accumulées par les Manichéens dans l'esprit du jeune rhéteur de Milan. Par l'autorité de sa personne, cet ancien préfet de la ville, conseiller de l'empereur, orateur admirable, attestait la victoire de l'Eglise. Augustin, qui ne pouvait croire que la Providence eût laissé sans secours les hommes dans la recherche de la vérité, fut peu à peu convaincu que ce secours était dans la communion d'Ambroise, dans l'Eglise catholique qui avait réussi

à conquérir une si large partie du monde, qui resplendissait de l'éclat de tant de vertus, et qui possédait le trésor merveilleux des Écritures. (*Confess.*, lib. 6, nos 7-8.) C'était le retour à la foi de Monique, à une foi encore mal éclairée sur bien des points, même sur le vrai sens de l'Incarnation, et soumise à bien des épreuves, mais ferme cependant et définitive. « Sed me non sinebas ullis fluctibus cogitationis auferri ab ea fide qua credebam et esse te et esse incommutabilem substantiam tuam et esse de hominibus curam et iudicium tuum in Christo, Filio tuo, Domino nostro, atque scripturis sanctis, quas ecclesiae tuae catholicae commendaret auctoritas, viam te posuisse salutis humanae ad eam vitam quae post hanc mortem futura est. » (*Confess.*, lib. 7, n. 11. Cf. *ibid.*, n. 7.)

Ce n'était pourtant point encore la conversion du cœur, le renoncement pratique au péché. Ce progrès nécessaire ne fut même pas avancé par un événement, d'ailleurs considérable, la découverte du néoplatonisme. En lisant les *Ennéades* de Plotin dans la traduction du rhéteur chrétien Victorinus, Augustin trouva, il est vrai, avec une joie enthousiaste, les fondements de sa philosophie. La paix se fit dans son esprit, qui depuis son retour à la foi était dans un grand malaise, ne pouvant avec ses habitudes de pensée, contractées parmi le matérialisme manichéen, comprendre ce qu'il croyait pourtant fermement. Grâce au spiritualisme élevé et au fond de platonisme éternel qu'il découvrit dans Plotin, notre néophyte saisit que Dieu est esprit, que le mal n'est pas une substance, que tout ce qui est vient de Dieu, et que jouir de la vérité consiste en fait à jouir de Dieu. Il n'en devenait cependant pas meilleur. Au contraire, à ses misères de longue date, le désir de briller et l'incontinence, s'ajoutaient maintenant la suffisance et l'orgueil. C'est alors qu'il commença à lire les épîtres de saint Paul et que l'esprit du christianisme, esprit d'humilité et de componction, lui apparut.

Devant la magnificence et la nécessité de l'économie rédemptrice, sa vanité est confondue et la douceur de Dieu petit à petit le pénètre. (*Confess.*, lib. 8, n. 26.) Il prie plus longuement. Un genre de vie meilleur que le mariage lui est révélé et l'attire. De grands exemples achèvent coup sur coup de l'ébranler : c'est le rhéteur Victorin, c'est saint Antoine, ce sont les moines qui peuplent les déserts, c'est le monastère que dirige Ambroise aux portes de Milan. Ce que tant d'hommes simples et de faibles femmes ont réalisé, qu'attend-il pour s'y résoudre? Le contraste entre la générosité de ces humbles et ses lâches atermoiements l'humilie et l'oppresse; seul avec Alype dans son jardin, une lutte décisive se livre en son âme; à travers ses larmes il invoque le secours de Dieu. Une voix d'enfant semble lui apporter le conseil d'en haut : Prends et lis. *Tolle, lege.* Il prend le livre des épîtres et lit cette sentence : « Non in comessationibus et ebrietatibus, non in cubilibus et impudicitiis, non in contentione et aemulatione, sed induite Dominum Jesum Christum et carnis providentiam ne feceritis in concupiscentiis. » Tandis qu'il lit, une force tranquille de faire ce que dit l'apôtre pénètre en lui. C'est fini : il est résolu, non seulement à vivre en chrétien, mais à pratiquer les conseils et en premier lieu la continence parfaite.

En résumé : au moment où il se trouve soustrait à la direction de l'Église, Augustin apprend de Cicéron à mettre le bonheur dans la vie de l'esprit; son retour à l'Église lui fait croire que cette vie de l'esprit est la vision de Dieu, notre Père; Plotin l'aide à le comprendre; saint Paul et les leçons du milieu chrétien le font réellement s'approcher de Dieu et commencer d'en goûter la douceur.

Augustin ne fera désormais que progresser dans la voie parfaite qu'il a choisie. Il reçoit le baptême à Milan, dans la nuit du Samedi Saint (du 24 au 25 avril 387). Après la mort de Monique à Ostie, à la veille de retourner en Afrique, il s'arrête encore une année à Rome, écrivant contre les Manichéens, s'informant de la vie des moines. Revenu à Tagaste, il organise aussitôt avec ses amis un monastère. Consacré prêtre d'Hippone (391), il en fonde un autre dans cette nouvelle ville, et devenu évêque (en 395 ou 396) il fait encore de sa maison épiscopale un couvent. Il est dès ors tout entier à son devoir de pasteur et de docteur. Il prie, il prêche, il écrit, il lutte contre l'hérésie et le Ischisme, il se tient au service de tous pendant trente-cinq ans, jusqu'au jour où, dans Hippone assiégée par les Vandales, il meurt simplement, consolé par la prière des psaumes (28 août 430).

Citons d'abord la meilleure édition des *Confessions* jusqu'à ce jour : *S. Aur. Augustini Confessiones*, libri XIII, nova editio curante P. A. C. Vega, O. S. A., Escorial, 1933. Sur la formation de saint Augustin, on peut voir Portalié, DTC., art. *Augustin*, I, col. 2268-2275; notre ouvrage *Christianisme et Néo-platonisme dans la formation de saint Augustin*, Paris, Beauchesne, 1920, et nos *Essais sur la doctrine de S. Aug.*, Paris, Beauchesne, 1932, chap. I; l'introduction de M. Pierre de Labriolle à l'édition des *Confessions* de la collection Budé, Paris; Norregaard, *Augustins Bekehrung*, Tubingen, 1923; H. Gros, *La valeur documentaire des Confessions*, dans VS., 1926-1927; Fabo de Maria, *La Juventud de San Agustin ante la critica moderna*, Madrid, 1929; N. Concetti, *S. Augustini Vita*, Tolentini, 1929; R. Jolivet, *S. Aug. et le Néo-Platonisme chrétien*, Paris, 1932. Etc.

2. — Sources. — Bien que saint Augustin n'ait jamais exposé d'une façon systématique tout le corps de sa doctrine spirituelle, il n'a cependant guère fait autre chose que d'en étudier, d'en proposer, d'en protéger tantôt un point, tantôt un autre. Il n'y a donc pas un ouvrage, ni peut-être une page du saint Docteur où l'on ne puisse trouver quelque lumière pour la conduite de l'âme. En certaines œuvres cependant cette lumière est plus abondante, plus concentrée, plus directe. Au premier plan, il faut mettre les *Confessions*, où les grands traits de la doctrine spirituelle d'Augustin se montrent à la fois engagés dans la trame de sa vie et formulés en paroles inoubliables. Jusqu'à la diffusion de l'*Imitation de Jésus-Christ*, les *Confessions* (397-398) ont été le livre spirituel le plus en usage. Sainte Thérèse leur attribue encore ce qu'elle appelle sa conversion.

Vient peut-être ensuite le *De Trinitate* (400-416), au moins pour l'importance des fondements théoriques qu'il donne à la piété. Bien des livres du *De Civitate Dei* (413-426-7), sont remplis de doctrine spirituelle : le 5e, du 8e au 12e, du 19e à la fin. Cette doctrine spirituelle est répandue avec munificence dans les *Enarrationes in Psalmos*, dont une partie a été prêchée et l'autre seulement écrite (de 396 à 420), dans les sermons qui forment les *Tractatus in Johannem* et *In epistolam ad Parthos* (413-418) et dont une partie seulement a été prêchée; dans les autres sermons, si nombreux (363), dans PL., 38-39. Il faut y ajouter les sermons publiés récemment par Don Morin :

Miscellanea agostiniana, t. I, Romæ, 1930 : *Sermones*, etc. — Parmi les *lettres*, on peut citer généralement la lettre 130 à la veuve Proba sur la prière (vers 412), les lettres 26 (à Licentius), 118 (à Dioscore), 188 (à la mère de Démétriade) etc., la lettre 210 sur la correction fraternelle (vers 423) et la lettre 211.

Dans cette dernière lettre se trouve, d'après, les manuscrits et les éditions (PL., ep. 211, nᵒˢ 5-16), une règle pour un monastère de femmes. Deux opuscules, *De opere monachorum* (400), *De sancta virginitate* (400-401) sont des traités spirituels. D'autres livres, ordinairement cités, sont plus importants pour étudier la formation des idées d'Augustin que pour en connaître la pensée mûrie et définitive : *Soliloquiorum libri duo* (386-387), *De vita Beata* (386).

Les *Meditationes S. Augustini* (PL., 40, 902-942) les *Soliloques* (*Liber Soliloquiorum animae ad Deum*, PL., 40, 863-898) distincts des précédents et le *Manuale* (PL., 40, 951-968) sont des compilations du XIIᵉ ou du XIIIᵉ siècle.

Ant. Casamassa, O. S. A., art. *Agostino (Sant')* in *Enciclopedia Italiana*, I (1929), p. 916-919. — S. M. Zarb, O. P., *Chronologia Operum S. Augustini*, Romae, 1934.

II. — LA DOCTRINE.

Nous indiquerons d'abord ce qui concerne la forme générale de la vie spirituelle; nous en étudierons ensuite les degrés, et enfin nous nous arrêterons au plus haut de ces degrés, celui de la contemplation.

1. La forme générale de la vie spirituelle. — Il ne peut être question ici de développer longuement les thèses générales d'Augustin sur les fondements de la vie spirituelle et sur l'usage des vertus. Ces thèses sont devenues tellement classiques qu'il nous suffira de les rappeler par quelques textes et de les ordonner selon la perspective où elles se trouvent dans le système des idées augustiniennes.

La vie spirituelle consiste dans la tendance à la perfection. Il importe donc avant tout de savoir ce qu'est la perfection. Ce point n'est pas obscur chez saint Augustin. Comme l'art de bien vivre est l'art d'aimer chaque chose selon qu'elle mérite de l'être, c'est-à-dire Dieu par-dessus tout et le reste pour l'amour de Dieu, la perfection n'est autre chose que la perfection de la charité. On pourrait dire aussi bien qu'elle est la perfection de la justice (*De vera religione*, c. 48, n. 93) ou la perfection de la paix (*Enarratio in ps. 147*, n. 20), car, lorsqu'on aime comme il faut, on donne à chacun son dû et on réalise la stabilité de l'ordre. « Et ut generaliter breviterque complectar quam de virtute habeam notionem quod ad recte vivendum attinet, virtus est caritas qua id quod diligendum est diligitur. » (*Epist.* 167, n. 15.)

L'amour parfait de Dieu n'est qu'en Dieu : mais les créatures participent de cet amour (*Epist.* 120, n. 19; *In epist. Ioan.*, tract. 4, n. 3). Les hommes toutefois ne parviennent pas sur cette terre à la perfection qui leur est réservée. C'est au ciel qu'ils l'atteignent : « Quoniam illa perfectae magnitudo iustitiae, eis qui hic mandata fecerunt praemium dabitur » (*Contra duas epistolas Pelagianorum*, lib. 3, n. 23). Ici-bas, la perfection demeure toujours relative, soit à cause des nécessités de la vie et des résistances de la concupiscence qui empêchent la continuité et la perfection de l'amour (*De Civitate Dei*, l. 19, c. 27), soit à cause des fautes quotidiennes qui échappent à la fragilité des meilleurs (*De natura et gratia*, lib. 1, c. 36, n. 42; PL., 44, 267).

La perfection est donc mesurée par la charité. « Charitas ergo inchoata, inchoata justitia est : charitas provecta, provecta justitia est; charitas magna, magna justitia est » (*De natura et gratia*, c. 70, n. 84; PL., 44, 290). La doctrine spirituelle se réduit à enseigner la nature de la charité, ainsi que les moyens de la posséder et de l'accroître en soi. Cette doctrine est la vraie sagesse et la première de toutes les sciences.

A. NATURE DE LA CHARITÉ. — La charité contient deux préceptes et en ces deux préceptes sont inclus trois objets. « Praecepta duo sunt data : dilige Deum et dilige proximum; tria tamen video diligenda. Non enim diceretur *et proximum tanquam teipsum*, nisi diligeres et te ipsum » (*Miscellanea agostiniana*, I, Roma, 1930; Wilmart, II, p. 676, n. 4, 11, 14 et sqq.).

1. *L'amour de Dieu.* — La charité est d'abord l'amour de Dieu, le souverain Bien. Cet amour vise Dieu comme la possession bienheureuse du ciel doit nous le donner. « Fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te. » (*Confess.*, l. 1, n. 1.) Il est un amour gratuit, non point en ce sens qu'en aimant Dieu on ne veuille rien pour soi-même, mais en ce sens qu'en aimant Dieu on ne cherche autre chose que Dieu. « Gratis amo quod laudo. Laudo Deum et in ipsa laude gaudeo : ipsius laude gaudeo, quo laudato non erubesco... Gratuitum sit quod amatur et quod laudatur. Quid est gratuitum? Ipse propter se, non propter aliud. Si enim laudas Deum ut det tibi aliquid aliud, jam non gratis amas Deum. » (*Enarratio in ps.*, 53, n. 10.) Aimer Dieu purement, c'est en l'aimant ne vouloir autre chose que de l'aimer. On peut ainsi unir l'amour pur avec le désir de la récompense. « Nullo modo fieret hoc, nullo modo merces quaereretur ab eo, qui gratis amatur, nisi merces esset ipse qui amatur. » (*Sermo*, 340, n. 1.)

2. *L'amour de soi.* — Le précepte de s'aimer soi-même n'a pas été donné à part, mais il est contenu dans le précepte d'aimer Dieu, car aimer Dieu est la meilleure façon de s'aimer soi-même. « Nescio quo enim inexplicabili modo, quisquis seipsum, non Deum amat, non se amat; et quisquis Deum, non seipsum amat, ipse se amat » (*In Joannis evangelium*, tract. 123, n. 5). C'est que l'homme n'est pas à lui-même son souverain bien; en adhérant à Dieu, il s'attache à meilleur que lui-même. Il trouve son bonheur véritable en se servant de tout le reste et de soi-même pour jouir de Dieu. C'est en vérité la seule manière de s'aimer. « Nemo, nisi Deum diligendo, diligit seipsum » (*Epist.* 155, n. 15). Un des leitmotive préférés d'Augustin est la parole du psaume : « Mihi adhaerere Deo bonum est. »

3. *L'amour du prochain.* — On ne peut aimer Dieu sincèrement sans vouloir que les autres hommes l'aiment aussi. Par suite, celui qui aime Dieu aime tous les hommes, puisqu'il veut leur bien le meilleur, qui est d'aimer Dieu. (*Enarratio in ps.*, 72, n. 34.) Au penchant de la nature (*Miscellanea agostin.*, I, Denis XVI, n. 1. p. 75), s'est ajouté le commandement du Dieu que l'on aime (*Epist. ad Galat. exposit.*, n. 45) et l'exemple du Christ : « Sic ergo et nos invicem diligamus ut quantum possumus, invicem ad habendum in nobis Deum cura dilectionis attrahamus. » (*In Joan.*, tract. 64, n. 2).

Le dessein de Dieu est que nous l'aimions en com-

mun et que nous jouissions de lui, au sein d'une société de frères, pendant l'éternité. A partir surtout de son commentaire de l'évangile de saint Jean (416-417), saint Augustin fonde la charité envers le prochain sur la doctrine du corps mystique du Christ. (Cf. Marie Comeau, *Saint Augustin exégète du IVe évangile*, p. 339 sqq., Paris, 1930. — K. Adam, *Die geistige Entwicklung des hl. Aug.*, Augsburg, 1931, p. 41 sqq. — Marcos del Rio, *El Cristo mistico y la Comunión de los Santos, según San Augustin*, Escorial, 1931).

« Cum ergo membra Christi diligis, Christum diligis; cum Christum diligis, Filium Dei diligis; cum Filium Dei diligis et Patrem diligis. Non potest ergo separari dilectio. » (*In epist. Joan.*, tract. 10, n. 3).

Aimer les hommes, c'est aimer le Christ. Pour être avec le Christ, qui est la tête, il faut être uni par l'amour avec les hommes, qui en sont le corps. Le Verbe de Dieu jouit ou souffre dans ses membres. L'amour du prochain, ainsi compris, procure la même ivresse que l'amour de Dieu : « Toute notre dilection fraternelle est envers les chrétiens, envers tous les membres du Christ. La pratique de la charité, mes frères, contient force, fleurs et fruits, beauté et douceur, nourriture et breuvage, pain et caresses, et on ne s'en lasse pas. Si elle nous enchante à ce point dans notre exil, quelle sera notre joie dans la patrie? » (*In epist. Joan.*, tract. 10, n. 7). Cet amour ignore les frontières; ceux-là mêmes qui ne sont pas chrétiens, nous les aimons pour qu'ils le deviennent. C'est par toute la terre que le Christ a étendu son corps. « Et il se trouve je ne sais qui pour poser en Afrique les frontières de la charité! » (*Ibid.*, n. 8.)

C'est par la charité elle-même que le Christ établit, maintient, perfectionne l'unité qu'il forme avec ses membres. « Mundantur per Mediatorem, ut sint in illo unum, non tantum per eamdem naturam qua omnes ex hominibus mortalibus aequales Angelis fiunt, sed etiam per eamdem in eamdem beatitudinem conspirantem concordissimam voluntatem, in unum spiritum quodammodo igne caritatis conflatam. » (*De Trinitate*, lib. 4, c. 9; PL., 42, 896). On voit le rapport de l'amour de Dieu avec l'amour du prochain : c'est l'unité d'un même amour du souverain Bien qui fait un seul corps de tous les fidèles. « Ut autem simus membra ejus, unitas nos compaginat. Ut compaginet unitas, quae facit nisi caritas? » (*In Joan.*, tract. 27, n. 6.) C'est pourquoi la charité envers le prochain, qui est un exercice de l'amour de Dieu, se trouve être en même temps un moyen pour croître dans l'amour divin, pour se purifier et se préparer à la suprême vision du ciel. « Diligendo proximum, purgas oculum ad videndum Deum » (*In Joan.*, tract. 17, n. 8).

Cet amour, s'il est véritable, ne reste pas inactif. Avec lui, non seulement on évite de nuire, mais on donne au prochain ce qui lui manque, argent, lumière, courage, dans la mesure où on l'a soi-même (*Sermo* 91, n. 9) et l'on se réjouit du bien des autres : « quidquid enim habuerit frater meus, si non invidero et amavero, meum est » (*Miscell.*, I, Denis, XIX, n. 4, p. 102, 11, 2 3). Aussi « dilige et quod vis fac » (*In epist. Joan.*, tract. 7, n. 8) ou encore : « Dilige, non potest fieri nisi bene facias. » (*Ibid.*, tract. 10, n. 7.)

B. La Charité et les autres vertus. — L'amour chrétien de soi et du prochain sont avec l'amour envers Dieu une même vertu, la charité.

C'est dans la charité que toutes les autres vertus, pour rester véritables, doivent être enracinées. Les actes ne servent pour la vie éternelle que si la charité les inspire. Bien plus, dans la mesure où un acte est louable et où il achemine à la justice, comme la foi par exemple, ou comme la crainte, il procède d'un commencement de charité.

C'est la doctrine que lit saint Augustin dans l'éloge de la charité célébré au chapitre XIII de l'épître aux Romains. « Habens magna nihil est; quamvis magna habeat nihil est : ipsa enim magna quae habet, non habet ad adjutorium, sed habet ad judicium. Non magna habere magnum est; sed bene uti magnis magnum est; non autem utitur bene, qui non habet caritatem. Etenim non utitur bene aliqua re, nisi voluntas bona; voluntas bona esse non potest, ubi caritas non est. » (*Miscell. Agost.*, I, Serm. Denis, XIX, p. 101, 11, 2-7.) La foi elle-même est le commencement de la bonne volonté « initium bonae, hoc est, piae voluntatis » (*Epist.* 214, c. 7, n. 29; PL., 33, 989).

Ce commencement de charité « ideo tribuitur ut cordis duritia primitus auferatur », « dat cor carneum » (*De praedestin. Sanct.*, c. 8, n. 13).

C. Conditions de la charité. — Autant que pour résumer la sainteté chrétienne dans la charité, saint Augustin insiste avec un soin inlassable pour rappeler que la charité vient de Dieu. Dès le temps des *Quaestiones ad Simplicianum* et des *Confessions*, mais de plus en plus à mesure que naît et que se développe la controverse pélagienne, l'évêque d'Hippone répète, à toute occasion, les textes de l'Écriture qui attribuent à la grâce l'amour de Dieu, et surtout ces mots de l'Épitre aux Romains : « Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis. » (*Rom.*, 5, 5). Tout degré de vraie charité, si faible soit-il, et qu'il se rapporte à Dieu ou au prochain, est un don de Dieu. C'est Dieu qui commence : « Nos non diligeremus Deum, nisi nos prior ipse diligeret. » (*De Gratia et libero arbitrio*, c. 18, n. 38). Contre les semi-pélagiens, il va plus loin et précise que même les commencements de la charité ou de la volonté bonne, comme les mouvements qui nous portent au premier acte de foi, ne se produisent en nous que par un effet de la grâce du Christ. Sur cette doctrine fondamentale, qui porte le système augustinien de la grâce, repose aussi l'enseignement du saint évêque sur la conduite des âmes, et tout spécialement sur l'importance de la prière et de l'humilité.

1. *La prière.* — Si la justice ne peut venir de nous seuls, nous devons la mendier auprès de Dieu. « A quo enim habebis justitiam, nisi a Deo fonte justitiae? Ergo si vis habere iustitiam, esto mendicus Dei » (*Sermo* 61, c. 4, n. 4). Dieu ne nous donne pas tout à la fois. Avec le commencement de bonne volonté qu'il nous a donné, prions et notre bonne volonté deviendra plus entière, plus forte. « Sciens autem unde acceperis, ab illo pete ut perficiatur, a quo datum est ut inciperetur » (*Epist.* 218, n. 3). La prière n'a point pour effet d'apprendre à Dieu ce qu'il ignorerait, mais de nous disposer par le désir et par l'attente aux dons divins. Dieu veut « exerceri in orationibus desiderium nostrum, quo possimus capere quod praeparat dare » (*Epist.* 130, c. 8, n. 17). « Non dat nisi petenti, ne det non capienti » (*Enarr. in ps.* 102, n. 10). Ce qu'il faut demander, c'est la béatitude, dont le désir doit nous accompagner sans trêve (*Epist.* 130, c. 9, n. 18). Ce désir, c'est la prière même.

Tous les biens spirituels se rapportent au terme de la possession de Dieu. Quant aux biens temporels, on ne doit point les demander sans conditions et sans réserve. « Quid enim vobis expediat, omnino nescitis » (*Enarrat. in ps.* 53, n. 5).

On doit sans doute prier sans cesse par le désir habituel de Dieu. « Si semper desideras, semper oras » (*Sermo* 80, n. 7). Mais comme les occupations rendent ce désir languissant et intermittent, il importe de consacrer des heures fixes à le ranimer (*Epist.* 130, n. 18). Donner beaucoup de temps à la prière, si on le peut, ce n'est point tomber dans cette abondance de paroles que blâme l'Évangile. « Aliudest sermo multus, aliud diuturnus affectus » (*Epist.* 130, c. 10, n. 19). Les distractions tiennent à la misère de notre état présent, absorbé par le sensible (*In ps.* 145, n. 6). En dehors des heures employées à exciter ainsi notre piété, nous prions encore vraiment si nous faisons les actions ordinaires comme il convient, avec une intention pure et avec un sentiment de reconnaissance envers l'auteur de tout don. De cette sorte : « Laudas cum agis negotium, laudas cum cibum et potum capis, laudas cum in lecto requiescis, laudas cum dormis : quando non laudas ? » (*Enarrat. in Ps.* 146, n. 2; PL., 37, 1900). C'est la prière continue.

2. *Humilité.* — L'humilité naît en nous spontanément, quand Dieu nous donne de comprendre notre impuissance propre. Si le bien que nous avons est dû à la miséricorde divine et si cette miséricorde précède nos mérites, comment mettre en nous-mêmes notre gloire? (*De dono persever.*, c. 24, n. 66). C'est la vérité qui nous rend humbles. « Tibi autem non dicitur, Esto aliquid minus quam es, sed, Cognosce quod es » (*Sermo* 137, n. 4). Créatures, hommes faibles, pécheurs justifiés par grâce, incapables d'éviter toujours les fautes vénielles, en danger de tomber plus gravement, c'est simplement reconnaître ce que nous sommes que d'imiter le publicain de la parabole. Aussi le docteur de la grâce insiste-t-il avec une force extraordinaire pour recommander l'humilité. Cette vertu ignorée des philosophes a été apportée au monde par le Christ. « A Christo venit » (*Enarratio in ps.* 31, n. 18). C'est la voie que le Verbe fait chair est venu nous enseigner par ses paroles et par ses exemples. L'humilité est le signe du Christ et en quelque sorte toute la sagesse chrétienne. (*Miscell. agostin.*, vol. I, Wilmart, XI, nn. 9-12, p. 701-703. — *Sermo* 851, n. 4. — *In Joan. evang. tr.* 3, n. 2). Le Christ en communiquant sa vie aux membres de son corps mystique les rend humbles : « qui mihi adhaeret, humilis erit » (*In Joan. evang. tr.* 26, n. 16).

C'est que l'orgueil est la source de tous les péchés. « Cura superbiam et nulla erit iniquitas » (*Ibid.*). Comme l'humilité consiste à ne pas se complaire en soi, mais à rapporter à Dieu la gloire et la fin du bien que l'on possède, l'orgueil fait qu'on arrête à soi comme au terme dernier les dons de Dieu. « Sursum cor, sed non ad Dominum, superbia est » (*Sermo* 261, c. 1, n. 1). Le pécheur doit s'humilier à cause de sa misère et du besoin qu'il a de l'aide divine. Le juste doit s'humilier non seulement parce qu'il a été pécheur, mais aussi parce qu'il tient de la miséricorde divine d'être préservé du mal (*Enarratio in ps.* 93, n. 15. — *Confess.*, l. 9, n. 15). Qu'il se garde donc de toute enflure en voyant les péchés d'autrui ! Plus on veut être parfait, plus on doit être humble « Magnus esse vis, a minimo incipe » (*Sermo* 69, c. 1, n. 2; PL., 38, 441).

Parlant aux vierges consacrées à Dieu, l'évêque d'Hippone s'étend plus encore sur l'humilité que sur la chasteté. Ni la prière pour résister aux tentations, ni l'aveu sincère que l'on doit tout à Dieu ne peuvent sortir d'un cœur orgueilleux. « Pergite viam sublimitatis pede humilitatis » (*De sancta virginitate*, c. 52, n. 53). L'humilité doit être sincère : sinon, elle est un orgueil plus périlleux; par un étrange phénomène, il arrive que l'âme « de falsa humilitate magis infletur quam si apertius superbiret ». (*Epist.* 149, n. 28). En un mot, l'humilité conduit à la perfection et elle la protège : de toutes les voies qui mènent à Dieu, « ea est autem prima, humilitas : secunda, humilitas; tertia, humilitas; et quoties interrogares, hoc dicerem » (*Epist.* 118, n. 22).

3. *L'effort ascétique et l'imitation du Christ.* — Ni la recherche de l'humilité, ni la pleine reconnaissance de l'action de la grâce ne doivent en aucune manière amoindrir notre effort personnel. Cet effort, la grâce le suscite et le soutient; l'humilité y fait voir un don de Dieu; elles l'impliquent donc, bien loin de le supprimer. « Intelligant, si filii Dei sunt spiritu Dei, se agi ut quod agendum est agant, et cum egerint, illi a quo agunt gratias agant. Aguntur enim ut agant, non ut ipsi nihil agant » (*De correptione et gratia*, c. 2, n. 4. Cf. *Sermo* 128, n. 9 : « Si autem Spiritu Dei aguntur, pugnant »). Si l'on est aidé, c'est que l'on agit (*Enarratio in ps.* 78, n. 12). Ce n'est pas en dormant, mais en travaillant que nous parvenons à la justice (*Sermo* 15, n. 13). Saint Paul a combattu le bon combat, encore qu'il l'ait fait par la grâce de Dieu (*Sermo* 333, cc. 2-5).

Le bon combat consiste à détacher son cœur de l'amour des choses temporelles et de l'amour de soi, afin d'aimer Dieu par-dessus toutes choses et plus que soi-même. Ce détachement, ce renoncement, cette abnégation, le Christ est venu nous l'apprendre par ses exemples. Il s'est opposé à l'esprit du monde. Il a montré combien peu les richesses et les honneurs sont désirables, combien les épreuves et les difficultés de nos jours terrestres peuvent avoir de prix. « Nolite amare temporalia, quia si bene amarentur, amaret ea homo quem suscepit Filius Dei. Nolite timere contumelias et cruces et mortem, quia si nocerent homini, non ea pateretur homo quem suscepit Filius Dei. » (*De agone christiano*, c. 11, n. 12; PL., 40, 298. — Cf. A. d'Alès, *Le De agone christiano*, *Gregorianum*, 1930, p. 131, 145.)

Le Christ est le roi de cette cité de Dieu, à laquelle on appartient lorsqu'on lutte, comme des soldats, pour la charité et par la charité. Satan est le roi de Babylone, la cité terrestre, dont les habitants préfèrent à Dieu les satisfactions du siècle. (*Enarratio in ps.* 61, n. 6. — *Sermo* 344, n. 1. — *De Civitate Dei*, lib. 14, n. 1.) Tout se réduit à suivre le Christ. Comme Dieu, il est le terme, comme homme il est la voie. « Deus Christus patria est quo imus, homo Christus via est qua imus » (*Sermo* 123, n. 3; PL., 38, 685). Avec lui on luttera contre la chair, contre le démon, contre le siècle (Cf. F. Tournier, *Les deux cités dans la littérature chrétienne*, *Etudes*, 1910, vol. 123, p. 644-665).

On ne saurait trop insister sur la place que tient dans la doctrine spirituelle d'Augustin, la personne du Christ, considéré dans les deux natures (Cf. Cayré,

les sources de l'amour divin, ch. 3, p. 317 et suiv.) Toutes les vertus dont nous avons besoin, surtout le détachement et l'humilité, nous les trouvons éclatantes dans le Christ. En Lui, elles constituent la source de cette grâce qui nous donne de les pratiquer. Notre Chef nous entraîne au combat, mais il nous y soutient. Augustin l'avait découvert et expérimenté au moment de sa conversion (*Confes.*, l. 7, n^os^ 24-27). Il l'enseigne sans relâche : « Le Christ est venu transformer l'amour » (*Sermo* 344, n. 1). Aussi en appelle-t-il aux exemples du Verbe incarné ; il le contemple dans le sein de Marie et dans la crèche ; il le suit dans le détail de la vie publique ; il le montre sur la croix (*Sermo* 123 ; s. 14. n^os^ 9-10 ; s. 142, etc.). Il recommande l'amour du Christ avec des accents parfois aussi émus et aussi tendres que ceux de saint Bernard : « Inspicite pulchritudinem amatoris vestri..., internis luminibus inspicite vulnera pendentis, cicatrices resurgentis, sanguinem morientis, pretium credentis, commercium redimentis... Toto vobis figatur in corde, qui pro vobis est fixus in cruce. » (*De sancta virginitate,* n^os^ 55-56 ; Cf. *Enarr. in ps.* 44, n. 3.)

Ce qui remplit le monde et contre quoi le chrétien doit combattre c'est, dit saint Jean, la concupiscence de la chair et la concupiscence des yeux et l'orgueil de la vie (1 Joan., 2, 16). Augustin, au livre 10^e^ des *Confessions* (cap. 29-39, n^os^ 40-64) décrit la lutte comme elle se livre en lui-même. Il découvre jusqu'aux formes les plus subtiles de la tentation. Il insiste sur la nécessité et la puissance de la prière, et en même temps sur la réalité et la grandeur de l'effort à soutenir. En particulier, il encourage à la garde de la chasteté en faisant compter sur le secours divin et sur l'action des bonnes habitudes pour affaiblir la passion (*Confess.*, l. 10, n. 41. — *Sermo* 128, n^os^ 11-12). Parmi les difficiles tentations de la gourmandise, qu'on use des aliments comme des remèdes (*Confess.*, l. 10, n^os^ 43-47). Contre la curiosité, il invoque la noblesse et l'utilité du recueillement, le souci de prier sans divagations *Confess.*, l. 10, n^os^ 51-57) ; et contre la vanité et l'orgueil, sa doctrine de l'humilité.

4. *Les conseils.* — A ceux qui veulent progresser, saint Augustin rappelle avec un enthousiasme conquérant les conseils de l'évangile, surtout la pauvreté volontaire et la continence absolue. Il connaît sans doute et il recommande l'obéissance religieuse ; il veut que les moniales d'Hippone obéissent à leur Supérieure comme à une mère (*Epist.* 211, n. 15). Mais quand il parle de l'obéissance dans les termes les plus magnifiques, c'est d'ordinaire l'obéissance aux préceptes divins qu'il considère directement. (Cf. *De bono conjugali,* c. 24, n. 28 : « omnium virtutum quodam modo matrem esse obedientiam ».) Pour le renoncement au propre patrimoine et pour la mise en commun de toutes choses dans l'enceinte d'un monastère, il ne manque aucune occasion d'y exhorter ceux qu'il en croit capables et il oblige sévèrement les moines et les clercs à garder ce qu'il ont voué. (Cf. *Confess.*, l. 13, n^os^ 24-25 ; *Epist.* 157, n. 39 ; *Ep.* 243, *Sermones* 355 et 356, etc.)

Sans se départir d'une grande prudence, il conseille la continence aux époux, si toutefois ils y consentent l'un et l'autre (*De coniugiis adult.*, l. 1, c. 4, n. 4) ; il la conseille aux veuves (*Liber de bono viduitatis*). Aux jeunes gens et aux jeunes filles il propose l'état de virginité, et quand ils l'ont accepté, il les fortifie en cette résolution. (Cf. *Epist.* 26. — *Ep.* 188, c. 1, n. 1. — *Ep.* 150. *Ep.* 243. — *De sancta virginitate,* cc. 6-8.) La virginité et surtout le renoncement à toute propriété trouvaient leur lieu naturel dans les monastères que saint Augustin introduisit et multiplia en Afrique. Aux simples moines, le saint évêque recommandait d'unir le travail aux exercices de la vie contemplative (*De opere monachorum*) ; aux clercs, il inculquait le zèle apostolique (*Epist.* 243).

A. Cupetioli, *Theologia moralis et contemplativa S. A. Augustini,* 3 vol., Venetiis, 1737-1741. — F. Mayr, O.S. A., *Divus Augustinus vitae spiritualis magister,* Venetiis, 1734, éd. franç. Laurent, Paris, 1890. — Portalié, *Augustin (saint)* dans DTC., col. 2432-2443. — J. Martin, *Doctrine spirituelle de Saint Augustin,* Paris, 1901. — J. Mausbach, *Die Ethik des hl. Augustinus*², Freiburg-i-B., 1929. — B. Roland-Gosselin, *La morale de Saint Augustin,* Paris, 1925. — E. Nebreda, C. M. F., *De oratione secundum divum Augustinum summosque doctores Ecclesiae Ioan. Chrysost. et Thom. Aquin.*, 2 vol., Bilbao, 1923. — P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne,* t. I, Paris, 1918, p. 269-330. — A. Tonna-Barthet, O. E. S. A., *De vita christiana,* libri VII, éd. 3, Romae, 1929. — A. Vermeersch, S. J., *Le concept de la vie religieuse dans saint Augustin, Gregorianum* (1930), p. 92-130. — A. d'Alès, S. J., *Le De agone christiano, ibid.*, p. 131-145. — Ch. Boyer, S. J., *Saint Augustin* (Les Moralistes chrétiens), Paris, 1932.

2. Les degrés de la vie spirituelle. — Nous avons décrit la forme générale de la vie chrétienne. Mais cette vie n'est point possédée avec la même intensité par tous les justes. Aussi longtemps qu'on demeure sur terre, on peut l'augmenter en soi. Quels sont donc les degrés de cette vie ? Augustin en a ébauché de bonne heure la description. Comme la philosophie néo-platonicienne, qui l'avait d'abord enchanté, n'était guère autre chose qu'une initiation à la contemplation mystique, il devait se préoccuper d'adapter à la sagesse chrétienne les conseils spirituels de Plotin. Il faut pourtant se garder de donner sur ce point trop d'importance à ses tout premiers écrits, non point sans doute que la doctrine en soit substantiellement différente de celle des écrits postérieurs, mais elle s'y trouve d'ordinaire, si l'on excepte la belle prière qui ouvre les *Soliloques,* sous une forme plus confuse, moins originale, moins approfondie.

Ainsi les degrés énumérés dans le *De quantitate* reçoivent peut-être plus de lumière des descriptions écrites plus tard qu'ils ne leur en fournissent. Ces degrés sont véritablement au nombre de quatre et vont du quatrième, « ex quo bonitas incipit », au septième. (*De quantitate animae,* n^os^ 73-76. Cf. Cayré, *La contemplation augustinienne,* p. 66-71). C'est d'abord la vie de foi, sans que l'intelligence jouisse de la vérité qu'elle croit : en cet état, on se purifie, on mène un dur combat contre les difficultés ou les séductions qui viennent du monde, et spécialement contre la crainte de la mort que seule une foi vive fait mépriser ; au degré suivant (le cinquième) on est parvenu à plus de constance, on est établi dans la pureté de l'âme et de ses affections et l'on espère fermement de progresser ; vient ensuite (sixième degré) un grand désir de connaître Dieu : on tient tourné vers lui le regard de l'âme. Enfin, on arrive au terme, (le septième degré) qui est la contemplation des choses divines ; mais comme cette contemplation est encore imparfaite et qu'elle est gênée par notre corps infirme, on désire la mort comme un suprême bienfait.

Assez tôt, une autre division apparaît, qui est réellement septénaire : elle se fonde à la fois sur le passage d'Isaïe, où sont énumérés les dons de l'Esprit répandus dans l'âme du Messie (Is., XI, 2-3) et sur les béatitudes proclamées par le Christ. On la trouve dans le commentaire du Sermon sur la montagne (*De sermone Domini in monte*, lib. 2, nos 10-11) et dans le *Sermon* 347, de date incertaine, probablement antérieur à 411. Il s'agit de véritables degrés de perfection par lesquels on monte vers la fin de l'homme qui est de jouir de Dieu. L'ordre selon lequel ils sont disposés exprime l'itinéraire que parcourent d'ordinaire les âmes, de la conversion à la sainteté; il reflète en particulier les ascensions successives d'Augustin. Il faut comprendre que chacun des degrés successifs conserve ce qu'il y avait de bien dans le degré inférieur, qu'il le perfectionne et le complète. Il est clair aussi que la durée des étapes dépend de la ferveur d'un chacun et que l'Esprit Saint peut abréger la route et faire sauter des intermédiaires. Vers l'époque de son baptême, le fils de Monique se trouvait déjà dans les degrés les plus élevés, comme il apparaît de la contemplation qu'il fit à Ostie avec sa mère. Le bien de chaque degré est d'ailleurs indéfiniment perfectible : « ut per hos gradus perficiantur et ceteri, tamquam a capite rursum exordiens » (*De sermone Domini*, l. I, n. 10).

On commence par la *crainte* des jugements de Dieu : on se repend de ses péchés, on renonce à l'orgueil pour l'humilité, qui est la véritable *pauvreté de l'esprit.* C'est le premier degré. Le second est la *piété,* qui consiste dans l'obéissance aux préceptes divins et dans la docilité aux enseignements de la Sainte Écriture. Cette docilité ne peut aller sans *douceur.* Par l'étude de la parole de Dieu, on parvient à la science, qui est le troisième degré : on comprend sa propre misère. Encore en lutte avec des passions mal éteintes, sentant l'imperfection de l'amour qu'on a pour les vrais biens, on en éprouve une sainte tristesse et l'on est de *ceux qui pleurent.* Le quatrième degré, *la force,* se réalise lorsque l'on se sent soutenu par le secours divin, que l'on résiste au monde, que l'on éprouve un amour plus assuré pour les biens éternels, que l'on a *faim et soif de la justice :* on aperçoit déjà comme de loin l'heureux terme où l'on tend. Avec le cinquième degré, celui du *conseil,* on commence à se préparer directement à la contemplation en purifiant l'âme de ses négligences et de ses fautes légères : le besoin que l'on constate sans cesse en soi du pardon de Dieu inspire de s'exercer dans l'indulgence, de devenir *miséricordieux* pour obtenir miséricorde; ou bien, ce qui n'est guère différent, le désir de purification porte à croître dans l'amour du prochain jusqu'à aimer ses propres ennemis. Vient alors le sixième degré, l'*intelligence,* dans lequel on dirige avec confiance son regard vers Dieu seul, tout en s'efforçant de se purifier et de se libérer de toute affection pour les biens menteurs : on a alors le *cœur pur.* Le septième et dernier degré, la *sagesse,* est celui où l'intelligence purifiée contemple les perfections divines. On tient le bien véritable et l'on en jouit au sein de l'ordre légitime : c'est la *paix.* Il n'y a pas d'autre degré : la huitième béatitude n'est qu'un appel général à gravir la montagne de la perfection. « Vocasti nos ut simus pauperes spiritu et mites et lugentes et esurientes ac sitientes justitiam et misericordes et mundicordes et pacifici. » (*Confess.*, lib. 11, n. 1.)

Dans la description de ces degrés, il est remarquable que l'étude de l'Écriture occupe une place fort importante : elle constitue pour ainsi dire le deuxième et le troisième degré et il est manifeste qu'elle accompagne tous les autres. Dès avant son baptême, Augustin en a fait la nourriture de son âme (*Confess.*, lib. 7, nos 26-27) et sa vie durant il lui a consacré tout le temps qu'il a pu. « Et nolo in aliud horae defluant quas invenio liberas » (*Confess.*, lib. 11, n. 2). A partir du quatrième degré, l'âme s'oriente nettement vers la contemplation et elle en a déjà quelque avant-goût. Elle y tend par un double effort : l'un de purification et l'autre d'attention à Dieu ou, si l'on veut, de tension du regard vers Dieu. Dans le travail de purification, la charité envers le prochain joue un rôle considérable, puisqu'elle domine dans le cinquième degré.

3. La contemplation. — *Introduction.* — La vie spirituelle monte donc vers la contemplation comme vers son terme et son fruit. Mais quelle idée nous donne Augustin de ce degré suprême ? Pour comprendre ses textes, il importe d'observer comment dans son esprit, si concret et si synthétique, l'ascension religieuse vers Dieu pouvait utiliser les résultats de ses méditations philosophiques. Car c'est un fait : chez saint Augustin, les contemplations le plus sûrement chrétiennes suivent, en apparence, le même itinéraire que la preuve philosophique de Dieu ou de ses attributs. C'est que l'âme purifiée, qui désire s'occuper de Dieu pour en remplir sa pensée et son cœur, prend pour arriver au but le meilleur chemin qu'elle connaît. Augustin avait appris de saint Paul que ce chemin part des créatures et de Plotin qu'il passe par les degrés de plus en plus parfaits des êtres. En suivant la vie, ou la beauté, ou la bonté, à partir de leurs états inférieurs jusqu'au plus haut sommet où nous puissions les rencontrer, nous découvrons que tous ces états imparfaits ne sont que les reflets pâlis d'une Vie, d'une Beauté, d'une Bonté qui subsistent dans une unité sans confusion et dans une pureté sans mélange. Par l'échelle des degrés imparfaits, la pensée s'est élevée, s'enrichissant et se simplifiant, et arrivée au sommet, elle s'efforce maintenant de porter plus haut son regard, jusqu'au lieu où la perfection qu'elle conçoit existe infiniment meilleure qu'elle ne la conçoit.

Un vrai philosophe peut-il réussir cette ascension sans éprouver aucun sentiment religieux ? On peut en douter, quand on se souvient de certaines pages de Descartes, de Spinoza, de Hegel. En tout cas, Plotin faisait de la montée ou du retour vers le Premier un acte de religion. Saint Augustin a fait de même et avec beaucoup plus de cohérence. Quand même, en effet, le plotinisme serait pur du panthéisme que plusieurs de ses historiens lui découvrent, et qui rendrait illusoire tout sentiment proprement religieux, il lui serait encore interdit, à cause de son orgueilleux déterminisme, de comprendre la prière et la charité, ces éléments essentiels de la contemplation religieuse. (Cf. R. Arnou, S. J., *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Paris s. d.). La philosophie d'Augustin était libre de cette entrave. Quand il avait lu Plotin pour la première fois, le catéchumène de Milan l'avait corrigé, en partie sciemment, en partie sans s'en douter, et il l'avait ouvert à l'amour filial de l'Evangile. Il n'y avait donc rien que de très naturel et de très légitime à ce qu'Augustin tournât sa philosophie à chercher et à aimer Dieu. Aussi les textes sont-ils rares où il traite de l'ascension vers Dieu sans y introduire quelque accent de piété. Même dans le deuxième livre du *De libero arbitrio*, où

il s'occupe de démontrer l'existence de Dieu et non de contempler, il ajoute cependant à sa conclusion une exhortation à l'amour de Dieu (*De libero arbitrio*, l. 2, n. 35). Très souvent, au contraire, il parcourt les degrés des créatures avec le dessein formel soit de contempler lui-même, soit de faire progresser les autres dans la connaissance et dans l'amour de Dieu, soit même de donner la théorie de la contemplation. Il est impossible de ne voir dans ces descriptions qu'un souvenir artificiel et forcé de lectures anciennes, déformant la vraie nature d'une expérience nouvelle et diverse. Augustin voit trop clair dans ses propres états et il est trop grand maître d'expression pour qu'on puisse douter ici de l'exactitude de ses paroles. (Le P. de la Taille, *Recherches de science religieuse*, 1928, p. 310-322 et Mlle Comeau, *Saint Augustin exégète du quatrième Evangile*, Paris, 1930, p. 389, en ont, à notre sens, trop douté). Mais dans l'itinéraire en somme fort général, et point du tout rigide que trace la raison naturelle, les expériences les plus variées, des plus humbles aux plus sublimes, peuvent être vécues [1]. Simple exercice philosophique ou élévation soutenue par la grâce divine, et dans ce dernier cas effet de la grâce ordinaire ou de la plus haute des faveurs divines, c'est le contexte, c'est le ton du récit, c'est une expression caractéristique qui nous diront, le plus souvent du moins, à laquelle de ces espèces appartient l'ascension vers Dieu décrite dans un texte déterminé. Nous ne parlerons ici que de la contemplation proprement dite, religieuse et chrétienne. Nous en étudierons la notion, la nature, les relations avec la vie active.

A. — Notion. — Ce qui semble se retrouver dans toutes les descriptions que saint Augustin multiplie de la contemplation, c'est qu'elle est une certaine vision des choses divines. C'est l'intelligence du divin (« intelligere divina », *Enarratio in ps.* 135, n. 8); c'est l'acte de la sagesse, laquelle consiste « dans la connaissance et dans l'amour de ce qui est éternellement et demeure toujours le même, c'est-à-dire de Dieu » (*ibid.* — Cf. *Enarr. in ps.* 41, n. 8, n. 10, n. 18); c'est « voir la lumière éternelle de la sagesse » (*Contra Faustum*, l 12, c. 42), les « invisibilia » de Dieu (*Confes.*, l. 7, n. 23). Aussi, à ce point où sa définition est entièrement vérifiée, la contemplation n'est-elle rien autre chose que la vision intuitive de Dieu, dont les bienheureux jouissent au ciel. Le saint docteur aime à la considérer à ce degré et il est bon d'en être averti. Après le labeur de cette vie, la contemplation sera notre récompense (*In Joan. evang.*, t. 124, n. 5). Marthe symbolise la vie présente et Marie la vie future (*Sermo* 104, c. 3, n. 4. — De même, Pierre et Jean : *In Joan. ev.*, tr. 124, n. 5. Cf. *Contra Faustum*, lib. 22, c. 53). Ceux qui persévèrent dans la foi, fussent-ils les plus humbles des mortels, seront portés un jour à ce sommet de la contemplation. (*Epist.* 120, c. 1, n. 4.)

Dès ce monde toutefois, quelque participation en est accordée selon les degrés les plus divers. Il y a surtout deux classes : les uns demeurent avec les moyens ordinaires de la foi, les autres s'élèvent au dessus. Les premiers sont la foule. A certains intervalles, ils exercent pourtant en quelque manière la vie contemplative. Ils s'arrachent à leurs occupations ordinaires, ils se déchargent du poids de leurs soucis, ils viennent à l'église, ils prient ensemble, ils entendent les lectures et le sermon. « L'occupation de Marthe, nous y sommes; celle de Marie, nous l'espérons. Faisons bien la première, pour avoir l'autre pleinement. Que nous en parvient-il maintenant? Quelle mesure en avons-nous? Aussi longtemps que nous sommes ici-bas, quelle mesure nous en parvient-il? Car dès maintenant nous faisons quelque chose de cette action; vous avez laissé vos affaires, vous avez déposé vos soucis habituels, vous vous êtes réunis ici, vous êtes là, debout, à m'entendre. En tout cela, vous êtes comme Marie. Vous vous occupez comme Marie, plus aisément que moi qui fais le dispensateur. Si pourtant je dis quelque chose de bon, c'est du Christ, et parce que c'est du Christ, cela vous nourrit. » (*Sermo* 104, c. 3, n. 4.)

Mais d'autres — un tout petit nombre — reçoivent une communication plus précieuse de la contemplation céleste. Ils comprennent, ils voient, ils expérimentent en quelque manière ce que le commun des fidèles ne tient que par la foi nue. « En cette vie mortelle, l'une [la vertu active] réside dans l'exercice d'une bonne conduite, l'autre [la vertu contemplative] existe plutôt dans la foi, et chez un petit nombre en une certaine vision — à travers un miroir, énigmatique et partielle — de la vérité immuable » (*De consensu evangelistarum*, lib. 1, c. 5, n. 8).

B. — Nature. — Considérons la contemplation chez ce petit nombre : elle n'est pas réalisée en tous avec la même perfection, mais en tous elle conserve assez de caractères communs, elle est assez soumise aux mêmes lois pour qu'on puisse au moins en indiquer le schème général. L'âme qui va contempler se trouve déjà disposée à cet acte par une purification antérieure : elle s'est d'abord exercée dans les sept commandements qui regardent le prochain, comme Jacob travailla une première fois sept ans chez Laban; mais comme Jacob aussi, qui pour obtenir Rachel, eut encore à fournir sept autres années de labeur, elle a dû parcourir les degrés des dons ou des béatitudes (*Contra Faustum*, lib. 22, c. 52). C'est arrivée au sixième et au septième degré, c'est préparée par le détachement, le désir, la pénitence, qu'elle va jouir de son Dieu (*Enarratio in ps.* 41, n. 3). Pareille à une expédition en montagne, la contemplation comporte une montée, une arrivée au sommet, et toujours, en cette vie, une descente.

1. *L'ascension.* — Et d'abord la montée, qu'on pourrait aussi bien appeler la préparation prochaine, ou encore la recherche immédiate de Dieu. Mais, vraiment, c'est une ascension : l'âme traverse les degrés successifs des créatures, s'élevant des inférieures aux plus excellentes et les dépassant en hâte pour parvenir à Celui vers lequel elles orientent toutes, parce que toutes en reflètent quelque rayon. Bien que cette marche ne puisse guère avoir qu'un même itinéraire général, elle admet cependant de la variété, soit dans le choix des étapes, soit dans les détails de la marche. Les textes contiennent en effet trois ou quatre types de descriptions, assez semblables, mais non identiques. La plus classique de ces descriptions, celle qui suit de plus

1. Dom Butler, qui peut sembler parfois ne pas distinguer exactement dans les textes d'Augustin ce qui est philosophie et ce qui est mystique, est au fond d'accord avec nous sur ce point, lorsqu'il reconnaît que beaucoup d'expressions réservées plus tard aux mystiques n'expriment parfois chez le docteur d'Hippone que « la perception intellectuelle d'une vérité philosophique ou théologique ». *Western mysticism*, p. 56.

près le tracé régulier d'une ascension philosophique, se trouve dans le célèbre récit de la contemplation d'Ostie. Qu'il s'agisse là d'une élévation chrétienne et non d'un simple exercice de dialectique plotinienne, tout le contexte, et en particulier la participation de Monique à cette expérience, le démontre absolument. (Voir notre étude sur la contemplation d'Ostie, *Essais sur la doctrine de Saint Augustin*, p. 276 et suiv.) « Nous parcourûmes par degrés tout le monde des corps et le ciel lui-même, d'où le soleil, la lune et les étoiles brillent sur la terre. Et nous montions encore, pensant en nous-mêmes, parlant, admirant vos œuvres; et nous arrivâmes jusqu'à notre esprit, et nous le dépassâmes pour atteindre la région de la fécondité inépuisable. » (*Confes.*, lib. 9, n. 24.) Les corps, les sens, l'esprit, tels sont les degrés par lesquels on monte vers le Créateur.

En un autre endroit des *Confessions*, l'évêque d'Hippone indique une manière un peu diverse de trouver Dieu : on parcourt chacun des cinq sens et l'on va de la douceur qui accompagne leur exercice à une douceur analogue, intelligible, infinie, qui est la douceur du souverain Bien. « Et cependant c'est une lumière, une voix, un parfum, une nourriture, un embrassement que j'aime, lorsque j'aime mon Dieu » (*Confes.*, lib. X, n. 8). Ce passage est à rapprocher de plusieurs autres, car il s'agit manifestement d'une méthode chère à Augustin (*De lib. arbitrio*, lib. II, ch. 13, n. 35; *Confes.*, lib. X, c. 27, n. 38 : le fameux : « Sero te amavi... » ; c. 40, n. 65. Voir aussi *Sermo* 159, c. 4). Ces sens spirituels ne doivent pas ici faire songer à cinq facultés distinctes. Augustin relie seulement des expériences spirituelles de connaissance et d'amour aux sens qui ont servi de point de départ pour les obtenir ; tout au plus, peut-être, en modifiant le point de départ, la nuance de l'expérience spirituelle est-elle aussi modifiée. (Ailleurs, Augustin parle de sens intérieur ou de sens spirituel, simplement pour signifier l'intelligence, ou mieux la *mens*, v. g. *De Civitate Dei*, lib. XI, c. 27, n. 2. — Pour l'histoire de la doctrine des sens spirituels avant et après saint Augustin, consulter : K. Rahner, RAM., XIII (1932), p. 113-145 et XIV (1933), p. 263-299).

En d'autres textes, la vie de l'Église prend place parmi les étapes : ainsi en est-il dans l'ascension que décrit avec si beau lyrisme l'*Enarratio in ps.* 41; là, en effet, sous la suggestion d'un verset sacré, on voit l'âme parvenue au degré de sa perfection intellectuelle s'élever encore et monter à travers la sainteté morale des meilleures âmes dans l'Église ainsi qu'à travers les prodiges accomplis par Dieu pour le salut des fidèles : « *Quoniam ingrediar in locum tabernaculi admirabilis, usque ad domum Dei...* Je regarde l'âme qui est docile à Dieu, qui ordonne ses actions, contient ses passions, repousse l'ignorance, s'efforce de supporter tout ce qui est pénible et dur, donnant aux autres justice et charité » (*In ps.* 41, n. 9).

Cette dernière étape devient même la principale et tout le grand ouvrage *De Trinitate* semble orienté vers le but de la préciser et de l'éclairer : le degré le plus haut en effet que l'expérience nous livre, ou, si l'on veut et pour prendre la métaphore qui soutient alors la pensée d'Augustin, le miroir le moins déformant que nous puissions considérer, c'est l'âme humaine, mais l'âme sainte, celle qui est en acte d'aimer Dieu. (*De Trinitate*, lib. 14, c. 12, n. 15. Voir aussi *Sermo* 52, n^{os}. 16-21.) Que ceux qui désirent Dieu, le cherchent « surtout par le moyen de la créature raisonnable ou intellectuelle, qui a été faite à l'image de Dieu; par ce miroir, autant qu'ils le peuvent, et s'ils le peuvent, qu'ils voient Dieu, Trinité, dans notre mémoire, notre intelligence, notre volonté. Ces trois puissances, formées par Dieu avec notre nature, quiconque les perçoit vivement; quiconque, en leur excellence où la nature éternelle peut être remémorée, regardée, désirée, se les rappelle par la mémoire, les contemple par l'intelligence, les embrasse par l'amour, il a sans aucun doute trouvé l'image de la suprême Trinité. Et à l'acte de se rappeler cette suprême Trinité, de la contempler, d'en jouir, comme il faut s'en souvenir, la voir et l'aimer, il doit rapporter toute sa vie. » (*De Trinitate*, lib. 15, n. 39. Cf. Cayré, *Les sources de l'amour divin*, ch. 2, p. 87 et suiv.).

2. *Le sommet.* — Mais l'on ne monte à travers les degrés des créatures que pour trouver enfin le Créateur. Comment décrire l'acte par lequel on y parvient?

Il semble que par sa nature même il échappe à l'analyse. Il n'est pas une combinaison d'éléments connus, ni la simple intensification d'un acte ordinaire. Il est quelque chose de nouveau que celui-là seul qui l'a éprouvé connaît véritablement. On peut tout au plus en indiquer des analogies et surtout le décrire négativement en montrant qu'il n'est ni ceci ni cela. Et d'abord, tous les textes l'affirment : c'est un acte d'intelligence, un regard, une vision incorporelle, une pensée, une lumière intelligible à la fois éclatante et rapide comme un éclair : « momentum intelligentiae » (*Confess.*, l. 9, n. 25) « rapida cogitatione » (*ibid.*) « rei non transitoriae transitoria cogitatio » (*De Trinitate*, l. 12, n. 23) « raptim » (*Enarrat. in ps.* 41, n. 10).

Ce qui est vu ainsi, c'est Dieu, c'est la Vérité, c'est l'Être qui vraiment est (*Confess.*, l. 7, n. 16, n. 23), c'est la Lumière immuable (*Sermo* 52, n. 16), la Sagesse (*Confess.*, n. 11, n. 24), le Bien (*De Trinitate*, l. 8, n. 5), la Trinité (*Ibid.*, l. 15, n. 39). Et cette vue a quelque chose d'immédiat comme un contact, de surprenant comme une découverte, de troublant et d'effrayant même comme la rencontre d'une puissance infinie, et de délicieux aussi et de brûlant comme un grand amour : « quodam contactu » (*Sermo* 52, n. 16) « attigimus eam modice toto ictu cordis » (*Confess.*, l. 9, n. 24), « inhorresco et inardesco » (*Confess.*, l. 11, n. 11), « contremui amore et horrore » (*Confess.*, l. 10, n. 16).

Dans ces notations diverses, on perçoit bien deux éléments, vraiment essentiels, et qui, tirés au clair, illumineraient tout le reste : sentiment d'immédiat, intelligence du divin. Le sentiment de l'immédiat, du touché est sans doute ce qu'en mystique on appelle le sentiment de présence. Peut-être n'est-il pas impossible que les expressions d'Augustin qui s'y rapportent traduisent simplement un aspect du second élément, de l'intelligence du divin : le divin serait-il saisi par l'intelligence à un degré privilégié, s'il ne l'était pas comme présent? Il ne semble pas, au contraire, que l'intelligence du divin dont parle Augustin puisse se ramener au seul sentiment de présence : tout homme a le sentiment de la présence de son âme, et beaucoup n'en ont qu'une intelligence bien rudimentaire. On rendrait mieux raison des textes augustiniens, sans doute, si l'on disait que l'intelligence de Dieu réalisée dans la contemplation exige un mode de connaissance par lequel la présence de Dieu est perçue : « Tu autem

eras intimior intimo meo et superior summo meo » (*Confess.*, l. 3, n. 11); un peu, pour donner la meilleure comparaison que nous sachions, si imparfaite qu'elle soit, un peu comme l'intelligence de ma liberté exige une réflexion dans laquelle la présence de mon âme est nécessairement perçue. Le sentiment de présence est renforcé, à tout le moins, par celui de passivité.

Quoi qu'il en soit, il paraît évident que l'expérience dont parle Augustin est celle que décrivent les autres mystiques. C'est l'opinion bien assurée de Dom Butler (*Western Mysticism*, p. 46. Cf. p. 66). Cet auteur dit même très explicitement : « Les descriptions que donne saint Augustin de l'extase intellectuelle — et, en somme, celles que donne saint Grégoire de la contemplation — sont exprimées sans doute dans une terminologie moins développée que celle de sainte Térèse ou de saint Jean [de la Croix], mais elles se rapportent à des expériences qui ne sont en aucune façon inférieures à celles de ces derniers: non plus qu'à celles de Ruysbroeck et des mystiques postérieurs. » (*Western Mysticism*, p. XXIX-XXX : ce livre est excellent. Le chapitre sur saint Augustin, sauf un point que nous allons toucher, mérite de devenir classique.)

Mais quelle est cette intelligence de Dieu qui est donnée au sommet de la contemplation? Elle n'est pas une démonstration, une inférence, un discours. On a pu la préparer par des démarches de ce genre, qui cependant allaient toujours se simplifiant. Mais au terme, on ne marche plus, on s'arrête; on ne vole plus, on est arrivé. On regarde, on contemple, on voit, on touche. C'est un acte simple. De quelque façon qu'on l'explique, il se termine à Dieu. Il n'est pas la contemplation d'autre chose que de Dieu.

Serait-ce donc la vision intuitive au sens technique du mot, c'est-à-dire la perception immédiate de l'essence divine en elle-même? Nullement; les textes l'excluent; et cette exclusion, qui éclaire sans doute d'autres doctrines de saint Augustin, précise spécialement sa mystique. Mais il importe de démontrer ce point avec toute l'attention possible, tant la lettre de certains textes semble puissante pour égarer d'excellents interprètes.

Remarquons qu'il ne s'agit pas de discuter ici la position de saint Augustin par rapport à l'ontologisme. On peut fort bien penser, avec la très grande majorité des commentateurs, que saint Augustin n'est en aucune façon ontologiste, quand il s'agit de la connaissance ordinaire, et se demander pourtant s'il n'assigne pas, dès cette vie, la vision intuitive, comme terme normal de la contemplation. C'est à cette question, ainsi déterminée qu'il faut, à notre avis, répondre fermement par la négative.

Il convient même de limiter encore le débat. En dehors de ceux qui font saint Augustin ontologiste, on ne prétend guère que dans chacun des textes si nombreux où notre docteur parle de l'ascension vers Dieu, il mette au sommet un véritable face à face avec l'essence divine. Bien des passages, en effet, sans exclure tout mouvement religieux, expriment manifestement avant tout une recherche philosophique, lente et précise, dont il semble bien impossible que l'aboutissement soit aussi merveilleux. (Voir par exemple *De lib. arbitrio*, lib. 2, n. 35.) Il est vrai que la lettre matérielle pourrait fort souvent être invoquée pour une vision de l'essence divine; comme, par exemple, lorsqu'Augustin raconte qu'avant même la conversion de ses mœurs, il parvint « ad id quod est in ictu trepidantis aspectus. » (*Confess.*, l. 7, n. 23). Mais on reconnaît d'ordinaire que ce littéralisme serait trompeur et l'on réserve à des expériences plus rares, plus hautes, sans sortir toutefois de l'ordre normal de la vie contemplative, la faveur de la vision intuitive. Telle est, par exemple, la position de Dom Butler, qui jugerait extravagant de regarder cette suprême intuition comme un facteur constant de la contemplation (*Western Mysticism*, p. 88), mais qui pense qu'Augustin a cru lui-même y être quelquefois parvenu : « It is impossible to read the account of the highest intellectual vision, cited above, without the conviction that it describes a personal experience, wherein Augustine believed had been seen the Brightness of the Lord by « species », not by enigma in the same manner as Moses had seen it. » (*Ibid.*, p. 87.) Le P. Joseph Maréchal soutient une semblable interprétation et même avec moins de réserves. (Voir *La vision de Dieu au sommet de la contemplation, d'après saint Augustin. Nouv. Rev. théol.*, février et mars 1930. Il convient de noter que pour son compte Dom Butler, d'après ses Afterthoughts, p. 23 et suiv., ne croit pas qu'en vérité la vision intuitive ait été accordée en cette vie aux contemplatifs, non pas même à Moïse et à saint Paul). Il nous suffira donc d'exclure cette interprétation qui est la plus modérée de toutes celles qui ont tenté d'attribuer à Augustin la doctrine d'une vision intuitive de Dieu en ce monde.

Que le saint docteur n'ait jamais pensé avoir lui-même vu Dieu face à face et qu'il n'ait pas cru que ce fût là chose à espérer raisonnablement en ce monde, cela ressort avec évidence de la façon dont il parle de Moïse et de saint Paul, auxquels, pense-t-il, fut accordé ce privilège. C'est en effet clairement l'opinion d'Augustin que le grand Législateur d'Israël et l'Apôtre des nations ont, selon l'Écriture, vu Dieu dans sa substance et comme il est. (Cf. *De Genesi ad lit.*, lib. XII, n°s 55-56; *Epist.* 147, c. 13, n°s 31-32). Les passages qui semblent contenir autre chose (*Contra Maximum*, lib. 2, n. 10; *De Trinit.*, l. 2, n. 27; *In Joan.*, tract. 53, n. 12) concernent d'autres visions de Moïse, celle du Sinaï, celle du tabernacle, non celle qu'il désirait tant et que l'exégète d'Hippone pense qu'il obtint. Mais la mise en œuvre d'une démonstration en règle, laborieuse, patiente, pour conclure à un tel privilège, la prudence avec laquelle Augustin ne se rend, pour ainsi dire, que forcé par les textes, la réserve même de son assentiment, tout nous montre qu'il s'agit selon lui, d'une faveur surpassant l'ordre normal des faveurs contemplatives, même les plus hautes. Et quand il en appelle à la grandeur exceptionnelle de ces hommes providentiels, « tanto Apostolo, doctori gentium » (*De Gen. ad lit.*, XII, c. 38, n. 26), « populi sui talem rectorem » (*Ep.* 147, c. 13, n. 32), pourrait-il être question d'une grâce qu'il croirait lui avoir été plus d'une fois faite à lui-même?

Voir Dieu, l'atteindre, l'embrasser, que sais-je? tous ces mots employés pour exprimer l'acte contemplatif et qui ont induit si souvent en erreur, ne signifient donc pas la vision intuitive de l'essence divine, telle quelle est en elle-même. C'est une heureuse fortune que saint Augustin ait rencontré l'occasion de le dire en propres termes. Au dernier livre du *De Trinitate*, alors qu'il a écrit tous les textes que nous avons cités, et beaucoup d'autres de même apparence, il s'arrête devant ces mots de saint Paul : « Videmus nunc per speculum et in ænigmate, tunc autem facie ad faciem. » Est il donc vrai qu'ici-bas, quels que soient nos efforts,

et fussent-ils ceux d'Augustin à travers tout ce grand ouvrage sur la Trinité, nous ne voyons Dieu que dans un miroir et non point directement en lui-même? C'est la vérité, répond le saint évêque; et il insiste, expliquant que l'Apôtre n'a pas seulement parlé de vision lointaine, *a speculo*, mais de vision médiate, *per speculum*. On ne voit Dieu que dans une image : « in speculo nisi imago non cernitur. » (*De Trinitate*, l. 15, n. 14.) Et c'est pourquoi, ajoute-t-il, il a étudié avec tant de soin l'image de Dieu qu'est l'âme humaine, comme un miroir où contempler Dieu. (Cf. nos *Essais sur la doctrine de saint Augustin*, Paris, 1932, p. 84 et suiv.)

Après cet éclaircissement décisif, il n'est pas surprenant que les textes allégués pour une autre opinion se révèlent inefficaces, ou même — c'est le cas des principaux — confirment que l'essence divine n'est point vue en elle-même dans cette vie. Par exemple, s'il est dit du ciel : « Ibi enim beata vita in fonte suo bibitur, inde aspergitur aliquid huic humanae vitae » (*De Genesi ad lit.*, l. 12, c. 26, n. 54. — Augustin emploie d'ailleurs les mêmes expressions pour la contemplation d'Ostie : « inhiabamus ore cordis in superna fluenta fontis tui, fontis vitae, qui est apud te, ut inde pro captu nostro aspersi, quoquo modo rem tantam cogitaremus ». *Confess.*, l. 9, c. 10, n. 23), rien n'autorise à comprendre que ce qui est communiqué de la béatitude à la vie présente le soit selon le même mode que dans la source. Au contraire, un peu plus loin, l'opposition est rappelée : au ciel, on voit la clarté du Seigneur « per speciem, non per aenigmata ». Par exemple encore, si nous lisons qu'en cette vie la contemplation a lieu « magis in fide, et apud perpaucos per speculum, in aenigmate, et ex parte in aliqua visione incommutabilis veritatis » (*De consensu evangelistarum*, lib. I, c. 5, n. 8) nous devons certainement entendre que la vision concédée à quelques-uns ne l'est pas seulement en partie, mais encore par image et en énigme : c'est le sens naturel du passage, et c'est le sens qui est expliqué ailleurs (Par exemple, *De actis cum Felice*, lib. I, cap. 11-12. « Ex parte scimus »..., dont abusaient les Manichéens, est ramené à « videre per speculum et in aenigmate »). Il n'est pas d'exception : ou les textes parlent de véritable intuition de l'essence divine et ils se rapportent à l'autre vie; ou ils concernent la vie présente et ils ne se rapportent qu'à la vision dans un miroir.

Ainsi, ni discours, ni vision intuitive; mais le sommet de la contemplation est un acte simple d'intelligence qui apporte une connaissance de Dieu toujours très précieuse, qui peut être très privilégiée, et vraiment magnifique. D'avoir lieu *per speculum*, cela l'empêche sans doute d'être rassasiante et béatifiante; mais justement parce qu'elle est *per speculum*, elle ne s'arrête pas au miroir, elle n'est pas la contemplation du miroir, elle n'est pas mesurée par la nature du miroir : cette nature n'est qu'un instrument au service d'une force intellectuelle qui est tendue vers un autre objet.

La connaissance ainsi obtenue existe sans doute à bien des degrés. Même à s'en tenir aux expériences proprement religieuses, la variété y semble très grande. L'ordonnance de la méthode pour contempler, qui ne renferme aucune arcane et qui adopte si heureusement l'allure spontanée de l'intelligence humaine, comme aussi l'absence en un bon nombre de textes de tout appel à un privilège ou à une faveur exceptionnelle, inclinent à penser que les fidèles au préalable bien disposés n'ont besoin que de la grâce ordinaire pour s'exercer et pour réussir à trouver Dieu. Ce serait ce qu'on appelle dans les temps modernes la contemplation acquise.

D'autres textes impliquent la présence d'une grâce meilleure; ce sont ceux-là surtout qui rapportent les expériences personnelles du saint docteur ou qui s'en inspirent plus visiblement. Déjà lorsqu'à Ostie, Monique et Augustin entendaient Dieu leur parler dans le silence de toutes choses, que de tout l'élan de leur cœur ils l'atteignaient en un même instant, et que cet instant leur semblait un éclair de vie éternelle, comment croire qu'ils n'étaient pas sous l'influence d'une grâce plus envahissante, plus active, celle de la contemplation infuse?

Et en tout cas, y a-t-il moyen de douter d'une telle grâce, lorsque l'évêque d'Hippone, ayant décrit sa méthode de contemplation et confié qu'il y recourt aussi souvent que ses occupations le lui permettent, ajoute ces paroles : « Et quelquefois, ô mon Dieu, vous me plongez dans un sentiment tout à fait inusité et qui me fait pénétrer intimement en je ne sais quelle douceur, qui, si elle s'achevait en moi, serait je ne sais quoi qui ne serait plus la vie présente » (Introducis me in affectum multum inusitatum introrsus ad nescio quam dulcedinem... *Confess.*, l. 10, n. 65)? Il serait difficile de mieux exprimer la conscience d'une action reçue et l'avant-goût ineffable de vie éternelle, qui semblent les signes les plus manifestes de la contemplation infuse. Que de fois au cours d'un sermon, au fil d'une lettre, Augustin, parlant de ces choses divines, les traduit en des expressions semblables, évidemment chargées de souvenirs intimes! On arrive dans la maison divine « en suivant une certaine douceur, je ne sais quelle volupté intérieure et secrète (nescio quam et occultam voluptatem), tout comme si une harmonie suave s'élevait dans la maison de Dieu... De cette fête éternelle et ininterrompue il parvient à nos oreilles je ne sais quelle douce musique, si toutefois le monde ne fait entendre sa clameur » (*Enarrat. in ps.* 41, n. 9; cf. *Enarrat. in ps.* 53, n. 10; *Epist.* 147, n. 29, etc.). Aucune joie de ce monde ne peut seulement entrer en comparaison avec celle que l'on goûte dans la contemplation : cela est d'un autre ordre : « Delectatio enim cordis humani de lumine veritatis, de affluentia sapientiae, delectatio cordis humani, cordis fidelis, cordis sancti non invenitur voluptas, cui possit aliqua ex parte comparari, ut vel minor dicatur » (*Sermo* 179, c. 6, n. 6; cf. *De libero arbitrio*, l. 2, n. 35.)

Connaissance, amour, joie, la contemplation est tout intérieure. N'est-elle pas accompagnée cependant par quelque manifestation sensible, qui de l'extérieur serait observable? On trouve, semble-t-il, dans les écrits augustiniens, l'indication de deux phénomènes de cet ordre : l'extase, les larmes. L'extase est ainsi définie : « mentis alienatio a sensibus corporis, ut spiritus hominis divino spiritu assumptus capiendis atque intuendis imaginibus vacet » (*De diversis quaest. ad Simplicianum*, l. 2, q. 1, n. 1). Si la contemplation atteignait ici-bas sa perfection (ce qui n'est point, hormis un privilège exceptionnel, comme celui de saint Paul et de Moïse), l'âme serait comme arrachée au corps, soit qu'elle le quittât en effet pendant sa vision, soit qu'elle fût soustraite à toute impression sensible, au point d'ignorer si elle est avec son corps (*De Genesi ad lit.*, l, 12, n. 55). Sans atteindre à une absorption aussi totale hors du sensible, l'âme, pour contempler, recueille cependant toutes ses énergies et

ce recueillement peut apparaître au dehors, comme une ivresse, un enthousiasme, une fugue hors du réel. A ceux qui contemplent, en effet, « donatum est sancta quadam ebrietate alienatae mentis ab infra labentibus temporalibus aeternam legem sapientiae contueri » (*Contra Faustum*, lib. 12, c. 42). Toutes choses égales d'ailleurs, plus la contemplation est intense, plus complète est l'extase (Cf. *Sermo* 52, n. 16). A Ostie, au moment du ravissement, Augustin et Monique étaient restés sans paroles. Il semble pourtant que d'ordinaire et dans la contemplation que connaît notre saint, l'extase ne soit ni complète, ni de longue durée : au moins l'extase proprement dite : « quando autem penitus avertitur atque abripitur animi intentio a sensibus corporis, tunc magis ecstasis dici solet » (*De Gen. ad lit.*, l. 12, n. 25). Mais l'extase peut avoir lieu en dehors de la contemplation ou vision intellectuelle, par exemple dans la vision imaginaire, qu'Augustin appelle « spirituelle » : l'âme est alors absorbée par des images, comme dans le sommeil, au point qu'elle ne peut les distinguer des corps réels : cet état peut avoir pour cause la maladie; sinon, la vision est produite par un esprit (*Ibid.*, n^os^ 25 et 26).

Augustin parle souvent des larmes comme de compagnes assez naturelles de la contemplation. Lui-même, que sa profonde sensibilité rendait capable de verser des larmes abondantes (voir le récit de sa conversion, *Confes.*, l. 8, n. 28, celui de la mort de Monique, *ibid.*, l. 9, n. 33), en répandait dans sa prière (*De Ordine*, l. 1, n. 29) et dans sa contemplation : « multum fleo » (*Conf.*, l. 10, n. 65). Quand il décrit la recherche et la rencontre de Dieu, il note plus d'une fois la présence des larmes et il la justifie. Il ne serait peut-être pas impossible d'entendre ces expressions au figuré; mais il semble bien qu'il faille au moins quelquefois les prendre au sens propre. Ce sont des larmes de désir : « Tu pleures devant Dieu, tu soupires après lui en attendant de le voir et tu gémis en le désirant : et parce que tu pleures du désir de Dieu, tes larmes sont douces et elles te servent de nourriture. » (*Enarratio in ps.* 127, n. 10; Cf. *Enarrat. in ps.* 41, n. 6.) « Plus on est saint et rempli du saint désir, et plus abondamment on pleure dans la prière » (*De Civitate Dei*, l. 20, c. 17).

3. *La descente.* — Passé l'instant pendant lequel l'âme a trouvé son Dieu et a participé en quelque sorte à la joie du ciel, il faut descendre du sommet bienheureux. Augustin rappelle très souvent cette impuissance de rester au Thabor; il décrit les moments pleins de regret et de désir, qui suivent l'éclair d'intelligence amoureuse dont on est encore tout ébloui. Telle qu'elle est décrite dans le récit de la contemplation d'Ostie et telle que d'autres passages la font concevoir, cette descente consiste d'une part à revivre par le souvenir la joie éprouvée, à porter des regards d'envie vers la région lumineuse qui s'éloigne et à déplorer la misère de la vie présente, occupée par les soucis temporels. Somme toute, c'est encore une prière, une suite décroissante et paisible de la contemplation, son crépuscule, comme l'ascension en était le commencement et l'aurore. A quoi faut-il attribuer notre incapacité de rester longtemps au sommet de la vision, sinon à la nature de notre intelligence qui doit faire effort et qui doit être soutenue pour demeurer dégagée du sensible? « Remeavimus ad strepitum oris nostri » (*Confes.*, l. 9, n. 24). « Resorbeor solitis » (*Ibid.*, l. 10, n. 65). « Ad consueta recidimus » (*Enarrat. in ps.*, 41, n. 10). Les créatures qui un instant n'ont rempli que leur vocation de miroir et ont disparu pour nous faire voir Dieu, redeviennent maintenant opaques et arrêtent sur elles-mêmes notre regard. Que reste-t-il donc à faire? Il faut revenir au labeur de la purification, à l'exercice de la charité; il faut entretenir, remuer, enflammer le désir de Dieu, et quand un temps propice reviendra, on tentera à nouveau l'ascension, en s'aidant du souvenir des expériences passées (« memoriae commendatur ut sit quo redire possit ». *De Trinitate*, l. 12, n. 23. « Et saepe istud facio ». *Confess.*, l. 10, c. 40, n. 65).

L'habitude de la contemplation est d'une efficacité suprême pour progresser dans la vie spirituelle. Quand Dieu devient sensible au cœur, l'attrait des créatures s'affaiblit. Augustin l'éprouva dès l'époque de sa conversion : « Combien suave il me devint tout à coup de manquer de la suavité des bagatelles! J'avais redouté de les perdre, et maintenant ce m'était une joie de les rejeter. Vous les chassiez loin de moi, vous, vraie et suprême Suavité; vous les chassiez et vous entriez à leur place. » (*Confes.*, l. 9, n. 1).

La contemplation de la Sagesse donne la sagesse. Non seulement le contemplatif agit bien, mais il juge avec rectitude. L'intelligence se renouvelle dans la contemplation comme dans sa source : « Ibi est enim fons intellectus, in sanctuario Dei » (*Enarrat. in ps.* 41, n. 5).

C. Rapports de la contemplation et de l'action. — Faudra-t-il donc que l'homme soucieux de ses plus précieux intérêts et ami des vrais biens laisse toutes choses pour se liver à la contemplation? N'allons-nous pas aboutir à un conflit irrémédiable entre la poursuite de la perfection et les exigences de l'apostolat? Dom Butler pense « qu'on trouverait difficilement un auteur, si même on le trouvait, qui ait traité de ces questions d'une façon aussi complète et aussi pénétrante qu'Augustin » (*Western Mysticism*, p. 226). Or, le saint évêque n'oppose point entre elles les deux vies, contemplative et active. Au contraire, selon lui elles s'impliquent mutuellement. Augustin nie que dans les conditions présentes, elles puissent louablement exister l'une sans l'autre. « Nec sic quisque debet esse otiosus, ut in eodem otio utilitatem non cogitet proximi; nec sic actuosus, ut contemplationem non requirat Dei. » (*De Civitate Dei*, l. 19, c. 19). Quand on aime Dieu, on se fait le collaborateur de l'amour que Dieu a pour les hommes (Cf. *In Joan. evang.*, tract. 65, n. 2). On veut raconter ce qu'on a appris (*Contra Faustum*, l. 22, c. 54). Et aucune vie n'est chrétienne sans faire quelque part à la contemplation.

Mais on peut préciser davantage le rapport des deux vies. Du fait qu'Augustin exhortait à la pratique des conseils les âmes de bonne volonté qu'il rencontrait, il ouvrait largement les portes d'une vie retirée en Dieu et favo isant l'exercice de la contemplation en quelqu'un de ses degrés. Promettait-il à tous d'atteindre en ce monde à des états élevés? Cela ne semblerait guère en harmonie avec l'ensemble de sa doctrine, si exigeante en matière de purification, surtout si on la prend dans les œuvres de la maturité. (Même l'opuscule de jeunesse *De quantitate*, 76, ne semble pas ouvrir très larges les portes de la haute contemplation.) Un texte, il est vrai, dit bien que des gens de peu (quidam minimi) parviennent à une très heu-

reuse contemplation (*Ep.* 120, c. 1, n. 4; Cf. Butler, *op. cit.*, p. 241-242); mais le contexte indique, semble-t-il, qu'il s'agit de la récompense d'outre-tombe, au bout d'une simple vie de foi. En tous cas, par ces *minimi* il faut entendre les simples selon le monde, ceux qui ignorent la philosophie : et certes, le fils de sainte Monique savait que la plus haute contemplation n'est pas réservée aux philosophes. Cela ne fait point que tous aient chance d'y parvenir. Et d'ailleurs, qui le prétend ? Il reste cependant que tous les fidèles sont invités à la vie intérieure. On doit louer ceux qui renoncent aux biens de ce monde pour s'occuper à loisir de leur perfection et par là même se disposer à contempler Dieu, selon le mode qui leur sera concédé. Sous ces réserves, la vie contemplative est offerte à tous : « A studio cognoscendae veritatis nemo prohibetur, quod ad laudabile pertinet otium » (*De Civitate Dei*, l. 19, c. 19).

Il va de soi que les chrétiens engagés dans le monde et qui cependant gardent le souci d'être parfaits sont tenus d'accorder l'accomplissement de leurs devoirs d'état avec l'exercice de la prière qui leur fait trouver Dieu. Mais les autres, ceux qui se sont libérés de soucis temporels, comment vont-ils se comporter par rapport à l'apostolat? Pour Augustin la question se posait pratiquement sous cette forme : un moine peut-il désirer et accepter de devenir prêtre ou évêque? La réponse tient en ces deux conseils : le moine ne doit pas de lui-même rechercher la charge des âmes, et se contenter de faire le bien dans son monastère ; toutefois si l'Eglise a besoin de son concours pour l'apostolat et si elle le lui demande, il ne doit pas se dérober, et il doit sacrifier le repos de sa contemplation au service de ses frères (*Epist.* 48, n. 2). Le danger de la vie contemplative, c'est l'oisiveté; celui de la vie active, c'est surtout la vanité et la superbe. Entre ces deux périls, il faut se faire sa voie, qui ne peut être la même pour tous. Augustin pense que pour trouver ce qui lui convient et ce qui convient au bien commun, chacun doit attendre, pour prendre une charge, qu'on la lui impose, surtout si elle est élevée; mais alors, qu'il l'accepte comme un devoir (*De Civitate Dei*, l; 19, c. 19; *Contra Faustum*, l. 22, c. 57). Que cependant il s'efforce, comme le faisait l'évêque d'Hippone, de se réserver du temps pour la contemplation. « Sed nec sic omni modo veritatis delectatio deserenda est, ne subtrahatur illa suavitas, et opprimat ista necessitas » (*De Civitate Dei*, l. 19, c. 19). Quand le contemplatif devient apôtre, il fait bénir par les peuples la vie contemplative. (*Contra Faustum*, l. 22, c. 58 : à cet endroit, toute la doctrine des rapports de la contemplation et de l'action, de Rachel et de Lia, est minutieusement exposée).

Il est manifeste qu'Augustin désire que les pasteurs d'âmes viennent des déserts de la contemplation : les amants de la vie éternelle feront mieux aimer et désirer cette vie par les peuples. Et il n'est pas malaisé de distinguer dans cette doctrine, présentée sous la forme que réclamait l'état de l'Afrique chrétienne au début du v^e siècle, le fond essentiel qui vaut pour tous les temps.

Portalié, DTC., *Saint Augustin*, I, col. 2432-2443. — Dom C. Butler, O. S. B., *Western Mysticism*, 2e éd., with Afterthoughts, London, 1927. — J. Maréchal, S. J., *La vision de Dieu au sommet de la contemplation, d'après Saint Augustin*, dans *Nouv. Revue théol.*, février et mars 1930. — N. Concetti, O. E. S. A., *S. Augustini vita*, Tolentini, 1929. — J. Martin, *Doctrine spirituelle de Saint Augustin*, Paris, 1901. — F. Cayré, A. A., *La Contemplation augustinienne*, Paris, 1927; *Les sources de l'amour divin*, Paris, 1933. — A. Cupetioli, *Theologia moralis et contemplativa S. A. Augustini*, 3 vol., Venetiis, 1737-1741. — J. Mausbach, *Die Ethik des hl. Augustinus*, 2e éd., Freibourg-i.-B., 1929. — B. Roland-Gosselin, *La morale de Saint Augustin*, Paris, 1925. — P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. I, Paris, 1918. — M. de la Taille, S. J., *Théories mystiques, à propos d'un livre récent*, *Recherches de science religieuse*, 1928, p. 319 sqq. — A. Gardeil, O. P., *La Structure de l'Ame et l'Expérience Mystique*, 2e éd., Paris, 1927, 2 vol. — A. Tonna Barthet, O. E. S. A., *De vita christiana libri VIII*, éd. 3, Romae, 1929. — F. Mayr, O. S. A., *Divus Augustinus vitae spiritualis magister*, éd. française de Ch. Laurent, Paris, 1890. — E. Gilson, *Introduction à l'étude de s. Aug.*, Paris, 1929. — Maritain J., *Les degrés du savoir*, la sagesse augustinienne, Paris, 1932. — G. Combès, *La charité d'après saint Augustin*, Paris, 1934. — Ch. Boyer, S. J., *Essais sur la doctrine de Saint Augustin*, Paris, 1932, ch. 3. La preuve de Dieu augustinienne, et ch. 10, La contemplation d'Ostie.

III. — SAINT AUGUSTIN LÉGISLATEUR DE LA VIE MONASTIQUE.

Pénétré, comme nous l'avons dit, de l'incomparable valeur des conseils évangéliques et de la contemplation que ces conseils favorisent, Augustin a consacré de grands efforts à l'expansion de la vie monastique. Non seulement il a fondé et dirigé lui-même successivemement trois monastères, mais il a été vraiment l'introducteur et le propagateur du monachisme en Afrique. L'esprit qu'il inculquait aux moines était naturellement celui de la doctrine spirituelle que nous venons de résumer. Il convient cependant que nous disions un mot à cette place des prescriptions monastiques du saint patriarche et du caractère qui les distingue. Exposons d'abord ce qu'une suite de beaux travaux ont récemment mis en lumière au sujet de ce qu'on appelle la règle de Saint Augustin.

1. La règle de saint Augustin. — Le saint évêque d'Hippone a certainement rédigé un code de prescriptions monastiques et ce code a été sans changement substantiel connu depuis les origines et attribué à son auteur. Mais dès les origines aussi ce code existe sous deux formes : l'une écrite pour des moines, l'autre pour des moniales, et toutes deux si semblables que l'une est manifestement la copie de l'autre, avec changement de genre, retouche de quelques détails et quelques additions ou suppressions. Quelle est la forme première ? Quand a-t-elle été rédigée par Augustin ? Quel est l'auteur de la seconde forme ? Voilà les questions qui restent plus ou moins ouvertes.

Les deux écrits qui contiennent les prescriptions monastiques du patriarche africain sont désignés, l'un sous le nom d'épître 211 et l'autre sous le nom de Règle (nous appellerons celle-ci *Regula ad servos Dei*). L'épître 211 contient deux parties : dans la première, n^{os} 1-4, Augustin exhorte à la paix les religieuses du monastère qu'il avait lui-même fondé dans l'intérieur d'Hippone et dont sa sœur avait été supérieure; la seconde partie, n^{os} 5-16, est une règle pour des moniales. Cette règle faisait-elle primitivement suite à l'exhortation, et avait-elle été rédigée en même temps et dans le but d'aider à la paix du monastère? D'aucuns le nient (N. Concetti, *Sant'Agostino antipapiniano*, Tolentino, 1930, p. 112 ; C. Vega, *La regla de San Agustín*, Escorial, 1933, p. 11-12) : les deux parties de ce qui constitue aujourd'hui la lettre 211

ont, à leur avis, trop diverses de ton pour avoir entre elles un rapport quelconque; elles sont deux documents indépendants que les copistes ont mis ensemble. D'autres pensent que le désordre réprimandé dans la première partie était une occasion naturelle d'adresser aux moniales troublées les sages prescriptions de la deuxième (Cf. Dom Lambot, *La règle de saint Augustin et saint Césaire, Revue bénédictine*, t. 41 (1929), p. 333; Paul Monceaux, *Saint Antoine et saint Augustin*, dans *Miscellanea Agostiniana*, vol. II, Romae, 1931, p. 84; Dom De Bruyne, *La première Règle de saint Benoît, Rev. bén.*, t. 42 (1930), p. 329).

La *Regula ad servos Dei* s'adresse à des moines. On la trouve très multipliée au moyen âge, où elle sert aussi pour les moniales. Elle date de bien plus loin : non seulement un manuscrit du VII-VIII^e^ siècle la contient; mais saint Césaire l'a utilisée au commencement du VI^e^ siècle. D. C. Lambot a montré en effet que lorsque Césaire, dans sa règle pour les Moniales, fait un emprunt aux prescriptions d'Augustin, il reproduit en changeant le genre, les particularités de la *Regula ad servos Dei* et non point celles de l'épître 211 (*La Règle de saint Augustin et saint Césaire, Rev. bén.*, t. 41 (1929), p. 333-341). Selon le même historien, la *Regula* aurait été calquée sur l'épître 211, peut-être une dizaine d'années après la mort d'Augustin, et probablement hors de l'Afrique et de l'Espagne. Au contraire, parmi les auteurs qui voient dans la lettre 211 deux pièces, la réprimande et la règle, primitivement séparées et indépendantes, il en est qui soutiennent que la seconde pièce, celle des préceptes, est une adaptation de la *Regula*, qui serait la rédaction primitive (Concetti, *op. cit.*, p. 112; Bellandi, *Bollettino storico agostiniano*, an. V, n. 2 et suiv.) : ils arguent de quelques passages de la lettre qui leur semblent ne pas pouvoir venir d'Augustin. La plupart des critiques tiennent aujourd'hui pour certain que c'est la *Regula* qui est une adaptation et que les prescriptions de la lettre 211 sont primitives, quel que soit leur rapport à cette lettre,

Il faut donner raison à ces derniers : il y a en effet maints détails plus ou moins communs aux deux documents dont la présence s'explique bien plus naturellement si l'on suppose que l'auteur primitif écrivait pour des moniales. Il devient dès lors très improbable qu'Augustin ait lui-même rédigé l'adaptation (comme le voudrait pourtant le P. C. Vega, *op. cit.*, p. 20-23) : le saint patriarche en aurait usé plus librement avec son texte; et si l'on doit penser que les moines et les clercs d'Hippone observaient la plupart des prescriptions de la lettre 211, avec quelques autres, il semble qu'Augustin n'ait pas eu l'occasion de recueillir pour eux ces observances en un code écrit.

Dom De Bruyne a émis l'opinion que l'auteur de la *Regula ad servos Dei*, c'est-à-dire de l'adaptation de la lettre 211 en une règle pour moines, n'est autre que saint Benoît. (La première règle de saint Benoît, *Rev. bén.*, t. 42 (1930), p. 339). Cette *Regula* est en effet, dit-il, constamment unie dans la tradition manuscrite à un autre document (Ordo Monasterii), qui se révèle par le détail de rédaction et surtout par l'esprit qui l'anime, comme l'œuvre du grand patriarche d'Occident. La *Regula* elle-même présente quelques particularités qui l'apparentent aux œuvres de saint Benoît. Cette hypothèse utilise des données trop diverses et trop délicates pour que nous puissions ici faire autre chose que la signaler. Elle a été rejetée par Dom Chapman, qui pense que saint Benoît a seulement connu la lettre 211, tandis que la *Regula* a pu être rédigée avant même la mort de saint Augustin (*Downside Review*, 49 (1931), p. 395-407), et par Dom Morin (*L'ordre des heures canoniales dans les monastères de Cassiodore*, R. B. 43 (1931), p. 145-152. Cf. aussi Vega, *op. cit.*, p. 8).

2. Caractère de cette règle. — Quoi qu'il en soit de ces questions de critique littéraire, les deux documents sont si semblables, que ce qu'on appelle la règle de saint Augustin est bien en tout état de cause l'œuvre du grand évêque. Elle n'est pas un règlement, qui fixerait un ordre du jour; mais supposant l'ordre du monastère déjà réglé et la série des occupations déterminée, elle inculque dans quel esprit les membres du monastère doivent vivre ensemble : selon l'idéal réalisé dans la primitive Église, qu'ils ne soient qu'un cœur et qu'une âme dans le Seigneur. Les prescriptions tendent à favoriser cet esprit et à maintenir la charité mutuelle, l'esprit de pauvreté, l'humilité, la chasteté. La règle montre pour les besoins du corps, pour les soins des malades, pour la culture de l'esprit, pour l'emploi du temps, un grand souci de sagesse et de modération, tout semblable à celui que bientôt devait faire prévaloir saint Benoît Les principes les plus élevés y sont unis, à un degré merveilleux, avec les observations de la psychologie la plus avertie et la plus déliée,

L'organisation décrite par l'épître 211 est simple : une supérieure et un « préposé », c'est-à-dire un prêtre qui fait fonction de supérieur. Aucune religieuse ne possède quoi que ce soit en propre : chacune reçoit ce qui lui convient. Tout ce qui regarde les vêtements est minutieusement réglé : il n'y a cependant pas de costume uniforme. A l'oratoire, toutes les moniales psalmodient ou chantent en commun ; elles peuvent revenir pour des prières privées. Il y a une bibliothèque. On lit au réfectoire. Les jeûnes sont en honneur, autant que la santé le permet. Un bain par mois est autorisé, et le médecin peut l'ordonner plus fréquent. On doit dénoncer en certains cas les fautes qu'on a vu commettre, et ces fautes sont punies. Une religieuse ne sort point seule. On lit chaque semaine cette règle.

Le document est toutefois à compléter par ce que les autres écrits du fondateur, les *Lettres* surtout et les *Sermons* (surtout les *Sermons* 355-356, les *Lettres* 83, 210, 211, 213, 216, 243; voir Possidius, *Vita Sancti Augustini*, n. 11, n^os^ 22-31) nous apprennent de la vie de ses monastères, qu'ils fussent peuplés de simples moines, comme celui de Tagaste et comme le premier d'Hippone ou qu'ils fussent réservés aux clercs comme celui qu'Augustin institua lorsqu'il devint évêque. M. Paul Monceaux (*Saint Augustin et saint Antoine, Miscellanea Agostiniana*, vol. 2, Rome, 1931, p. 68-72) a bien perçu l'originalité de cette œuvre monastique. De saint Antoine, Augustin avait admiré et imité le renoncement ascétique; des cénobites d'Égypte, de Milan, de Rome, il avait retenu l'idéal de vie en commun; mais c'est en lui-même, en suivant ses propres tendances, en obéissant à sa propre doctrine, qu'il trouva la formule de ces monastères fondés sur la charité de l'Évangile, gouvernés avec douceur, austères sans rigidité, observants sans étroitesse, adonnés à la prière, à l'étude,

et, s'il s'agit de clercs, à l'apostolat. Qu'on s'occupe à rechercher une grande pureté de la vie, dans l'humilité et dans la charité, et qu'on oriente la culture de l'esprit de façon à progresser dans la connaissance et le goût des choses de Dieu, cela demande sans doute un genre de vie simple et d'une certaine sévérité, mais cela ne requiert point les grandes mortifications qui avaient illustré les déserts de l'Égypte. Avec cette direction de large spiritualité et de douceur austère, ce qui semble revenir à meilleur droit à saint Augustin dans l'organisation de la vie religieuse, c'est d'avoir uni l'idéal du moine à celui du prêtre. Le P. L. Hertling l'a très bien dit : « L'union de l'idéal monastique et de l'activité sacerdotale est la création d'Augustin, création voulue, personnelle, restée toujours vivante et féconde. » (*Zeitschr. f. christl. Theol.*, 1930, p. 359.)

Nous devons laisser à d'autres la tâche de retracer l'histoire de l'expansion de la conception cénobitique d'Augustin et de son influence sur les autres fondateurs, sur saint Césaire, sur saint Benoît. Il devait nous suffire de constater avec quel éclat les vues si profondes d'Augustin sur la charité, sur l'humilité, sur la purification resplendissent dans son œuvre monastique.

Nous ne croyons pas pouvoir mieux conclure qu'en résumant une forte page de Dom Butler. « Augustin est pour moi, dit l'éminent bénédictin, le prince des mystiques. » Chez lui on trouve unis dans les choses divines le regard le plus pénétrant et l'amour le plus passionné. Et il renverse par son exemple toutes les fausses idées sur la mystique : car ce mystique est évêque et théologien, ami de la hiérarchie, de la discipline et de l'orthodoxie; ce mystique s'est livré à l'activité intellectuelle la plus étonnante; ce mystique a été un homme d'action et le plus dévoué des pasteurs d'âmes (*Western Mysticism*, p. 24-25).

Éditions récentes de la *Regula ad servos Dei.* — P. Schroeder, *Die Augustinerchorherrenregel*, dans l'*Archiv. für Urkundenforschung*, 9 (1926), p. 271-306. — D. De Bruyne, O. S. B., édition critique, dans la *La première règle de Saint Benoît*, RB., 42 (1930), p. 320-326. — A. C. Vega, O. S. A., *La regla de San Agustín*, edición crítica, precedita de un estudio sobre la misma y los Códices de El Escorial..... El Escorial, 1933. — S. Salaville, *Une version grecque de la Règle de s. Augustin*, ΕΛΛΗΝΙΚΑ, IV (1931), p. 81-110.

L'*Epistola 211* a été éditée dans CSEL., t. 57 (1911), p. 356-371 par Goldbacher.

Études. — A. Casamassa, *Il più antico codice della Regola monastica di Sant'Agostino*, dans *Rendiconti della Pontificia Accademia romana di Archeologia*, I (1923), p. 95-105. — Dom B. Capelle, *L'épître 211e et la Règle de Saint Augustin*, dans *Analecta Praemonstratensia*, 1927, p. 369-378. — Dom C. Lambot, *La Règle de Saint Augustin et Saint Césaire*, RB., 41 (1929), p. 333-341; *L'influence de Saint Augustin sur la Règle de Saint Benoît*, *Rev. lit. et mon.*, 14 (1929), p. 320-337. — L. Hertling, S. J., *Kanoniker, Augustinusregel u. Augustinusorden*, *Z. F. K. Th.*, 1930, p. 335-359. — Dom D. de Bruyne, *La première Règle de Saint Benoît*, *Rev. bénéd.*, 42 (1930), p. 320-326. — Paul Monceaux, *Saint Augustin et Saint Antoine*, *Contribution à l'histoire du monachisme*, dans *Miscellanea Agostiniana*, vol. 2, Roma, 1931, p. 61-89. — Dom J. Chapman, *The origin of the Rules of Saint Augustin*, *Downside Review*, 49 (1931), p. 395-407. — Dom Morin, *L'ordre des heures canoniales dans les monastères de Cassiodore*, RB., 43 (1931), p. 145-152. — Bellandi, *Bollet. Storico Agostiniano*, V, 2 seqq. — Garnelo, *Archivio Agostiniano*, 1932, 6, p. 364-497. — J. Besse, dans DTC., *Augustin* (*Règle de Saint*), I, 2472-3. — W. Hümpfner, *Augustinerregel*, dans LTK., I (1930), col. 824-825. — N. Merlin, *S. Augustin et la vie monastique. Étude historique et critique.* Chez l'auteur, Recteur de la Basilique Saint-Augustin, Hippone, par Bône (Algérie).

Ch. Boyer.

AUGUSTIN (Apocryphes attribués à saint). — Comme la plupart des Pères de l'Église et avec une prodigalité pour laquelle seul saint Jean Chrysostome peut rivaliser avec lui, saint Augustin a été enrichi, par la tradition manuscrite et les premiers éditeurs, d'une multitude d'œuvres qui n'ont rien à voir avec ses écrits authentiques. Depuis Érasme jusqu'à nos jours, — et les Bénédictins anciens ou modernes, des Mauristes jusqu'à dom Morin et dom Wilmart doivent être particulièrement signalés, — l'une des tâches principales de la critique littéraire a consisté à faire le départ dans cette immense littérature entre l'authentique et le faux. Naturellement, c'est surtout les conclusions négatives qui sont assurées, par le rejet définitif de la paternité augustinienne, l'attribution positive à tel ou tel auteur déterminé restant dans plus d'un cas sujette à discussion. Nous ne pouvons entrer ici dans le détail de cette œuvre de discrimination, mais nous en tenant strictement à ce qui intéresse la spiritualité, nous ferons connaître les positions actuelles et les résultats acquis en ce domaine.

Saint Augustin lui-même, dans la préface des *Retractationes*, a distribué ses œuvres en trois classes : les *epistulae*, les *tractatus* ou sermons et les *libri* ou traités : il est naturel de suivre cette division pour l'étude des œuvres apocryphes, fort inégalement réparties d'ailleurs entre elles.

I. Les ***epistulae*** apocryphes sont peu nombreuses : une seule mérite d'être signalée, depuis longtemps rendue à son véritabte auteur, la lettre de Pélage *ad Demetriadem* qui sous les noms empruntés de saint Augustin ou de saint Jérôme connut une longue fortune dans les milieux intéressés à l'ascétisme; voir Pélage.

II. Les ***tractatus*** ou sermons apocryphes au nombre de plusieurs centaines renferment de nombreuses pièces se rapportant à la vie spirituelle. Une première collection groupant et critiquant ce qui avait été publié jusqu'à eux, est due aux mauristes, qui ont réuni dans l'*appendix* du tome V de leur édition, 317 *sermones suppositi*, distribués comme les sermons authentiques en quatre classes : *de scripturis*, *de tempore*, *de sanctis*, *de diversis*. Dans toutes ces catégories, il se trouve des pièces à retenir mais plus particulièrement dans la dernière. Beaucoup de ces sermons ont pour auteur saint Césaire (voir ce mot). Il faut compléter ce travail par celui de dom Morin, qui a dressé la liste alphabétique et critique de tous les sermons publiés après l'édition des mauristes, à la fin de son édition des sermons authentiques, dans le volume Ier de la *Miscellanea Agostiniana* (Rome, 1930) sous ce titre : *Initia et censura sermonum singulorum qui post Maurinos editi sunt* (*ibid.*, pp. 721-769). On y trouvera les raisons défavorables à l'authenticité et des indications sur l'attribution certaine, probable ou possible à tel ou tel autre auteur. Bien que les Mauristes les aient rejetés au tome VI avec les opuscules, c'est à cette catégorie qu'il faut rapporter les *Sermones ad fratres in eremo*, une des pièces les plus citées de cette littérature apocryphe. Dom Morin, après Érasme et les Mauristes,

a mis en lumière l'origine belge de l'auteur et rapproché son œuvre de celle également pseudo-augustinienne de Geoffroy, évêque de Bath (XIIe siècle). Sur la tradition manuscrite et les différents états de ce recueil, voir la préface de l'édition bénédictine (PL., 40, 1233-36; les sermons, *ibid.*, 1235-1358) et les articles de dom Morin dans la *Revue Bénédictine : Un écrivain belge ignoré du XIIe siècle, Geoffroi de Bath, ou Geoffroi Babion ?* (X, 1893, pp. 28-36) : *La provenance des sermons pseudo-augustiniens « ad Fratres in eremo »* (XIII, 1896, pp. 346-347). Quant à la valeur de l'œuvre, « il n'y a rien de plus méprisable dans les bas-fonds de la littérature apocryphe » (D. Morin, *ibid.*, p. 346).

Un certain nombre d'autres pièces, dans ce même appendice du tome VI (PL., 40) se rapportent également à cette catégorie, étant de vrais sermons. Ainsi les deux sermons *De consolatione mortuorum* attribués par les manuscrits à un « saint Jean » que les mauristes identifient avec saint Chrysostome (PL., 40, 1159-1168; préface, 1157-1158); — le *De rectitudine catholicae conversationis* (*ibid.*, 1169-1190; préface, 1167-1168) tiré de la vie de saint Éloi de Noyon par Audoenus et qui est un centon des sermons de saint Césaire; — le *De contemptu mundi ad clericos* (*ibid.*, 1215-1218) d'un inconnu du haut moyen âge; — le *De bono disciplinae* (*ibid.*, 1219-1222) de Valerius, évêque de Cimiez (Ve s.); — divers autres : *De obedientia et humilitate* (*ibid.*, 1222-1224); *De charitate* (1224-1226); *De oratione et eleemosyna* (1225-1228); *De generalitate eleemosynarum* (1227-1230).

III. **Traités.** Le plus simple est de ranger ces œuvres selon l'ordre alphabétique des titres. Pour ceux dont l'auteur véritable est connu, nous renverrons à leur notice. Nous ne mentionnons que les écrits plus importants. Ils sont rejetés habituellement dans les appendices des divers tomes de l'édition bénédictine reproduite par Migne, en particulier au tome 40 de la Patrologie latine.

1. *De amicitia liber unus* (PL., 40, 831-844), abrégé et remaniement parfois maladroit et infidèle du *De spirituali amicitia,* dialogue en trois livres d'Aelred, abbé de Rievaulx (✝ 1166), voir *supra*, s. v. *Aelred*, col. 228-229.

2. *De cognitione verae vitae* (PL., 40, 1005-1032; préface, 1003-1006) de l'énigmatique Honorius Augustodunensis (voir ce nom).

3. *Confessio theologica*, tripartite, publiée d'abord sous le nom de Cassien (Paris, 1539), puis rééditée plusieurs fois au XVIe siècle sous celui de saint Augustin, a été revendiquée pour Jean de Fécamp (voir ce nom) par dom Wilmart qui songeait à en donner une édition critique, cf. *Auteurs spirituels...*, pp. 56, 125, 127, 128, 130 135. N'est pas dans Migne.

4. *De conflictu vitiorum et virtutum* d'Ambroise Autpert (*infra*, c. 429), PL., 40, 1091-1106.

5. *Contemplatio passionis Iesu Christi*, attribuée aussi à saint Bernard et à saint Bonaventure, publiée parmi les œuvres de Bède (PL., 94, 561-568) sous le titre : *De Meditatione passionis Christi.* Cf. Wilmart, *l. l.*, p. 517, n. 1.

6. *De contritione cordis.* Incipit : Nihil morte certius (PL., 40, 943-950), extrait des *Meditationes S. Augustini en 39 chapitres* (ce sont les ch. 8-29; Cf. *infra*, no 11), la préface de dom Coustant qui indique les sources (*ibid.*, 941-942), et dom Wilmart, *Auteurs spirituels,* aux passages indiqués à la table s. v.

7. *De diligendo Deo* (*Deum*) *liber unus* ou *De dilectione Dei.* Inc. Vigili cura (PL., 40, 847-864). La date (XIIe s.) est fixée *a parte ante* par les emprunts à des auteurs de cette époque comme saint Anselme. saint Bernard, Hugues de Saint-Victor, Aelred. Vincent de Beauvais le cite sous le nom de Pierre Comestor. Il se propose d'exciter à l'amour de Dieu par la considération de ses bienfaits et de ses attributs, et du bonheur éternel promis. C'est comme un florilège des meilleures pensées du XIIe siècle sur la question. Pour la tradition manuscrite, voir avec la préface des mauristes, dom Wilmart, *l. l.*, aux endroits cités par la table s. v. On le trouve aussi sous le titre de *Meditationes.*

8. *De duodecim abusivis* (*abusibus*) *saeculi,* ou *De d. abusionum gradibus.* Inc. Primus abusionis gradus; attribué à saint Cyprien, plus rarement à saint Augustin (PL., 40, 1079-1088, dans les *Cypriani opera,* éd. Hartel, III, 152-173). Antérieur à Jonas d'Orléans (IXe s.) qui le cite. Les douze abus sont : « sapiens sine operibus, senex sine religione, adulescens sine oboedientia, dives sine eleemosyna, femina sine pudicitia, dominus sine virtute, christianus contentiosus, pauper superbus, rex iniquus, episcopus neglegens, plebs sine disciplina, populus sine lege ».

9. *Manuale liber unus.* Inc. Quoniam in medio laqueorum (PL., 40, 951-968) sur l'amour et le désir de Dieu par opposition aux misères de cette vie. C'est l'un des apocryphes augustiniens du Moyen Age les plus célèbres et les plus influents. L'histoire littéraire de cet opuscule a été bien débrouillée par dom Wilmart, complétant et rectifiant les recherches de dom Coustant (celui-ci dans la préface à l'édition, 942-952; Wilmart dans *Auteurs spirituels,* aux endroits cités à la table, mais surtout p. 196, texte et notes). Pour le fond c'est avant tout une compilation de divers auteurs (voir l'énumération dans Coustant), mais reposant pour la plus grande partie de l'opuscule (§ 4-18, selon Wilmart; en tout cas, § 4-12, où est utilisée la *Meditatio theorica* encore inédite) sur des textes de Jean de Fécamp (✝ 1078). Cf. Wilmart, *l. l.*, p. 195, n. 7. Suivent d'autres emprunts à saint Bernard, à Hugues de Saint-Victor, à saint Anselme, en particulier pour les derniers paragraphes (§ 30-36) parallèles à la méditation XXI du pseudo-Anselme, et comme elle composés d'extraits du *Proslogion.* D'ailleurs les manuscrits ne sont point uniformes quant au contenu et ajoutent au texte primitif diverses interpolations. D'après Wilmart, « la rédaction normale dans les plus anciens manuscrits comprend : les § 1-24 ». Quant à l'auteur « le nom d'Augustin apparaît dès le XIIIe siècle ». Les citations ou emprunts rappelés ci-dessus montrent que l'on ne peut remonter plus haut que la seconde moitié du XIIe siècle. Dom Coustant a proposé l'attribution à Alcher de Clairvaux (ci-dessus, col. 295; PL., 40, 847), mais dom Wilmart (*l. l.*, p. 195, n. 4) hésiterait beaucoup à le mettre en cause et pense plutôt à un compilateur inconnu du début du XIIIe siècle. Le titre de l'opuscule (*ibid.*, p. 195, n. 6) depuis cette date est : *liber de salute animae*; on lit aussi ailleurs : *liber de contemplatione Domini* ou *Christi; de verbo Dei; de locutione sanctae animae.* C'est au XVe siècle que, pour abréger, on reçoit partout le titre *Manuale.*

10. Ce même nom de *Manuale,* en concurrence avec celui de *Speculum* est aussi parfois donné à un opuscule fort différent et sur lequel les recherches de dom Wilmart ont également fait définitivement la lumière :

il s'agit de la *Confessio fidei* publiée par Chifflet sous le nom d'Alcuin ; dans certains manuscrits elle se réclame aussi de saint Augustin mais elle doit, selon les conclusions motivées de dom Wilmart, être restituée définitivement à Jean de Fécamp. D'assez nombreux manuscrits ont pour titre : *Liber catholicae fidei editus ab Augustino ep. qui vocatur Manuale sive Speculum* (Wilmart, *l. l.*, p. 128, n. 1). Ces deux derniers titres sont aussi donnés particulièrement aux livres I et II, publiés sous ce nom : *Speculum sive Manuale,* dès le XVe siècle (Cracovie, vers 1475. Cf. Wilmart, *ibid.*, n. 2). C'est ce *Speculum* que donnent les mauristes (PL., 40, 967-984). Voir s. v. Jean de Fécamp. Il répond au seul premier livre de la *Confessio.* Inc. Adesto mihi verum lumen.

11. Plus compliquée encore est la question des *Méditations* de saint Augustin, elle aussi fort bien débrouillée par dom Wilmart dont voici les conclusions reposant sur l'étude directe des manuscrits. Ce nom de *Meditationes* recouvre plusieurs compositions tout à fait distinctes (Wilmart, *o. l.*, p. 128, n. 1), qu'il faut distinguer soigneusement des *Méditations,* publiées au XVe siècle (Milan, 1475) et dont le texte est donné par les mauristes en appendice au tome VI de leur édition (PL., 40, 901-942, avec une importance préface, 897-902); *inc. :* Domine Deus meus da cordi meo. Cet ouvrage pour la partie principale est emprunté aux *Supputationes* de Jean de Fécamp, telles que les a conservées le ms. 245 de Metz et dans l'ensemble doit être rapporté à cet auteur (cf. Wilmart, *o. l.*, p. 127 et n. 2). On y reviendra à sa notice. Mais la compilation elle-même ne daterait que du XVe siècle et serait l'œuvre d'augustins italiens.

En dehors dom Wilmart signale comme *Meditationes S. Augustini,* dans les manuscrits : *a*) les chapitres 1-9 de l'ouvrage précédent formant un tout distinct que le même auteur croit devoir attribuer aussi à Jean (*ibid.*, p. 127, n. 2 et 128, n. 1) ; *b*) le *De diligendo Deo,* supra, n° 7; *c*) la *collection en 39 chapitres, inc. :* Eia nunc homuncio; à laquelle il faut rattacher le *De Contritione cordis,* inc. : Nihil morte certius (PL., 40, 943-950, préface, 941-942), qui est composé des chapitres 8-29. L'ouvrage complet est d'abord un centon anselmien, (Wilmart, p. 199), puis une adaptation, par l'intermédiaire du *De spiritu et anima,* de deux opuscules de Hugues de Saint-Victor : le *De modo orandi* et le*Soliloquium* ou *De arrha animae* (Cf. Wilmart, *l. l.*, à propos des Méditations de saint Anselme, pp. 174-188). Cette compilation daterait de la fin du XIIe siècle (*ibid.*, p. 194) ; *d*) les *Meditationes de Spiritu sancto* (*Alloquia ad Sp. S.*); inc. : Domine Deus spiritus, en vingt-trois chapitres, qu'a fait connaître dom Wilmart (RAM, 7, 1926, p. 17-63 et dans *Auteurs spirituels* (1932), pp. 415-456; analyse avec citations abondantes). « Les douze premiers chapitres sont relatifs à l'Esprit lui-même, c'est-à-dire à sa nature essentielle ou plutôt pour parler théologiquement à sa personne et aux raisons que le chrétien peut avoir de s'adresser particulièrement à l'Esprit-Saint. Les chapitres suivants (13 à 19) consacrés aux sept dons forment la partie centrale de l'ouvrage et, de fait, équivalent à peu près quant à l'étendue aux parties voisines ensemble. Dans les quatre derniers chapitres l'auteur reprend et complète son invocation » au Saint-Esprit (*l. l.*, p. 426). Dom Wilmart pense que l'ouvrage n'est pas antérieur à la seconde moitié du XIIIe siècle et a dû être composé par un clerc anglais, assez vraisemblablement par un chanoine de Saint-Augustin.

12. *De salutaribus documentis ad quemdam comitem* ou *Liber exhortationis,* de Paulin d'Aquilée (PL., 40, 1047-1078 et 99, 197-282).

13. *Scala paradisi;* inc. : Cum die quadam (PL., 40, 997-1004). C'est l'opuscule connu aussi sous le nom de *Scala claustralium* ou encore *De modo orandi* et dont la paternité a été définitivement acquise à Guigues II le Chartreux par les études de dom Wilmart. Il est plus souvent attribué à saint Bernard qu'à saint Augustin. Cf. Wilmart, *Les écrits spirituels des deux Guigues* dans RAM, 5, 1924, pp. 59-79 et 127-158; *Auteurs spirituels*, pp. 217-260, surtout 230-240).

14. *De septem vitiis et septem donis Spiritus Sancti;* inc. : Septem sunt vitia (PL., 40, 1089-1092), qui groupe deux opuscules tirés des *Allegoriae* de Hugues de Saint-Victor (voir la préface, 1087-1088).

15. *De sobrietate et castitate liber unus;* inc. : Cum mortalium mutabilis mens (PL., 40, 1105-1106). Aux vierges contre l'abus du vin. Aucune indication des éditeurs sur les origines de l'ouvrage et la tradition manuscrite. Il me paraît remonter au IVe siècle, ne connaissant pas encore l'existence de moniales, en dehors des vierges vivant dans le monde.

16. *Soliloquia animae ad Deum.* Inc. : Agnoscam te domine (PL., 40, 863-898). Cet opuscule de piété très affective a fait quelque peu oublier le véritable traité de saint Augustin de caractère plus philosophique. C'est comme le *Manuale* et les *Meditationes,* souvent édités avec lui, l'apocryphe qui a eté le plus lu. Selon dom Wilmart (*l. l.*, p. 128, n. 1), ces Soliloques paraissent dater du XIIIe siècle; en tout cas ils sont postérieurs au concile de Latran de 1198, qu'ils citent. Ils s'inspirent d'auteurs du XIIe siècle, en particulier du *De arrha animae* de Hugues de Saint-Victor et des apocryphes se rattachant à l'influence des livrets de Jean de Fécamp (*Meditationes, Manuale, De spiritu et anima*).

17. *Speculum peccatoris* (*peccatorum*); inc. : Quoniam charissime in via (PL., 40; 983-992). Anonyme, postérieur au *De modo orandi* de Hugues de Saint-Victor dont il s'inspire. Voir la préface des mauristes et dom Wilmart, *l. l.*, p. 420, n. 7 et 425. Considérations sur les fins dernières et particulièrement la mort du pécheur.

18. *De spiritu et anima;* inc. : Quoniam dictum est (PL., 40, 779-832). Il en a été parlé ci-dessus à propos d'Alcher de Clairvaux (c. 295). Dom Wilmart n'est guère porté à admettre cette attribution mise en avant par dom Coustant. Cf. *Auteurs spirituels,* pp. 175, n. 3. L'opuscule a connu une grande vogue sous le nom usurpé d'Augustin. On a vu que le *De contritione cordis* en est extrait.

19. *De substantia dilectionis;* inc. : Quotidianum de dilectione (PL., 40, 845-848) fond deux opuscules distincts de Hugues de Saint-Victor.

20. *De triplici habitaculo;* inc. : Tria sunt sub (PL., 40, 991-998), sur le ciel, le monde et l'enfer.

21. *De vera et falsa paenitentia, ad Christi devotam;* inc. : Quantum sit appetenda (PL., 40, 1113-1142; préface des mauristes, 1111-1114). L'un des plus célèbres et plus cités parmi les apocryphes augustiniens, de valeur avant tout dogmatique mais à but pratique. Antérieur au XIIe siècle, probablement du milieu du XIe.

22. *De visitatione infirmorum libri II;* inc. : Visitationis gratia (PL., 40, 1147-1158). Préparation à la mort. Il est attribué à Baudri de Bourgueil par un

manuscrit de Lambeth Palace (cf. PL., 166, 1058 et 1211-12).

23. *De vita christiana ;* inc. : Ut ego peccator (PL., 40 1031-1046). Écrit pélagien attribué d'abord à Fastidius (voir ce mot), mais revendiqué pour Pélage lui-même par M. de Plinval, *Recherches littéraires sur l'œuvre de Pélage*, dans la *Revue de Philologie*, 1934; extrait, pp. 16 20. Sur la littérature antérieure, voir Bardenhewer, *Gesch. des altk. Lit.*, IV, 518-520 (1924) et Plinval, *l. l.*, p. 16, n. 2.

24. *De vita eremitica ad sororem ;* inc. : Iam pluribus annis (PL., 32, 1451-1474). C'est le *De institutione inclusarum* (ou *Libellus ad virginem inclusam*) d'Aelred (ci-dessus, c. 229). La partie sur la vie du Christ a été détachée et forme les méditations XV-XVII, attribuées à saint Anselme (ch. 47-78 de l'opuscule). Elle a une importance particulière pour l'histoire de la méditation méthodique. Voir F. Cavallera, dans le *Bull. de Litt. ecclés.*, 1918, pp. 219-221 : *Sur deux opuscules pseudo-augustiniens d'Aelred abbé de Rievaulx*, où est signalée la lacune considérable du texte des mauristes à combler par celui du pseudo-Anselme. Voir encore Wilmart, *l. l.*, pp. 196-197.

Pour diverses prières qui sont attribuées à saint Augustin, voir dom Wilmart, *l. l.*, pp. 99, n. 2; 370, 456, 571 sq., 574, n. 1, 575, n. 3.

Les textes imprimés sont presque tous recueillis dans les appendices aux divers tomes de l'édition des mauristes, en particulier, pour les traités, au tome 40 de la PL. Pour l'étude critique, outre les préfaces de ces textes, voir l'ouvrage souvent cité de dom A. Wilmart : *Auteurs spirituels et textes dévots du moyen âge latin.* Paris, 1932.

Ferdinand CAVALLERA.

AUGUSTINS, voir CHANOINES RÉGULIERS, ERMITES, ALZON (R. P. E. d').

1. — **AUGUSTIN DE LA CROIX** (DA CRUZ, 1540-1619). — Franciscain réformé et poète mystique portugais du XVIe siècle; on l'appelle le poète de la Serra da Arrábida, du nom du couvent où il vécut la plupart du temps de sa vie et où il pleura, avec des larmes qui ne lui semblèrent jamais suffisantes, « les égarements de sa jeunesse sans profit ».

Dans ses poésies il chante l'Enfance de Jésus-Christ, sa Passion et sa vie glorieuse; la vie de la Sainte Vierge et de plusieurs saints. Il a aussi mis en de très beaux vers plusieurs prières liturgiques (*Pater Noster, Ave Maria, Credo, Confiteor*) et des prières pour les diverses occupations de la journée, ainsi que des gloses sur des versets de l'Écriture Sainte.

Harmonie rythmique, vision sereine du paysage et du milieu environnant, contemplation tranquille, suave élévation de l'âme en Dieu, telles sont les qualités les plus appréciables de l'œuvre poétique de Fr. Agostinho da Cruz. C'est par elles qu'il s'est justement acquis le droit d'occuper une place très distinguée dans la galerie de poètes portugais du XVIe siècle.

Varias Poesias do Veneravel P. Fr. Agostinho da Cruz, Lisboa na Oficina de Miguel Rodrigues, 1771, XXIII-163 pages (Edition incomplète et très peu soignée). — J. Mendes dos Remédios, *Obras de Fr. Agostinho da Cruz.* Coimbra, 1918, 467 pages (Edition critique complète).

ACACIO CASIMIRO, S. J.

2. — **AUGUSTIN DE SAINT-ILDEPHONSE,** né à Toboso (province de Tolède), fit profession en 1610, chez les Augustins déchaussés de Valence. Recteur du collège d'Alcala, Définiteur de la province de Castille, il mourut le 16 août 1662. Il a publié une *Theologia mystica...* (Alcala, 1644, Madrid (?), 1683), exposé théorique et pratique de tout ce qui concerne la vie spirituelle en ses différents degrés. Il s'y inspire particulièrement, outre de saint Augustin, de Richard de Saint-Victor, Ruysbroeck, saint Jean de la Croix et sainte Thérèse ; pour la contemplation, il suit la division du P. Alvarez de Paz. Il admet une contemplation acquise ou « naturelle » (2e éd., p. 69), qui est à la portée de notre effort, aidé par la grâce. Le dernier livre est consacré à la direction spirituelle ; il contient un traité sur le discernement des esprits (tr. 2).

Santiago Vela, t. VII (1925), p. 167-168. — Ossinger, p. 472. — Monasterio, *Misticos Agustinos Españoles*, 2e éd., 1929, t. II, p. 65-79.

F. LANG, O. E. S. A.

3. — **AUGUSTIN DE SAINTE-MARIE** (MANUEL GÓMEZ FREINE). — Né le 28 août 1642, à Estremoz (Portugal), devint Ermite Augustin déchaussé vers le 18 décembre 1665; il fut Définiteur Général et Vicaire Général dans son Ordre, et mourut le 2 avril 1728. Il a composé un traité sur l'oraison : *Adeodato contemplativo e universidade da oraçaon*, Lisbonne, 1713, divisé suivant les trois voies de la vie spirituelle, et enrichie de nombreuses citations des Pères et des docteurs. Il a aussi traduit en portugais plusieurs ouvrages ascétiques du P. Segneri, S. J.

Santiago Vela, t. VII (1925), p. 305-315.

F. LANG, O. E. S. A.

AUMONE, voir ŒUVRES (BONNES).

AUMONT (JEAN), vigneron à Montmorency, à trois lieues de Paris, auteur de *L'Ouverture intérieure du Royaume de l'agneau occis dans nos cœurs.*

1. — **Biographie.** — On a peu de renseignements sur Aumont. Il n'a pas signé son livre. Il se dit « un pauvre villageois sans autre science ni estude que celles de Jésus crucifié ». Sur l'exemplaire de *L'Ouverture...* de la Bibliothèque nationale, un lecteur a ajouté : *Apelé Jean Aumont, vigneron à Montmorency, depuis retiré à Paris chez Me Prévost, marchande* (sic) *de fromage, rue des Prestres à la halle ; enterré aux filles pénitentes, rue Saint-Denis.* Son épitaphe, écrite par un autre lecteur au verso de la couverture du volume, est ainsi libellée :

D. O. M. | Icy repose le corps | de Jean Aumont | dit de la Croix de Montmorancy | âgé de 80 ans, 5 mois | décédé le 19 d'avril | et inhumé le 21 du dit mois 1689 | Requiescat in pace.

Le *Dictionnaire des ouvrages anonymes* de Barbier (t. VI, col. 754, 3e édit.) dit : « L'auteur [de *L'Ouverture*] est un paysan de Montmorency, homme très pieux, mais très mauvais écrivain. Il se nommait Jean Aumont. » Dans l'*Histoire du diocèse de Paris* de l'abbé Lebeuf, art. Montmorency (t. III, p. 392), on lit qu'Aumont a composé un *Traité sur la Prière*, approuvé par les docteurs de Paris. Il fut enterré aux Filles pénitentes de Saint-Magloire, à Paris. Détail donné par M. Bruté, curé de Saint-Benoît de Paris, en 1753.

2. — **Analyse de *L'Ouverture*.** — L'ouvrage d'Aumont a un titre alambiqué et très long, comme les aimaient beaucoup de spirituels du XVIIe siècle. Le voici :

L'Ouverture intérieure du Royaume de l'Agneau occis dans nos cœurs; avec le total assujétissement de l'âme à son divin empire. Où il sera briefvement traitté de la vraye et sainte oraison et recollection intérieure.

Ensemble des choses les plus remarquables et nécessaires à la perfection Chrestienne ; y faisant voir premièrement les SEPT SORTES DE CAPTIVITEZ, *et enchainement du péché et du propre Amour, qui scellent et captivent nostre âme; la tiennent et retiennent à elle-même; l'empeschent d'estre à Dieu et la livrent au péché, et le péché à l'Enfer et l'Enfer aux diables.*

Avec l'adresse intérieure et les moyens nécessaires pour chaque estat et degré convenable à la rupture de chacun de ces liens de ténèbres; et pour y lever et dissoudre ces SEPT SORTES DE SCEAUX, *et mettre l'âme en* LIBERTÉ, *et pleine capacité de recevoir intérieurement les divines infusions, et admirables influences de l'Amour de ce beau Soleil éternel de la région spirituelle et intérieure, roulant sa Sphère par dedans.*

Par un PAUVRE VILLAGEOIS, sans autre science ny estude que celle de JÉSUS CRUCIFIÉ, Paris, 1660, in-4°.

Dans l'approbation des deux Docteurs de la Faculté de théologie de Paris, Le Bail, curé de Mont-Martre et M. Grandin, on lit : « Nous avons reconnu que Dieu révelle souvent aux petits ce qu'il cache aux sages de ce siècle. » Aumont aurait donc été un homme sans instruction? La lecture de son in-4° de plus de 600 pages révèle, au contraire, un auteur spirituel très versé dans la science de la perfection et de l'oraison. Aumont a-t-il été aidé par les Docteurs qui ont approuvé son livre? Il connaît fort bien les genres d'oraisons suivis de son temps. Il n'ignore pas les discussions qui avaient lieu à leur sujet, comme l'analyse de son livre nous l'apprend.

Le plan de l'ouvrage est tiré du chapitre V de l'*Apocalypse*, où un livre, scellé de sept sceaux, est montré à saint Jean. Personne ne pouvait briser les sceaux et ouvrir le livre si ce n'est l'Agneau immolé (occis).

Ce livre scellé représente l'âme chrétienne, scellée elle aussi de sept sceaux qui la retiennent captive et l'empêchent d'aller à Dieu. L'oraison de recueillement intérieur sur l'Agneau occis, c'est-à-dire, sur la Passion, brisera ces sceaux et conduira l'âme à la perfection.

L'ouvrage est divisé en sept traités correspondant à ces sept sceaux. Le premier sceau est celui du péché, le deuxième est l'attache aux biens de la terre, le troisième l'attache aux plaisirs des sens extérieurs, le quatrième est celui des passions et des sens intérieurs, le cinquième celui de l'usage propriétaire et naturel des puissances de l'âme, le sixième est l'attache à la propre vie de l'âme, le septième l'attache aux dons de Dieu.

Le moyen de briser ces sceaux pour délivrer l'âme, c'est « l'oraison de recueillement intérieur en Jésus crucifié », l'oraison « cordiale » où l'âme se retire au « dedans d'elle-même », « au pied du trône de l'Agneau », écoute les « divines notions qui en jaillissent », savoure « les divines vérités qui en escoulent et les divines volontés qui en émanent » (Traité I, chap. III, p. 14).

L'Ouverture est un traité de l'oraison, surtout de l'oraison mystique. Aumont en a fait un abrégé où se trouve résumée la doctrine de l'oraison. Voici le titre : *Abrégé de l'Agneau occis ou Méthode d'oraison, disposé en trois sortes d'entretiens et commerces intérieurs à exercer au fond du cœur par trois sortes de moyens et pratiques, conduisant à trois sortes d'unions avec Dieu par Jésus-Christ Notre-Seigneur. — Avec certaines règles ou maximes journalières pour ceux qui s'en voudraient servir, nécessaires à ceux qui commencent, très utiles à ceux qui font progrès et consolantes aux parfaits.* Par un pauvre villageois... Rennes, 1669, in-12.

Dans *L'Ouverture*, il y a plusieurs images. Elles représentent symboliquement l'âme chrétienne sous la forme d'un cœur scellé des sept sceaux que doit briser l'oraison de recueillement.

On peut reprocher à Aumont d'avoir un peu trop identifié la perfection chrétienne avec la mystique.

Voir sur Aumont, l'article étincelant d'esprit de M. Henri Bremond : *Le Vigneron de Montmorency et l'école de l'oraison cordiale* (*Bulletin de Littérature ecclésiastique* de l'Institut catholique de Toulouse, 1928, p. 18 ss., 49 ss.). Article inséré, avec la reproduction des images de *L'Ouverture*, dans le t. VII de l'*Histoire littéraire du sentiment religieux*, ch. V, p. 321 ss.

P. POURRAT.

AURÉOLE, voir PHÉNOMÈNES MYSTIQUES.

AURIEMMA (Tomaso), de la Compagnie de Jésus, né à Naples vers 1614, entré le 20 novembre 1632, appliqué à l'enseignement des lettres, et de la théologie morale puis aux missions des campagnes ; il mourut à Naples le 26 novembre 1671. Il a publié plusieurs pieux opuscules qui ont été très lus et traduits en plusieurs langues. Ils respirent une piété pleine d'onction et abondent en traits empruntés à la vie des saints et personnages édifiants ou en textes des Pères. L'un des plus connus est : *Stanza dell' anima nelle piaghe* (2e éd. : *piaphe* : sic) *di Giesu overo pratiche usate, e insegnate da Santi. Per fabricarsi la Stanza in Cristo Crocifisso. In Vita et in Morte.* Naples, Mollo, 1651. Seconda Impressione revista e accresciuta, *ibid.*, Fusco, 1653. De nombreuses réimpressions. Traductions en allemand et en espagnol. En 1652 est publiée *Stanza... Piaghe di Giesù. Parte seconda. Nella quale si raccontano alcuni favori, e grazie fatte dal Crocifisso à gli habitatori di questa Stanza.* Napoli, Savio. En outre plusieurs ouvrages sur la sainte Vierge et sainte Anne, et un livre de méditations.

Sommervogel, t. 1, col. 662-666; t. 8, col. 1710, Rivière, *Supplément*, n. 3508, col. 932-933.

F. CAVALLERA.

AURIFABER (traduction latine de GOUDSMID, véritable nom de Dom Gilles), religieux chartreux. La seule donnée biographique certaine qu'on ait sur lui, c'est qu'à sa mort, survenue le 20 février 1466, il était vicaire à la chartreuse du mont Sion près de Zierikzee, ville de la Zélande, dans l'île de Schouwen. Bostius dit que, pour répondre à son nom, il composa des ouvrages d'or, « aurea fabricatus est opuscula », et donne les titres de trois d'entre eux avec une appréciation : 1° *Laus cartusiana*, livre fort dévot, écrit d'un style harmonieux, où Dom Gilles enseigne qu'il faut continuellement rendre grâces à Dieu, et ne jamais se cacher à soi-même ses obligations; 2° *Sermones de tempore ac Sanctis per anni circulum*, sermons remar-

quables et très profitables, écrits sous l'impression de la majesté divine; 3° *Speculum exemplorum,* ouvrage célèbre, utile et plein de saveur.

De ces trois écrits, le dernier est peut-être le seul qui nous reste. Au commencement de ce siècle le R. P. Kruitwagen, franciscain hollandais, a voulu attribuer à un chanoine régulier de la Congrégation de Windesheim, Jean Gielemans, le *Speculum exemplorum;* mais on peut voir dans les *Anecdota ex codicibus Iohannis Gielemans,* Bruxelles, 1895, p. 449-451, ce que pensent de l'ouvrage de Gielemans, le *Novale Sanctorum,* les RR. PP. Bollandistes. Le *Speculum exemplorum,* nous dit la *Civiltà cattolica* (15 sept. 1905), a été le livre des miracles le plus répandu au Moyen Age. D. Autore dans ses *Scriptores S. Ordinis Cartusiensis* en énumère 34 éditions; la première, en 1481, à Deventer, sans le nom de l'auteur, puis à Cologne en 1485; à Strasbourg en 1487, etc. (Cf. Hain, n° 14.915-14.920). Au commencement du XVIIe siècle le R. P. Jean Major, jésuite, augmenta le *Speculum exemplorum* de nouveaux exemples, corrigea le texte original, ajouta des notes et les noms des auteurs d'où le chartreux avait pris ses exemples. Ce travail publié à Douai en 1603, in-4°, a eu un très grand nombre de réimpressions.

S. Autore, *Scriptores S. O. C.,* Ms. t. I. — P. Bastin, Ms. — Le Vasseur, *Ephemerides O. C.,* t. I. 20 février. — Sutor, *De Vita cartusiana,* p. 596. — Morotius, *Theatrum chronologicum S. C. O.,* p. 85. — Bostius, *De praecipuis aliquot Cart. familiae Patribus,* p. 38. — De Backer et Sommervogel, t. II, col. 1013 et 1014 — Foppens, *Bibl. Belgica,* t. 25. — U. Chevalier, Rép. Bio. — Bibl., col. 197.

L. Ray.

AUSTÉRITÉ, voir Mortification.

AUTEL (DÉVOTION A L'). — Dans nos églises et chapelles, le tabernacle est le centre d'attraction de la dévotion des fidèles éclairés. Il convient qu'il en soit ainsi. Mais, avant que l'usage ne se fût généralisé (à dater du XVIe siècle) de placer un tabernacle soit sur le maître-autel, soit sur tel autre autel de l'édifice sacré, l'autel lui-même était déjà l'objet d'une vénération toute particulière. Solennellement consacrée par l'évêque, qui y a enchâssé des reliques de martyrs, cette table sacramentelle, *Sacramenti donatrix mensa* (Prudence, *Peristephanon,* XI, 171 : PL., 60, 549), sert à la célébration du plus auguste des mystères, et cela explique assez l'honneur et la révérence dont elle a été entourée aux âges de foi profonde. Cette antique dévotion, dont on constate encore quelques survivances de nos jours, s'est manifestée, en dehors même des cérémonies liturgiques, de bien des manières : dépôts d'objets et d'écrits sur l'autel; recours au contact de l'autel pour obtenir la guérison des malades; baisements; visite des autels, etc.

Au moyen âge, dans des circonstances solennelles, on prêtait serment sur l'autel. Voulait-on faire donation à une personne ou à un établissement ecclésiastique d'un objet matériel, on déposait cet objet sur l'autel du lieu. Si l'objet de la donation était un immeuble, on avait recours à un objet portatif. Le dépôt de cet objet sur l'autel symbolisait le transfert de propriété ou de possession et opérait l'investiture.

Dans d'autres cas, le dépôt avait la signification d'un gage de vœu, d'une promesse ou d'un engagement solennels, ou bien il représentait l'offrande d'une somme d'argent. Tout ceci montre combien le culte de l'autel était fortement enraciné dans les habitudes chrétiennes. Sur tout ce qui précède, voir mes *Dévotions et pratiques ascétiques du moyen âge,* Paris et Maredsous, 1925, p. 50-53, ou l'édition anglaise, *Devotional and ascetic Practices in the Middle Ages,* London, 1927, p. 51-54.

Quant à la pratique de placer sur l'autel ou sous la nappe d'autel, avant ou pendant la célébration de la messe, les écrits les plus divers (documents officiels, lettres missives, compositions d'élèves à la veille d'un examen, promesses écrites ou autres formules) pour attirer sur ces textes, sur leurs auteurs ou leurs destinataires les bénédictions du ciel, elle est attestée à toutes les époques. Contentons-nous de deux témoignages. Saint Ambroise écrit à l'empereur Théodose : « J'ai emporté avec moi à l'autel la lettre de Votre Piété, je l'y ai déposée, je l'ai tenue dans ma main pendant que j'offrais le sacrifice, afin que ce fût votre foi qui parlât par ma bouche, et que les lignes tracées par vous participassent à l'oblation sacerdotale. » (Saint Ambroise, *Ep.* 61; PL., 16, 1238). Et, dans la notice qu'il a consacrée au Mauriste Dom Albert Marchant († 1679), Martène nous dit que, « au commencement du carême, ce zélé supérieur portait tous les billets de pénitence de ses religieux à l'autel et, le mercredi des Cendres, il les offrait avec le saint sacrifice, priant le Seigneur de les avoir pour agréables et de verser ses bénédictions sur ceux qui accompliraient ce que renfermaient ces billets. » (Martène, *La vie des justes,* t. II *Archives de la France monastique;* Ligugé et Paris, 1925, t. XXVIII, p. 35-36).

« Faire passer un enfant malade du mal appelé de Saint-Gilles dans la chemise de son père et porter ensuite cette chemise sur un autel de Saint-Gilles afin que l'enfant guérisse », est une des nombreuses pratiques que condamne J.-B. Thiers dans son *Traité des superstitions qui regardent tous les sacrements,* Paris, 1704, t. Ier, p. 382.

Le prêtre baise huit fois l'autel pendant la messe, neuf fois à la messe solennelle, et il le baise aussi, aux autres offices, avant l'encensement. Des baisements de ce genre ont lieu au cours d'autres cérémonies, et on pourrait citer beaucoup de textes témoignant de la dévotion avec laquelle les fidèles autrefois baisaient l'autel quand il leur était permis de s'en approcher. (Cf. *Dévotions et pratiques ascétiques* p. 56-57; *Devotional and ascetic Practices,* p. 56-57).

La visite individuelle des autels dans les églises monastiques ou conventuelles est un usage qui a été en honneur dans diverses familles religieuses. Son introduction est généralement attribuée au grand réformateur des moines de l'époque carolingienne, saint Benoît d'Aniane († 821); mais le biographe de saint Pardoux, abbé de Guéret († v. 737), qui écrivait au début du IXe siècle, dit déjà que ce pieux personnage « avait coutume de vaquer à l'oraison *per singula altaria* entre tierce et sexte » (*Vita Pardulfi,* 7, éd. W. Levison; MGH, *Script. rer. Merov.,* VIII, 29; sur la date de la *Vita,* voir p. 20). Les anciennes chroniques des Frères Prêcheurs nous apprennent que la visite des autels était aussi en usage dans leur ordre (Gérard de Frachet, *Vitae fratrum Ord. Praedic.,* IV, 1; Gulvagnus de la Flamma, *Chronica,* 85, éd. B. Reichert, *Monumenta Ordinis Fratr. Praedic.,* I, 1896, p. 149; II, 1897, p. 49). A la fin du XVe siècle, Jean Mombaer propose trois méthodes aux chanoines de

Windesheim pour l'accomplissement de cet exercice de piété qu'il assigne au dimanche : qu'on imagine faire le pèlerinage des Lieux-saints et vénérer les traces du Rédempteur, ou bien qu'on se représente rendant visite aux tabernacles du ciel et aux diverses catégories de saints qui l'habitent, ou enfin qu'on visite les autels en faisant en esprit le tour des basiliques romaines (Johannes Mauburnus, *Rosetum exercitiorum spiritualium*, Deventer, 1494, fol. 99-99^v, Tit. XIV, *Dominicarium*, Cf. P. Debongnie, *Jean Mombaer*, Louvain et Toulouse, 1928, p. 147). L'usage de la visite quotidienne des autels s'est conservé jusqu'à nos jours dans beaucoup de monastères bénédictins ([D. Germain Morin], *La journée du moine* (*Revue bénédictine*, VII, 1890, p. 357; Willibrord Benzler, *Erinnerungen aus meinen Leben*, Beuron, 1922, p. 25).

Parmi les pratiques auxquelles nous avons fait allusion précédemment, sans pouvoir ici les décrire en détail, il s'en trouve qui sont certainement entachées de superstition. La valeur théologique d'actions de cette nature dépend évidemment des dispositions intérieures de l'agent, de l'intensité de sa foi, de la qualité de sa piété, de son intention. Mais il est incontestable que la dévotion à l'autel a aussi inspiré des pratiques non équivoques que l'on doit regarder sans hésitation comme le fruit de la vertu de religion.

Sur les sources et les travaux se rapportant à la question, voir le ch. III, *La dévotion à l'autel*, de mes *Dévotions et pratiques ascétiques du moyen âge* (Paris et Maredsous, 1925, p. 50-64) ou l'édition anglaise de cet ouvrage, *Devotional and ascetic Practices in the Middle Ages* (London, 1927, p. 51-65).

L. Gougaud, O. S. B.

AUTOBIOGRAPHIES SPIRITUELLES. — I. *Généralités.* — II. *Principales autobiographies.*

I. — GÉNÉRALITÉS. — 1. — **Formes diverses de l'autobiographie spirituelle.** — L'autobiographie spirituelle a trois formes principales : l'autobiographie proprement dite, où l'auteur raconte après coup les faits d'une portion plus ou moins étendue de sa vie; le journal, où il retrace au jour le jour ses impressions ses sentiments, ses pensées; les lettres, où il s'ouvre, avec un ou plusieurs correspondants, de ses dispositions intérieures. En un sens large, on pourrait voir d'autres formes d'autobiographie dans les visions et révélations consignées par écrit, dans les méditations et prières, dans les traités de vie spirituelle et même dans toutes les œuvres, quel que soit leur sujet, où l'écrivain laisse entrevoir sa personnalité tout entière, l'humain et le divin. A ce point de vue Newman estimait que les Pères, à part certaines exceptions, d'une façon ou d'autre, non seulement par leur correspondance, mais encore par leurs sermons, leurs commentaires de l'Écriture, leurs traités dogmatiques, etc., donnent leur autobiographie. Cf. H. Bremond, *Newman*, Paris, 1906, p. 137-139; D. Gorce, *L'intimité de Newman avec les Pères*, VS., 37, 144-168. Dans le même ordre d'idées, le bénédictin O. Wolff, *Mein Meister Rupertus. Ein Mönschleben aus den XII Jahrh.*, Fribourg-en-Brisgau, 1920, a esquissé la vie intérieure de Rupert de Deutz d'après ses écrits, et récemment C. Peyroux, *L'abbé Perreyve raconté par lui-même*, Paris, 1933, publiait « une sorte d'autobiographie » à l'aide des lettres intimes de Perreyre et d'extraits de ses œuvres.

Il ne sera question ici que des autobiographies proprement dites et des journaux spirituels dus à des catholiques; un article spécial sera consacré aux lettres spirituelles, un autre aux visions et révélations. Encore passerons-nous sous silence les autobiographies de langues orientales; la plus connue est celle du pseudo-Denys l'Aréopagite. Cf. *Analecta Bollandiana*, 1910, t. XXIX, p. 302-322; 1912, t. XXXI, p. 5-10; 1921, t. XXXIX, p. 277-313; les Bollandistes, *Bibl. hag. orientalis*, Bruxelles, 1910, p. 59-60, 275. Nous excluons les autobiographies et les journaux, même des écrivains catholiques, qui n'ont trait directement qu'à la vie extérieure, à l'art ou à la littérature. En revanche, parce qu'elles enrichissent la spiritualité catholique, nous retenons les autobiographies sûrement romancées ou peut-être romancées : telles, parmi celles-ci, la *Vie* d'Henri Suso, et, entre celles-là, les *Étapes d'une conversion* de Paul Féval ou le *Voyage du centurion* d'Ernest Psichari.

Les autobiographies spirituelles sont toutes des récits de conversion : conversions de l'incrédulité ou de l'hérésie à la foi catholique, conversions d'un christianisme incomplet, ou médiocre, ou sérieux, à un christianisme plus fervent. Nous ne nous arrêterons pas à ceux qui ont un caractère exclusivement intellectualiste ou se bornent à peu près à l'exposé des raisons de croire sans décrire le drame intérieur qui a précédé ou accompagné la conversion.

2. — **Histoire de l'autobiographie spirituelle.** — On pourrait discerner un germe minuscule de l'autobiographie chrétienne dans les deux discours, *Act.*, XXII, 3-21, XXVI, 9-20, où saint Paul raconte l'apparition de Jésus qui l'a terrassé et transformé sur le chemin de Damas. Le germe a grandi avec la *Passion* de sainte Perpétue (203). Nous avons ensuite des fragments d'autobiographie dans le *Discours sur Origène*, où saint Grégoire le Thaumaturge raconte sa propre jeunesse; dans des passages de Clément d'Alexandrie, Tertullien et Commodien; dans le *Dialogue avec le juif Tryphon* de saint Justin et dans le commencement du *De Trinitate* de saint Hilaire, si tant est que ces deux récits de conversion ne soient pas de simples fictions littéraires présentant les raisons qu'avait un philosophe païen d'embrasser le christianisme; surtout dans l'*Ad Donatum* de saint Cyprien, qui est « l'antécédent direct des *Confessions* d'Augustin », dit P. Batiffol, *Revue des jeunes*. 25 janvier 1921, p. 138.

L'autobiographie véritable apparaît au IV^e siècle, avec le *Sur lui-même* de saint Grégoire de Nazianze et les *Confessions* de saint Augustin, deux ouvrages très différents d'inspiration et de forme. Le *Sur lui-même* est une longue élégie, un gémissement de Grégoire sur les infortunes de son existence. Les *Confessions*, autrement profondes, inaugurent magnifiquement l'autobiographie psychologique; ce qui est raconté ce ne sont pas tous les détails de la vie extérieure, c'est l'âme, ce sont les appels que Dieu lui adresse et la réponse qu'elle fait à Dieu.

De saint Augustin aux temps modernes les autobiographies sont assez rares. Il n'existe guère de récits de conversion au christianisme que celui du juif Judas de Cologne.

Avec le XVI^e siècle l'autobiographie chrétienne prend son essor; elle produit quelques œuvres de grande valeur au XVI^e siècle et au XVII^e. Toutefois les récits de conversion, en général, accusent un souci de controverse et d'apologétique plutôt qu'ils ne décrivent des états d'âme. Les *Mémoires*, si nombreux au XVII^e siècle,

s'en tiennent au tableau des événements extérieurs.

Au XIXe siècle, le romantisme met en vogue la littérature personnelle; les écrivains étalent volontiers leur moi, souvent d'une manière fâcheuse. Comme les confidences profanes, les confidences religieuses se multiplient. Parmi la multitude des convertis de toute nation, beaucoup font connaître, étape par étape, l'itinéraire qui les conduisit au catholicisme; ils accordent une large place à l'analyse psychologique.

A la fin du XIXe siècle et, de plus en plus, au XXe, cela s'est accentué. Tandis que le roman et le théâtre se préoccupaient de la psychologie de la conversion et des richesses de la vie intérieure, des autobiographies voyaient le jour et l'on a édité, en totalité ou fragmentairement, à part ou mêlés à la trame des biographies, des journaux intimes rédigés pour la plupart sans arrière-pensée de publication, dans le secret d'une cellule de couvent ou d'une chambre bien close. Leur nombre est tel que nous devons nous contenter de mentionner les plus importants, les plus caractéristiques. Et il est remarquable que les auteurs ont été, non pas seulement des prêtres, des religieux et des religieuses, mais aussi des personnes du monde, des mères de famille des jeunes filles ou des jeunes gens épris de perfection chrétienne. Une mention spéciale est due aux journaux spirituels de tant de prêtres, de religieux, de séminaristes et de laïcs tués dans la grande guerre. « La publication d'un bon nombre de ces notes pieuses, de ces expressions d'âmes pénétrées d'esprit de sacrifice, a rappelé au monde, une fois de plus, qu'une vie intérieure intense est une source bouillonnante d'héroïsme chrétien », dit P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, Paris, 1928, t. IV, p. 654-655.

3. — **Raisons d'écrire une autobiographie.** — Possidius, *Vita S. Augustini*, praef., PL., 32, 34, dit que saint Augustin écrivit les *Confessions* par humilité, pour n'être estimé de personne au-dessus de son mérite, par reconnaissance et pour remercier Dieu de ses bienfaits, enfin pour obtenir qu'on priât pour lui, ne sachant que trop ce qui lui manquait encore.

Ce texte de Possidius est un écho d'Augustin lui-même; cf. sa lettre au comte Darius (des derniers mois de sa vie), PL., 33, 1025. Augustin dit dans les *Confessions*, l. XI, c. I, PL., 32, 809 : *Domine, cur tibi tot rerum narrationes digero? Non utique ut per me noveris ea, sed affectum meum excito in te, ut dicamus omnes : Magnus Dominus et laudabilis valde. Jam dixi, et dicam : amore amoris tui facio istud.*

Louer Dieu, être utile au prochain, s'humilier, ces motifs d'écrire se retrouvent, avec des nuances, dans toutes les autobiographies. Parfois d'autres raisons apparaissent. Raison d'apologie personnelle, pour que ne soit pas compromis l'apostolat auquel on s'adonne, comme dans la *Confessio* de saint Patrice, PL., 53, 807-808; ou en réponse à des calomnies contre la sincérité du converti, comme dans l'*Apologia pro vita sua* de Newman. Raison de réparation : « Je devais, dit Charles Morice, dans *L'Univers*, 7 janvier 1914, puisque j'avais jusqu'alors publiquement confondu ma cause avec celle des incrédules, prendre aussi le public à témoin au moment où je me séparais d'eux. » Raison d'ordre littéraire : deux écrivains aussi différents qu'un Othlon de Ratisbonne et un Huysmans, par exemple, ne se désintéressaient pas, en racontant leur odyssée spirituelle, de la fascination de l'art d'écrire. Raison de progrès chrétien : on rédige son journal pour mieux se connaître et s'encourager à des efforts nouveaux. Raison d'obéissance : sur l'ordre du confesseur, du supérieur ou de la supérieure, une âme privilégiée se raconte ingénuement elle-même. Ces pages donneront des lumières à ceux qui ont mission de la conduire; peut-être — qui sait? — seront-elles publiées quelque jour et pourront-elles faire du bien. C'est ce qui est arrivé pour sainte Thérèse de l'Enfant Jésus et tant d'autres, jusqu'à cette humble capucine d'Aix-en-Provence, sœur Marie du Rosaire († 1932), dont le « carnet d'obéissance » est si émouvant dans sa simplicité foncière. Cf. *Sœur Marie du Rosaire. Une vie d'immolation*, Aix, 1932.

4. — **Valeur des autobiographies.** — « L'essence véritable de notre vie intérieure, dit R.-H. Benson, *Les Confessions d'un converti*, trad. T. de Wyzewa, Paris, 1914, p. 4, réside quelque part où nulle exploration psychologique ne saurait atteindre. » Comment reconnaître l'action précise de la grâce dans l'âme? Et, en supposant que ce fût possible, comment se rappeler avec exactitude tout ce que fut cette action? Comment échapper au risque de projeter sur le passé les états d'âme d'aujourd'hui? Difficultés de l'introspection, difficulté de fixer après coup le réel, ne voilà-t-il pas, même dans les conditions les meilleures de lucidité d'esprit et de simplicité, de quoi rendre incertaine la valeur des autobiographies et délicate leur utilisation? Aussi un Newman, au moment de retracer la marche de sa conversion, écrivait-il, dans son *Histoire de mes opinions religieuses* (c'est le titre de la seconde édition de l'*Apologia*), trad. G. du Pré de Saint-Maur, Paris, 1866, p. 146 : « Sans l'impérieux appel du devoir, je ne pourrais de sang-froid oser ce que j'ai entrepris de faire. C'est une épreuve terrible, et pour le cœur et pour l'esprit, d'analyser ce qui s'est passé à une époque si éloignée, et de révéler les résultats de cet examen. J'ai fait bien des actes hardis dans ma vie, celui-ci est le plus hardi de tous; et, si je n'étais sûr de réussir, après tout, à atteindre mon but, ce serait de ma part folie de l'entreprendre. »

Sur le moment même il n'est pas facile de lire jusqu'au fond de son âme et d'exprimer parfaitement tout ce qu'on y a découvert. Le journal spirituel expose à se replier sur soi à l'excès, à se complaire dans une sorte de « narcissisme » maladif, à cultiver, sous les apparences d'une humilité sévère, les extravagances du moi « haïssable »; ou bien l'on fait de la littérature, plus ou moins bonne, et pas autre chose.

Il y a d'autres motifs d'accueillir avec prudence les autobiographies. N'insistons pas sur les côtés naïfs ou déplaisants de certains néo-convertis, qui tranchent du Père de l'Eglise et morigènent à tort et à travers leurs nouveaux frères. A l'extrême opposé, il faut comprendre le langage de l'humilité chrétienne et ses outrances. Les plus saints, telle la bienheureuse Gemma Galgani, dont on a pu se demander si elle avait commis des péchés véniels délibérés, se considèrent comme les pires des pécheurs. D'autres, qui ne dépassent pas le niveau du chrétien ordinaire, tel un Guibert de Nogent, le moins mystique des hommes, imitent ces exagérations. De Guibert, B. Monod, *Le moine Guibert et son temps*, Paris, 1905, p. 65, dit excellemment : « Son besoin d'humilité, et, d'autre part, le désir d'exalter la miséricorde divine, d'autant plus merveilleuse dans son œuvre de salut qu'il avait plus péché, entrent pour une bonne part dans ces perpétuelles et fatigantes redites sur ses vices, ses crimes, sa mauvaise nature et ses instincts dépravés. Il trouvait une si pure joie dans

cette contrition de la confession qu'il s'exagérait à dessein ses propres défauts. » D'autres, au contraire, un Bellarmin, par exemple, parlent de choses à leur avantage, mais sans céder pour autant à l'orgueil ou à la vanité. Selon la très juste remarque de Benoît XIV, *De servorum Dei beatificatione*, l. III, c. XL, n. 7-9, Bassano, 1767, t. III, p. 218-219, les autobiographies des saints ont pour critère la sainteté même de leur vie. « Celle-ci étant établie, nous devons voir, dans le témoignage qu'ils rendent sur eux-mêmes, des paroles de vérité, non de vanterie, un hymne de reconnaissance à la bonté de Dieu, non un couplet d'amour-propre. » J. Thermes, *Le Bienheureux Robert Bellarmin*, Paris, 1923, p. 180.

Tout n'est donc pas de tout repos dans les autobiographies spirituelles. Mais il est des cas où l'examen critique le plus minutieux leur est favorable. L'œuvre de la grâce est décrite « en toute simplicité, discrétion, humilité », par des auteurs qui parlent d'expérience, en qui la crainte de mal s'analyser, d'être mal compris, a stimulé la recherche d'une fidélité parfaite, qui eurent parfois les plus belles qualités intellectuelles en même temps que la volonté la plus haute et la plus droite, qui souvent écrivirent « en présence de la Sainte Trinité », sans se douter que ce qu'ils écrivaient valait la peine d'être lu et aurait des lecteurs. Autant de garanties d'une rare valeur! Les *Confessions* de saint Augustin, le *Livre* de la bienheureuse Angèle de Foligno, la *Vie* de sainte Thérèse *écrite par elle-même*, l'*Apologia* de Newman, l'*Histoire d'une âme* de sainte Thérèse de l'Enfant Jésus, sont là pour attester jusqu'où peut s'élever l'autobiographie spirituelle.

II. — PRINCIPALES AUTOBIOGRAPHIES. — **1. Des origines au XVIe siècle.** — IIIe SIÈCLE. — Sainte Perpétue (✝203), *Passio sanctarum Perpetuae et Felicitatis*, dans T. Ruinart, *Acta primorum martyrum sincera*, 2e édit., Amsterdam, 1713, p. 92-102; trad. Dom H. Leclercq, *Les Martyrs*, Paris, 1902, t. I, p. 122-139. Cf. F. Lavallée, *Petites études d'âmes chrétiennes*, Lyon, 1932, p. 151-183. — Saint Cyprien (✝ 258), *Ad Donatum*, PL., 4, 191-223; trad. J. Tigeau, *Les Œuvres de sainct Cécile Cyprian*, Paris, 1584, p. 38-43. Cyprien raconte la métamorphose que le baptême a opérée en lui et s'efforce d'enflammer Donat, néophyte un peu tiède. Cf. P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, Paris, 1902, t. I, p. 259-266. — Saint Grégoire le Thaumaturge (✝ vers 270), Εἰς 'Ωριγένην προσφωνητικός καὶ χαριστήριος λόγος, PG., 10, 1051-1104. Récit de l'enfance et des premières études de Grégoire à l'école d'Origène.

IVe SIÈCLE. — Saint Grégoire de Nazianze (✝ 390), Περὶ ἑαυτοῦ, PG., 37, 969-1452. Poèmes plus ou moins autobiographiques; voir surtout le Περι τὸν ἑαυτοῦ βίον, 1029-1166, qui est un rappel mélancolique de ses tristesses. — Saint Augustin écrivit, en 398 ou 399, ses *Confessions*, PL., 32, 659-868; trad. Arnauld d'Andilly, Paris, 1651; Dom. L. Gougaud, Paris, 1922-1923, 2 vol. (non intégrale); P. de Labriolle, Paris, 1925-1926, 2 vol., etc. Les neuf premiers livres racontent la vie d'Augustin jusqu'à sa conversion, à l'âge de 33 ans; le livre X dit ce qu'il est au moment où il écrit; dans les trois derniers livres, au lieu de se considérer principalement lui-même, il chante à Dieu son action de grâces. A la suite d'A. Harnack, *Augustins Confessionen. Ein Vortrag*, 1886, plusieurs écrivains ont cru apercevoir des divergences entre les *Dialogues* philosophiques d'Augustin, composés au moment de sa conversion, et les *Confessions* écrites dix ans environ après son baptême; ils en ont conclu que les *Confessions* n'ont pas une entière valeur documentaire. Ç'a été une occasion, pour les critiques, de mettre en lumière la sincérité des *Confessions*. Cf. C. Boyer, *Christianisme et néoplatonisme dans la formation de saint Augustin*, Paris, 1921; P. Batiffol, *La sincérité des Confessions de saint Augustin*, dans la *Revue des jeunes*, 25 juillet 1921, p. 128-146; H. Gros, *La valeur documentaire des Confessions de saint Augustin*, VS, *Supplément*, de mai 1926 à juillet 1927. La meilleure étude des *Confessions* en tant qu'autobiographie spirituelle est celle de C. Douais, *Les Confessions de saint Augustin*, dans *L'Université catholique*, Lyon, d'avril 1892 à janvier 1893.

Ve SIÈCLE. — Paulin de Pella, né peut-être à Pella en Macédoine, vécut dans le midi de la Gaule, écrivit, à l'âge de 84 ans, en 459, l'*Eucharisticos Deo sub ephemeridis meae textu*, édit. dans le *Corpus script. eccl. latin.*, Vienne, 1888, t. I, I, p. 264-334 (absent de PL.); trad. J. Rocafort, dans *Un type gallo-romain. Paulin de Pella, sa vie, son poème, essai de psychologie historique*, Paris, 1896. Une autobiographie, qui, dit J. Rocafort, p. 105, présente « une certaine similitude de plan et parfois même de pensée » avec les *Confessions* d'Augustin. — Saint Patrice, apôtre de l'Irlande (✝ vers 461), *Confessio*, PL., 53, 801-814; trad. G. Dottin, *Les livres de saint Patrice*, Paris, 1909.

VIe SIÈCLE. — Saint Ennodius, évêque de Pavie (✝521), *Eucharisticum de vita sua* (titre donné par l'éditeur, Sirmond, à cause de la ressemblance de cet écrit avec celui de Paulin de Pella), PL., 63, 245-250.

VIIIe SIÈCLE. — Saint Bède le Vénérable (✝ 735) a donné une brève notice autobiographique, avec la liste de ses œuvres, à la fin de son *Hist. eccl. gentis Anglorum*, l. V, achevée en 731, PL., 95, 288-290.

Xe SIÈCLE. — Rathier, bénédictin à Lobbes, évêque de Vérone (✝ 974), *Excerptum ex Dialogo confessionali*, PL., 136, 393-444, que complète le *Qualitatis conjectura cujusdam*, 521-550. Ce dernier écrit fut composé en 966, dix ans après le *Liber confessionis* dont il donne le titre, 530, et d'où vient l'*Excerptum*. Les éditeurs, les Ballerini, ont supposé, 393-394, que Rathier exagère ses crimes afin d'atteindre, par la censure qu'il en fait, ceux qui étaient réellement coupables de ces crimes.

XIe SIÈCLE. — Othlon, bénédictin à Saint-Emmeran de Ratisbonne (✝ vers 1080-1083), a prodigue les confessions dans ses écrits, notamment le *De doctrina spirituali* (en vers), PL., 146, 263-300; le *Liber visionum*, 341-388, surtout le *De cursu spirituali*, 139-242, et le *De suis tentationibus, varia fortuna et scriptis*, 29-58. Le livre *De confessione actuum meorum*, dont il est question dans ce dernier écrit, 56, n'est peut-être pas une confession distincte de celle du *De cursu spirituali* et du *De suis tentationibus*. Othlon nous offre le cas d'un moine humaniste qui triompha d'une crise de la foi redoutable. Cf. S. Abt, *Othlon de Saint-Emmeran. Les Confessions d'un moine du XIe siècle* (thèse), Lyon, 1928.

XIIe SIÈCLE. — Guibert de Nogent, bénédictin (✝ 1124), *De vita sua sive monodiarum libri tres*, PL., 156, 837-962; trad. anglaise C. Swinton Bland, Londres, 1925. « Cette œuvre de confession et de contrition, dans laquelle il se (montre) tel qu'il avait été réellement, avec ses faiblesses et ses péchés, pour faire preuve d'humilité, avec ses qualités et ses bonnes actions, pour remercier le Créateur, est un monument unique pour l'histoire des mœurs et des idées du moyen âge », dit

B. Monod, *Le moine Guibert et son temps*, Paris, 1905, p. XXI. Cf. G. Misch, *Neues Archiv.*, 1925, t. XLVI, p. 566-614. — Le juif Judas de Cologne, converti après 1127, prémontré à Cappenberg (Westphalie), *De sua conversione*, PL., 170, 805-836, trad. A. de Gourlet, Paris, 1902. — Sainte Élisabeth de Schönau, bénédictine († 1165), *Vita partim ab ipsamet dictata partim ab Eckberto fratre scripta*, PL., 195, 119-194, et, mieux, édit. E. Roth, Brünn, 1884. A peu près rien sur la vie extérieure.

XIIIe SIÈCLE. — La Bienheureuse Béatrix de Tirlemont, cistercienne à Notre-Dame de Nazareth, aux portes de Lierre, dans les Pays-Bas († 1268), écrivit une autobiographie utilisée par son biographe Guillaume d'Afflighem. Cf. L. Reypens et J. Van Mierlo, *Beatrys van Nazareth. Seven Manieren van Minne*, Louvain, 1926. — On a attribué au pape saint Célestin V (1296) des *Opuscula*, Naples, 1640, parmi lesquels se trouve une sorte d'autobiographie pour la période antérieure au souverain pontificat, édit. AS., maii, t. IV, p. 421-425; trad. [Dom Aurélien], *La vie admirable de notre glorieux père saint Pierre Célestin*, Bar-le-Duc, 1873, p. 1-16. Cette autobiographie n'est pas de Célestin V, mais sans doute d'un de ses moines qui aura brodé de fantaisistes arabesques sur des confidences du saint. Cf. *Analecta bollandiana*, 1897, t. XVI, p. 365-370; J. Hollnsteiner, *Römische Quartalschrift*, 1923, t. XXXI, p. 29-40. — Le Bienheureux Raymond Lull († 1316) écrivit, vers 1285, le *Blanquerna*, où l'on peut voir une autobiographie fortement romancée. Cf. DTC., 9, 1073, 1091. — La Bienheureuse Angèle de Foligno († 1309) dicta le *Memoriale* de sa conversion et des grâces reçues à son confesseur, frère Arnaud, qui acheva ce travail en 1297. Voir plus haut, col. 571. Mgr Faloci Pulignani a publié le texte latin du manuscrit de Subiaco, avec une traduction italienne de M. Castiglione Humani, *L'autobiografia e gli scritti della B. Angela da Foligno*, Città di Castello, 1932.

XIVe SIÈCLE. — Richad Rolle de Hampole († 1349), *Incendium amoris*, édit. Miss M. Deanesly, Manchester, 1905, trad. Dom M. Noettinger, Tours, 1908, décrit les effets du feu de l'amour d'après sa propre expérience, ainsi qu'il s'en explique dans le prologue et l. II, c. I, trad. Noettinger, p. 3-9, 183-189. — Le Bienheureux Henri Suso († 1366) revisa, vers 1362, ses quatre œuvres groupées sous le titre d'*Exemplar*, dont la première : *Die Lebensbeschreibung* est une autobiographie probablement romancée, édit. H. Denifle, *Die deutsche Schriften des S. Heinrich Seuse*, Munich, 1876, t. I, trad. G. Thiriot, Paris, 1899, t. I. — Le béghard Jean de Brünn, revenu à l'orthodoxie et devenu dominicain, écrivit, avant 1367, un traité qui est à la fois la confession de ses égarements et la réfutation du béghardisme, édit. W. Wattenbach, dans les *Sitzungsberichte der K. preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 1887, p. 517-544. Cf. H. Delacroix, *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIVe siècle*, Paris, 1899, p. 117-121. — François Pétrarque († 1374), *Liber quem Secretum suum inscripsit quo de contemptu mundi disputatur*, dans l'édition de ses Œuvres, Venise, 1516 (non foliée), trad. V. Develay, Paris, 1898, retrace la grande crise morale de sa maturité, vers 1342-1343, sous la forme d'un dialogue avec saint Augustin. Cf. F. Fuzet, *Pétrarque. Ses voyages, ses amis, son repentir*, Lérins, 1874, p. 122-136. — Rulman Merswin, banquier de Strasbourg († 1382), l'auteur probable du *Meistersbuoch* et des autres prétendus écrits du soi-disant « Ami de Dieu de l'Oberland », voir plus haut, col. 489-492, écrivit une autobiographie, plus ou moins romancée, avec le titre : *Von der vier Jahren seines anfangenden Lebens*, édit. C. Schmidt, dans *Die Gottesfreunde im 14. Jahrhundert*, Iena, 1854. — La Bienheureuse Dorothée de Montau († 1394) écrivit des Confessions en langue allemande. Voir plus haut, col. 335.

XVe SIÈCLE. — Sainte Catherine de Bologne, clarisse († 1463), *Le armi necessarie della battaglia spirituale*, Bologne, 1900; trad. latine par Jean-Antoine Flaminio, Bologne, 1522; trad. française par M. de Soulfour, Paris, 1597. Catherine, sous le pseudonyme de Catella, raconte les tentations qu'elle eut à soutenir. Cf. AS., martii, t. II, p. 59. — La Bienheureuse Osanna Andreassi de Mantoue, tertiaire dominicaine († 1505), écrivit un récit des commencements de sa vie spirituelle, qui forme le livre I du *Libello della vita sua propria e dei doni spirituali da Dio a lei collati*, par l'olivétain Jérôme de Mont-Olivet, Mantoue, 1507; trad. latine AS., junii, t. IV, p. 605-611. — La Bienheureuse Battista Varani, clarisse à Camerino († 1527), écrivit, en 1491, son autobiographie pour son directeur, édit. M. Santoni, dans *Le opere spirituali della B. Battista Varani*, Camerino, 1894; trad. latine AS., maii, t. VII, p. 470-483; trad. française partielle par la comtesse de Rambuteau, *La Bienheureuse Varani*, Paris, 1906.

2. — **Du XVIe au XIXe siècle.** — XVIe SIÈCLE. — Bienheureux Pierre Lefèvre, premier compagnon de saint Ignace († 1546), *Memoriale*, édit. M. Bouix, Paris, 1873; trad. italienne J. Boero, Rome, 1873. Édition critique dans les *Monumenta historica Societatis Jesu. Fabri monumenta*, Madrid, 1914, p. 486-696; trad. espagnole J. March, Barcelone, 1922. Journal spirituel détaillé, de juin 1542 à juillet 1543. — Saint Ignace de Loyola († 1556) fit le récit des principaux événements de sa vie, jusqu'à la rédaction des Constitutions des Jésuites, au P. Gonzalez de Camara, qui dicta la plus grande partie de ce récit en espagnol, puis la fin en italien. Connue par une traduction latine, cette autobiographie a été publiée dans son texte original, *Monumenta historica Societatis Jesu. Monumenta ignatiana*, Madrid, 1904; trad. française E. Thibaut, sous le titre : *Le récit du pèlerin* (Ignace se désigne comme un pèlerin), Louvain, 1922; trad. allemande Feder, *Lebenserinnerungen des hl. Ignatius von Loyola*, Ratisbonne, 1925. (Cf. C. Kneller, *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1925, t. XLIX, p. 1-23). On a aussi un fragment de son *Journal spirituel*, correspondant à une des années pendant lesquelles il composa ses Constitutions (1544-1545) : *Monum. hist. S. J., Mon. ignat. series 3a, Constitutiones*, t. I, p. 86-158. — Saint Pierre Canisius († 1597), composa, vers 1570, des *Confessiones*, édit. O. Braunsberger, *B. Petri Canisii epistulae et acta*, Fribourg-en-Brisgau, 1896, t. I. — Sainte Thérèse d'Avila († 1582), *Vida escrita por ella-misma*, écrite vers 1562, achevée vers 1565, édit. par Louis de Léon, Salamanque, 1588; édit. phototypique, Madrid, 1873; édit. critique Silverio de Santa-Teresa, dans les *Obras de S. Teresa*, Burgos, 1915, t. I; trad. françaises de J. de Brétigny, Paris, 1601, et, parmi les traductions récentes, celles des Carmélites de Paris avec la collaboration de Mgr M.-M. Polit, Paris, 1907, 2 vol.; du P. Grégoire de Saint-Joseph, Paris, 1928, 2 vol. Un complément de la *Vida* dans les 66 *Relations spirituelles* adressées par Thérèse à ses directeurs, de 1560 à 1581,

trad. des Carmélites, t. II, et aussi dans le *Libro de las fudaciones*, trad. des Carmélites, 1909, 2 vol. — Bienheureux Alphonse de Orozco, augustin († 1591), *Confesiones*, Valladolid, 1601; trad. italienne, Gênes, 1624; trad. française, Anvers, 1643. Voir plus haut, 392-395.

XVIIe SIÈCLE. — ***Avant 1650.*** — Le P. Benoît de Canfeld († 1610) a écrit le récit de sa conversion, publié sous le titre *Soliloque pieux et grave*... Paris, 1608, et adjoint aux éditions récentes de la *Règle de Perfection.* — Pierre Ribadeneira, jésuite († 1611), *Confessiones* dans, les *Monumenta historica Societatis Jesu*, Madrid, 1923. — Saint Alphonse Rodriguez, frère coadjuteur jésuite († 1617), a laissé vingt-deux mémoires autobiographiques. Voir plus haut, col. 397. — Saint Robert Bellarmin († 1621), *Vita quam ipsemet scripsit*, imprimée pour le dossier de sa béatification (1676), et à Louvain, 1753. — Saint Jean Berchmans († 1621), brèves notations de ses pensées et résolutions, édit. T. Séverin, *Saint Jean Berchmans. Ses écrits*, Louvain, 1931. — Hippolyta de Jésus de Rocaberti y Solier, dominicaine († 1624), *De su admirable vida y dotrina que escrivió de sa mano* (à l'*Index*), dans ses *Obras*, Valence, 1679, t. I. — La Bienheureuse Marianne de Jésus de Guévara, mercédaire († 1624), dicta les dix premiers chapitres de sa *Vida interio*, par le P. J.-B. du Saint-Sacrement, insérée parmi les pièces du procès de sa béatification (1783). — La Vénérable Anne de Saint-Augustin, carmélite déchaussée espagnole († 1624), écrivit une autobiographie, restée inédite ainsi qu'une traduction française qui en fut faite. Voir plus haut, col. 675, 676. — Vénérable Anne de Saint-Barthélemy, carmélite, secrétaire de sainte Thérèse († 1626), *Autobiographie*, trad. insuffisante, M. Bouix, Paris, 1869. Voir plus haut, col. 677. — Gertrude More, de la famille de Thomas More, bénédictine à Cambrai († 1632), *Confessiones amantis*, édit. H. Collins, Londres, 1911. — Anne-Marie de Saint-Joseph, franciscaine espagnole écrivit une autobiographie, édit. J. Niño, Salamanque, 1632. — Th. Gomez de Mendoza († 1638), *Autobiografia*, édit. M. Monjas, Madrid, 1928. — Augustin Baker, bénédictin († 1641), *The Confessions*, édit. Dom J. Mac Cann, Londres, 1922. C'est un extrait des manuscrits de Baker; il dit présenter l'histoire d'un de ses disciples, mais c'est bien son histoire à lui. — Marianne de Saint-Joseph, augustine de Madrid (1638), écrivit une relation autobiographique; elle servit à L. Muñoz, qui publia sa Vie, Madrid, 1645.

Après 1650. — Félicienne-Euphrosyne de Saint-Joseph, carmélite espagnole (1652), écrivit une relation de sa vie, édit. M.-B. de Lanuza, dans sa *Vida*, Saragosse, 1654. — Marie de la Sainte Trinité, dite Mère sainte, fondatrice du Carmel d'Auch († 1656), écrivit des *Mémoires* recueillis par d'Aignan du Sendat († 1682), édit. dans *Mère sainte. Vie et écrits*, Paris, 1930. — Jean-Jacques Olier, fondateur des Sulpiciens († 1657), écrivit pour son directeur le récit de sa vie et un journal de ses pensées et sentiments. Des extraits, retouchés, dans Faillon, *Vie de M. Olier*, 4e édit., Paris, 1873, 3 vol. D'autres extraits dans H.-J. Icard, *Doctrine de M. Olier expliquée par sa vie et ses écrits*, Paris, 1889; *Explication de quelques passages des Mémoires de M. Olier sur Marie Rousseau*, Paris, 1892. — Alexandre de Bretonvilliers, successeur de M. Olier, écrivit un *Journal spirituel*, 3 vol., inédit. — Jeanne de Saint-Matthieu Deleloë, bénédictine à Poperinghe († 1660), écrivit des souvenirs de sa jeunesse et des grâces obtenues pendant les quinze premières années de sa vie religieuse, édit. Dom B. Sodar, *Reliquiae* (collection *Pax*), Lille, 1923. — Sœur Jeanne des Anges de Belcier, prieure des Ursulines de Loudun († 1665), *Autobiographie*, édit. G. Legué, *Sœur Jeanne des Anges*, Paris, 1880. Cf. H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, Paris, 1920, t. V, p. 201-251; F. Cavallera, dans les *Recherches de science religieuse*, 1928, t. XVIII, p. 224-235. — Jean-Joseph Surin, jésuite († 1665), *Autobiographie*, imparfaitement connue par deux publications qui prétendaient en offrir le texte: *Histoire abrégée de la possession des Ursulines de Loudun et des peines du P. Surin*, Paris, 1828, et *Triomphe de l'amour divin sur les puissances de l'enfer en la possession de la mère prieure des Ursulines de Loudun et science expérimentale des choses de l'autre vie*, Avignon, 1829; édit. exacte L. Michel et F. Cavallera dans les *Lettres spirituelles du P. Surin*, Toulouse, 1928, t. II, p. 1-146 (2e et 3e parties de l'ouvrage de Surin). Cf. F. Cavallera, RAM., 6, 143-159, 389-411. — Madeleine Vigneron, tertiaire minime († 1667), écrivit des Mémoires, dont le minime Bourdin tira *La vie et la conduite spirituelle de Madeleine Vigneron*, Paris, 1689. — Marie-Catherine de Saint-Augustin, d'origine normande, religieuse de la Miséricorde de Jésus à l'hôtel-Dieu de Québec († 1668), rédigea un journal dont s'inspire et que cite souvent son biographe, le jésuite Raguenau, *Vie de la mère de Saint-Augustin*, Paris, 1671. Cf. G. Goyau, *La gloire posthume d'une mystique canadienne: Catherine de Saint-Augustin*, dans *Le Correspondant*, 10 août 1929, p. 321-340. — D'un jésuite, également passé au Canada, le P. Chaumonot, nous avons une *Autobiographie*, édit. F. Martin, Paris, 1885. — Le Bienheureux Claude de la Colombière, jésuite († 1671), *Notes spirituelles*, édit. Monier-Vinard et Condamin, Paris, 1929. Il y a un journal de ses retraites de 1674 et 1677. — Marie de l'Incarnation, ursuline de Tours, fondatrice des Ursulines du Canada († 1672), écrivit deux relations autobiographiques, l'une en 1633, l'autre en 1654. Dans *La vie de la vénérable mère Marie de l'Incarnation tirée de ses lettres et de ses écrits*, Paris, 1677, Dom Claude Martin, son fils, publia la relation de 1654, mais fragmentée, avec des commentaires dans lesquels il inséra les principaux passages de la relation de 1633 et des autres écrits. Dom A. Jamet, *Marie de l'Incarnation. Écrits spirituels et historiques*, Paris, 1929-1930, t. I-II, a donné une édition critique de ces beaux textes, pour autant que la chose était possible en l'absence des manuscrits originaux. Cf. H. Bremond, *op. cit.*, t. VI, p. 1-176; J. de Guibert, RAM., 10, 324-327; 11, 196-202; Dom J. Huijben, *La Thérèse de la Nouvelle-France*, VS., *Supplément*, 22, 97-128. — Jeanne Perraud, tertiaire augustine à Aix-en-Provence († 1676), *Œuvres spirituelles*, Marseille, 1682. On y trouve le récit de ce qu'elle fit pour répandre la dévotion à Jésus Enfant. — Marie de Sainte-Thérèse Petyt, tertiaire carmélite de Malines († 1677), écrivit en flamand des notes autobiographiques pour son confesseur, le carme Michel de Saint-Augustin, qui les classa et les publia sous le titre: *Het leven van de weerdighe moeder Maria a Santa-Teresia*, Gand, 1683, 2 vol. Trad. partielle L. Van den Bossche, dans VS., *Supplément*, 17, 204-241; 19, 105-120, 169-201, 242-254, et dans les *Études carmélitaines*, octobre 1931, p. 238-250; avril 1932, p. 279-294. — Saint Jean Eudes († 1680), *Memoriale beneficiorum Dei*, dans *Œuvres complètes*,

Paris, 1911, t. XII. — Julien Maunoir, jésuite († 1683), rédigea, en latin, un journal de ses missions bretonnes, utilisé par le P. Boschet, *Le parfait missionnaire ou la vie du R. P. Julien Maunoir*, Paris, 1697. — D'Angèle-Marie de la Conception, trinitaire espagnole († 1690), nous avons une autobiographie, édit. Quintañar, 1901.— Sainte Marguerite-Marie († 1690), *Autobiographie*, édit. Gauthey, *Vie et Œuvres de la Bienheureuse Marguerite-Marie Alacoque*, Paris, 1915, t. II, p. 29-118. Mgr Gauthey publie ensuite, p. 125-166, le *Mémoire* composé par ordre de la mère de Saumaise, où Marguerite-Marie relate des grâces se rapportant aux premiers temps de sa vie religieuse, et, p. 169-204, des fragments de Marguerite-Marie et des « sentiments de ses retraites ». — Jeanne-Bénigne Gojos, morte en odeur de sainteté au monastère de Turin (1692), écrivit, sur l'ordre des supérieurs, des récits sur les états intérieurs par lesquels elle avait passé. De nombreux fragments de ces notes, constituant une véritable autobiographie, ont été insérés par la mère Marie-Gertrude Provane des Leyni († 1700) dans *Le charme du divin amour ou Vie de la dévote sœur Jeanne-Bénigne Gojos*, Turin, 1846 (texte remanié), et édit. F. Pétetin, Besançon, 1901 (reproduit les manuscrits authentiques). — Jeanne-Marie Bouvier de la Motte-Guyon († 1717), *La vie de Mme Guyon écrite par elle-même*, Cologne, 1720, 3 vol. Cette autobiographie fut publiée par le protestant Pierre Poiret et, semble-t-il, établie principalement à l'aide des mémoires de Mme Guyon lors des conférences d'Issy (1693-1695).

XVIIIe SIÈCLE. — De Suzanne-Marie de Riants de Villerey, visitandine à Lyon († 1724), nous avons un important fragment d'autobiographie publié dans *La mère S.-M. de Riants de Villerey*, t. I. *Sa vie d'après ses écrits*, Lyon, 1922. — Du journal copieux de sainte Véronique Giuliani, capucine († 1727), le P. Pizzicaria, *Un tesoro nascosto ossia Diario di S. Veronica Giuliani*, Prato, 1895-1928, 9 vol., a publié une partie notable; trad. partielle par le P. Désiré des Planches, Paris, 1929. — Charles Grimminck, curé de Caestre près Hazebrouck, puis ermite († 1728), a laissé un journal spirituel. Cf. R. Persyn, *Un mystique flamand. Charles Grimminck*, Lille, 1925. — Bruno d'Halberstadt, dominicain, *Das Tagebuch (1731-1741)*, édit. W. Hermann. Breslau, 1925. — La Vénérable Marie-Céleste Crostarosa, fondatrice des Rédemptoristines († 1755), composa, par ordre de son confesseur, après 1750, une autobiographie qui est la source principale de J. Favre, *Une grande mystique au XVIIIe siècle. La Vénérable Marie-Céleste Crostarosa*, Paris, 1931. — Marie-Jeanne Gautier, comédienne célèbre, devenue carmélite à Lyon sous le nom de sœur Augustine de la Miséricorde († 1757), écrivit un récit de sa conversion, édit. La Place, *Pièces intéressantes et peu connues pour servir à l'histoire et à la littérature*, Paris, 1781, t. I. La question de l'authenticité parfaite de ce texte mériterait un examen. — De saint Paul de la Croix († 1775) nous possédons le journal d'une retraite de quarante jours en 1720, édit. Amédée de la Mère du Bon Pasteur, *Lettere di S. Paolo della Croce*, Rome, 1924, t. I, p. 1-18; trad. J. de Guibert, RAM., 6, 30-48. — Ambroise de Lombez, capucin († 1778), écrivit un journal spirituel : longs extraits dans Léonard d'Auch, *Histoire de la vie du P. Ambroise de Lombez*, Toulouse, 1782. Voir plus haut, col. 431-432. — Du journal spirituel, que Barbe-Charlotte de Migien de Montaugé († 1792) écrivit pour ses filles, nous avons le texte, non pas tel quel, mais découpé en tranches et rattaché à la vie de sa famille, dans M. d'Armagnac, *La vie et les entretiens d'une femme du monde au XVIIIe siècle*, Paris, 1924. — Jeanne le Royer, religieuse converse des Clarisses urbanistes de Fougères avec le nom de sœur de la Nativité († 1798), dicta, sur sa vie spirituelle, des récits que son directeur, l'abbé Genet († 1817), publia sous le titre de *Vie et révélations de la sœur de la Nativité*, 2e édit., Paris, 1819, 4 vol., dont le dernier contient un *Supplément : Derniers écrits dictés par la sœur peu de temps avant sa mort*. L'abbé Genet aurait mis passablement du sien dans cette œuvre; cf. Badiche, *Vie de la R. M. Marie de la Croix*, Paris, 1856. — Gabrielle Gauchat, visitandine à Langres, puis, à partir de 1803, trappistine († 1809), écrivit, en prison, le journal de sa vie intérieure de septembre 1792 à juin 1795, édit. L. Godard, *Journal d'une visitandine pendant la Terreur*, Paris, 1855. — Jean-Nathanaël Thayer, ministre protestant à Boston, converti à Rome par les événements qui accompagnèrent la mort de saint Benoît Labre (1783), missionnaire catholique dans les pays anglo-saxons († 1816), *Relation de la conversion de M. Jean Thayer écrite par lui-même*, 1796. Cf. Agnès de la Gorce, *Un pauvre qui trouva la joie. Saint Benoît Labre*, Paris, 1933, p. 227-235.

3. — **Le XIXe siècle.** — RELIGIEUX ET CLERGÉ SÉCULIER. — Marie-Alphonse Ratisbonne, juif converti, fondateur, avec son frère, Théodore, de la congrégation de Notre-Dame de Sion († 1842), *Lettre à M. Desgenettes, fondateur de l'archiconfrérie du Saint-Cœur de Marie, en réponse aux questions qui lui avaient été adressées concernant sa conversion*, Paris, 1842. — Prince Alexandre de Hohenlohe, évêque titulaire († 1849), *Mémoires et expériences dans la vie sacerdotale et dans le commerce avec le monde*, Paris, 1836. — Schouvaloff, russe, converti en 1843, prêtre, barnabite, *Ma conversion et ma vocation*, Paris, 1859. — Henri Perreyve († 1865), *Méditations sur les saints ordres*, Paris, 1874. Notes des retraites préparatoires à ses ordinations, de 1854 à 1858. — Pierre Olivaint, jésuite († 1871), *Journal de ses retraites annuelles de 1860 à 1870*, Paris, 1872, 2 vol. — Alphonse Gratry, oratorien († 1872), *Souvenirs de ma jeunesse*, éd. A. Perraud, 1874. Une des plus belles autobiographies. — Armand de Ponlevoy, jésuite († 1874), *Memoriale beneficiorum Domini nostri et Dominae nostrae*, édit. A. de Gabriac, *Le R. P. A. de Ponlevoy. Sa vie*, Paris, 1877, t. I, p. 553-564; à compléter par des notes de retraite, de 1872, p. VIII-XVIII. — Albert Hetsch, protestant allemand, devenu successivement de panthéiste déiste, chrétien, catholique, prêtre, collaborateur de Mgr Dupanloup († 1876), écrivit un journal intime, dont des fragments importants ont été publiés [par Mlle Netty du Bois], *L'abbé Hetsch*, Paris, 1885. — Mgr Dupanloup, évêque d'Orléans († 1878), lui aussi, traçait au jour le jour des notes spirituelles, qui furent largement reproduites par F. Lagrange, *Vie de Mgr Dupanloup*, Paris, 1883, 3 vol., et publiées par extraits considérables, sous le titre de *Journal intime de Mgr Dupanloup*, par L. Branchereau, Paris, 1902. Ces pages furent une révélation; elles restent des plus bienfaisantes. — Isaac-Thomas Hecker, fondateur des Paulistes américains († 1888), rédigeait un journal qui devint moins régulier à partir de sa conversion au catholicisme (1844). Des extraits dans W. Elliott, *The Life of F. Hecker*, New-York, 1894;

trad. française anonyme, avec préface de l'abbé F. Klein, Paris, 1897. — Ambroise Matignon, jésuite, († 1901), *Journal spirituel*, édit. C. Renard, Paris, 1921.

Religieuses. — Marcelline Pauper, sœur de la Charité de Nevers († 1808), *Vie écrite par elle-même*, édit. M. Bouix, Paris, 1871. — Élisabeth Seton, née à New-York (1774), convertie du protestantisme (1805), fondatrice des Sœurs de la Charité américaines, écrivit un journal, édit. Mme de Barberey, *Élisabeth Seton et les commencements de l'Église catholique aux États-Unis*, Paris, 1868. — Marie-Eustelle Harpain, petite paysanne († 1842), *Récit de sa vie écrit par elle-même*, édit. cardinal Villecourt, *Recueil des écrits de Marie-Eustelle*, 2e édit., Lyon, 1848, t. I, p. 35-146. — Xavérine de Maistre, en religion Thérèse de Jésus, carmélite († 1871), a laissé un journal intime et des notes de retraite, éd. du P. Mercier, *Xavérine de Maistre. Lettres et opuscules*, t. II, *Vie intérieure*, Poitiers, 1888. — Sœur Marie-Aimée de Jésus Quoniam, carmélite († 1874), intitula des notes spirituelles : *Une page du grand livre de la miséricorde de Dieu*. Des extraits dans sa *Vie* par les carmélites de Paris, 1911, 2 vol. — Mère Sainte-Thérèse, clarisse à Lavaur († 1884), autobiographie mise en ordre et publiée sous le titre : *Aimer et souffrir*, par l'abbé E. Roques, son directeur, 3e édit., Toulouse, 1893 (à l'*Index*). — Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus, carmélite à Lisieux († 1897), *Histoire d'une âme écrite par elle-même*, Lisieux, 1898. A partir de l'édition de 1913, on a laissé apparaître que l'autobiographie se composait de trois cahiers distincts, et supprimé les retouches légères qui avaient permis de les fusionner en un tout. Traductions dans toutes les langues et innombrables éditions.

Laïcs. — Maine de Biran († 1824), *Journal intime*, édit. A. de la Valette-Monbrun, Paris, 1927-1931, 2 vol. Admirables pages d'analyse psychologique et d'ascension spirituelle. — Mlle de Joux de la Chapelle, *Lettre à sa sœur pour lui apprendre son retour au sein de l'Église*, Paris, 1826. — Alix de Lamartine, mère du poète, écrivait un journal publié en partie sous le titre : *Le manuscrit de ma mère*, Paris, 1872. Cf. L. Gautier, *La littérature catholique et nationale*, Bruges, 1874, p. 359-366. — Maurice de Guérin († 1839), *Journal*, de juillet 1832 à octobre 1835, édit. G.-S. Trébutien, 1860. D'un christianisme trouble. — Eugénie de Guérin († 1848), *Journal et fragments*, édit. G.-S. Trébutien et Barbey d'Aurevilly, Paris, 1855 (cette 1re édition sous le titre *Reliquiae*). D'un christianisme très pur. — Silvio Pellico († 1854), *Le mie prigioni*, 1832. — Sophie Swetchine († 1857), *Journal de la conversion*, édit. Falloux, *Mme Swetchine. Sa vie et ses œuvres*, t. I, 15e édit., Paris, 1884, p. 111-159, et, mieux, édit. J. Rouët de Journel, *Une russe catholique : Mme Swetchine*, Paris, 1930. — Emmanuel Abt, jésuite, *Une conversion de protestants par la sainte eucharistie. Autobiographies*, Paris, 1909, a publié les autobiographies de son père et de sa mère († 1853). — G. Winckler, *Warum bin katholisch geworden*, Strasbourg, 1859. — *Conversion d'une dame russe à la foi catholique racontée par elle-même*, édit. J. Gagarin, Paris, 1862. — *Mémoires d'un père sur la vie et la mort de son fils*, Paris, 1865. — Des extraits du journal de Mathilde de Nédonchel († 1867), dans L. Laplace, *Histoire d'une âme. La servante de Dieu Mathilde de Nédonchel*, Lyon, 1885. — Louis Clarus (pseudonyme de Guillaume Volk, † 1869), *Simeon-Wanderungen und Heimkehr eines christlichen Forschers*, Schaffhouse, 1862, 3 vol. Il y raconte sa conversion du protestantisme au catholicisme. — Reinhold et Hermann Baumstark, convertis en 1869, *Unsere Wege zur katholische Kirche*, 2e édit., Fribourg en-Brisgau, 1871. — Marie-Edmée Pau († 1871), *Le livre de Marie-Edmée*, édit. A. de Latour, Paris, 1875. — François Rio († 1872), *Épilogue à l'Art chrétien*, Paris, 1872. Autobiographie d'un écrivain épris de la beauté de l'art chrétien et de la vie chrétienne. — Joséphine Sazerac de Limagne, *Journal, pensées et correspondance*, Paris, 1874. — *Au jour le jour ou la foi et le cœur d'une jeune mère. Extraits du journal d'une mère chrétienne*, 2e édit., Paris, 1877. — Ida de Hahn-Hahn († 1880), *Von Babylon nach Jerusalem*, récit de sa conversion au catholicisme, trad. française L. Bessy, Paris, 1864. — Jean Gagarin, converti de l'Église russe, jésuite († 1882), avait écrit un journal intime utilisé et cité par le P. C. Clair, *Premières années et conversion du prince Jean Gagarin*, dans la *Revue du monde catholique*, du 15 juin au 1er septembre 1883. — Louise-Madeleine Euphrosine Mirabal, en religion sœur Rose, converse norbertine († 1882), écrivit une autobiographie qui s'arrête à l'année 1848 et qui a été largement reproduite par A. Loth, *Sœur Rose. Sa vie et son œuvre. La messe réparatrice*, Paris, sans date. — Louis Veuillot († 1883), donna une autobiographie, depuis sa jeunesse jusqu'à sa conversion, dans *Rome et Lorette*, Paris, 1841; 2e édit. transformée, 1842. — Paul Féval († 1887) retraça *Les étapes d'une conversion* (la sienne) dans un récit romancé, 4 vol.; t. I, *La mort d'un père;* t. II, *Pierre Blot;* t. III, *La première communion;* t. IV, *Le coup de grâce*, Paris, 1877-1881. — Pauline de la Ferronnays-Craven († 1891), *Récit d'une sœur. Souvenirs de famille*, Paris, 1856, 2 vol. — Clément Roux, « le saint homme de Grasse » († 1892), *Journal d'un pauvre infirme*, édit. Lambert, VS., 34, 356-365; 35, 56-61. — Dr Francus (pseudonyme de Mazon), *Comment je suis arrivé à croire*, Paris, 1901. — Dr J. Bull, converti en 1892, *Pourquoi je suis devenu catholique*, Paris, 1906. — Marie-Antoine Clergue, capucin, « le saint de Toulouse » († 1907), *Mes souvenirs*, Paris, 1932. Pages écrites vers 1892. — Joris-Karl Huysmans († 1907), *En route*, Paris, 1895. Récit romancé de sa conversion. — Théodore de la Rive, *De Genève à Rome. Impressions et souvenirs*, Paris, 1895; *Vingt-cinq ans de vie catholique. Expériences et observations*, Paris, 1909. — Johannes Joergensen, danois, converti en 1895. Plusieurs de ses ouvrages sont plus ou moins autobiographiques. Sa conversion a été décrite dans *Le livre de la route*, trad. T. de Wyzewa, Paris, 1912; et, sous la fiction d'un roman, dans *Notre-Dame de Danemark*, trad. Siegel-Lannoy et de la Fabrège, Paris, 1913 (sous le titre : *Vita vera*); puis, sous le titre : *Légende de ma vie*, en 6 vol.; trad. abrégée par J. de Coussange : *Le pèlerinage de ma vie*, Paris, 1925, t. I. Cf. J. de Coussange, *Les Confessions de Johannes Joergensen*, dans la *Revue des deux Mondes*, 1er octobre 1925, p. 624-642.

Pour les récits de conversion, en Angleterre, au xixe, et aussi au xxe siècle, voir l'article *Anglaise (spiritualité)*, et *Roads to Rome*, par l'auteur de *Ten years it anglican orders*, Londres, 1901 (une cinquantaine de récits autobiographiques).

4. — **Le XXe siècle.** — ***Avant la grande guerre (1914).*** — Religieux et clergé séculier. — Dom Pie de Hemptinne, bénédictin à Maredsous († 1907), *Le carnet du bon Dieu*, de 1900 à 1906, dans *Une âme bénédictine*.

Dom Pie de Hemptinne, 2e édit., Maredsous, 1912, p. 213-288. Illemo Camelli, *Dal socialismo al sacerdozio*, Brescia, 1912; trad. M. Vaussard, Paris, 1918.

Religieuses. — La Bienheureuse Gemma Galgani, la stigmatisée de Lucques († 1903), écrivit, sur l'ordre de son directeur, une autobiographie qu'elle appelait « le livre de mes péchés ». Des fragments dans *La Vénérable Gemma Galgani* par les P. Germano et Félix, Tonneins, 1933. — Hélène de Chappotin de Neuville, en religion Marie de la Passion, fondatrice des Franciscaines missionnaires de Marie († 1904), écrivit une autobiographie utilisée dans *La T. R. M. Marie de la Passion* (*1839-1904*), ouvrage publié par l'Institut des Franciscaines missionnaires de Marie, 2e édit., Vanves, 1929, 2 vol. — Sœur Marie-Colette du Sacré-Cœur, clarisse de Besançon († 1905), écrivit par obéissance une autobiographie et des notes spirituelles, édit. partielle J.-J. Navatel, *Une contemplative au* XXe *siècle, Sœur Marie-Colette du Sacré-Cœur*, Paris, 1921. — Sœur Élisabeth de la Trinité, carmélite à Dijon († 1906), *Journal spirituel* (détruit en partie par elle); des fragments dans les *Souvenirs* publiés par le Carmel de Dijon, plus complets à partir de l'édition de 1927. — Sœur Marie de l'Enfant Jésus, clarisse à Lyon, puis à Lourdes († 1908), *Comment on aime Dieu. Vie écrite par elle-même selon le désir de sa famille*, Grenoble, 1910. — Sœur Gertrude-Marie, de la Congrégation de Saint-Charles d'Angers († 1908), autobiographie composée avec les billets qu'elle envoyait souvent à son confesseur, édit. S. Legueu, *Une mystique de nos jours*, Angers, 1910, « réprouvée » par le Saint-Office, le 17 mars 1922 (voir J. de Guibert, *Docum. eccles. christ. perf.*, n. 1243, note). — Simone Denniel, novice au couvent de Marie-Réparatrice, à Tournai († 1911). Cf. P. Fleury Divès, *Une âme réparatrice. Simone Denniel d'après ses lettres et son journal*, Lyon, 1919.

Laïcs. — André Charry, étudiant, *Petite histoire d'une âme*, Paris, s. d. Cf. L. Gougaud, *Revue pratique d'apologétique*, 1911, t. XIII, p. 193-203. — Adolphe Retté († 1930), *Du diable à Dieu. Histoire d'une conversion*, Paris, 1907. — *Mémoires* d'un néo-converti († 1906), édit. L. Roure, *Études*, 5 et 20 février 1907, p. 355-370, 480-506. Il y entre une part de fiction. — Lucie-Christine (pseudonyme d'une dame du monde, † 1908), *Journal spirituel*, édit. A. Poulain, Paris, 1910; trad. italienne, hollandaise, anglaise, allemande, espagnole. — Hubert Rohault de Fleury, secrétaire général du vœu national de Montmartre, tertiaire dominicain († 1910), écrivit, en 1867, l'*Histoire de mon âme*, qui a été la principale source d'A. Van den Brule, *La vie spirituelle d'H. Rohault de Fleury*, VS., 19, 53-64. — Paul Loewengard, *La splendeur catholique. Du judaïsme à l'Église*, Paris, 1910; il retourna au judaïsme en 1914, puis revint au christianisme. — Albert de Ruville, professeur à l'Université de Halle, *Zurück zur heiligen Kirche*, Berlin, 1909; trad. française G.-G. Lapeyre, Paris, 1910. Cf. G.-G. Lapeyre, *Revue pratique d'apologétique*, 15 juillet 1910, p. 587-592. — K. Krogh-Tonning († 1911), *Erinnerungen eines Konvertiten*, Trèves, 1907. — Lucie Félix-Faure Goyau († 1912), *Choses d'âme, Méditations, fragments de journal, prières*, édit. G. Goyau, Paris, 1913; J.-P. Heuzey, *Lucie Félix-Faure Goyau. Sa vie et ses Œuvres, son journal intime*, Paris, 1918. — C. Morice, *Le retour ou mes raisons*, Paris, 1913; *L'Univers*, 7 janvier 1914. — Pierre Poyet, l'apôtre de Normale Supérieure († 1913), *Sa vie, ses amitiés, son journal spirituel*, par le P. Bessières, Paris, 1933. — Juliette Lambert-Adam, *Chrétienne*, Paris, 1913, autobiographie romancée d'un écrivain qui, une trentaine d'années auparavant dans *Païenne* avait retracé une période bien différente de sa pensée religieuse. — Le P. Th. Mainage a publié, dans la *Revue de la jeunesse*, du 10 octobre 1913 au 25 juin 1914, sept récits de conversion anonymes; un récit d'Yves Aloz, *De l'anarchisme au catholicisme;* dix récits de Georges Dumesnil, Paul Claudel, Francis Jammes, Louis Bertrand, René Salomé, Léontine Zanta, André de Bavier, Charles de Bordeu, Pierre de Lescure, Lucien Puel de Lobel; ces dix derniers ont été groupés par le P. Mainage dans *Les témoins du renouveau catholique*, Paris, 1917. — Élisabeth Leseur, tertiaire dominicaine († 1914), *Journal d'enfant* (*1877-1881*), Paris, 1934; *Journal et pensées de chaque jour*, édit. F. Leseur, Paris, 1915. — Alphonse Primot, *La psychologie d'une conversion du positivisme au spiritualisme*, Paris, 1194. Conversion par l'expérimentation et l'étude des phénomènes magnétiques, hypnotiques, suprapsychiques et spirites; l'auteur annonce un second volume disant comment s'est fait le passage du spiritualisme au catholicisme. — Dr Henri Lefèvre (pseudonyme), *Une embuscade de l'Évangile*, édit. A. Retté, *Quand l'esprit souffle*, Paris, 1914, p. 317-335.

***A partir de la grande guerre* (*1914*).** — Religieux et clergé séculier. — Charles de Foucauld, ermite au Sahara († 1918), *Écrits spirituels*, édit. R. Bazin, Paris, 1923. De belles notes de retraites. — Laurent, cistercien de Hautecombe, *Journal d'un moine*, 1918. — Louis Lenoir, jésuite († 1917) : des extraits de son journal dans G. Guitton, *Un preneur d'âmes, Louis Lenoir, aumônier des marsouins*, Paris, 1922. — William Doyle, jésuite († 1917) : notes intimes dans A. O. Rahilly, *Father William Doyle*, Londres, 1920; 3e édit. plus complète au point de vue de la vie spirituelle, 1925; trad. française P. Mazoyer, Paris, 1927, et dans diverses langues. — Frédéric-Joseph Kinsman, évêque anglican de Delaware (États-Unis), converti en 1919, *Salve mater*, New-York, 1920. — Willibrod Verkade, hollandais, converti en 1892, bénédictin à Beuron, *Van Ongebondenheid en heilige Banden*, Teuling, 1919; trad. allemande, 1920; trad. française sur l'allemand par Marguerite Faure, sous le titre : *Le tourment de Dieu. Étapes d'un moine peintre*, Paris, 1920. Dom Verkade, *Der Antrieb ins Volkommene*, Fribourg-en-Brisgau, 1931, a publié la suite de son autobiographie depuis son entrée dans la vie bénédictine comme oblat. — Alexis Hanrion, jésuite († 1920), *Journal spirituel*, édit. P. Doncœur, Toulouse, 1928. — Wilhelm Eberschweiler, jésuite († 1921); journal spirituel et notes de retraites utilisées par W. Sierp, *Ein Apostel der inneren Lebens. W. Eberschweiler*, Fribourg-en-Brisgau, 1926. — W. Wallace, jésuite, *De l'évangélisme au catholicisme par la route des Indes*, trad. Humblet, Bruxelles, 1921, raconte comment, missionnaire anglican aux Indes, il comprit, au contact de l'hindouïsme, les insuffisances du protestantisme au point de vue de la vie intérieure et la nécessité du catholicisme. — Joseph-Marie-Moïse Girard, sous-diacre († 1922), écrivit sa vie, mi-autobiographie mi-journal, largement utilisée par Myriam de G., *Vingt-deux ans de martyre. Biographie, lettres, sermons* (1874-1922), Lyon, 1927. — François-Xavier Farmer, ancien pasteur méthodiste missionnaire en Chine, jésuite, *Ma conversion à l'Église catholique*, dans les *Études*, 5 septembre 1923, p. 537-558. — P. Elzéar, capucin, *Souvenirs d'un père-*

maître, Paris, 1924. — Léopold Giloteaux († 1928) : notes spirituelles dans P. Giloteaux, *Prêtre et victime. L'abbé Léopold Giloteaux*, Paris, 1929. — A. Zucchi, dominicain, *Il diaro*, Florence, 1929.

Religieuses. — Sœur Louise-Marguerite Claret de la Touche, ancienne visitandine, fondatrice de l'Institut de Béthanie du Sacré-Cœur à Ivrea († 1915), autobiographie et notes spirituelles dans *Au service de Jésus prêtre*, Turin, 1922-1925, 2 vol. — Sœur Benigna Consolata Ferrero, visitandine à Côme († 1916), *Extraits de son journal*, trad. de l'italien, Lyon, 1918. — Sœur Marie-Joséphine de Jésus, née Luisa Capollini d'Alto e Caprauna, religieuse de l'Adoration perpétuelle du Sacré-Cœur († 1917), cahiers autobiograghiques et notes intimes, sous le titre : *Une adoratrice du Sacré-Cœur*, Turin, 1920; 2e édit. plus complète, 1921. — Sœur Marie Saint-Anselme Taillandier, des Sœurs blanches de Notre-Dame d'Afrique († 1918), *Les carnets d'une âme. Journal et méditations*, préface de G. Goyau, Paris, 1921. — Sœur Marie-Angélique de Jésus, carmélite à Pontoise († 1919), *Notes autobiographiques*, Pontoise, 1923. — Sœur Angeles Sorazu, abbesse des Conceptionnistes de Valladolid († 1921), *Autobiografia*, édit. N. Pérez, Valladolid, 1929, t. I. — Sœur Claire de Jésus, bénédictine († 1923), extraits de ses carnets intimes dans E. Misserey, *Du doute à la contemplation. Sœur Claire de Jésus*, Maredsous, 1928. — Sœur Marie de Notre-Dame de Maylis, née Sophie de Claye, *Vie et journal d'une religieuse réparatrice*, préface du P. Y. de la Brière, Paris, 1922. — Sœur Anne-Marie Worm, visitandine à Ornans († 1925), journal et notes intimes, dans *Charité et immolation. Sœur Anne-Marie Worm*, Besançon, 1933. — Maria-Raf. Brentano, *Wie Gott mich rief. Mein Weg vom Protestantismus in die Schule St. Benedikts*, Fribourg-en-Brisgau, 1925. — Sœur Jeanne-Marie-Ange de l'Enfant Jésus, novice carmélite du Mont-Carmel en Palestine († 1921) : beaux extraits de ses papiers intimes dans *Lis et hostie. Sœur J.-M.-A. de l'Enfant-Jésus*, Lyon, 1930. — Sœur Marie-Henri du Sacré-Cœur Prisse-Gand, des Petites Sœurs de l'Assomption († 1931), carnet intime dans *Au service du « bel amour ». Mère M.-H. du Sacré-Cœur*, Paris, 1932. — Sœur Marie du Rosaire Dubourg, capucine († 1932), *Mon âme*, autobiographie écrite par obéissance, édit. A. G., dans *Sœur Marie du Rosaire. Une vie d'immolation*, Aix, 1932.

Laïcs. — Ernest Psichari, petit-fils d'Ernest Renan, converti en 1913, tertiaire dominicain († 1914), a raconté sa conversion, sous deux formes, dont l'une, plus strictement autobiographique, n'a pas été livrée au public, et l'autre, romancée, est *Le voyage du centurion*, 1re édit. dans le numéro de Noël de *L'Illustration*, 1915. Un récit antérieur, écrit au fur et à mesure qu'il se convertissait, a pour titre : *Les voix qui crient dans le désert*, Paris, 1920. — Lieutenant Léon Asson († 1914) : journal largement reproduit par le P. Lambert, *Une âme vaillante et rayonnante : Léon Asson*, Paris, 1920. — Giosuè Borsi, que M. Vaussard, *L'intelligence catholique dans l'Italie du* XXe *siècle*, Paris, 1921, p. 257, appelle « un Psichari italien » († 1915), après les *Confessioni a Giulia*, journal intime, de décembre 1912 à janvier 1913, qui le montre s'acheminant vers la vie chrétienne, édit. P. Misciatelli, Rome, 1920, écrivit, devenu chrétien, un journal publié après sa mort sous le titre : *Colloqui*, Turin, 1917, 2 vol.; trad. française, sous le titre : *Entretiens*, Turin, 1921. — Séraphie-Adèle († 1915), petite paysanne dont Paule Fleury-Divès, *Une âme victime et hostie*, Paris, 1920, raconte la vie et cite les notes spirituelles. — Anonyme, *Histoire d'une conversion*, édit. Uzureau, Angers, 1916. — Albert, mort dans la cellule d'une prison belge où il se convertit (1916), tint, du début de son incarcération au moment de sa conversion, un journal où apparaît son progrès vers la lumière : citations dans J. Salsmans, *De la mort à la vie. Résurrection d'une âme d'anarchiste*, Anvers, 1920. — Pierre Van der Meer de Walcheren, hollandais, *Journal d'un converti*, introd. L. Bloy, Paris, 1917. — Mme H. Mink-Jullien, *Les voies de Dieu. Histoire d'une conversion*, préface du P. Mainage, 1917. — Giuseppe Toniolo († 1918), *Le mie memorie religiose*, Milan, 1919; trad. M. Vaussard, *Journal spirituel*, Paris, 1926. — Henri Ghéon (pseudonyme d'Henri Vangeon), *L'homme né de la guerre. Témoignage d'un converti*, Paris, 1919. Écrit en 1917. — Marie-Antoinette de Geuser, qui prit le nom de Marie de la Trinité, celui qu'elle devait avoir au Carmel (où elle ne put entrer, † 1918) : extraits de son journal, édit. R. Plus, *Jusqu'aux sommets de l'union divine. Consummata*, Toulouse, 1921. — S. Von Oer, bénédictin, *Das Tagebuch meiner Mutters*, Fribourg-en-Brisgau, 1919. Récit de conversion. — Madeleine Sémer (elle s'appelait Héloïse et prit le prénom de Madeleine au moment de sa conversion, en 1914; Sémer est son vrai nom retourné : Rèmes († 1921), fragments de son journal, édit. F. Klein, *Une expérience religieuse. Madeleine Sémer convertie et mystique*, Paris, 1923. — Paul Samuel, d'origine juive, *Le livre de ma conversion*, Bruxelles, 1921. — Marie-Thérèse, *De l'ombre à la lumière*, préface du P. Y. de la Brière, Paris, 1922. Récit de la conversion d'une protestante. — Une femme du monde, *Toujours plus. Journal intime (1920-1923)*, Lyon, 1922. — Albert Lopez, *La lumière d'Israël. Histoire d'une âme juive*, Paris, 1923, a raconté, dans le cadre d'un voyage à la Sainte-Baume, sa conversion au christianisme. — Jacques Rivière († 1925), *Extraits des carnets de captivité* (de 1914 à 1917), dans *A la trace de Dieu*, Paris, 925, p. 195-343. — Sir Laurence Shipley, *The path of prayer*. Extraits de son journal, édit. W. Mac Nabb, New-York, 1925. — Léopold Levaux, *Quand Dieu parle*, préface de J. Maritain, Paris, 1926. — Élisabeth Charles, *Quelques pages de mon journal*, Saint-Étienne, 1927; 2e édit., *Journal d'une mère de famille*, préface d'Henriette Charasson, Paris, 1930. — René Leyvraz, *Les chemins de la montagne*, Paris, 1928. Récit de la conversion d'un socialiste révolutionnaire suisse d'origine protestante. — René Schwob, *Moi juif. Livre posthume*, ainsi intitulé parce que ce journal des expériences religieuses qui l'ont conduit au catholicisme est « le récit de sa résurrection progressive et, par conséquent, de sa mort de plus en plus complète », Paris, 1928. — C. du Bos, *Extraits d'un journal*, 2e édition augmentée, Paris, 1933; nouveaux *Extraits d'un journal*, dans *La Vie intellectuelle*, 10 septembre 1934, p. 492-508. — Comtesse d'Adhémar, *En quête d'une Église. Ma jeunesse protestante. Souvenirs (1849-1884)*, Paris, 1934.

C.-F. Chevé, *Dictionnaire des conversions*, coll. Migne, Paris, 1852. — M. Nagot, *Conversions remarquables parmi les protestants*, Clermont-Ferrand 1855. — Mgr Raess, évêque de Strasbourg, *Die Convertiten seit der Reformation*, Fribourg-en-Brisgau, 1866-1880, 11 vol. — David Rosenthal, *Convertitenbilder aus dem neunzehnten Jahrhundert*, Schaffhouse, 1899-1902, 3 vol. — G. Misch, *Geschichte der Autobiographie*, t. I, *Das Alterthum*, 1907. — Th. Mainage,

Introduction à la psychologie des convertis, Paris, 1913; *La psychologie de la conversion*, Paris, 1914 (p. 411-433, un catalogue des documents autobiographiques ou biographiques »). — J. Huby, *La conversion*, Paris, 1919 (étude du témoignage des convertis). — P. Batiffol, *Les origines littéraires des Confessions de saint Augustin*, dans la *Revue des jeunes*, 25 janvier 1921, p. 125-144 — M. Buber, *Ekstatische Konfessionen gesammelt*, nouv. édit., Leipzig, 1923. — G. Grützmacher, *Die Bedeutung der Selbstbiographie für die Geschichte der christlichen, Frommigkeit*, Halle, 1926 (discours académique). — K. Bihlmeyer, *Das Selbstbiographie in der deutschen Mystik des M. A.*, *Th. Quart.*, 1933, 504-544.

F. Vernet.

AUTOMATISME, voir Habitude.

AUTOSUGGESTION, voir Suggestion.

AUVRAY (Jean). — Né à Monfort-l'Amaury vers 1580. Mort le 19 juillet 1661. Ordonné prêtre à Paris en 1606, il fut directeur des religieuses de la Congrégation de Notre-Dame (de saint Pierre Fourier) à Montfort-l'Amaury. Il était en même temps prieur de Saint-Odon de Bossets. Avec *L'Enfance de Jésus et sa Famille honorée en la Vie de Marguerite du Saint-Sacrement, Religieuse Carmélite Déchaussée de Beaune*, Paris, de l'imprimerie Royale, 1654, composée d'après les mémoires du P. Parisot et plusieurs fois réimprimée, il a écrit plusieurs ouvrages : *Modèle de la Perfection religieuse*, Paris, 1648-1670 et 1655, Lyon, 1656 (c'est une vie la Mère Jeanne Absolu religieuse de l'ordre de Fontevrault) ; *Pratiques de piété catholique conformes à l'Esprit et aux desseins de l'Église*, Paris, 1651, 1655, 1665, 1687, Nancy, 1650. Il ne faut pas le confondre avec Jean Auvray, poète normand, mort en 1633, ni avec Auvray (pseudonyme de l'abbé de Barcos). Ch. François d'Abra de Raconis dans son *Examen et Jugement du livre de la Fréquente Communion*, Paris, 1644, p. 3-13, a reproduit une longue lettre fort intéressante de Jean Auvray sur le livre d'Arnauld, adressée à l'évêque de Lavaur et datée de Montfort, 1er décembre 1643. Tout le livre d'Abra de Raconis est une réponse aux questions de cette lettre.

J. Lelong, *Bibliothèque historique de la France* (éd. Fevret de Fontelle), t. IV, p. 370, Paris, 1775. — Dom Liron, *Singularités historiques*, Paris, 1734, t. I, p. 473 et suiv.

M. Viller.

AUZ (Mariano). — Mercédaire de l'Équateur, né à Otavalo, entra à l'âge de 16 ans à la Merci, où il fit profession en 1829. En 1840, il fut nommé directeur de l'Escuela Mercedaria, collège de Quito, d'où sont sortis le plus grand nombre des hommes remarquables de l'Équateur durant la seconde moitié du xixe siècle. Il fut Commandeur du Convento Máximo de Quito, puis Provincial en 1864, année où il obtint aussi le titre de Maître en théologie; il a été l'un des principaux soutiens de son ordre en Équateur. Il mourut en 1875. Son principal ouvrage est : *Compendio de la theologia mistica para uso de las personas devotas que desean aprovechar en el camino de la perfección cristiana*, Quito, 1857.

Memoria del VII Centenario de la Orden Mercedaria en el Ecuador, Quito, 1919, p. 266-270. — Gari, *Biblioteca mercedaria*, Barcelone, 1875, p. 35.

E. Silva, O. M.

AVANCEMENT SPIRITUEL, voir Progrès.

AVARICE, voir Péchés capitaux, Passions, Pauvreté.

AVARICE SPIRITUELLE. — Lorsque saint Jean de la Croix, au début de la *Noche oscura*, veut faire sentir aux « commençants » le besoin qu'ils ont de subir les épreuves purifiantes de la nuit passive des sens, il passe en revue les sept péchés capitaux et montre les imperfections qui chez ces commençants se rattachent à chacun d'eux, les empêchant de recevoir les grâces de contemplation. Le chapitre 3 du livre 1 est ainsi consacré à décrire l'*avarice spirituelle* (éd. Silverio, t. 2, p. 371). A sa suite d'autres auteurs se sont efforcés à leur tour de définir ce qu'elle est, par exemple le P. Jean Rigoleuc (*Œuvres spirituelles*, éd. Hamon, Paris, 1931, p. 222 : Le pur amour, c. 3, § 3). Voici les principales formes relevées par eux de cette avarice spirituelle : 1) « Désirer la perfection et les grâces extraordinaires par un esprit de propriété » (Rigoleuc); s'attacher aux dons de Dieu et ne s'en laisser dépouiller par lui qu'à regret; d'où plaintes et mécontentement sur la parcimonie avec laquelle ces dons nous sont communiqués; d'où aussi efforts pour « accroître et prolonger par son industrie et ses propres efforts les opérations de la grâce en nous ». — 2) Avidité à accumuler les moyens de perfection : on collectionne les avis et les directions, on veut lire tous les livres qui en traitent, surtout ceux qui sont plus élevés; on veut consulter tous les directeurs plus renommés... — 3) Attachement désordonné aux images et objets pieux que l'on amasse, change, prend et reprend, que l'on ne trouve pas facilement à son goût, que l'on veut beaux et recherchés (S. Jean de la Croix). On pourrait ajouter d'autres manifestations de cette avidité spirituelle, par exemple, dans le gain des indulgences, que l'on cherche à gagner en multipliant le plus possible les pratiques qui en sont enrichies, en se préoccupant plus de l'exécution matérielle de ces pratiques et de l'étendue des indulgences qui y sont attachées, que de la ferveur intérieure avec laquelle elles sont faites; curiosité spirituelle pour les faits extraordinaires qu'on veut connaître, voir soi-même, pour les lieux et personnes célèbres dans le monde spirituel, etc...

On voit qu'en somme, de même que l'avarice proprement dite consiste essentiellement à s'attacher à l'argent pour lui-même, en oubliant qu'il n'est qu'un moyen, et un moyen qui dans une juste échelle des valeurs humaines doit venir donne un des derniers rangs, de même l'avarice spirituelle consistera à s'attacher aux moyens de sanctification pour eux-mêmes, avec une préoccupation plus quantitative que qualitative, cherchant plus à les amasser qu'à en profiter pleinement. C'est donc, comme les autres péchés capitaux, une forme d'égoïsme, d'amour-propre charnel, qui pourra faire d'autant plus illusion, qu'il se couvrira plus facilement du prétexte de la gloire de Dieu.

Saint Jean de la Croix dit que seule la main de Dieu par les épreuves de la nuit des sens peut purifier pleinement l'âme de cette avarice; ce qui est incontestable pour elle, comme pour nos autres désordres; l'âme peut et doit cependant, même avant d'être introduite dans la nuit passive, lutter courageusement contre ce défaut. Nous n'insisterons pas ici sur les moyens à employer dans cette lutte, pas plus que sur les dangers particuliers de cette avarice, nous conten-

tant pour cela de renvoyer aux articles généraux où sont indiqués les uns et les autres. Voir ABANDON, CHARITÉ (Désintéressement), DÉSIR.

Joseph du Saint-Esprit, *Cursus theologiae mystico-scholasticae*, Bruges, 1924, t. I, p. 36. — Antoine du Saint-Esprit, *Directorium mysticum*, tr. II, Disp. 1, n. 25; Paris, 1904, p. 54.

J. DE GUIBERT.

AVEILLON (JEAN-JOSEPH), prêtre de l'Oratoire, est né à Paris en 1620; il était lié d'amitié avec Bossuet. Il a publié les *Conférences* qu'il avait faites pendant qu'il était supérieur de la maison de Paris : c'est un des nombreux écrivains qui ont suivi le sillage tracé par le P. de Bérulle, les pensées sont les mêmes et souvent les expressions se ressemblent beaucoup. On a de lui *Méditations pour les séminaires et les gens du monde; Méditations en l'honneur des mystères de l'enfance de Notre-Seigneur Jésus-Christ,* nouvelle édition, in-12, Paris, 1668. Elles sont imprimées à la suite du *Petit office du saint Enfant Jésus* composé par sœur Marguerite du Saint-Sacrement, religieuse carmélite de Beaune. La dévotion à l'enfance de Jésus est un des traits marquants de la spiritualité du P. de Bérulle, qui l'établit ou du moins l'accrut au couvent du faubourg Saint-Jacques, d'où elle passa dans les autres carmels et spécialement dans celui de Beaune. Aveillon, très pieux, a de très belles pensées, aime les leçons pratiques : « Entrons en esprit dans l'usage qu'il (Jésus) a fait de tous ses accroissements, il avait devant les yeux la formation de son corps mystique qui devait naître et s'accroître lentement, il pensait à nous qui faisons de si petits progrès dans la grâce. Ne soyons pas impatients dans les voies de la vie spirituelle » (p. 15). Il a publié aussi *Exercices chrétiens pour l'oraison et pour les sacrements de pénitence et d'eucharistie,* plus *la manière d'entendre la sainte messe,* nouvelle édition in-12, Paris, 1664. *Retraite pour se renouveler dans l'esprit de sa vocation à l'Oratoire,* in-12, Paris, 1699, sans nom d'auteur, rééditée sous ce titre *Exercices spirituels pour une retraite de dix jours,* in-12, Paris, 1699, Lyon, 1764. Aveillon est mort le 29 mai 1713.

Didot, *Biographie universelle.* — Ingold, *Supplément à l'essai de bibliographie oratorienne.* — Quérard, *La France littéraire.*

A. MOLIEN.

AVE MARIA. — 1. *La « Salutation angélique ».* — 2. *L' « Angelus ».*

I. — LA « SALUTATION ANGÉLIQUE ». — On sait que la seconde partie de l'*Ave Maria*, qui transforme la salutation en prière, est une addition postérieure. Durant le XIII^e et le XIV^e siècles les dévots de Notre-Dame n'usaient que des mots : « Ave Maria, gratia plena, Dominus tecum, benedicta tu in mulieribus et benedictus fructus ventris tui. » Mais, cela dit, deux questions supplémentaires se posent :

1° A quelle époque commença-t-on à adresser ces paroles à Notre-Dame?

2° Est-ce que ce fut dès le commencement une coutume invariable de joindre le souhait de sainte Elisabeth (Lc, 1, 42) à celui de l'Ange Gabriel (Lc, 1, 28)?

A aucune de ces deux questions il n'est possible de donner une réponse ferme.

Mabillon (*Acta Sanctorum, O. S. B.*, saec. v, Praef., nn. 119-127) ne pense pas que l'usage extra-liturgique de l'*Ave* puisse être retrouvé avant le XI^e siècle. En ceci il a probablement raison, puisque c'est à peu prés à cette époque que la récitation privée du *Parvum Officium B. M. V.* (dans lequel ces salutations reviennent souvent comme versets et répons) était en faveur. Saint Pierre Damien nous parle (PL., 145, c. 564) d'un clerc qui avait l'habitude de s'incliner devant l'autel de la Sainte Vierge et de réciter la salutation de l'ange jusque « benedicta tu in mulieribus ». Ceci semblerait prouver que ces mots — que Damien appelle un verset — étaient employés seuls.

D'autre part le même saint employa la formule entière comme acrostiche pour un ensemble de vers (PL., 145, c. 940) et il est certain qu'à une date beaucoup plus ancienne l'union de Lc, 1, 42 à Lc, 1, 28 était devenue habituelle. Pour ne pas parler de Sévère d'Antioche (c. 513), saint Jean Damascène et André de Crète, nous avons entre autres exemples orientaux un « Ostrakon » du VII^e siècle découvert en Égypte. On y trouve une fervente apostrophe à Notre-Dame ainsi conçue : « Je vous salue Marie, pleine de grâce, le Seigneur est avec vous, vous êtes bénie entre toutes les femmes et le fruit de vos entrailles est béni, parce que vous avez conçu le Christ, le fils de Dieu, le Rédempteur de nos âmes » (Crum, *Coptic Ostraca,* p. 3). Dans les pays occidentaux on trouve la même connexion dans l'Antiphonaire grégorien, pour le quatrième dimanche de l'Avent. On a découvert dans l'église de Santa Maria Antiqua à Rome, une inscription grecque mutilée (c. A. D. 650) se rapportant à une peinture de l'Annonciation : les paroles de sainte Elisabeth y sont jointes à la Salutation de l'Ange et forment un texte unique (voir Grüneisen, *Sainte Marie Antique*, 1911, pp. 433 et 445). Mais, de plus, il semble qu'antérieurement une curieuse méprise ait prévalu : l'ange Gabriel aurait prononcé les paroles de Lc, 1, 42, aussi bien que celles de 1, 28. L'incise : « vous êtes bénie entre les femmes », qui dans la Vulgate est rendue différemment : *in mulieribus* et *inter mulieres*, ne se différencie pas dans le grec : εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν. Dans tous les cas l'Évangile apocryphe latin du Pseudo-Matthieu (VI^e siècle?) prête à Gabriel les mots « et le fruit de vos entrailles est béni ». De même l'ancien hymne (attribué par Blume au IX^e siècle) *Deus qui mundum crimine jacentem* contient ces vers (Dreves, *Analecta Hymnica*, t. 51, p. 143) :

« Haec casto degens pectore puella;
Quam sic ingressus angelus salutat :
« Ave Maria, gratia plena,
Dominus tecum »;
Festinus dehinc nuntius adjunxit
« Beata eris inter mulieres
Et benedictus fructus ventris tui
Quae credidisti. »

La même curieuse erreur arrive ailleurs, par exemple dans les sermons de Pierre, abbé de Celles, qui écrivait vers l'an 1157 (PL., 202, cc. 654, 711, 724). Tout ceci tendait à introduire la coutume de réduire les salutations en une formule. Nous sommes sûrs de plus que l'*Ave*, dans sa forme alors complète (i. e. jusque *ventris tui*), était employé avec dévotion (c. 1090) par la comtesse Ada d'Avesnes (MGH., Scr. B., 14, pp. 298-299) et avant 1140 par saint Aybert (AS., avril, I, 677); et que cet abbé Baldwin, qui devint plus tard archevêque de Cantorbéry, écrivit un commentaire sur l'*Ave* complet avant 1180 (PL., 204, cc. 469 et 477).

La mention fréquente de l'*Ave* dans les légendes mariales du XII^e siècle prouve son immense popularité. Si on objecte qu'Eudes de Sully, évêque de Paris (1196-1208), fut le premier à ordonner que tout le monde apprît l'*Ave Maria* aussi bien que le *Pater noster*, il faut nous rappeler que tous deux étaient récités en latin, et que les évêques n'imposaient une telle obligation que pour un motif grave. La difficulté que quelques gens simples trouvèrent à l'apprendre est illustrée dans quelques histoires de Marie et surtout dans celles de Gautier de Coincy (c. 1222). Il décrit la scène amusante d'un pauvre paysan qui ne pouvait pas habituer sa langue aux mots latins, et qui fut incapable d'aller plus loin que la seconde proposition. Il s'arrêtait même à « plena do... ».

Dix foiz disoit ou *Nez* ou *No*,
N'onque ne sot li vilains bus
Outre le *mulieribus*.

Du fait que l'*Ave* était simplement une forme de salutation, nous trouvons qu'au moyen âge sa récitation était très fréquemment accompagnée d'une inclinaison, d'une génuflexion ou d'une prostration. La preuve en est abondante dans les légendes mariales. D'autre part nous savons que dans les premiers siècles l'usage de faire de nombreuses génuflexions, comme un exercice de pénitence, était très répandu. Saint Siméon le Stylite, par exemple, en fit tant à la file qu'un admirateur, après en avoir compté 1.244, abandonna la partie. De telles μετάνοιαι (en latin *veniae*) sont encore pratiquées dans les monastères de l'église grecque orthodoxe. La même forme d'ascétisme se retrouve dans les pays celtiques, surtout en Irlande. Le mot irlandais « schlectain », employé pour décrire cette forme de mortification, est simplement le latin *flectenae* (inclinaisons), et se répandit de là dans l'Angleterre anglo-saxonne et sur le continent. En faisant la génuflexion on murmurait communément une oraison jaculatoire ou une prière, par exemple : « Deus in adjutorium », etc... ou « Dimitte, Domine, peccata mea. » Quand l'*Ave Maria* devint populaire, il semble avoir été spécialement employé dans ce but, et ainsi nous trouvons cette curieuse pratique d'*Ave* réitérés et comptés, quelquefois allant jusqu'à mille. L'exercice était fait, sans aucun doute, pour ajouter un pénible effort physique, — « afflictions » était le nom spécialement consacré à cette forme de pénitence, — à un acte de dévotion à la Mère de Dieu. Les légendes mariales de Gautier de Coincy servent ici de nouveau à illustrer la grande estime dans laquelle on tenait cette laborieuse répétition. Nous en entendons parler fréquemment dans les vies des ascètes. La Bienheureuse Ida de Louvain, religieuse cistercienne (c. 1310), faisait quelquefois 1.100 génuflexions par jour, récitant chaque fois l'*Ave*, et on rapporte des faits semblables des Bienheureuses Marie d'Oignies, Dorothée et de beaucoup d'autres. Cette pratique de dévotion se maintint pendant des siècles. Au XVIII^e siècle la Bienheureuse Marie-Madeleine Martinengo, religieuse capucine, récitait 100 *Ave* avec des prostrations chaque jour, et encourageait ses novices à suivre son exemple, disant que c'était un moyen très efficace d'obtenir des faveurs spéciales de Dieu.

Une fois que l'*Ave Maria* fut si répandu qu'il dut être appris par tous comme une matière d'obligation, — des décrets publiés dans ce but sont nombreux dans les synodes du XIII^e siècle, — le besoin commença à se faire sentir d'une forme de demande qui convertirait la salutation en prière. De telles additions semblent souvent avoir été faites par initiative privée. Ainsi dans la paraphrase en vers de l'*Ave Maria*, attribuée faussement à Dante, mais appartenant à son époque, nous trouvons ajoutée cette conclusion :

O Vergin benedetta, sempre tu
Ora per noi a Dio, che ci perdoni,
E diaci grazia a viver sí quaggiù,
Che'l paradiso al nostro fin ci doni,

Ainsi avant 1440 saint Bernardin de Sienne dans un sermon où il répète l'*Ave*, dit après la clause *benedictus fructus ventris tui :* « Et je ne peux m'empêcher d'ajouter : *Sancta Maria ora pro nobis peccatoribus* (*Sancti Bernardini Opera*, 1845, IV, 226, 227) Dans le petit traité de Savonarole sur l'*Ave Maria* (c. 1492), dans le *Compost et Calendrier des Bergiers* (1493) et dans le Bréviaire de Sarum de 1531, nous avons le texte entier à peu près comme celui d'aujourd'hui. On dit que le nom de Jésus a été ajouté par le pape Urbain IV (c. 1263).

II. — L' « ANGELUS ». — Quant au triple *Ave Maria* récité au matin, à midi et au soir, qui est familier à tous sous le nom d'*Angelus*, nous sommes en face d'un problème difficile, bien compliqué par de multiples différences dans l'usage local. Parlant en général on peut donner trois explications plausibles. La pratique d'une sorte d'*Angelus* du soir sonné par une cloche (souvent réservée à cet emploi) peut, en certains pays, surtout en Allemagne, être fixée au début du XIII^e siècle. Quelques-uns donnent comme origine l'usage de sonner une cloche de couvre-feu (*ignitegium*), institution séculière datant du XI^e ou XII^e siècle. D'autres remontent jusqu'à la « trina oratio », une des pieuses inventions de la ferveur monastique à une période antérieure. On a aussi fait appel à une ordonnance supposée du pape Grégoire IX, ou insisté sur un usage franciscain (dont on retrouve la trace chez Benoît Sinigardi d'Arezzo en 1250) de sonner une cloche après Complies pour appeler le peuple au chant d'une antienne, vraisemblablement accompagnée d'*Ave*. Mais aucune de ces conjectures n'éclaircit la question.

Nous pouvons, cependant, affirmer avec plus d'assurance que la récitation de ces *Ave* du soir au son d'une cloche, de quelque manière que cette coutume ait été introduite, était comprise communément comme une prière pour la paix. Ceci est suggéré par l'expression allemande « pro pace schlagen » (sonner pour la paix) et par un grand nombre d'inscriptions sur les cloches, telles que : « O Rex gloriae veni cum Pace » ou simplement le nom « Sauveterre » ou « Salvatierra ».

Nous savons aussi que le pape Jean XXII en 1318 approuva définitivement et indulgencia la pratique de dire trois *Ave* le soir au son de la cloche. L'*Angelus* du matin fut apparemment introduit à une date plus tardive, mais la sonnerie matinale est clairement indiquée dans la chronique de la cité de Parme, pour l'an 1318. L'*Angelus* de midi tira probablement son origine de la coutume d'honorer la Passion de Notre-Seigneur en sonnant une cloche à midi le vendredi. Cet usage fut définitivement associé à des prières

pour la paix. Nous en entendons parler à Prague en 1386 et à Mayence en 1423; mais pendant une période d'anxiété, provenant en partie de la menace d'une invasion turque, en partie de l'état troublé de l'Europe, cette dévotion de l'*Angelus* de midi en vint, dans la seconde partie du xv^e siècle, à être pratiquée tous les jours de la semaine. Ce fut seulement au xvii^e siècle que l'*Angelus* fut imposé comme une observance générale et qu'on arriva à uniformiser la formule employée.

T. Esser dans *Historisches Jahrbuch*, 1884, pp. 88 sq.; voir plus spécialement 1902, p. 2..., 247..., 775... — Thurston-Boudinhon, dans *Revue du Clergé français*, 1901, 1905, 1916, 1917. — U. Berlière, DTC., t. I, c. 1273. — E. Weller, dans *Zeitschr f. kat. Theol.*, 1904, pp. 394 sq. — M. Bihl, dans *Theol. Quartalsch.*, 1906, pp. 436 sq. — H. Leclercq, dans Hefele, *Histoire des Conciles*, t. V (1913), pp. 1734-1759. — S. Beissel, *Geschichte der Verehrung Marias in Deutschland*, t. I (1908) et t. II (1909). — Bächtold-Stäubli, *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, t. I, 1927, pp. 36-41.

H. Thurston, S. J.

AVENT (**Spiritualité de l'**). — *1. Origine.* — *2. Caractère.*

I. — ORIGINE.

La plus ancienne attestation de la fête de Noël se trouve dans le calendrier philocalien, dressé à Rome en 336. A ce moment le cycle pascal était définitivement formé avec le Carême comme prélude et préparation. On voulut de même commencer le cycle de Noël par une période préparatoire. Les premiers vestiges s'en rencontrent dès avant la fin du iv^e siècle. Il s'agit d'un temps de préparation de 21 jours. « Notre Sainte Mère l'Église, dit saint Hilaire († 366), se dispose chaque année à l'avènement du Sauveur par ce temps mystérieux de trois semaines. » (D. Wilmart, *Revue Bénédictine,* 1910, p. 500-513.) Un canon du concile de Saragosse (380) prescrit : « Pendant les 21 jours qui vont du 16^e des kalendes de janvier (17 décembre) jusqu'au jour de l'Épiphanie, qui est le 8^e des ides de janvier (6 janvier), sans interruption, il n'est permis à personne de s'absenter des réunions à l'église » (Mansi, *Collectio conciliorum*, 3, col. 634.)

Au iv^e siècle, saint Grégoire de Tours († 490) parle d'un temps de pénitence qui comporte trois jours de jeûne par semaine et qui s'étend de la saint Martin à Noël. Le concile de Tours (567) établit : « qu'au mois de décembre dans les monastères on doit jeûner tous les jours jusqu'à la Noël. » Le concile de Mâcon (580) ordonne que « du jour de la saint Martin (11 novembre) jusqu'à Noël on jeûne les lundi, mercredi et vendredi de chaque semaine et on célèbre l'office divin comme au Carême » (*Ibid.*, coll. 933.)

Ce souci d'analogie avec le Carême ayant étendu, notamment dans les Gaules, démesurément cette saison, l'Église romaine la ramena à de justes proportions. On trouve dès le vi^e siècle dans le Sacramentaire et l'Antiphonaire grégoriens le Temps de l'Avent à peu près constitué comme nous l'avons de nos jours encore dans le rit romain. Les âges postérieurs n'y ont ajouté que de légères additions comme les antiennes O et quelques hymnes et proses.

La liturgie de l'Avent nous présente donc, dans l'office et les messes des quatre semaines qui précèdent le 25 décembre, les mêmes chants, les mêmes oraisons et les mêmes lectures qu'aux chrétiens qui s'assemblaient au temps de saint Grégoire le Grand (590-604), dans les grandes basiliques de Rome pour s'y préparer à la célébration de la naissance et des manifestations du Sauveur.

II. — CARACTÈRE.

Comme toute la spiritualité liturgique celle du Temps de l'Avent a un caractère tout à la fois : 1° hiérarchique, 2° social, 3° ascétique, 4° et mystique.

1. Caractère hiérarchique. — Jésus a confié à son Église la mission de glorifier Dieu et de sanctifier les âmes et il l'a investie dans ce but de son sacerdoce. L'Église met officiellement en œuvre ce sacerdoce dans son cycle liturgique en célébrant tous les jours le *Saint Sacrifice* où elle nous redit dans les formules du Missel les mystères du Sauveur et le rend présent sous les espèces eucharistiques ; ainsi elle nous donne Jésus qui nous parle dans son Évangile et Jésus présent dans son Eucharistie. C'est la messe des Catéchumènes, à laquelle se rattachent les différentes Heures de l'*Office divin*, et la messe des Fidèles, à laquelle se rattachent les *Sacrements* et les *Sacramentaux.* Tous ces éléments, qui constituent la liturgie, l'Église seule a le droit de les organiser.

Plus les chrétiens s'associent par leur foi et leur amour à ce culte sacerdotal de la hiérarchie en communiant à la parole de Jésus (Évangile) et à Jésus lui-même (Eucharistie) et plus aussi ils sont assurés de glorifier Dieu par le Christ et par son Église et de réaliser ainsi l'idéal de sainteté auquel ils sont appelés. Pie X a pu, en effet, affirmer que « la participation active aux mystères sacro-saints et à la prière publique et solennelle de l'Église est la source première et indispensable du véritable esprit chrétien » (*Motu proprio*, novembre 1903).

Soucieux de se mettre à cette école de spiritualité de leur mère, les vrais enfants de l'Église se font un devoir de suivre annuellement les différentes phases du cycle afin de rythmer, d'aprés sa méthode, leur vie intérieure sur celle de Jésus.

Pour organiser son cycle et nous conduire ainsi au Père par son Fils dans ses différents mystères, l'Église célèbre les grands anniversaires de la vie du Sauveur dans leur ordre historique.

Le Messie n'*est venu* sur la terre qu'après s'être fait désirer pendant plusieurs siècles et il y a déjà 19 siècles que les générations chrétiennes, qui se succèdent, *attendent son retour.* L'année ecclésiastique s'ouvrira donc par une période d'attente qu'on appelle pour ce motif : Temps de l'Avent (du mot *adventus*, avènement).

Les vingt premières pages du Missel et environ cinquante du Bréviaire lui sont consacrées, ce qui représente quatre semaines pendant lesquelles la liturgie est composée de passages des Psaumes, de l'Évangile, des Écritures Saintes et des Pères de l'Église qui expriment le désir de voir venir sans tarder le Sauveur et qui préparent les âmes à le recevoir. Ces formules authentiques, fixées par l'autorité ecclésiastique et qui règlent la prière officielle des prêtres, des évêques et du Souverain Pontife lui-même pendant cette période, ont une efficacité sans égale car, outre la vertu inhérente aux paroles divinement inspirées, elles opèrent *ex opere operantis Ecclesiae.*

2. Caractère social. — Ayant un caractère hiérar-

chique, la liturgie a nécessairement un caractère social. L'Église exerce sa médiation officielle entre Dieu et les hommes (caractère d'universalité) pour les amener par le Christ, avec le Christ et dans le Christ tous ensemble à Dieu (caractère de solidarité).

a) Le sacerdoce de Jésus est universel, il doit atteindre toutes les âmes. Le sacerdoce de la Hiérarchie, qui est celui de Jésus, est catholique et n'exclura personne.

Pendant le Temps de l'Avent c'est donc pour tous que l'Église appelle le Sauveur, car tous ont besoin de la miséricorde de Celui qui viendra les juger tous un jour. Tous, dès lors, doivent se préparer à sa venue.

« Vous tous, fils de la terre et fils des hommes, ensemble et de concert, riche et pauvre, allez à sa rencontre » (1er R. 1er Dim.). « Il convient que tout homme se prépare à l'avènement du Sauveur » (S. Léon, 5e L. 1er Dim.). « Allez dire à Jean, dit Jésus, ce que vous avez vu : les aveugles voient, les boiteux marchent, les lépreux sont guéris, les morts ressuscitent et les pauvres eux-mêmes sont évangélisés » (Év. 2e Dim.). « Toute la terre sera remplie de la gloire du Seigneur et toute chair verra le salut de Dieu » (Benedictus 3e Lundi). » Jean venait pour annoncer Celui qui allait racheter quelques-uns d'entre les habitants de la Judée et un plus grand nombre d'entre les Gentils. » (1er L. Sam. Q. T.). « En lui seront bénies toutes les tribus de la terre. » (4e R. 4e Dim.).

b) Le sacerdoce de Jésus est aussi celui d'un chef dont tous les membres sont *solidaires*. Le sacerdoce de l'Église coopérera à cette unité.

Pendant le Temps de l'Avent c'est le *Regem venturum* (Inv. 1er Dim.) qu'elle attend. Le Messie est un Roi qui vient rassembler tous les peuples en un unique royaume où tous serviront avec lui Dieu.

« O Roi des nations! Pierre angulaire, qui réunissez en vous les deux peuples (juifs et païens), venez! » (Ant. O. du 22 déc.) « Tous les peuples de la terre l'adoreront, toutes les nations le serviront. » (6e R. 3e Dim.) « Voilà que le Seigneur apparaîtra sur une nuée et avec Lui des milliers de Saints; et il portera écrit sur son vêtement et sur sa cuisse : Roi des rois et Seigneur des seigneurs. S'il tarde, attendez-le, car venant, il viendra. » (1er R. 3e Dim.), etc...

La tête ne fait qu'un avec le corps dont elle est le Chef, le Roi ne fait qu'un avec le peuple sur lequel il règne. Aussi quand Jésus vint sur terre, il fut précédé du grandiose cortège de tous les justes de l'Ancienne Loi.

Pour nous rendre solidaires de cet avènement de Jésus, l'Église nous associera à ce cortège en faisant revivre pendant quatre semaines, dans sa liturgie, cette période historique qui précéda la venue du Sauveur.

Pendant l'Avent, c'est au Verbe que, dans trois Collectes, on s'adresse comme s'il ne s'était pas encore incarné. C'est avec les paroles mêmes d'Isaïe et des autres Prophètes que nous lui demandons de venir. La Vierge nous est montrée dans les mystères qui précèdent la naissance de son Fils (Immaculée Conception, Annonciation, Visitation). Jean-Baptiste ne présente pas encore « l'Époux à l'Épouse », mais il déclare aux foules qu'étant « la voix de celui qui crie dans le désert : Rendez droit le chemin du Seigneur, comme a dit le prophète Isaïe » (Év. 3e et 4e Dim.), sa mission est de les préparer par le baptême de pénitence à la venue du Messie. Le Précurseur députe deux de ses disciples vers le Christ pour lui demander : « Êtes-vous celui qui doit venir ou devons-nous en attendre un autre? » (Év. 2e Dim.).

Cette mission, explique saint Grégoire, Jean-Baptiste l'accomplit dans l'esprit et la vertu d'Élie, ainsi que l'avait annoncé l'Ange à Zacharie, « parce que de même qu'Élie préviendra le second avènement du Seigneur, Jean a prévenu le premier; et, comme celui-là sera le précurseur du Juge, celui-ci a été le précurseur du Rédempteur » (Hom. 2e Dim.).

A Noël, au contraire, tout change. Les Prophètes chantent la naissance du Sauveur que Marie nous donne et Jean-Baptiste lui rend témoignage devant les hommes. C'est à une véritable manifestation du Messie que l'Église nous fait assister en reconstituant, dans le cadre liturgique de la messe de minuit, le mystère de la Nativité dont elle célèbre l'anniversaire, et en nous y faisant prendre une part active par notre foi et notre amour. Comme si cet avènement passé se réalisait à nouveau, elle nous appelle avec les bergers près de la crèche, elle nous convie à chanter avec les Anges le *Gloria in excelsis*, supprimé pour ce motif pendant l'Avent, et elle nous fait ployer le genou avec Marie et Joseph devant l'enfant divin. C'est, en effet, Jésus qu'elle fait descendre par son pouvoir sacerdotal sur l'autel, en sorte que nous possédons réellement parmi nous celui qui, d'après le récit des Évangiles en cette fête, naquit autrefois au milieu de la nuit.

On peut donc, en toute vérité, dire que l'Avent nous prépare à la célébration du premier avènement de Jésus, et que les solennités de Noël nous y font assister, car elles rappellent cet avènement en le renouvelant eucharistiquement.

« La nouvelle naissance du Fils de Dieu que nous attendons, dit la liturgie, nous délivrera. » (2e Or. Sam. Q. T.), « c'est l'adorable naissance du Fils de Dieu que nous devançons par nos hommages. » (Secr. Vig.)

Et si cette naissance, qui a déjà historiquement eu lieu, nous est présentée pendant tout l'Avent comme une chose future, c'est afin qu'en réalité la vertu inhérente à ce mystère, et dont la hiérarchie médiatrice doit assurer l'application aux âmes, atteigne le monde païen et que, pour tous les chrétiens, elle opère chaque année davantage ses efficiences surnaturelles afin qu'ils naissent toujours plus à la vie divine de Celui qui s'est fait homme pour nous faire dieux.

Tout dans la liturgie montre l'intention qu'a l'Église de faire coïncider cet afflux de grâces avec l'anniversaire de la Nativité du Sauveur, afin qu'à Noël tous les membres du corps mystique du Christ communient à ce mystère de leur Chef. C'est la pensée que saint Léon développe aux Matines de Noël : « Notre Sauveur est né aujourd'hui, réjouissons-nous. Admis à participer à sa naissance, renonçons au péché. Souviens-toi, ô chrétien, de quel chef et de quel corps tu es, et devenu participant de la nature divine, garde-toi de retomber dans ta bassesse première » (6e L.).

Tous les chrétiens devant bénéficier ensemble de cet avènement de Jésus à Noël, on comprend que l'Eglise les prépare chaque année par un même Avent.

Depuis quatorze siècles ce sont les mêmes aspirations qui sont exprimées, les mêmes promesses qui sont répétées, les mêmes dispositions qui sont exigées.

Et ces aspirations, ces promesses, ces dispositions sont identiquement les mêmes que celles du peuple de Dieu. Dom Guéranger nous en donne la raison profonde : « Dans la bouche de l'Eglise, les soupirs vers le Messie ne sont point une pure commémoration des

désirs de l'ancien peuple : ils ont une valeur réelle, une influence efficace sur le grand acte de la munificence du Père céleste qui nous a donné son Fils. Dès l'éternité, les prières de l'ancien peuple et celles de l'Eglise chrétienne, unies ensemble, ont été présentes à l'oreille de Dieu, et c'est après les avoir entendues et exaucées qu'il a envoyé en son temps sur la terre cette rosée bénie qui a fait germer le Sauveur. » (*Année Liturgique*, I, p. 10-11.)

On doit en dire autant du second avènement de Jésus car les Voyants d'Israël, Notre-Seigneur dans l'Evangile et l'Eglise ne les séparent jamais. *Ces deux avènements* ont, en effet, le même but qui est l'union des membres à leur Chef divin. Cette union commence sur la terre par la grâce (1er avènement) et elle se consommera au ciel par la gloire (2e avènement).

« Nous vous en prions, Dieu Tout-Puissant : puisque notre ancien esclavage nous tient écrasés sous le joug du péché, faites que nous soyons délivrés par la nouvelle naissance si désirée de votre Fils unique » (2e Or. Sam. Q. T.). « Nous attendons le Sauveur, Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui réformera le corps de notre humilité, en le conformant à son corps glorieux. » (5e R. 1er Dim.).

Parlant de la fin du monde, l'Évangile du 1er Dimanche de l'Avent dit : « Levez vos têtes, car notre rédemption approche. »

D'un côté comme de l'autre c'est un Sauveur qui est attendu, et l'Eglise nous prépare à ce *double avènement* libérateur en même temps et de la même façon.

C'est, au reste, de l'accueil que nous aurons fait au Christ dans son avènement de miséricorde, que dépendra l'accueil qu'il nous fera dans son avènement de justice. Aussi la liturgie nous dit dans le *Dies irae*, qui était autrefois la Prose de la messe du 1er dimanche de l'Avent :

« Souvenez-vous, ô bon Jésus, que vous êtes venu pour moi, ne me perdez pas en ce jour. A me chercher vous vous êtes fatigué, vous m'avez racheté en mourant sur la croix ; que tant d'efforts ne soient pas vains. »

L'Oraison de la Vigile de Noël dit de même :

« O Dieu, faites que, recevant avec allégresse votre Fils unique, Notre-Seigneur Jésus-Christ, lorsqu'il vient nous racheter, nous puissions le contempler avec assurance lorsqu'il viendra nous juger. »

Quelle puissante organisation que celle de la liturgie catholique qui possède la vertu d'unir, dans un sens de solidarité si grande, tous les chrétiens pour les faire aspirer tous ensemble à la *double venue* de celui qui est le « Désiré de toutes les nations et leur Sauveur » (Ant. O du 25 déc.).

3. Caractère ascétique. — Si l'Eglise, en vertu de son sacerdoce, met sous nos yeux, grâce aux Ecritures Saintes et à l'Eucharistie, dans le sens où nous l'avons dit plus haut, Jésus en ses différents mystères dont elle célèbre chaque année les jours anniversaires, c'est pour que tous les chrétiens puissent entrer en contact avec le Sauveur ainsi mis, pour ainsi dire, à leur portée.

Cette communion à la doctrine du Christ (Evangile) et au Christ réellement présent (Eucharistie) que leur distribue l'Eglise, se fait par les vertus théologales, car les fêtes liturgiques ont pour but de rendre ces vertus plus vivaces. Voyons donc comment la liturgie de l'Avent développe ces vertus.

A. Vertus théologales. — L'objet de ce Temps est le Christ que Dieu doit nous envoyer. L'objet *matériel* de la foi, de l'espérance et de la charité se précise dans des formules comme les suivantes, qui disent quel est celui qu'on attend et ce qu'on attend de lui :

« Le Roi de gloire entrera, qui doit régner sur le peuple d'Israël » (1er Rép. 1er dim.). « Voici comme le Fils d'un homme qui vient dans les nuées du ciel. Sa puissance est éternelle et son royaume ne sera pas détruit » (2e Rép. 1er dim.). « Voici que viendra un Dieu-Homme de la maison de David s'asseoir sur le trône. » (Bened. 1er vend.) « Un Roi rendra le jugement. Et voici comment on l'appellera : Le Seigneur, notre juste. En ces jours Israël sera sauvé » (9e Rép. 1er dim.). « Voici que viendra un grand Prophète et lui-même renouvellera Jérusalem, alleluia » (5e Ant. Laud. 1er dim.). « La Vierge enfantera un fils et son nom sera Emmanuel » (3e L. 1er sam.), etc...

L'objet *formel* de ces vertus demande quelque développement pour chacune d'elles.

a) *La foi.* — C'est sur le témoignage de Dieu, qui parle dans les Ecritures Saintes et la Tradition, que nous devons croire à la venue du Messie promis et professer que ce Messie est Jésus. C'est cet acte de foi là que l'Eglise veut que nous posions en ce Temps. Aussi dans la liturgie de l'Avent, par la bouche des Patriarches et des Prophètes qu'elle nous montre inspirés par Dieu (Cf. p. ex. Lec. 1er Noct. 1er vendredi), elle nous rappelle les promesses faites au sujet du Christ et elle nous prouve, par les Evangélistes et les Pères de l'Eglise, que le Fils de la Vierge de Nazareth les a vraiment réalisées. C'est ainsi que défilent sous nos yeux à cette époque Jacob, Moïse, Daniel, Isaïe, Jérémie, Ezéchiel, Joël, Zacharie, Habacuc, Osée, Aggée, Michée, Baruch et Jean-Baptiste pour l'Ancien Testament. Ce sont les témoins que l'Eglise fait parler chaque année pour entraîner par leurs paroles, qui sont d'autorité divine, l'adhésion de notre foi en Jésus, Fils tout à la fois du Père et de Marie. Et pour le Nouveau Testament, c'est le témoignage de l'Ange Gabriel, de saint Joseph, de la Sainte Vierge, de saint Matthieu, de saint Luc, de saint Jean, de saint Paul, de saint Jérôme, de saint Grégoire et de saint Ambroise que la liturgie nous fait entendre.

Parmi toutes ces figures quatre sont spécialement mises en relief : *Isaïe*, qui annonce le Sauveur dans toutes les Leçons des 1res Nocturnes de l'Avent et dans un grand nombre d'antiennes, de répons et de versets ; *Marie*, qui va nous donner Jésus et dont le souvenir remplit toutes les pages du Bréviaire et du Missel pendant ce mois vraiment marial ; *Jean-Baptiste*, qui présentera le Messie aux Juifs après les y avoir préparés, et auquel on fait allusion dans six évangiles sur huit et dans de multiples endroits de la liturgie pendant ces quatre semaines ; *saint Paul*, qui révèlera le Christ aux Gentils, et qui fournit le texte de toutes les Epîtres et de quantité d'autres pièces de la liturgie de ce Temps.

Pour ne nous en tenir qu'à *Isaïe*, constatons comment l'Eglise procède pour nous montrer la réalisation de ses prophéties. Outre une simple juxtaposition, très éloquente parce que voulue, entre les affirmations de ce Prophète et les différentes parties d'un même Office (Leçons et Répons par exemple) ou d'une même Messe (Graduel et Evangile, etc...), il y a l'application directe des paroles du Voyant au Christ, à la Vierge ou au Précurseur, faite par ceux dont le témoignage, inspiré ou

traditionnel, s'impose aux chrétiens. Voici quelques-uns de ces témoignages :

Dans l'Evangile du mercredi des Quatre-Temps, saint Luc nous rapporte que l'Ange Gabriel fut envoyé par Dieu à Marie pour lui annoncer que par elle allaient se réaliser les oracles d'Isaïe qui avait prédit que le Messie naîtrait d'une Vierge (7, 14) et qu'il serait fils et héritier de David (9, 7). « Voici que vous concevrez dans votre sein et vous enfanterez un fils et le Seigneur Dieu lui donnera le trône de David, son père » (1, 31-32). Et l'Eglise chante au Magnificat du 3e dimanche : « Vous êtes bienheureuse, Marie, vous qui avez cru au Seigneur, car ce qui vous a été dit par le Seigneur s'accomplira en vous, alleluia. »

Dans l'Evangile du 2e dimanche de l'Avent, saint Matthieu (11, 10) dit que Jésus établit un rapprochement entre les miracles qu'il faisait et la célèbre prédiction d'Isaïe afin de prouver aux disciples de Jean-Baptiste que c'était lui qui était le personnage annoncé par le Prophète. Quant à Jean-Baptiste, ajouta-t-il, c'est de lui qu'il a été écrit (par Malachie, 39) : « Voici que devant ta face j'envoie mon ange » (3, 1).

Dans l'Evangile du 3e dimanche de l'Avent, saint Jean (1, 23) rapporte la réponse que le Précurseur fit aux envoyés des prêtres et des lévites : « Que dis-tu de toi-même? Il dit : Je suis la voix de celui qui crie dans le désert : Rendez droit le chemin du Seigneur, comme a dit le prophète Isaïe. » (40, 3.)

Dans l'Epître du 2e dimanche de l'Avent, saint Paul écrit aux Romains et il leur cite quatre passages de l'Ancien Testament qui prouvent que le Messie est venu pour les Juifs et pour les Gentils. La quatrième citation provient d'Isaïe (11, 10) : « Isaïe dit aussi : Il paraîtra, le rejeton de Jessé, celui qui s'élèvera pour régner sur les nations ; les nations espéreront en lui » (15, 12).

Au 2e Nocturne de ce jour, saint Jérôme commente ce texte et dit : « Quant à nous, par la tige s'élevant de la racine de Jessé, nous entendons la Vierge qui ne s'est jamais unie à quelqu'autre tige et dont il est dit en Isaïe : « Voici qu'une Vierge concevra et enfantera un Fils. » Par la fleur nous entendons le Seigneur notre Sauveur, sur lequel reposera l'Esprit du Seigneur » (5e et 6e Leçons).

Au 2e Nocturne du 4e dimanche de l'Avent, saint Léon applique de même à Jésus deux textes d'Isaïe (5e Leçon).

b) *L'espérance.* — L'assurance que le Sauveur et le salut qu'il apporte sont proches, fait naître dans l'âme une espérance toujours plus grande. Et l'espérance, c'est la marche en avant vers ce Dieu qu'on attend. Par cette vertu on s'attache, à cette époque de l'année, à Jésus dans son avènement. A la certitude de la foi, qui fait adhérer notre intelligence à la Vérité connue, s'ajoute, en effet, la certitude de l'espérance qui fait que notre volonté met toute sa confiance en la Puissance auxiliatrice du Très-Haut.

Aussi la liturgie de l'Avent met les âmes dans cette atmosphère de confiance en développant les différents motifs que nous avons d'espérer en Dieu et en son Fils qui vient à notre secours. Elle nous rappelle la fidélité de Dieu à tenir ses promesses, qui est un élément au moins présupposé à l'acte d'espérance. Mais elle a surtout recours à ce qui est la raison formelle de cette vertu théologale : à savoir la grande Miséricorde et la souveraine Puissance secourable de Dieu.

« Vous qui êtes assis au-dessus des Chérubins, ainsi que vous l'avez promis, venez » (1 Rép. Lundi 1re Sem.). « Tout ce qui a été écrit, dit saint Paul, a été écrit pour que nous possédions l'*espérance.* Je déclare que le Christ a été le serviteur des circoncis, pour montrer la *véracité de Dieu, pour confirmer les promesses faites à nos pères ;* et afin que les païens glorifient Dieu de sa *miséricorde* » (Ep. 2e dim.).

« Récompensez, Seigneur, ceux qui vous ont attendu patiemment, afin que vos Prophètes soient trouvés fidèles » (4e Ant. Laud. du Mardi avant la Vigile).

« Vers vous, j'ai élevé mon âme; mon Dieu, je mets ma confiance en vous. Tous ceux qui vous attendent ne seront point confondus. Montrez-nous, Seigneur, votre miséricorde, et accordez-nous votre salut. » (Intr., Grad., All., 1er Dim.)

« Faites paraître, Seigneur, votre puissance et venez » (Coll. 1er Dim.). « Vous qui êtes assis sur les chérubins, Seigneur, excitez votre puissance et venez » (Grad. 3e Dim.) « Nous vous en supplions, Seigneur, accélérez la manifestation de votre puissance et venez » (Coll. 4e Dim.). « Le Seigneur viendra avec une grande puissance » (2e Ant. Vêpres 1er Dim.), etc...

c) *La charité.* — La foi et l'espérance nourrissent en nos âmes le désir d'arriver à Dieu qui est le Bien infini. « Le désir, dit saint Thomas, est l'amour à la poursuite de son objet » (29, 25). Les lenteurs apportées par Dieu à la réalisation de ces désirs montrent le prix qu'il y attache. « Au milieu de son abondance, dit Bossuet après saint Grégoire de Nazianze, le pourriez-vous croire? Ce Dieu a soif. Mais qu'elle est la soif de ce premier Etre? C'est que tous les hommes aient soif de Lui : *Sitit sitiri* » (Serm. de la Visit. Ed. Lebarq, t. III, p. 15).

La liturgie de l'Avent développe ce désir en nous montrant l'incommensurable Bonté de Dieu qui le porte à nous venir en aide. Elle enflamme de la sorte notre amour pour Dieu et son Christ. « Celui qui désire Dieu de tout son cœur, écrit saint Grégoire, possède déjà sûrement le Dieu qu'il aime » (*Hom.* 30 *in Ev.*).

Ce désir peut être intéressé ou désintéressé selon qu'il est inspiré par l'espérance qui incline la volonté vers le Dieu souverain pour l'avantage qu'elle y trouve, ou par l'amour qui l'incline vers le Bien infini pour l'amour de lui-même.

Ce n'est pas seulement pour leur propre bénéfice ou pour celui du prochain que l'Église fait souhaiter aux âmes le double avènement de Jésus, mais c'est surtout pour la gloire que Dieu doit retirer en réalisant son plan divin, en manifestant ses attributs, spécialement sa miséricorde et sa justice, et en établissant le royaume de son Père par l'union des chrétiens en un immense corps mystique qu'anime l'Esprit d'amour.

« Vous tous qui avez soif, venez vers les eaux : cherchez le Seigneur tandis qu'on peut le trouver, alleluia » (4e Ant. Laud. 1er Dim.) « Cieux, versez votre rosée et que les nuées pleuvent un juste » (Int. 4e Dim.).

« Voici que le Seigneur viendra, descendant avec force, visiter son peuple dans la paix et établir sur lui une vie éternelle » (9e R. 2e Dim.). « Ce jour-là, la terre sera remplie de la connaissance du Seigneur » (3e L. 2e Dim.).

B. Vertus morales cardinales. — Passons maintenant au second ordre des vertus surnaturelles dont la fonction n'est plus de faire poser des actes intrinsèquement divins, ou actes de vie théologale, mais de diviniser dans sa propre source la vie humaine en la surnaturalisant par les vertus morales infuses.

a) *La religion.* — Aux trois vertus théologales, qui entraînent de tout leur poids l'âme vers Dieu et vers son Christ, vient s'ajouter la vertu morale de religion qui a pour objet le culte que nous devons en justice à l'Auteur de toutes choses. Cette vertu est la première de toutes les vertus morales, parce qu'elle a pour *fin* de nous faire honorer *Dieu* par des actes religieux et qu'ainsi elle nous relie indirectement à Dieu. Elle

concourra donc, avec les vertus théologales qui nous rattachent directement à Dieu (leur *fin* et leur objet), à nous mettre en contact avec Jésus que nous attendons. « Ce que la foi croit, dit saint Augustin, l'espérance et la charité le demandent ». (*Enchiridion*, ch. VII). La prière, qui appartient à la vertu de religion, est inséparable de ces trois vertus et contribue, comme cause et comme effet, à leur développement plus complet. Aussi l'Église les met en œuvre dans la liturgie et par la liturgie, qui est sa prière officielle. Cette prière, c'est la foi, c'est la confiance, c'est l'amour qui la font jaillir du cœur et des lèvres en l'exprimant par « ce long et véhément désir » qui caractérise, dit le Catéchisme Romain, toute vraie prière. Pendant tout l'Avent l'Église est, en effet, animée d'immenses désirs qui se font suppliants jusqu'à l'impatience et qui se jettent sur leur objet en répétant sans cesse le mot *Veni* qui résonne comme un refrain pendant tout ce temps et spécialement dans les grandes Antiennes ou Antiennes O que l'on chante depuis le 17 décembre jusqu'à Noël.

« O Sagesse, *venez;* o Adonaï, *venez;* o Racine de Jessé, *venez;* o Clef de David, *venez;* o Orient, *venez;* o Roi des Nations, *venez;* o Emmanuel, *venez pour nous sauver.* » (*Grandes Antiennes.*) « *Venez*, Seigneur, et *ne tardez pas;* remettez les péchés à votre peuple, et réunissez ceux qui sont dispersés. Excitez, Seigneur, votre puissance et *venez* afin de nous sauver » (3e Rép. Sam. Q. T.), etc.

« Le Roi qui doit venir, venez adorons-le » (Inv. 1er et 2e Dim.). « Le Seigneur est proche, venez adorons-le » (Inv. 3e et 4e Dim.).

L'excellence divine du Verbe que l'on attend et que les textes inspirés mettent en évidence aux yeux des croyants les fait ployer les genoux et adorer de loin Celui qui s'approche. A la vue des bienfaits que le Dieu tout puissant et miséricordieux va leur apporter, ils font entendre déjà avec l'Église leurs actions de grâces. Et voulant apaiser Celui qu'ils ont offensé, ils lui demandent d'effacer leurs péchés afin de ne pas empêcher sa venue. Et ils le reçoivent dans l'Eucharistie pour être fortifiés et purifiés et être ainsi dignes de le recevoir à Noël et lorsqu'il viendra à la fin des temps.

« D'un même cœur et d'une même bouche rendez gloire au Dieu et Père de Notre-Seigneur-Jésus-Christ » (Cap. Sexte. 2e Dim.). « Les montagnes et les collines chanteront devant Dieu des louanges pour que le Seigneur dominateur vienne » (4e Ant. Laud. 2e Dim.). « Chantez au Seigneur un cantique nouveau et sa louange des extrémités de la terre. » (Magn. 2e Vendr.)

« Que cette sainte participation à votre sacrement, nous fortifie, Seigneur, et qu'après nous avoir purifiés de nos fautes anciennes, elle nous fasse participer aux fruits du mystère du salut » (Postc. Vend. Q. T. d'hiver).

b) *La prudence, la justice, la force, la tempérance.* — Les autres vertus morales mettent nos âmes dans les dispositions voulues pour que notre union à Dieu par les vertus théologales et par la prière puisse se réaliser pleinement. La *prudence* gouverne par la *justice* les actes de la volonté en ce qui concerne Dieu (c'est la religion dont nous avons parlé) et les hommes; elle règle aussi par *la force* l'appétit irascible qui a pour objet les choses ardues et par la *tempérance* l'appétit concupiscible qui se rapporte aux choses délectables.

C. Vertus morales capitales. — A ces quatre vertus cardinales s'en rattachent d'autres parmi lesquelles il faut citer les principales qui sont la *patience*, annexe de la *force*, et *l'humilité* et la *chasteté*, qui relèvent de la *tempérance*.

a) *Force et patience.* — Ces vertus ont pour objet les obstacles à vaincre (la première les grands périls, surtout la mort, et la seconde les autres maux) en éloignant la tristesse qui émeut la sensibilité et le courage et en réprimant la crainte pusillanime par une sainte joie.

« Sion, ne craignez point, voici que votre Dieu viendra » (Bened. Sam. 1re Sem.). « Soyez persévérants, et vous verrez le secours du Seigneur sur vous » (1re Ant. Laud. Vendr. av. Vig.). « Arrachez-nous, par votre secours, Seigneur, aux imminents périls où nos péchés nous engagent » (Or. 1er Dim.). « Ne craignez point, vous aurez dans votre sein le Fils de Dieu » (Ant. Bened. 1er Dim.). « Je te délivrerai, ne crains pas » (1er R. 2e Dim.). « Pusillanimes, prenez courage, voici que votre Dieu viendra » (Ben. 2e vendr.).

« Réjouis-toi, fille de Sion et tressaille d'une joie parfaite, fille de Jérusalem, alleluia » (2e Ant. Laud. 1er Dim.). Que les cieux se réjouissent et que la terre exulte car notre Dieu viendra » (2e R. 1er Dim.). « Réjouissez-vous, de nouveau je vous le dis, réjouissez-vous car le Seigneur est proche » (Ep. 3e Dim.).

b) *Tempérance, humilité, chasteté.* — La *tempérance* réprime par l'*humilité* les tendances orgueilleuses de l'esprit, refrène par la *chasteté* les appétits sensuels du corps, règle par l'*abstinence* l'usage des aliments et par la *sobriété* celui de la boisson. C'est dans ce domaine que s'exercera surtout l'ascèse pénitentielle du Temps de l'Avent dont le but est de nous purifier de nos péchés qui sont un obstacle à l'entrée de Jésus dans nos cœurs. Et c'est pour cela que l'Église nous rappelle l'austérité de Jean-Baptiste et son enseignement sur la pénitence et qu'elle prescrit l'abstinence.

« Vivons sobrement, justement et pieusement en attendant la bienheureuse espérance » (5e R. 1er Dim.). « Marchons honnêtement, non dans les excès de table et la débauche, non dans l'esprit de contention et d'envie » (Cap. None, 1er Dim.).

« Le Sauveur, écrit Saint Léon, instruisant ses disciples au sujet de l'avènement du royaume de Dieu leur dit : « Faites attention, de peur que vos cœurs ne s'appesantissent dans l'excès du manger et du boire et les soins de cette vie. » Nous savons très bien que ce précepte nous regarde tout spécialement puisque ce jour annoncé, quoique encore caché, est bien proche. Notre âme doit tenir ses sens éloignés de ce qui ne lui convient pas, afin qu'étant détachée des désirs corporels, elle puisse vaquer à l'étude de la sagesse divine et aux pensées des délices éternelles » (4e et 6e Leç. 1er Dim.).

« Celui qui viendra après moi a été fait avant moi, lui de qui je ne suis pas digne de délier les chaussures » (Ant. Magn. 2e jeudi).

4. Influence mystique. — Dieu visite quelques âmes par une action toute spéciale qu'on appelle mystique. Il s'agit de la mise en œuvre des dons du Saint Esprit qui perfectionnent l'exercice des vertus théologales et morales. La liturgie de l'Avent prépare aussi les âmes à cette venue de Jésus.

L'Église ayant déposé en nous le germe de ces dons du Saint-Esprit par le rite liturgique de baptême, c'est à elle qu'il revient d'en favoriser par son action sacerdotale liturgique dont le centre est l'Eucharistie, qui contient l'Auteur de toutes les grâces surnaturelles et mystiques.

Sans doute l'union des âmes avec le Christ par les dons dépend uniquement de Dieu, qui distribue les grâces d'oraison comme bon lui semble, mais pour que les hommes en soient favorisés ils doivent s'y disposer et les solliciter par la prière.

Or l'Église, pendant tout le Temps de l'Avent, sollicite par son *Veni,* sans exception tous les bienfaits de la Rédemption et elle donne aux âmes, par la pratique des vertus théologales et morales, les dispositions voulues pour les recevoir. Il semble même que l'avènement de Jésus par les grâces mystiques soit le terme dernier de tous les efforts de l'Église dans sa liturgie. Les dons ne sont, en effet, que le perfectionnement des vertus. Leur activité se passe dans le domaine de la foi. Ils élèvent les vertus dans leur mode d'agir qui devient divin.

En mettant dès lors en œuvre toutes les facultés humaines par l'exercice, méthodiquement renouvelé chaque année, des vertus théologales et morales, *la liturgie du Temps de l'Avent* conduit les âmes jusqu'aux sommets où Dieu les attend pour opérer mystérieusement en elles, et elle les maintient dans l'ambiance qui est la plus favorable à cette emprise divine. Cette ascèse, qui sollicite par la médiation de Jésus et de son Eglise cet *avènement divin,* et qui nous donne les dispositions les plus propices à sa réalisation, en constitue, sans conteste, la garantie la plus efficace.

Dom Cabrol, *DACL.*, t. I, 2e part., col. 3223-3231. — Dom Guéranger, *L'Année Liturgique,* t. I. *L'Avent,* Tours, Mame. — *Les Questions Liturgiques : Trilogie de l'Avent,* 1re année, pp. 12-31. — *Le Temps de l'Avent,* 2e année, pp. 5-9. — *L'attente du Christ,* 3e année, pp. 1-16. — *Les textes de l'Avent,* 4e année, pp. 31-40. Mont-César, Louvain. — Dom Beaudouin, *Notre piété pendant l'Avent,* Mont-César, Louvain. — L. A. Molien, *La prière de l'Eglise,* t. I, ch. 2. *Liturgie de l'Avent,* Letouzey, éd. — Dom Lefebvre, *Le Temps de l'Avent et notre Vie spirituelle pendant l'Avent, Apostolat Liturgique,* Abbaye de Saint-André, par Lophem (Belgique).

Dom Lefebvre O.S.B.

AVEUGLEMENT SPIRITUEL. — 1. *Sa nature.* — 2. *Ses degrés et sa gravité.* — 3. *Ses conséquences.*

L'aveuglement spirituel est un état d'âme caractérisé par la privation, au moins partielle, de la vue des vérités et des lois destinées à inspirer notre vie religieuse et à diriger notre vie morale. Cet aveuglement, au sens large, est synonyme d'ignorance ou d'erreur. Il se divise en aveuglement *dogmatique,* qui affecte la raison spéculative, et concerne les vérités religieuses d'ordre théorique, et en aveuglement *moral,* affectant la raison pratique préposée à la direction de notre conduite vers la fin dernière, en d'autres termes, notre conscience morale. Considéré au point de vue de la moralité et de la responsabilité, l'aveuglement concernant les vérités et les lois dont la connaissance est obligatoire, se divise en aveuglement *involontaire,* donc non coupable, et en aveuglement *volontaire,* coupable. Ce dernier, qui généralement s'aggrave d'obstination de la volonté et d'endurcissement du cœur, constitue l'aveuglement spirituel au sens strict. L'aveuglement volontaire grave entraîne souvent, comme châtiment, un aveuglement *pénal,* infligé par Dieu, à propos duquel se pose la question théologique : comment Dieu peut-il être cause de l'aveuglement des âmes?

I. — NATURE.

Dieu, dit saint Thomas, I-II, q. 79, art. 3, est la cause universelle de l'illumination des âmes, comme le soleil est la cause universelle de l'illumination des corps. Dieu est lumière, et il n'y a point en lui de ténèbres, I Joa., 1, 5. Dans l'ordre de la réparation, le Père des lumières nous envoie son Verbe-lumière, qui vient éclairer tout homme, Joa., I, 9. A son tour, le Christ nous envoie ses apôtres, porte-flambeaux, ou plutôt flambeaux eux-mêmes, afin que leur lumière luise aux yeux des hommes. Il leur donne pour mission de fonder sur la montagne la Ville-lumière, l'Eglise. A côté de chacun de ses enfants, Dieu place un ange de lumière. La volonté expresse de Dieu est que nous croyions à la lumière afin que nous soyons enfants de lumière, Joa., 12, 36, reflétant dans nos pensées, nos paroles, nos actes la vérité et la sainteté de Dieu. Cette lumière extérieure exige en nous, pour être perçue, un organe approprié. Cet organe, c'est l'œil spirituel, c'est-à-dire la raison naturelle, élevée dans l'ordre surnaturel par la vertu infuse de foi. Pour que cet œil perçoive son objet lumineux, et puisse à son tour éclairer, guider toute notre activité, il faut qu'il soit « simple », sain, que rien ne trouble la pureté de son regard. Car si cet œil est « mauvais », affligé de quelque taie ou défaut qui voile ou déforme son regard, il ne perçoit pas, ou perçoit imparfaitement, la lumière extérieure, et, par suite, toute notre activité est ténébreuse, échappe à l'irradiation de cette lumière. Lc., 11, 33-34. A chacun donc de voir si la lumière qui est en lui n'est pas ténèbres. Lc., 11, 35.

1. **Aveuglement dogmatique.** — L'exemple le plus frappant et le plus terrible de l'aveuglement de l'esprit humain devant la vérité révélée nous est fourni par l'histoire des Juifs. Témoins de la prédication et des œuvres du Christ et des apôtres, ils refusèrent obstinément d'admettre le caractère messianique de Jésus et l'origine divine de sa doctrine et de sa mission. En eux s'accomplit la prophétie d'Isaïe, 6, 9-10 : « Vous entendrez de vos oreilles, et vous ne comprendrez point; vous verrez de vos yeux, et vous ne verrez point. Car le cœur de ce peuple s'est appesanti; ils ont endurci leurs oreilles et fermé leurs yeux. » Mt., 13, 14-15. Les pharisiens, froissés personnellement par les invectives du Christ contre leur hypocrisie, et, sous l'influence de leurs attaques et de leurs calomnies, une grande partie du peuple juif, trompés dans leur attente matérielle et nationaliste par le caractère inattendu, désillusionnant, mortifiant du messianisme de Jésus, et, plus tard, des apôtres, se scandalisent. L'antipathie frappe leur esprit d'une sorte de daltonisme spirituel et l'empêche de comprendre l'Évangile : les uns s'en détournent indifférents, sceptiques, railleurs; les autres se retournent contre le Christ, sa doctrine et ses disciples avec une hostilité homicide. Seuls les pauvres, à l'œil pur, au cœur dégagé du monde et affamé de Dieu, s'en remirent inconditionnellement au Maître, malgré un messianisme qui eux aussi les déconcertait. A. Charue, *L'incrédulité des Juifs dans le Nouveau Testament,* p. 175, 335 ss.

Cet aveuglement dogmatique se rencontre à toutes les époques dans toutes les classes de la société humaine : aveuglement de ces millions d'hommes encore « assis dans les ténèbres et l'ombre de la mort », qui n'ont point entendu ou qui ont repoussé le divin message; aveuglement des hérétiques et des schismatiques, qui se sont arrachés de la communion de l'Eglise et dont les descendants, nés et éduqués dans

un milieu imbu de préjugés, vivent et meurent tranquilles dans leur secte; aveuglement des intellectuels, se confinant volontairement dans une branche spéciale de la science positive, ou se cantonnant dans leur agnosticisme à l'endroit de toute vérité abstraite; aveuglement des hommes d'affaires, noyés dans leurs soucis matériels; aveuglement de la jeunesse païenne de nos faubourgs et de nos banlieues et des masses ouvrières, éduquées dans les écoles neutres ou athées, trompées par des journaux et des meneurs hostiles à la religion, absorbées par la lutte pour le pain quotidien, quasi-inabordables pour tout messager de la vérité religieuse.

2. **Aveuglement moral.** — L'aveuglement concernant les vérités religieuses de la raison ou de la révélation engendre spontanément l'aveuglement au sujet des devoirs d'ordre naturel ou d'ordre positif qui y correspondent. Mais même chez les croyants, combien fréquent, combien grave parfois est l'aveuglement moral : aveuglement de la conscience soit antécédente, dictant avant l'action, la ligne de conduite à suivre, soit subséquente, émettant un jugement sur la moralité de l'action posée, sur l'état général de leur âme ou sur la nature et l'origine de ses diverses poussées intérieures. Toute conscience faussée d'une manière durable par l'ignorance ou par l'erreur concernant l'existence ou la portée d'une obligation importante, ou quant aux circonstances de fait dont dépend l'applicabilité de la loi, et émettant, soit avant soit après l'acte, un jugement contraire à la moralité objective de cet acte, peut être appelée une conscience aveuglée. Ce qui fausse et aveugle ainsi la conscience, ce sont : *a*) des raisons d'intérêt, *b*) des arguments du cœur, *c*) l'habitude du péché et *d*) la résistance à la grâce.

a) *Les intérêts.* — Aussi longtemps que notre intérêt n'est pas engagé, nous avons une conscience droite, même sévère; de là vient que nous jugeons si strictement la conduite des autres. Mais dès que notre intérêt est en jeu, ce qui auparavant nous semblait morale relâchée, nous paraît justifié. On comprend dès lors qu'il y a un plus grand danger d'aveuglement pour les riches et les puissants : ils ont des intérêts plus difficiles à accorder avec la loi de Dieu. C'est pourquoi le Christ dit, dans un langage hyperbolique, qu'il est plus aisé qu'un chameau passe par le trou d'une aiguille, qu'il ne l'est à un riche d'entrer dans le royaume des cieux, Mt., 19, 23-24.

b) *Les arguments du cœur.* Tout ce que nous voulons, quelque criminel que ce soit, nous paraît permis et même bon. Rien de plus naturel et de plus facile que de se faire une conscience selon son cœur. Le cœur dit à l'impie qu'en tel et tel cas sa raison ne lui impose pas une si étroite ni une si dure obligation; que sa religion ne fait pas dépendre de si peu de chose un mal aussi grand que la réprobation; que sa foi serait une foi outrée, si elle poussait jusque-là les exigences de Dieu. De tous ces arguments il se fait une conscience. (Cfr. Bourdaloue, sermon pour le 3e dimanche de l'Avent).

c) *L'habitude du péché* aggrave particulièrement cet aveuglement : « L'habitude empêche de voir le mal qu'on fait. Des fautes, même horribles, quand elles sont passées en habitude, paraissent légères ou nulles. » (Saint Alphonse de Liguori, sermon XX pour le dimanche des Rameaux, citant saint Augustin, *serm.* 98,5. *Enchiridion*, 80; PL., 38, 594; 40, 270). C'est surtout des pécheurs consuétudinaires que l'Écriture affirme : « Leur malice les a aveuglés. » Sap., 2, 21.

d) Enfin *la résistance* fréquente *à la grâce* constitue la cause spécifique de l'aveuglement de la conscience surnaturelle. « La grâce, dit saint Thomas, a pour effets de parfaire l'intelligence par le don de sagesse et de rendre le cœur malléable par le feu de la charité : or la connaissance de l'intelligence est surtout servie par les deux sens de la vue et de l'ouïe, dont l'un, celui de la vue, sert à trouver, et l'autre, celui de l'ouïe, sert à recevoir. L'infidélité à la grâce a comme conséquence, pour la vue, l'aveuglement, pour l'ouïe, l'appesantissement des oreilles, pour le cœur, l'endurcissement ». I-II, q. 79, art. 3.

L'aveuglement de la conscience dont nous avons parlé jusqu'ici, consiste dans une diminution progressive de la faculté de voir, de considérer la valeur morale de nos actes humains, dans une anesthésie croissante de notre estimative morale, dans une perversion des notions de bien et de mal. Il en résulte, dans la volonté, une diminution correspondante de la crainte et de l'aversion du mal moral.

A la fin l'homme est prêt à commettre tous les péchés; il le fait hardiment, sans lutte intérieure, tranquillement, sans remords, ou, quand un remords un instant vient troubler sa quiétude, il le calme en se promettant pour plus tard un pardon facile; car il se trouve en paix dans le péché, il y vit et, souvent, y meurt dans une paisible insouciance. Le progrès et la gravité de cet aveuglement sont proportionnés à la malice des fautes dont il procède. Moins grave pour les fautes de faiblesse, de lâcheté, de découragement dans la lutte, l'aveuglement sera plus profond quand, dans les fautes, la volonté préfère délibérément les penchants mauvais aux bons désirs. Mais il sera le plus terrible et pour ainsi dire sans remède, quand avec une froide malice on se laisse aller au mal par dépit, orgueil révolté, haine et répugnance pour la vertu, aversion pour les gens de bien.

Il nous reste à traiter d'une forme spéciale d'aveuglement de la conscience, qu'on pourrait appeler *l'aveuglement des spirituels*, le seul dont parle le *Dictionnaire d'ascétisme* de Migne, qui ne fait que copier le *Catéchisme spirituel* de Surin. L'*Imitation* le décrit, l. 2, ch. 5 : « Il y a peu de lumière en nous, et ce peu, nous le perdons vite par négligence. Souvent aussi nous ne remarquons pas combien nous sommes aveugles intérieurement. Souvent nous faisons mal et nous excusons ce qu'il y a de pire. Parfois nous sommes mus par la passion, et nous pensons que c'est du zèle. » C'est, pour la vue intérieure, un état d'obscurcissement qui a plusieurs conséquences :

1° Il empêche l'âme de voir le mal qu'elle fait : on considère comme vertueux et méritoire ce qui, de fait, est vicié ou purement naturel. Ainsi, que de fois les « œuvres », les « bonnes œuvres », au lieu d'être des actes de zèle, d'abnégation et de dévouement au prochain, sont viciées par la recherche personnelle, ou inspirées par des mobiles purement humains. L'âme s'y lance avec un empressement passionné, elle y perd la paix intérieure et le recueillement : elle s'extériorise, s'enorgueillit et se déverse en paroles utiles ou fâcheuses.

2° Cet obscurcissement fait ignorer à l'âme le bien

qu'elle pourrait et devrait faire : elle ne comprend pas la beauté et la grandeur de la vie cachée, pauvre, mortifiée, humble, se consumant dans l'accomplissement du devoir obscur et banal. On pourrait ramener à cette espèce d'aveuglement la hantise du péché, les scrupules, l'esprit de vertige qui obscurcit ou aveugle la conscience de tant d'âmes pieuses.

3° L'homme, aveuglé sur lui-même, ignore le fond de son cœur; les vrais mobiles qui le poussent à agir, ses qualités réelles et surtout ses défauts cachés. L'orgueil le fascine et le trompe sur lui-même, à l'image du pharisien de l'Évangile, Lc., 18, 23. Parce qu'il ne trouve pas en lui les vices grossiers qu'il remarque dans les autres, il s'estime supérieur à eux, mais il ne voit pas les défauts plus subtils de son esprit, de son cœur, de son caractère : caprices, légèretés, inconstances, aversions, haines, mensonges, dissimulation, ambition, médisances, calomnies, infidélité dans les promesses, précipitation dans les résolutions, lâcheté devant le devoir. Il évite d'examiner sa conscience et craint les remontrances des autres. La cause de cet aveuglement réside dans l'ignorance ou l'erreur concernant la vraie nature et la véritable origine des mouvements intérieurs qui poussent l'âme : on considère comme inspirations de Dieu les poussées de la nature corrompue ou même les instigations du démon. Voir Illusion. Pour guérir ce genre d'aveuglement, Dieu permet parfois qu'une âme s'oublie et s'abandonne à des fautes graves qui lui ouvrent les yeux sur sa faiblesse, d'après cette parole de saint Augustin : « Superbis expedit cadere. » (*Serm.* 354, 9, PL., 39, 1567).

II. — DEGRÉS ET GRAVITÉ.

Comment faut-il qualifier, au point de vue de la moralité, l'aveuglement spirituel, concernant les vérités que le sujet est obligé de connaître, ou les devoirs qu'il est tenu de pratiquer? Cet aveuglement sera coupable pour autant qu'il sera volontaire

1. — **Aveuglement invincible et involontaire.** — Dans l'état actuel de nature déchue, — sauf pour la vérité fondamentale de tout ordre religieux : l'existence de Dieu, et pour les premiers principes du droit naturel et les conclusions prochaines qui en découlent, où les théologiens n'admettent pas d'ignorance invincible chez un homme jouissant du plein usage de la raison, — nous devons reconnaître la possibilité et la fréquence de l'ignorance invincible tant en matière de dogme qu'en matière de morale, et cela non seulement pendant l'enfance et chez « les adultes d'âge, mais non de raison et de conscience », mais chez les adultes dont la raison est pleinement développée. L'ignorance et l'aveuglement seront involontaires et invincibles, quand le sujet n'a jamais pensé à l'obligation de s'instruire, ou ne s'en est pas douté, ou encore quand, s'étant douté de cette obligation, il n'a pu parvenir par l'emploi des moyens à sa disposition, à connaître la vérité, ou son devoir. Semblable aveuglement n'entraîne dans le sujet aucune culpabilité, puisque celle-ci suppose nécessairement mauvaise volonté délibérée, c'est-à-dire éclairée par la raison pratique consciente du mal. L'Église a condamné, le 1er octobre 1567, cette proposition de Baïus : « L'infidélité purement négative est un péché en ceux à qui Jésus-Christ n'a pas été annoncé » (Denzinger-Bannwart, n. 1068). De même elle a condamné, le 7 décembre 1690, cette autre proposition : « Quoiqu'il existe une ignorance invincible du droit naturel, celle-ci n'excuse pas de péché formel dans l'état de nature déchue » (*ibid.*, n. 1292). Les théologiens catholiques enseignent que les chrétiens séparés, qui, de bonne foi, croient être dans la vérité, ou qui cherchent celle-ci sans parvenir à un jugement moralement certain au sujet de la crédibilité de la révélation et de l'obligation d'y adhérer par la foi, et qui sincèrement, d'après leur conscience, s'efforcent de faire le bien et de fuir le mal, peuvent espérer vivre en grâce avec Dieu et appartiennent à l'âme de l'Église. Quant aux infidèles négatifs, c'est-à-dire dont l'ignorance est involontaire et invincible, la théologie enseigne que Dieu leur donnera, s'ils ont évité le péché mortel jusqu'à la fin de leur vie, la grâce suffisante pour pouvoir croire d'une foi salutaire, et pour être justifiés par un acte de charité parfaite, comportant le désir implicite du baptême. J. Van der Meersch, *De gratia*, n° 408 ss. Enfin les moralistes catholiques enseignent de même que la bonne foi sauve du péché formel quiconque viole objectivement les lois qu'il ignore sans sa faute. A ces aveugles involontaires s'applique la parole du Maître : « Si vous étiez aveugles, vous n'auriez pas de péché. » Joa., 9, 41.

2. — **Aveuglement volontaire et vincible.** — L'aveuglement spirituel peut être volontaire soit indirectement, soit directement : 1° indirectement lorsque l'ignorance religieuse ou morale dont il procède n'est volontaire que dans sa cause; 2° directement, lorsque cette ignorance est voulue en elle-même.

1. — Ignorance indirectement volontaire. — Le cas le plus fréquent sera celui de l'ignorance et de l'aveuglement *volontaires dans leur cause*, notamment dans l'insouciance religieuse, ou dans la négligence coupable qu'on apporte volontairement à s'instruire des vérités de la religion et des obligations morales. Pendant les années d'études on ne prête qu'une oreille distraite à l'enseignement du catéchisme et on se contente en cette matière d'un strict minimum qui en toute autre branche du savoir paraîtrait insuffisant. Plus tard, par la négligence à assister aux instructions et offices religieux, beaucoup perdent l'unique occasion de s'instruire. Même parmi les intellectuels, malgré tous les moyens dont ils disposent, l'étude de la religion est reléguée à l'arrière-plan; il en résulte une ignorance d'autant moins excusable qu'elle contraste davantage avec le degré de développement dans les autres domaines. Cette négligence est elle-même souvent volontaire comme effet de causes délibérées. Parmi ces causes, on peut citer : le souci immodéré des biens de la fortune, la course aux plaisirs, la crainte des pouvoirs ou de l'opinion publique, autant de forces de ténèbres qui replongent l'âme dans la torpeur chaque fois qu'une inquiétude religieuse vient troubler le sommeil de la conscience.

2. — Ignorance directement volontaire. — Parfois, mais rarement, semble-t-il, l'aveuglement sera *directement volontaire*, voulu en soi, affecté. C'est cet aveuglement que Dieu condamne dans les faux prophètes, qui suivent leur propre esprit, sans rien voir, qui ont des visions vaines, et des divinations de mensonge. Ezech., 13, 1, 6. C'est ce même aveuglement que le Christ maudit dans les scribes et les pharisiens, guides insensés et aveugles, qui filtrent le moucheron et avalent le chameau. Mt., 23, 16 ss.

Dans cet aveuglement volontaire en soi, l'homme

veut aimer le mal et le faire. Afin de le faire plus librement, il refuse tout commerce avec la vérité, il détourne ses regards et son attention de l'évidence, ferme ses oreilles aux accents de la sagesse. Délibérément, il se plonge dans les ténèbres et dans la nuit avec le dessein de se livrer plus éperdument à l'iniquité. Il bannit la science à sa portée et fait tout ce qui serait capable de l'arracher au royaume des ombres. Parfois la vérité l'envahit et imprime sa certitude dans son esprit malgré lui : alors il la prend en haine et lui déclare la guerre. Ne pouvant la détruire, il essaie de la mutiler, de la fausser, de la diminuer, afin de réduire sa force et de transgresser avec plus de liberté et moins de remords les lois qu'elle impose (E. Janvier, *Carême 1907*, p. 279). En un mot : « Il préfère les ténèbres à la lumière. » Joa., 3, 19.

La gravité de la malice que comporte l'aveuglement volontaire dans la matière indiquée plus haut, diffère d'après le degré de volontariété; son espèce morale dépend de l'obligation violée ou qu'on s'expose à violer. Quand Dieu, Vérité suprême, manifeste à l'homme des vérités dont la connaissance lui est nécessaire pour vivre en conformité avec ses destinées, quand il lui donne des moyens nécessaires à l'obtention de cette fin, le premier devoir que cette munificence divine impose à l'homme est celui de connaître, donc de s'instruire quand il le peut. Quiconque refuse délibérément ou néglige sciemment de s'instruire, manque à ce devoir primordial et commet un péché spécial contre la vertu de foi. C'est un péché d'ignorance. De même, quand Dieu, Législateur souverain, inculque ou promulgue une loi, — soit immédiatement, soit par l'intermédiaire de l'autorité légitime, — la première obligation qu'il impose à l'homme est celle de connaître cette loi, de s'en instruire, comme il le peut, afin de ne point l'enfreindre. Quiconque donc *veut, de propos délibéré, ignorer* une obligation dont il soupçonne l'existence, afin de la violer plus à son aise, est coupable de violation de cette loi comme s'il l'avait connue; en d'autres termes, la violation prévue confusément ou qu'on soupçonne devoir résulter de son ignorance ou de son erreur intentionnelle, est elle-même implicitement volontaire en soi. Néanmoins la volontariété et, sauf mépris formel de la loi, la culpabilité au for interne seront moindres que dans la transgression froidement délibérée d'une loi nettement connue. Au for externe, le délit résultant de l'ignorance voulue en soi où affectée est traité au point de vue des peines « latae sententiae » (de sentence portée), comme s'il eût été commis avec pleine connaissance et entière délibération (can. 2229, § 1). Quiconque *néglige volontairement* de s'instruire au sujet d'une obligation dont il soupçonne l'existence et qu'il s'expose ainsi témérairement à violer, pèche contre cette loi. En voulant cette négligence, il veut indirectement, comme effet de celle-ci, la transgression de la loi, parce qu'il est obligé d'éviter, par une recherche proportionnée à ses moyens et à l'importance de la loi soupçonnée, de s'exposer à la violation de cette loi Le péché qu'il commet ainsi contre la vertu à laquelle la loi se réfère sera grave chaque fois que le sujet : 1° remarque pleinement, quoique confusément, le péril auquel il s'expose de violer une obligation grave et conséquemment l'obligation grave de s'informer avant d'agir, et 2° qu'il néglige pleinement cette obligation de s'instruire, n'y mettant nul soin ou n'y mettant qu'un soin tout à fait insuffisant. Au for externe, semblable ignorance, qu'on appelle crasse ou supine, n'excuse pas des peines latae sententiae, sauf quand celles-ci ne sont fulminées que contre les délinquants qui violent la loi sciemment, témérairement, délibérément (can. 2229, § 1, 1°).

III. — CONSÉQUENCES.

L'aveuglement volontaire et coupable, qui constitue l'aveuglement spirituel proprement dit peut être appelé, d'un nom général, un péché de l'esprit, un péché contre la lumière. Quand ce péché est gravement coupable, et surtout quand il est directement voulu, il entraîne les plus terribles conséquences : l'indifférence religieuse totale, la perte de la foi, l'extinction du sens moral, l'endurcissement et l'obstination définitive dans le mal. Sodome se convertirait, que Corozaïn et Capharnaum s'obstineraient dans leur infidélité. On revient plus aisément des péchés de la chair que de l'aveuglement de l'esprit. Mt., 11, 20-24.

Mais il est une conséquence à laquelle nous devons nous arrêter plus spécialement. A mesure que l'âme se ferme volontairement à la lumière du dehors, la grâce, celle-ci se fait progressivement plus rare et plus faible. Cette soustraction de la grâce, nous pouvons l'appeler un *aveuglement pénal, infligé,* ou *l'aveuglement de punition,* dont saint Augustin écrit : « Par une loi qui ne se repose jamais, Dieu répand un aveuglement de punition sur les désirs illicites » (*Conf.*, l. 1, ch. 18; PL., 32, 674).

« Quand le pécheur a comblé la mesure de ses iniquités, ses maux sont incurables, il n'y a plus de remède pour lui; il passe de l'ordre de la miséricorde dans celui de la justice pour ne jamais en sortir » (Saint-Jure, *De la Connaissance... de N.-S.-J.-C.*, l. 3, ch. 21, s. 3, d'après saint Basile, *Commentarius in Isaiam*, c. 1; PG., 30, 143, 146, 187). Et le livre *De vita christiana,* attribué longtemps, mais à tort, à saint Augustin : « Qu'il y a une mesure déterminée de péchés, le témoignage de Dieu lui-même l'établit, et que chacun est jugé, l'un plus tôt, l'autre plus tard, après qu'il a comblé la mesure de ses péchés, la preuve en est manifeste » (Cap. 4; PL., 40, 1035). De ces textes certains auteurs spirituels ont déduit qu'il y a pour chaque individu un nombre déterminé de péchés que Dieu lui laissera commettre, une quantité fixée d'avance de grâces dont il lui permettra d'abuser : ce nombre une fois comblé, Dieu retirerait, dès cette vie, toutes ses grâces actuelles, abandonnant l'âme à son triste sort qui serait une perdition anticipée. Cette doctrine ne semble pas cadrer avec l'enseignement de l'Église. En cette vie, Dieu n'abandonne jamais à ce point les hommes qu'il les laisse dans une privation entière des lumières de sa grâce. Sa loi deviendrait impraticable pour eux, et ils seraient dans l'impossibilité absolue de se sauver. La plupart des théologiens considèrent comme théologiquement certaine la thèse que Dieu accorde les grâces suffisantes pour se convertir aux pécheurs obstinés qui, sans perdre la foi, ont aveuglé leur esprit et endurci leur cœur par un continuel abus de la grâce et par l'énormité de leurs péchés. J. Van der Meersch, *o. c.*, n. 398 ss., 403. Mais ce qu'on peut dire sans crainte de se tromper, c'est que, quand une âme a lassé Dieu par son infidélité obstinée, Dieu, tout en lui continuant les grâces suffisantes, lui retire ses grâces de choix, ses grâces efficaces. Or, pour sortir d'un certain degré d'aveuglement il faudrait à l'âme une grâce plus

qu'ordinaire. En ce sens l'âme est abandonnée par Dieu.

Mais ici se pose aussitôt la *question théologique :* en quel sens pouvons-nous dire que Dieu est cause de l'aveuglement des âmes?

Dans l'Évangile de saint Jean, 9, 38, nous lisons cette parole de Jésus : « C'est pour un jugement que je suis venu en ce monde, pour que ceux qui ne voient pas voient, et que ceux qui voient deviennent aveugles. » Et ailleurs le même Evangéliste écrit, 12, 39 : « C'est pourquoi ils (les Juifs incrédules) ne pouvaient pas croire, car Isaïe a dit : Il (Jahvé) a aveuglé leurs yeux et endurci leurs cœurs, de peur qu'ils ne voient des yeux, et qu'ils ne comprennent du cœur, et qu'ils ne se convertissent et que je ne les sauve. » Calvin a rassemblé maints textes similaires et il en a conclu que Dieu aveugle positivement et intentionnellement les pécheurs, parce qu'il les a réprouvés, d'une réprobation antécédente à la prévision du péché. La doctrine catholique répudie ces erreurs monstrueuses. Non, l'aveuglement n'a pas le but, voulu de Dieu, d'amener à la damnation ceux qu'il a réprouvés. Comme l'explique saint Thomas, I-II, q. 79, art. 3, dans l'aveuglement nous distinguons deux éléments.

1° D'abord un mouvement de l'esprit humain se détournant de la lumière et se fixant dans le mal. C'est là le péché d'aveuglement, dont Dieu ne peut pas être la cause. Le concile de Trente l'a défini contre les Calvinistes : « Si quelqu'un dit qu'il n'est pas au pouvoir de l'homme de faire ses voies mauvaises, mais que Dieu accomplit les œuvres mauvaises comme les bonnes, non point seulement par mode de permission, mais même au sens propre et par soi, en telle sorte que la trahison de Judas n'est pas moins son œuvre propre que la vocation de saint Paul, qu'il soit anathème » (Sess. 6, can. 6 de justificatione, Denzinger-Bannwart, n. 816). Cet aveuglement et cet endurcissement sont le fait de l'homme lui-même; ils ont pour cause efficiente la volonté humaine qui par faiblesse ou par malice refuse de s'instruire des voies de Dieu et se rive au mal. Le démon joue ici un rôle important. En excitant la triple concupiscence, il distrait les âmes et les détourne de la lumière; il provoque les nonchalances et coordonne les oppositions tant du dedans que du dehors. C'est ainsi qu'il induit l'âme à la faute de l'aveuglement et en ce sens on lui attribue le pourvoir d'aveugler. « Si notre Evangile est encore voilé, c'est pour ceux qui se perdent qu'il reste voilé, pour des incrédules dont le dieu de ce siècle a aveuglé l'intelligence afin qu'ils ne voient pas briller la splendeur de l'Evangile » (2 Cor., 4, 4).

2° Mais l'aveuglement et l'endurcissement impliquent en second lieu la soustraction de la grâce, d'où il suit que l'esprit n'est point éclairé par la lumière divine pour voir et que le cœur de l'homme n'est point rendu sensible afin de bien vivre. A ce titre Dieu est cause de l'aveuglement et de l'endurcissement. Dieu endurcit, dit saint Augustin, non pas « impartiendo malitiam, sed non impartiendo misericordiam » (*Epist.* 105 ad Sextum, PL. (ep. 194), 33, 879. C'est un châtiment que Dieu inflige au pécheur qui l'a mérité par sa malice. Cet aveuglement pénal, dit saint Thomas (*l. c.* art. 4) est de sa nature ordonné à la damnation de celui qui est aveuglé, ce qui fait qu'on le met parmi les effets de la réprobation : cette peine est ordonnée à Dieu comme à sa fin, en tant qu'elle manifeste sa justice. Mais par la miséricorde de Dieu, l'aveuglement temporaire peut être ordonné comme remède au salut de ceux qui sont aveuglés.

Quant à l'interprétation traditionnelle des textes scripturaires, et en particulier d'Isaïe, 6, 9-10, nous la trouvons ainsi formulée dans la thèse doctorale de A. Charue, *o. c.*, p. 62 : « Si les Juifs parlent d'une action de Dieu endurcissant le cœur, d'une intention de Dieu portant sur l'acte mauvais comme sur son objet, toujours cependant l'attitude de Dieu vis-à-vis du mal est très différente de son attitude vis-à-vis du bien, et il semble que nulle part Dieu n'est dit *endurcir* et *aveugler* le peuple ou quelque individu, sinon quand ce peuple ou cet individu a historiquement un passé déjà coupable... Parlant une langue peut-être plus équivoque que la nôtre, les Juifs, au fond, connaissaient de l'action divine ce que nous en connaissons, ni plus ni moins. Considérant peu les causes secondes, et rapportant volontiers tous les événements à Jahvé, le Dieu souverain, ils parlent d'*action* et d'*intention* divines là où nous ne dirions que permission divine ».

L'orgueil étant la principale cause de l'aveuglement spirituel dont nous avons traité, le grand moyen pour s'en prémunir sera une profonde humilité. Celle-ci rend l'homme conscient que de lui-même il n'est qu'un pauvre aveugle et que toute sa lumière lui vient d'En haut. Il se tiendra en continuelle dépendance de Dieu et de tous ceux que Dieu a préposés pour éclairer les âmes. Il criera souvent sa misère au Christ qui est venu dans le monde « pour que ceux qui ne voient pas, voient ». Joa., 9, 38.

Summa theologica, I-2ae, q. 79, art. 2-4. Commentaire français littéral du R. P. T. Pègues, O. P., t. 8, p. 617 ss. — Bourdaloue, *Œuvres complètes*, Paris, Vivès, t. 1, Sermon pour le troisième dimanche de l'Avent sur la fausse conscience; Sermon pour le mercredi de la quatrième semaine de l'Avent, sur l'aveuglement spirituel, t. 4; Pensées sur divers sujets de religion et de morale : de l'humilité et de l'orgueil. — Grou, *Morale tirée des Confessions de saint Augustin.* Paris, 1786, t. 1, ch. 10. — Nicole, *Continuation des essais de morale.* Paris, 1767, t. 11. Sur l'évangile du mercredi de la quatrième semaine du Carême. — Saint-Jure, S. J., *De la connaissance et de l'amour du Fils de Dieu, N.-S.-J.-C.* Paris, 1867, t. 4, l. 3, ch. 21, section 3. — Surin, S. J., *Catéchisme spirituel de la perfection chrétienne.* Lyon, 1730, t. 2, ch. 4. — Saint Alphonse de Liguori, *Œuvres complètes.* Paris, 1843, t. 14, Sermon 20 pour le dimanche des Rameaux. — A. Charue, *L'incrédulité des Juifs dans le Nouveau Testament.* Gembloux, Duclot, 1929. — *Collationes Brugenses*, t. 24, 1924, p. 127, 237, 326, 384 ss. — *Dictionnaire d'ascétisme de Migne*, v° Aveuglement. — DS., v° Abus de la grâce, avec bibliographie. — DTC., v° Ignorance. — *Dictionnaire de théologie de Bergier*, Lille, 1844, v° Aveuglement, Endurcissement. — A. Durand, S. J., *L'Évangile selon saint Jean*, *Verbum salutis*, Paris, Beauchesne, 1927, t. 4, note complémentaire 20, p. 561. — E. Janvier, O. P., *Exposition de la morale catholique*, Paris, Lethielleux, t. 5 : Le vice et le péché, Carême 1907. — A. Saudreau, *Les degrés de la vie spirituelle*, Paris, Amat, 1912, t. 1, p. 19 ss. — J. Van der Meersch, *De Gratia*, Bruges, Beyaert, 1924.

A. Legrand.

AVILÉS (François de). — Ermite augustin, né à Consuegra (province de Tolède), vers le 2 juillet 1685; provincial et assistant général pour l'Espagne et les Indes, mort le 20 mars 1734. Il a composé : 1. *Contraste espiritual*, Madrid, 1789 (anonyme). Il y traite de l'efficacité de la prière, de sa nature, de ses différentes formes et des conditions qui lui sont favorables. Il

distingue la contemplation parfaite et imparfaite, acquise et infuse. De plus il donne des directions pour la vie et le progrès spirituels, par la pureté de conscience, la mortification des passions, la pratique de la communion fréquente, et la droiture d'intention. — 2. *Regla de S. Augustin, Constituciones de su Religion, compendiadas, y traducidas de Latin en Castellano*, Madrid, 1719.

Santiago Vela, t. I, p. 286-290. — Monasterio, t. II, p. 186-192. — Crusenius-López, t. III, p. 277-278.

F. Lang.

AVITRANI (Vincent). — Né à Bergame en 1612, entre en 1629 à l'Oratoire de Naples où il meurt en 1685, après en avoir été le supérieur de 1664 à 1673. Maître des novices et directeur éminent; après sa sainte mort on fit paraître de lui un traité sur la Passion : *Calix inebrians ex suavissimo Christi passionis botro eliquatus*, Naples, 1694.

Anonyme, *Epitome vitae Vincentii Avitrani*, Naples, 1695.

J. de Guibert.

AVRILLON (Jean-Baptiste-Élie). — Né à Paris en 1652, entre chez les Minimes et y fait profession le 3 janvier 1671. Après de solides études théologiques, il est appliqué au ministère de la prédication qu'il exercera jusqu'à sa mort, le 16 mai 1729, à Paris, au couvent de la Place Royale. Il composa un grand nombre d'ouvrages de piété, dont beaucoup furent souvent réédités : *Réflexions théologiques, morales et affectives sur les attributs de Dieu en forme de méditations pour chaque jour du mois*, Paris, 1705 (voir Attributs divins, c. 1090); l'*Année affective ou sentiments sur l'amour de Dieu tirés du Cantique des Cantiques pour chaque jour de l'année*, Paris, 1707 (divisée selon les trois voies purgative, illuminative et unitive, avec sept méditations pour chaque semaine); *Réflexions, sentiments et pratiques sur la divine enfance*, Nancy, 1709 (dans sa préface il proclame sa dépendance à l'égard de Marguerite de Beaune); *Retraite de dix jours pour les personnes consacrées à Dieu et pour celles qui sont engagées dans le monde*, Paris, 1713; *Méditations et sentiments sur la sainte Communion*, Paris, 1714; *Commentaire affectif sur le grand précepte de l'amour de Dieu*, 1718; *Conduite pour passer saintement les octaves de l'Ascension, de la Pentecôte, du Saint Sacrement et de l'Assomption*, Paris, 1722; *Conduite pour passer saintement le temps de l'avent*, Paris, 1724; *du carême*, Paris; *Retraite de dix jours pour les personnes consacrées à Dieu*, Paris, 1724; *Commentaire affectif sur le Psaume Miserere*, Paris, 1728. Après sa mort furent encore publiés les *Sentiments sur l'amour de Dieu, ou les trente amours sacrés pour chaque jour du mois*, Paris, 1737; *Sentiments sur la dignité de l'âme, la nécessité de l'adoration, les avantages des afflictions et sur l'abandon de Dieu*, Paris, 1738; *Réflexions et sentiments d'un solitaire en retraite pendant l'octave du Saint Sacrement*, Paris, 1732; *Traités de l'amour de Dieu à l'égard des hommes et de l'amour du prochain*, Paris, 1740; *Pensées sur divers sujets de morale*, Paris, 1741 (fragments d'un *Dictionnaire moral* auquel il avait longuement travaillé, mais qu'il ne put achever). Les titres mêmes de ces ouvrages où reviennent sans cesse les mots *affectif* et *sentiment* marquent bien le caractère rès affectif de cette spiritualité et la place qui y est faite à l'amour de Dieu; l'influence de l'école bérullienne y est aussi très sensible comme le note M. Pourrat (voir par exemple les pages sur Jésus-Christ premier adorateur dans les *Sentiments... sur la nécessité de l'adoration*, p. 116 ss.). Faut-il voir aussi dans ces écrits, tous postérieurs à la crise quiétiste, un plaidoyer discret pour la mystique? Peut-être tout simplement l'écho des idées reçues par l'auteur avant la crise, au moment de sa formation, idées qu'il n'a pas senti le besoin de modifier ou de défendre ensuite, les ayant toujours tenues et senties très loin des exagérations dangereuses et condamnables.

Moreri, *Diction. Historique*, I (Paris, 1759), 548-9. — Roberti, *Disegno storico dell' ordine dei Minimi*, III (Rome, 1922), p. 776-83. — Pourrat, *Spiritualité chrétienne*, IV (Paris, 1928), p. 333-36.

J. de Guibert.

AZNAR (Paul). — Né vers le milieu du xvi^e^ siècle au diocèse de Jaca, entre chez les Trinitaires à Saragosse; maître des novices de saint Michel des Saints, qu'il songe un moment à suivre dans la réforme des Trinitaires déchaussés; meurt en 1624 victime de sa fidélité à ses obligations de confesseur. Il a publié un volume d'*Ejercicios spirituales*, Barcelone, 1623.

Sanz y Morer, *Vida del Vble Pablo Aznar... con los Exerc. espirituales*, Saragosse, 1805. — Antonio de la Assunción, *Diccionario de escritores Trinitarios*, Rome, 1808, I, 80-84. — A. Lambert, dans DHGE., V (1931), 1360-61.

J. de Guibert.

AZPILCUETA, voir Navarro.

B

BABISME, voir Islamisme.

BACHELARD (François). — Religieux bénédictin et prieur de Saint-Julien, était confesseur des religieuses de l'abbaye de la Déserte à Lyon. Il publia *Le portrait sacré des filles illustres avec les Entretiens curieux sur la conduite de leur vie*, in-4°, Lyon, 1670. L'ouvrage contient le portrait de dix-sept religieuses de l'ordre de saint Benoit illustres par la sainteté de leur vie. *Le sainct commerce de l'âme avec Dieu suivant les maximes du Bienheureux François de Sales*, Lyon, 1663.

D. François, *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de Saint-Benoît*, in-4°, Bouillon, 1777, t. 1, p. 86. — J.-B. Martin, *Bibliothèque lyonnaise*.

B. Heurtebize.

BACHIARIUS. — Moine espagnol, contemporain de saint Jérôme, dont il a connu les œuvres. Il vécut probablement dans un monastère de Bétique. Admirateur et disciple plus ou moins fidèle de Priscillien, il mit à le défendre toute son ardeur et toute sa verve (*De lapso*, 2; PL., 20, col. 1038 A). Atteint vraisemblablement par le premier rescrit de l'empereur Gratien (381 ou début de 382), qui décrétait l'exil contre les « hérétiques », Bachiarius dut quitter sa patrie. Ses pérégrinations le conduisirent jusqu'à Rome, selon toute vraisemblance au temps où saint Jérôme était le secrétaire du pape Damase (J. Duhr, *Le « De Fide » de Bachiarius*, dans RHE., 1928, t. XXIV, p. 27-31; J. Duhr *A propos du « De Fide » de Bachiarius* dans RHE., 1934, t. XXX, p. 90-94). Soupçonné d'hérésie à cause de son lieu d'origine (... de provincia confundimur. *De Fide*, 1; 20, PL., 1019 A), le pélerin dut prouver son orthodoxie, par une profession de foi (*De Fide*), en répondant à un questionnaire élaboré par saint Jérôme (vers la fin de 383 ou vers le début de 384). Depuis ce moment nous perdons de vue Bachiarius jusque vers la fin du ɪvᵉ siècle. Entre 394 et 400, vraisemblablement, après son retour en Espagne, notre ascète écrit le *De lapso*, pour ramener à de meilleurs sentiments un diacre qui s'était laissé entraîner par le « démon de midi ».

Outre le *De fide* et le *De lapso*, il faut compter parmi ses œuvres deux lettres de spiritualité adressées à des dames. Ces pièces fort curieuses, où se retrouvent les idées particulières et jusqu'aux détails du style des deux autres ouvrages, ont été publiées il y a quelques années par Dom Morin (Dom G. Morin, *Pages inédites de deux pseudo-Jérômes des environs de l'an 400* dans *Revue Bénédictine*, 1928, t. XL, p. 289-310). Par contre l'identité de Bachiarius avec l'évêque Peregrinus ne nous semble pas solidement probable.

Bachiarius est un esprit peu vulgaire. Il connaît à merveille tout le « canon » des saintes Écritures, qu'il considère comme la grande source de perfection, et le grand remède contre tous les péchés ainsi que le désespoir. Il est érudit et se connaît même en médecine. Son style imagé, précis, dénote un poète doublé d'un rhéteur habile et fin. Sa doctrine est orthodoxe dans l'ensemble; malheureusement son goût pour le symbolisme scripturaire, parfois à double plan; son attrait pour l'ophisme et l'astrologie donnent à sa pensée une allure peu rassurante.

C'est l'ophisme qui le conduit à envisager la vie spirituelle comme une *union* matrimoniale. Il nous présente le Christ — identifié avec l'Esprit — comme l'Epoux, le « vir » de l'âme. (*De lapso*, 15; PL., 20, 1053 A). Le fruit qui provient de cette union, c'est « l'esprit du salut » (*De lapso*, 17; 1055 B). Comme l'Écriture sainte n'est, suivant Bachiarius, que « le Christ enveloppé des langes de parchemin » (Verbum Dei pannis circumdatum, hoc est, pergameni foliis involutum sit; D. Morin, l. c., p. 301, ll. 29-31), lire les Livres saints c'est s'unir encore au Christ. On comprend ainsi pourquoi il recommande si instamment de lire l'Écriture et d'en recueillir les sens les plus variés. Mais l'union du Christ avec l'âme est facilitée par deux pratiques ascétiques sur lesquelles Bachiarius insiste : le jeûne et le silence. Le jeûne tue l'élément *intérieur* actif qui ferait concevoir à l'âme (élément passif) des pensées mauvaises. Le silence, par contre, le recueillement, la solitude éloignent de l'âme (vierge = alma) tout esprit *extérieur* qui pourrait la séduire et la corrompre (nullus alius praeter eam quae paritura est masculum, repperiatur in diversorio monasterii (cf. Dom Morin, *Pages inédites*, p. 301, ll. 27, 28).

La mathesis, par ailleurs, et l'astrologie lui font apparaître la vie spirituelle, comme une *libération*. L'homme composé de l'esprit, de l'âme et du corps est soumis à des influences diverses. Entraîné au mal par les trois dieux : Mars, Vénus et Mercure (*De lapso*, 19; PL., t. XX. Col. 1057 C), il est poussé au bien par d'autres puissances. Pendant que l'esprit est sous la domination du Christ, les parties de l'âme sont régies par les « puissances angéliques » c'est-à-dire les astres; et les sept sens par les sept planètes; enfin les trois dieux funestes voient leur influence combattue par la sainte Trinité. Appliquant à la vie spirituelle, ce que l'astrologie syrienne affirmait de la montée des âmes vers la béatitude et de leur purification après la mort, Bachiarius nous affirme que c'est à condition de passer par les sept « portes » de Jérusalem (= sept puissances angéliques = sept planètes) que les sens se purifient et que l'âme entre, en s'élevant, dans la cité de David qui symbolise l'état de grâce et la perfection (cf. J. Duhr, *le De lapso de Bachiarius*, p. 80-85).

J. M. Bover, *Bachiarius Peregrinus?* dans *Estudios eclesiasticos*, 1928, t. VII, p. 361-366. — J. Duhr, S. J., *Le De Fide de Bachiarius*, dans RHE., 1928, t. XXIV, p. 5-40; 301-331; *A propos du De Fide de Bachiarius*, dans RHE., t. XXX, 1924 p. 85-95; *Aperçus sur l'Espagne chrétienne du IVᵉ siècle ou Le De Lapso de Bachiarius*, dans *Bibliothèque de la Revue d'Histoire Ecclésiastique*, fasc. 15. Louvain, 1934. — A. Lambert O.S.B. *Bachiarius*, dans DHG., t. VI. col. 58-68, Paris, 1931.

J. Duhr.

BACUEZ (Louis). — Né à Loison, près de Lens en Picardie, le 3 février 1820, il mourut à Paris le 31 août 1892. Après des études ecclésiastiques commencées au séminaire d'Arras, il vint à Paris au séminaire Saint-Sulpice en 1842 et fut ordonné prêtre le 21 juin 1844. Après avoir enseigné à Rodez et à Lyon, il fut supérieur du séminaire de Philosophie à Angers, puis à Nantes. En 1864 il vint à Paris pour enseigner l'Écriture Sainte et collabora avec M. Vigouroux dans la composition du *Manuel d'Écriture Sainte* qui durant plus de trente ans eut une très large diffusion. Mais ce n'est pas là son principal mérite. Ce qui fit sa réputation et lui permit d'exercer une grande influence sur les séminaristes et les prêtres, ce fut la publication de divers ouvrages de spiritualité qui furent très répandus. Les voici dans l'ordre chronologique : 1° *Manuel du Séminariste en vacances,* ou sujets d'oraison et d'examens particuliers, Paris, 1855, in-32. On compte plus de douze éditions et des traductions en allemand, en anglais, en espagnol. La dernière édition, Paris, Blot, est toujours en librairie. — 2° *Du sacerdoce et du saint ministère* par les Pères de l'Église, texte latin avec traduction française, introduction et notice sur les auteurs cités, Paris, 1861, in-12. — 3° *Saint François de Sales modèle et guide du prêtre et du pasteur,* Paris, 1861, in-12; une nouvelle édition fut donnée en 1911, par M. Letourneau, curé de Saint-Sulpice. — 4° *Du saint office au point de vue de la piété,* 1867, in-12, cinq éditions, la dernière en 1925, par les soins de M. Vigourel, directeur au séminaire Saint-Sulpice, sous le titre : *L'office divin et la vie de l'Église.* Cet ouvrage a été traduit en allemand et en anglais. — 5° *Petit office de la Bienheureuse Vierge Marie* avec une introduction, des notes et des avis pratiques, Paris, 1868, in-32; plusieurs éditions. — 6° *Instructions et méditations à l'usage des Ordinands, sur l'état ecclésiastique, les ordinations et les saints ordres,* t. I. *Tonsure;* t. II, *Les ordres mineurs,* t. III, *Ordres sacrés,* Paris, 1884-1890, in-32, plusieurs éditions. — 7° *Du divin sacrifice et du prêtre qui le célèbre,* Paris, 1888, in-12; nouvelle édition 1895; traduit en allemand. — 8° *Du directeur de séminaire,* conditions, devoirs, pratiques, Paris, 1892, in-32. Dans ces ouvrages M. Bacuez s'est inspiré surtout des Pères de l'Église, de saint François de Sales, de M. Olier. Ils sont le fruit d'abondantes lectures et de l'expérience : on y sent une piété solide, et très sacerdotale. Il cherche le côté pratique. En 1871, M. Bacuez fut du nombre des otages de la Commune et enfermé à la Conciergerie, à Mazas, puis à la Roquette, prison destinée aux condamnés à mort. Pleinement abandonné à la divine Providence, il fut délivré le samedi 28 mai d'une façon extraordinaire. Il a raconté sa captivité dans son *Journal d'un prêtre de Saint-Sulpice détenu comme otage sous la Commune, du 7 au 28 mai 1871.* On le trouve au ch. VIII de l'ouvrage *Saint-Sulpice pendant la Commune* de M. R. Clément, Paris, 1909, in-8°.

H. Icard, *Notice nécrologique de M. Bacuez* du 4 septembre 1892, reproduite en grande partie dans la *Semaine religieuse* de Paris, le 5 novembre 1892. — Le Gentil, *M. Bacuez directeur au Séminaire Saint-Sulpice,* Arras, 1892, in-12. — L. Bertrand, *Bibliothèque sulpicienne,* Paris, 1900, in-8°, p. 485-494. — Hurter, *Nomenclator litterarius,* t. V, col. 1561.

E. Levesque.

BADIER (Jean-Étienne). — Bénédictin de la Congrégation de Saint-Maur, né à Dol en Bretagne, fit profession, âgé de dix-huit ans, à l'abbaye de Saint-Melaine de Rennes le 12 août 1668. Il enseigna la philosophie et la théologie à l'abbaye de Saint-Denis, et en 1690 fut nommé prieur de Saint-Magloire de Lehon. A partir de ce moment il ne cessa d'être employé au gouvernement des monastères. Il mourut à Corbie dont il était prieur, le 6 juillet 1719. Étant prieur de Saint-Julien de Tours, Dom Badier publia : *La Sainteté de l'état monastique où l'on fait l'histoire de l'abbaye de Marmoutier et de l'église royale de S. Martin de Tours depuis leur fondation jusqu'à notre temps. Pour servir de réponse à la Vie de S. Martin, composée par M. l'abbé Gervaise Prévost, de l'Église de S. Martin,* par D. E. B.... Tours, 1700. L'abbé Gervaise avait affirmé que saint Martin n'avait jamais été moine et que des moines n'ont jamais desservi la célèbre église dédiée à ce saint. « Il semble, dit Dom Badier, que Monsieur le prévost a voulu se faire un mérite de l'anéantir entièrement en traitant les vœux monastiques d'une invention nouvelle qui n'a point été en usage au temps de saint Martin. C'est ce qui m'a porté à parler d'abord de la dignité et de l'excellence de la vie monastique après les plus grands hommes qui ayent fleury dans l'Église. Et comme elles ont pour fondement la Sainteté des personnes qui ont honoré cet état par la profession qu'ils en ont faite tant en Orient qu'en Occident et particulièrement dans l'abbaye de Marmoutier et l'Église de S. Martin de Tours, j'ay cru que je pouvois donner pour titre à cet ouvrage : *La Sainteté de l'État monastique.* »

Ziegelbauer, *Historia rei literariae Ord. S. Benedicti,* in-f°, Augsbourg, 1754, t. IV, p. 620. — D. Tassin, *Histoire littéraire de la Congrégation de Saint-Maur,* in-4°, Paris, 1770, p. 410. — D. François, *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de Saint-Benoît,* in-4°, Bouillon, 1777, t. I, p. 86. — Kerviller, *Bio-Bibliographie Bretonne,* in-8°, t. I, Rennes, 1888, p. 20.

D. Heurtebize.

BAIJ (Cécile). — Abbesse du monastère bénédictin de Saint Pierre à Montefiascone, née dans cette ville le 4 janvier 1694; après un an passé chez les Cisterciennes de Viterbe, doit revenir dans sa famille et entre le 11 avril 1713 à Saint-Pierre, où elle prend l'habit le 15 août et fait profession le 26 août 1714; elle est élue abbesse le 10 juillet 1743 et meurt en odeur de sainteté le 6 janvier 1766, après avoir rétabli la pleine observance dans son monastère.

Elle laissait en mourant de nombreux écrits qui, restés manuscrits pendant près de deux siècles, ont vu le jour en partie récemment par les soins de don Pietro Bergamaschi, père spirituel au grand séminaire régional de Montefiascone. Ont paru successivement : *Vita interna di Gesù Cristo, dettata alla s. d. D. Donna M. C. Baij,* 2 vol., Viterbe, 1920-21; *Vita del glorioso patriarca S. Giuseppe manifestata da G. C. alla s. d. D. M. C. B.,* Viterbe, 1921; *Vita di S. Giovanni Battista,* Viterbe, 1922; restent encore inédits des *Colloqui* ou entretiens avec J.-C., des traités sur le Sacré-Cœur, sur l'amour de Dieu, sur le Saint-Esprit, un commentaire sur le *Cantique des Cantiques,* une autobiographie et de très nombreuses lettres; ces derniers écrits ont été largement utilisés et reproduits par fragments étendus dans les longues introductions mises en tête des divers volumes (surtout du t. I de la *Vita interna,* p. 1-100), et dans la vie de la Mère, écrite

par don Bergamaschi, *Vita della serva di Dio Donna M. Cecilia Baij*, 2 vol., Viterbe, 1923

Les écrits de la Mère Baij sont le fruit des paroles intérieures entendues par elle avec une fréquence vraiment extraordinaire, et qui, par là-même, soulèvent un délicat problème de théologie mystique, la haute sainteté de sa vie restant indéniable et, me semble-t-il aussi, la réalité des dons d'oraison dont elle fut favorisée. Dans une lettre au chanoine Boncompagni son directeur (du 26 janvier 1748, *Vita interna*, I, p. 84-5), elle explique comment, après quelques années de vie religieuse, elle se mit à « entendre la parole intérieure de Jésus à [son] âme »; c'est là que lui fut manifesté tout ce qu'elle a écrit par obéissance; « cet entretien intérieur était quasi continuel. Au début je n'y faisais pas réflexion, mais restais à écouter, parce que cela apportait une grande joie à mon cœur... Je n'en parlais à personne... Lorsque ensuite j'en parlai à mon confesseur, après long examen, il m'ordonna d'écrire. » C'est ainsi que les *Colloqui* furent écrits en 6 cahiers dans les années 1729-30; la *Vita interna di G. C.*, de 1731 à 1735; la *Vita di S. Giuseppe* en 1736. A ce moment, la mère Baij ayant, semble-t-il, reçu les grâces de l'union transformante, un changement se produit : jusqu'alors (*Vita interna*, I, p. 26-7) les paroles entendues étaient d'ordre *imaginatif*, elle avait la sensation d'écouter un écho, « la voce di Dio che parla in noi è come voce di eco », et elle écrivait ce qui lui était dit comme sous une dictée, l'expression et les mots lui étant donnés aussi bien que les idées. A partir de 1736 au contraire, les paroles deviennent *intellectuelles* et c'est elle qui interprète de son mieux dans ses écrits ce qui lui est communiqué de façon purement intellectuelle; ainsi furent composés ses autres ouvrages.

Il ne me paraît pas possible d'accepter la thèse de don Bergamaschi que la dictation de la *Vita interna* et de la *Vita di S. Giuseppe* aient été des phénomènes complètement surnaturels et que le texte qui nous est donné soit tel quel d'origine divine. Le P. Fonck a relevé dans *Biblica* (1922, p. 97-100) des contradictions entre ces écrits et les récits évangéliques, contradictions qui, sans importance dans un recueil de pieuses méditations, sont cependant inconciliables avec l'hypothèse d'une dictation surnaturelle : la manière par exemple (*Vita interna*, I, p. 540, 548) dont est décrite l'attitude de Jésus au milieu des docteurs à douze ans, leur faisant des discours et répondant en maître à leurs questions, est non seulement dans le goût des apocryphes, mais directement en opposition avec le texte de saint Luc, 2, 46, « sedentem in medio doctorum audientem illos et interrogantem eos ». D'autres détails comme le privilège promis à tous les lecteurs de la *Vita interna* (I, p. 39) d'être absous de tous leurs manquements, imperfections et défauts (sauf les fautes graves), donneront à penser; mais surtout il faut tenir compte du fait que la mère Baij, qui eut, dans la suite particulièrement, à supporter mille traverses et à subir de nombreux examens à cause de ses écrits, n'a cessé de demander qu'on les brulât (I, p. 71, 93) et n'a jamais varié dans son affirmation au milieu des contradictions dont elle était l'objet : ces paroles ne viennent certainement pas du démon, mais elle craint sans cesse que ce ne soient « cose di mia testa »; en 1763 encore (I, p. 93-4) elle écrit à Boncompagni : « Sono stata ancora combattuta sopra di quei libri che tiene V. R., che siano pazzie della mia testa ed alle volte ci provo delle smanie. Perchè non posso averli nelle mani per incendiarli? » et, en 1754, elle rapportait des paroles rassurantes entendues et ajoutait que cela lui avait été dit sans doute « perchè temevo fossero cose di mia testa, perchè ho inteso dire più volte, che alle donne si guasta loro la fantasia e pare ad esse che siano vere le cose che sentono e vedono, ma che infatti non sono vere. Cosi temo che sia di me, e non vorrei essere rea avanti a Dio di queste cose e dannar l'anima mia. Percio la V. R. stia bene attento in rifletterci, perchè poi la colpa sara anche sua » (I, p. 95). Pour si grande qu'on fasse la part à l'humilité dans ces inquiétudes persistantes, dans ces prières et ces avertissements à son directeur, elles constituent un fait dont il faut tenir compte. Don Bergamaschi, après le chanoine Boncompagni, s'appuie surtout sur le fait que Dieu même aurait authentiqué ces paroles en réalisant en 1765 la prophétie faite par la mère Baij dès 1738, de l'institution par Rome de la fête du Sacré-Cœur : en réalité cette prophétie est faite en termes assez vagues pour ne pas dépasser ce que, déjà à cette époque, comptaient bien voir se réaliser un jour tous les dévots du Sacré-Cœur; et surtout le texte de la « prophétie » tel qu'il est rapporté (*Vita della s. d. D.*, I, 722, cf. *Vita interna*, I, p. 54) n'établit aucun lien exprès entre cette annonce et la vérité surnaturelle des paroles intérieures entendues. Il semble donc qu'il faille se contenter de voir dans ces écrits pleins de piété, bien qu'assez diffus, les méditations d'une sainte âme, et ne pas y chercher de vraies révélations. Par là ils rejoignent la célèbre *Cité mystique* de Marie d'Agréda, tout en lui étant supérieurs du fait qu'ils ne soulèvent pas les difficultés historiques et doctrinales auxquelles s'est heurté le livre de la mystique espagnole.

Sur la mère Baij on consultera avant tout les publications de Don Bergamaschi indiquées au cours de l'article, en les complétant par les nombreuses recensions publiées dans diverses revues; si ces publications laissent à désirer au point de vue de la critique des faits, elles mettent en revanche à la disposition du lecteur une masse considérable de documents. — Une liste des œuvres de la mère Baij a été donnée par Dom W. Dasnoy dans *Revue liturgique et monastique*, VIII (1922-1923), p. 84, 113, 196, 250, 305, 361; cf. p. 32, 78. — Dom W. Van Heteren, *L'abbaye de S. Pierre à Montefiascone et la R. M. Marie Cécilia Baij*, dans *Bulletin de S. Martin et de S. Benoît*, IX (1901), pp. 227, 299, 332, 369; X, pp. 13-17. — Dom U. Berlière, *La dévotion au Sacré-Cœur dans l'Ordre de S. Benoît*, Coll. Pax, Maredsous, 1923, pp. 146-148.

J. de Guibert.

BAIL (Louis). — Né à Abbeville en 1610; il fut pénitencier de Notre-Dame de Paris et curé de Montmartre, puis supérieur des religieuses de Port-Royal après la retraite forcée de Singlin, en 1661. Il mourut à Paris en 1669.

Bail entreprit la publication d'une grande œuvre de théologie spirituelle, fondée sur la théologie scolastique. La théologie doit engendrer la « théophilie ». Il s'applique à remplir l'intelligence de vraies instructions et la volonté de pieuses affections.

La *Théologie affective*, qui réalise ce dessein en suivant le plan de la *Somme théologique*, eut un très grand succès. La première partie contient des méditations sur les attributs de Dieu, sur la Trinité, les Anges, l'œuvre des six jours et l'état du premier homme; elle parut en 1638, dédiée à la Sainte Vierge.

Les trois autres parties, qui embrassent la suite des traités de saint Thomas, parurent, avec des additions à la première partie, en 1643, 1644 et 1650; elles portent le titre que l'ouvrage gardera désormais : *La théologie affective ou saint Thomas en méditation.* Bientôt les éditions, revues et augmentées, se succèdent en 1654, 1659, in-folio; puis en 1671, 6 vol. in-8°; 1684-1686, 5 vol. in 8°. L'ouvrage a été réédité par l'abbé Chevreau en 1845 et en 1855, 5 vol. in-8°, Le Mans. Enfin l'abbé Bougal a édité *La théologie affective ou saint Thomas d'Aquin médité en vue de la prédication*, nouvelle édition revue et annotée avec le plus grand soin, mise en français moderne et en harmonie avec les plus récentes décisions de l'Église et les dernières découvertes de la science, 12 vol. in-8°, Montrejeau, 1903-1906. Le tome XII renferme des tables analytiques fort détaillées, qui montrent la richesse extraordinaire de cet ouvrage, dont l'éditeur a pu dire : « Bien peu de livres traitent des vérités chrétiennes avec cette clarté, cette sûreté de doctrine, cette méthode et cette heureuse sobriété dans les développements, qui permettent d'y puiser, sans perte de temps la matière de solides instructions... Cet ouvrage présente une triple utilité pour le prêtre : il peut lui servir de somme théologique, de somme de prédication et de livre de méditation... La méditation d'un texte excitera à étudier les textes parallèles de saint Thomas, et les vérités religieuses mises en lumière par le travail de l'intelligence et fécondées par la contemplation et les affections du cœur, prendront un singulier relief et donneront à la prédication un caractère tout à fait doctrinal. »

Bail compléta cet ouvrage par un écrit intitulé *Supplementum Theologiae affectivae seu Thomas meditantis tripartitum,* in-12, Paris, 1662.

Il avait auparavant composé une introduction à la *Théologie affective*, qui a pour titre : *La philosophie affective ou Divers opuscules pour servir à la piété*, in-12, Paris, 1647. La première partie contient les principes de la religion chrétienne, et divers exercices de piété. Dans le même écrit, Bail réédite un ouvrage qu'il avait publié en 1633 : *Les actes intérieurs de l'amour de Dieu;* c'est un ensemble d'oraisons jaculatoires pour adorer Dieu; il est complété par un *Alphabet de glorification,* qui comprend un alphabet d'affection à Dieu et un alphabet de compassion à Jésus souffrant. La seconde partie comprend les principes de la perfection chrétienne ou le catéchisme des conseils avec de pieuses réparties ou Recueil de paroles prononcées par des saints personnages. C'est une sorte de théologie mystique, qui se subdivise en trois parties : la logique dévote, la physique illuminative et la métaphysique surnaturelle des saints où Bail compare la métaphysique avec la théologie mystique et où il montre les effets ordinaires de la vie mystique : extase, grande estime de Dieu, vie parfaite, joie intérieure, oraison particulière, grand repos et accoisement de l'âme et où il indique les six degrés de la vie mystique : illumination, inflammation, suavité, désir, rassasiement, ravissement.

Les exercices du cœur, in-8°, s. l. s. d., représentent dix longues méditations; en tête de chacune, on trouve la pensée directrice en deux petits vers. Bail publia la suite de ces *Exercices* dans un livre intitulé *Les consolations du cœur affligé tant par les peines corporelles que par les peines spirituelles,* in-12, Paris, 1661. En tête de cet écrit, on voit l'image du Christ qui détache ses membres supérieurs de la croix et présente son cœur tout auréolé. C'est un traité de la patience et de l'espérance en la bonté divine, pour donner « consolation et adoucissement parmi tant de traverses et fatigues auxquelles le cœur est exposé durant cette misérable vie ». Bail offre 36 consolations appropriées, formant autant de chapitres, divisés chacun en trois points. Quelques consolations méritent d'être signalées pour leur originalité : la XIVe sur les songes de la nuit, qui peuvent affliger; la XVIIe sur les défauts et infirmités du corps et la vieillesse; la XVIIIe sur l'enfant mort sans baptême, pour lequel il ne faut point sa lamenter comme s'il était dans les flammes avec les damnés; la XIXe sur les épines du mariage; la XXe pour les filles à marier, lesquelles doivent se consoler, car beaucoup de celles qui se sont mariées « font bonne mine en triste jeu ».

Enfin le dernier écrit de Bail est intitulé *De triplici examine ordinandorum, confessariorum et pœnitentium, cum appendice de censuris et impedimentis canonicis,* Paris, 1648; il traite surtout de morale et de pastorale. On y trouve des détails intéressants, qui montrent l'influence de l'ascétique janséniste dans la société chrétienne.

Outre le *Dictionnaire historique* de Moréri et les Dictionnaires Biographiques de Michaud et de Hœfer, voir DHGE., Hurter, *Nomenclator literarius,* 3e édit., t. VI, col. 91-92, et surtout Féret, *La Faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres*, t. IV, p. 184-192.

J. Carreyre.

BAILLET (Adrien). — Né à Meuville-en-Hez, près de Beauvais, le 13 juin 1649; ordonné prêtre en 1676, il devint en 1680, grâce à Godefroy Hermant, bibliothécaire de M. de Lamoignon. Ce fut l'origine de sa fortune. Il put dès lors se livrer tout entier aux études et composa de nombreux ouvrages d'érudition. Il est mort à Paris le 21 janvier 1706.

A. Baillet, qui était le dirigé de G. Hermant, dont il a écrit la vie (*La Vie de Godefroy Hermant...* Amsterdam, 1717), a embrassé comme lui, le parti de Port-Royal. Lui qui prétendait que le jansénisme est « une hérésie imaginaire » (*Jugements des Sçavants sur les principaux ouvrages des auteurs,..*, t. I, p. 95, Paris, 1685) a soutenu en plus d'un endroit des théories jansénistes. Son livre *De la dévotion à la Sainte Vierge et du culte qui lui est dû*, Paris, 1693 et 1696, condamné par décret du Saint-Office du 4 août 1694 et du 6 juillet 1701, ne fait que reprendre et développer les idées des *Monita salutaria* de Widenfeldt; les deux ouvrages seront d'ailleurs réimprimés ensemble avec une *Lettre pastorale* de Gilbert de Choiseul, Tournay, 1712 (Sur certaines assertions de l'ouvrage, voir *Bibliothèque des livres jansénistes*, Anvers, 1755, t. II, p. 402-417). Par contre, il a publié sous le pseudonyme de Daret de la Villeneuve un petit livre *De la conduite des âmes, où l'on traite de l'autorité et des devoirs des directeurs et de la soumission qui leur est duë*, Paris, 1695, où il n'y a guère à reprendre que quelques détails. En se plaçant au point de vue du dirigé, Baillet expose, de façon fort judicieuse dans l'ensemble, les qualités que doit posséder un directeur, et les obligations qu'on a à son égard.

A signaler les chapitres 17-19 qui parlent, avec un bon sens très robuste, de l'obéissance au directeur : Baillet y fait bonne justice de cette maxime que les quiétistes avaient mise en honneur « qu'il faut plutôt

obéir à son directeur qu'à Dieu même ». *Les Vies des saints... disposées selon l'ordre des calendriers et du martyrologe avec l'histoire de leur culte...* 3 in-folio, Paris, 1701, un quatrième volume, Paris, 1703 (les deux premiers volumes, c'est-à-dire la partie qui va de janvier à août, sont à l'Index par décret du 5 septembre 1707 et du 15 septembre 1711) manifestent des qualités de critique que l'on pourrait louer si l'auteur n'avait souvent dépassé la mesure. Benoît XIV a plus d'une fois rectifié ses erreurs. L'ouvrage a eu plusieurs éditions, voire même une édition abrégée par le neveu de Baillet, A. Frion, 4 vol. in-8, Paris, 1710. Les traités qui formaient le quatrième volume ont aussi été publiés séparément.

Parmi les ouvrages de Baillet qui n'intéressent pas directement la spiritualité on peut mentionner les *Jugements des sçavants sur les principaux ouvrages des auteurs*, 9 in-12. Paris, 1682-1686 (ou dans l'édition revue et augmentée par La Monnaye, Paris, 1722, 7 vol. in-4). L'historien de la spiritualité trouvera d'utiles renseignements dans la partie qui est consacrée aux traducteurs.

J. Carreyre, art. *Baillet*, DHG. — A. Frion, neveu de Baillet, a rédigé un abrégé de la vie de Baillet dans l'édition de La Monnaye, des *Jugements des sçavants*, Paris, 1722, t. I, p. 1-28. — Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres*, t. III, p. 25-35, Paris, 1729. — E. Du Pin, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du XVII^e siècle*, t. IV, p. 383-419, Paris, 1719. — H. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher...* t. II, Bonn, 1885, p. 552.

M. Viller.

BAILLOU (Elisabeth). — La Mère Elisabeth de l'Enfant-Jésus (née Baillou ou de Baillou) est un des nombreux « satellites » qui gravitent autour de ce laïc « directeur de saints », le baron Gaston de Renty, conseiller d'Etat sous Anne d'Autriche et chef de la Compagnie du Saint Sacrement. La Mère de Baillou fut à la fois, sa dirigée et sa biographe.

Née à Paris, le 22 juillet 1613, d'une opulente famille bourgeoise, Elisabeth entre, à 13 ans, au monastère parisien des Sœurs Prêcheresses (ou Filles de Saint-Thomas ou Dominicaines Réformées) fondé par la Vénérable Mère Marguerite de Jésus de Garibal. Maîtresse des novices pendant 25 ans, trois fois prieure, femme de grand jugement et de haute intelligence, la Mère Elisabeth est, par surcroît, une grande mystique. Dieu l'a préparée à ces états d'oraison par d'effroyables souffrances auxquelles elle ajoute d'extraordinaires mortifications.

Le P. Saint-Jure qui la dirige commence par combattre ces « états » qui ne sont pas sans le déconcerter un peu, puis assuré qu'ils sont de Dieu, la confie à celui qu'il estime le plus apte à les comprendre, le baron de Renty : « Elle eut d'abord de la peine à s'y résoudre à cause que c'était un homme séculier. Mais l'obéissance lui fit surmonter sa répugnance. « C'est moi qui le veux, lui dit le P. Saint-Jure, et cela doit vous suffire. »

« Dès que M. de Renty eut vu la Mère Élisabeth de l'Enfant-Jésus, il reconnut en elle des dispositions si conformes à celles où il était lui-même (qu'il lui dit) : « Je lis dans votre intérieur comme dans un livre. Ne craignez rien. » Renty met d'ailleurs sa dirigée en liaison avec d'autres âmes dont il sait les lumières : les carmélites de Beaune : la prieure Elisabeth de la Trinité qu'il dirige; la vénérable Marguerite du Saint-Sacrement qui donne à la Dominicaine une ardente dévotion pour la Divine Enfance; saint Jean Eudes, M. de Bernières...

C'est, semble-t-il, en 1645, que le P. Saint-Jure confie la Mère de Baillou à G. de Renty. Elle a 32 ans, lui 34. Il mourra en 1649 et elle seulement en 1677; sa vie sera publiée trois ans après, en 1680, œuvre anonyme de la Mère Madeleine de Monroy.

De la Mère de Baillou il reste cinq lettres adressées à la prieure du carmel de Beaune et à la prieure du carmel de Dijon, surtout sa Vie de Renty ou plus exactement son mémoire sur la vie intérieure de Renty.

Le P. Echard, O. P., dans sa *Bibliothèque des Écrivains de l'Ordre des Prêcheurs,* attribue la Vie de Renty publiée par Saint-Jure à la Mère Elisabeth en se référant au témoignage de la Mère de Monroy. Le récent volume : *Les Filles de Saint-Thomas* reprend cette thèse. Elle n'est guère plus soutenable. J'ai retrouvé aux archives du carmel de Beaune et publié intégralement dans la *Vie spirituelle* (sept-oct. 1932) le Mémoire anonyme de la Mère de Baillou sur Renty : « Recueil de quelques grâces et vertus singulières que j'ai remarquées en Monsieur de Renty. » Le P. Saint-Jure a utilisé ce cahier (de 58 pp. in-4°) comme il a utilisé nombre de documents similaires qui venaient compléter ses souvenirs personnels.

Le Mémoire n'en garde pas moins un intérêt considérable; on pourrait l'intituler : La Vie ascétique et mystique de Renty. Pages simples et fortes où une grande mystique nous parle d'un grand mystique son maître.

La M. de Baillou fut une digne élève de Renty. Jeune novice, elle s'était offerte en qualité d'hostie. Dieu accepta le don et fut pour elle un « feu consumant », — « Je t'arracherai de la terre et t'élèverai sur la croix (lui dit N.-S.). Là, tu ne goûteras ni ciel, ni terre, mais rien que l'amertume de la croix. » Broiements du cœur, contradictions et persécutions, délaissements intérieurs, rien ne lui fut épargné...

Ni ses fréquentes extases, ni ses plus fréquentes agonies ne diminuaient son zèle pour l'Église militante; là encore elle restait disciple de Renty. Pendant la crise janséniste, « comme elle voyait beaucoup de prélats... qui voulaient bien s'abaisser à prendre ses avis... elle leur parlait avec tant d'humilité... tant de ferveur sur l'obligation qu'ils avaient de défendre la Sainte Église... que les évêques en demeuraient surpris et disaient entre eux : « Elle nous dit ce que nous devrions lui dire. » En cette affaire du Jansénisme « elle a risqué ce qu'elle avait de plus cher, en s'opposant avec fermeté à ses bienfaiteurs et à ses amis ». Sa charité égale son zèle : « Il faut (dit-elle) que la charité soit immense, pure, cordiale, magnifique. »

Consultée par nombre de prêtres, de religieux, d'évêques, de laïcs, elle contribue à créer cet immense réseau d'œuvres charitables et sociales dont la Compagnie du Saint Sacrement est l'animatrice : « Le pouvoir qu'elle eut (en particulier, sur M. Duplessis-Montbar) fut si grand qu'elle l'empêcha de se marier, afin qu'il s'occupât tout entier à l'établissement de l'*Hôpital Général* », une des plus grandes œuvres de la Compagnie.

Vie de Sœur Elisabeth de l'Enfant-Jésus; cette biographie anonyme est de la Mère Madeleine de Monroy ou Mauroy; elle fut publiée en 1680 à Paris chez Sébastien Mabre-Cramoisy. Le Pasteur protestant Poiret réédita cette biographie et celle de Renty écrite par Saint-Jure, dans le

Chrétien Réel, Cologne, 1702, chez Jean de la Pierre. — *Un cloître dominicain à Paris : Les filles de Saint-Thomas,* Desclée de Brouwer, Paris, 1927. — P. Echard, O. P., : *Bibliotheca script. O. P.*, t. II, p. 848. — Albert Bessières, *Deux Grands Méconnus : G. de Renty et H. Buch,* Paris, Spes, 1931, pp. 298-305 et 471-475. — *La vie mystique de G. de Renty,* Les Mémoires de la Mère Elisabeth de l'Enfant-Jésus : VS., septembre-octobre 1932. — *Correspondances Carmélites* manuscrites du carmel de Beaune, t. VI.

Albert Bessières, S. J.

BAINS. — En ce qui regarde l'usage des bains on distingue nettement, dans la tradition ascétique de l'antiquité chrétienne et du moyen âge, deux tendances dominantes : d'une part, abstention ou défiance de tout bain de nature à flatter la sensualité, particulièrement des bains chauds ; de l'autre, recours à l'eau froide, dans les climats rigoureux, comme pratique de mortification, laquelle, dans bien des cas, est spécialement employée pour réduire une chair rebelle et en éteindre les ardeurs.

On ne constate pas de prévention systématique contre le bain chez les chrétiens des tout premiers siècles. Un grand nombre d'entre eux fréquentaient même les bains publics (Zettinger, p. 8-32). Mais, quand les thermes se furent multipliés dans le monde romain et que l'usage des bains mixtes ou même des bains pris par chaque sexe à part mais en commun devint si fréquent, les Pères de l'Église et les conciles élevèrent des protestations contre les désordres dont ces établissements offraient le spectacle et ils en interdirent la fréquentation aux chrétiens (Dumaine, col. 73-77, 81-82 ; Zettinger, p. 37-46).

Au moyen âge, les étuves, nombreuses dans les villes de France, d'Allemagne et d'Italie, furent de même souvent mal famées (Victor Gay, *Glossaire archéologique,* art. *Bain* et *Étuve ;* Zappert, p. 82-83 ; Alfred Franklin, *La vie privée d'autrefois,* t. II, Paris, 1887, p. 9-16 ; A. Schultz, *Das deutsche Leben im 14. u. 15. Jahrhundert,* Wien, 1892, p. 68 sq. et figure 83 ; M. Bauer, *Liebesleben in deutschen Vergangenheit,* Berlin, 1924, p. 188 sq. avec figures). D'autre part, certains usages balnéaires se rattachant à la pratique de l'hospitalité, telle qu'on la concevait à cette époque, sur lesquels les témoignages ne manquent pas, choqueraient fort la pudeur des modernes (Ch.-V. Langlois, *La vie en France au moyen âge,* t. I[er], Paris, 1924, p. 68 ; V. Gay, *Glossaire,* t I[er], fig. de p. 105 ; K. Weinhold, *Die deutschen Frauen im Mittelalter,* Wien, 1882, t. II, p. 115 ; G. Jung, *Die Geschlechtsmoral des deutschen Weibes im Mittelalter,* Leipzig, 1921, p. 76 ; Zappert, p. 81).

La réprobation de tels abus par les Pères et autres personnes soucieuses de moralité (pour le témoignage des pénitentiels, v. Zettinger, p. 46) eut pour résultat de faire naître, surtout dans les milieux ascétiques, une forte aversion de toute pratique balnéaire, même la décence étant sauve. A cet égard, le rôle de saint Jérôme fut considérable. En attisant l'ardeur du sang, les bains chauds, suivant lui, excitent les sens et peuvent être un danger pour la chasteté, l'eau qui flatte la sensualité souille l'âme : « *Tibi placet lavare cotidie, alius has munditias sordes putat* » (Ep. 45, 5) ; « *Nitens cutis sordidum ostentat animum* » (Ep. 117, 6). Nul écrivain ascétique ne s'est exprimé avec plus de force sur ce point. Les ascètes d'Orient, objet de son admiration et dont il proposait l'exemple à ses disciples, se montrèrent en ceci d'un rigorisme qui nous confond.

Nous devons nous borner à citer ici quelques exemples ; on en trouvera beaucoup d'autres dans les études de Dom H. Dumaine et de Zettinger.

Le grand saint Antoine († 356) avait tant d'aversion pour l'eau qu'il ne se lavait même pas les pieds. De même sainte Euphrasie († après 410) et ses religieuses. Le reclus Abraham (vi[e] s.) ne se lavait ni les mains, ni les pieds, ni le visage. Les hydrophobes orientaux pouvaient invoquer un exemple apostolique, celui de saint Jacques le Mineur, qui, d'après saint Jérôme, *nunquam attonsus fuit, nec unctus fuit unguento, nec usus balneo* (*De viris illustr.*, 2 : PL., 23, 639). Chez plusieurs, l'horreur de la nudité corporelle venait s'ajouter à celle de l'eau (S. Athanase, *Vita Antonii,* 47 : PG., 26, 912 ; Diadochus de Photice, *De perfectione spirituali,* 52, éd. J. E. Weis-Liebersdorf, Lipsiae, 1912, p. 56-68). Par un singulier contraste, on mentionne des ascètes orientaux qui ne craignirent pas de rechercher la promiscuité des sexes dans les bains publics dans l'unique but de mettre à l'épreuve leur ἀπάθεια (v. Dumaine, col. 82 ; Zettinger, p. 44. Pour le xiii[e] siècle, *Carmen satiricum,* v. 1869 sq., éd. Th. Fischer, *Geschichtsquellen der Provinz Sachsen,* I, 1870, p. 101).

L'Africain saint Fulgence de Ruspe († 523), le Picard saint Bernard de Tiron († 1117), aussi bien que le Bienheureux Thierry, abbé de Saint-Hubert en Ardenne († 1087), refusèrent aussi, nous disent leurs biographes, même dans leurs maladies, le soulagement des bains chauds, le dernier nommé « par mépris de son corps destiné à tomber un jour en pourriture et à devenir la proie des vers ». L'Irlandais saint Kevin de Glendalough († 618 ou 622), saint Taton ou Paldon de Bénévent († v. 720), sainte Opportune († v. 771), abbesse de Montreuil (dioc. de Séez), saint Benoît d'Aniane († 821) et l'Irlandais Fintan, reclus à Rheinau († 878), s'interdirent pareillement l'usage des bains du jour de leur entrée en religion.

Le plus grand nombre des personnes vouées à l'ascétisme ne se baignaient que de loin en loin. Sainte Wiborade, recluse à Saint-Gall († 926), prenait seulement trois bains par an, *non tamen sine licentia abbatis sui* (v. L. G., *Ermites et reclus,* p. 93). Clément d'Alexandrie, au iii[e] siècle, avait énuméré quatre raisons pour lesquelles les humains peuvent éprouver le besoin de se baigner, savoir par plaisir, pour se réchauffer, par propreté, pour raison de santé (*Paedag.*, III, 9, éd. O. Stählin, Leipzig, 1905, 263-264). La dernière raison était, selon lui, la seule que pût invoquer un chrétien ; toutefois, les deux dernières (propreté et santé) lui paraissaient admissibles pour les femmes. Néanmoins, deux pieuses veuves du v[e] siècle, sainte Olympiade († 408), très attachée à saint Jean Chrysostome, et sainte Paula († 404), disciple de saint Jérôme, ne consentirent à se baigner que contraintes par les médecins.

Dans les monastères, la règle ou les coutumes réglaient la question des bains. Parmi les plus anciennes règles d'Occident il faut citer celle de saint Augustin d'Hippone qui concède un bain par mois et plus souvent si la santé le demande (Ep. 211, 13 ; CSEL., 57, 367) et celle de saint Benoît, qui, sans marquer la fréquence, offre l'usage des bains aux malades aussi souvent qu'il est expédient, mais le permet plus difficilement à ceux qui se portent bien et aux jeunes (c. 36). D'autres règles (Césaire d'Arles, Léandre, Isidore), prévoient seulement le cas de maladie. Le *Capitulare monasticum* d'Aix-la-Chapelle, de 817, remet la déci-

sion *in arbitrio prioris* (c. 7). Des coutumiers bénédictins du xe et du xie siècle prévoient un bain général pour tous les membres de la communauté, réglé par le calendrier liturgique, notamment pour les jours qui précèdent les fêtes de Noël et de Pâques (Dumaine, col. 92; Zettinger, p. 75-76). La coutume de se baigner avant les grandes fêtes ecclésiastiques est aussi attestée par plusieurs Vies de saints et par d'autres textes (Zettinger, p. 73-75 et 77).

Parmi les autres bains de purification en rapport avec la liturgie, on peut encore mentionner celui des catéchumènes avant la cérémonie du baptême (par contre, en Afrique au temps de Tertullien, interdiction de se baigner aux néophytes pendant la semaine de Pâques, v. Dumaine, col. 80-81), avant la célébration de la messe et la réception de l'Eucharistie (Dumaine, col. 86-87; Zettinger, p. 76, 111); bain complet ou ablutions partielles avant la prière (Adaman), *Vita Columbae*, II, 45. Cf. Dumaine, col. 83-84; Zettinger, p. 104). Notons, d'autre part, les purifications par l'eau après certains actes ou accidents sexuels (Dumaine, col. 84-86; Zettinger, p. 98-99, 102. Ce dernier auteur cite le proverbe : *Nec meretrix munda nec cornix alba fit unda*). D'après le coutumier de Saint-Augustin de Cantorbéry, le moine qui avait touché un cadavre devait prendre un bain avant d'exercer aucune fonction à l'autel (éd. Thompson, p. 361). Sur l'impureté contractée au contact d'un cadavre, voir Geiger, art. *Leiche*, dans Bächtold-Stäubli et Hoffmann-Krayer, *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, t. V, 1932-33, col. 1037-38. Dans l'ancienne discipline, le bain était interdit aux pénitents (Zettinger, p. 84-87).

Nous avons traité en détail de l'usage des immersions en eau froide comme pratique de mortification, fréquemment adoptée comme moyen de combattre des tentations charnelles (voir L. G., *La mortification par les bains froids, spécialement chez les ascètes celtiques* (1914); *Dévotions et pratiques ascétiques du moyen âge*, Paris et Maredsous, 1925, p. 155-174, *Devotional and ascetic Practices in the Middle Ages*, London, 1927, p. 159-178). Des ascètes de tous les temps, hommes et femmes, et de divers pays, spécialement chez les Celtes, ont pratiqué de telles immersions en eau froide ou glaciale. Dans les temps les plus rapprochés du nôtre, on peut citer saint Ignace de Loyola (pour toucher l'âme d'un pécheur), saint Pierre d'Alcantara, le pénitent breton Pierre de Kériolet, et Jeanne de Caylus, au xviie siècle, et, dans notre siècle, le P. William Doyle, S. J.

C'est aussi une mortification, que de résister au désir de se plonger dans une eau fraîche, par une très forte chaleur. Palladius rapporte, dans l'*Histoire lausiaque* (col. 55, éd. Butler, p. 149. Cf. éd. Lucot, p. 346-347) que, pour n'avoir pas pu résister à une telle sensation de bien-être, le diacre Jubin s'attira de vifs reproches de sainte Mélanie l'Ancienne. « Comment oses-tu, lui dit-elle, ayant cet âge où le sang est encore plein de vie, choyer ainsi la misérable chair sans t'apercevoir des choses pernicieuses qui naissent d'elle? Crois bien ceci : j'ai 60 ans d'âge; à part les extrémités des mains, ni mon pied n'a touché l'eau, ni mon visage, ni un de mes membres. Quoique saisie d'infirmités et contrainte par les médecins, je n'ai pas supporté de rendre à la chair ce qui est d'usage, etc. ».

Sur les bains dans les eaux du Jourdain, voir Zappert, p. 6-7; Zettinger, p. 93, 112, sur les bains superstitieux, voir Zettinger, p. 93-129 et art. Bénite (Eau).

Dom H. Dumaine, *Bains* (DACL., 1910, col. 72-117. — Johannes Zellinger, *Bad und Bäder in der altchristlichen Kirche* München, 1928. — Georg Zappert, *Ueber das Badewesen mittelalterlicher und späterer Zeit* (*Archiv für Kunde österreichischer Geschichtsquellen*, XXI, 1859, p. 1-166). — Dom. L. Gougaud, *La mortification par les bains froids, spécialement chez les ascètes celtiques* (*Bulletin d'anc. litt. et d'archéol. chrétiennes*, IV, 1914, p. 96-108).

L. Gougaud, O. S. B.

BAIOLE (André). — *Vie.* — Né à Condom en 1590, il entra le 28 octobre 1608 dans la Compagnie de Jésus. A Limoges, il trouva comme directeur spirituel le P. Ignace Balsamo, homme de vie intérieure, très adonné à l'oraison. Il eut plus tard l'occasion de fréquenter les Pères Clusel, dévot serviteur de la Sainte Vierge, Antoine Suffren et Pierre Cotton. A l'influence de ces hommes s'ajouta celle des écrits ascétiques et mystiques qui furent publiés de ce temps, notamment ceux de saint François de Sales, de saint Jean de la Croix et de sainte Thérèse. Mais les lectures d'André Baiole furent éclairées et contrôlées par l'expérience directe des âmes.

Il exerça le ministère apostolique à Saintes, et à Pau, où il fut recteur. De 1647 à 1650, il remplit les fonctions de socius du provincial d'Aquitaine, et en 1653 celles d'Instructeur du 3e an à Marennes. L'année suivante, la maison du 3e an ayant été supprimée, le P. Baiole fut de nouveau envoyé à Saintes, où il dirigea pour la seconde fois la grande congrégation, et où la mort vint le frapper.

Œuvre. — En 1659 paraissait à Paris, avec l'approbation du R. P. G. Rousseau, provincial de la Compagnie de Jésus, en la province de Guyenne, l'œuvre qui assure au P. Baiole une place de choix dans l'histoire de la spiritualité chrétienne. Elle portait ce titre : *De la vie intérieure, où il est traité de trois entretiens de l'âme avec Dieu et des moyens pour la conduire jusqu'à la plus haute perfection*, par le R. P. André Baiole de la Compagnie de Jésus. Il était suivi de deux petits traités : l'un sur *le Bon Plaisir de Dieu*, l'autre sur *la Simplicité évangélique*.

Pour Baiole les degrés de la vie intérieure correspondent normalement à ce qu'il appelle l'oraison de discours ou *méditation*, *l'oraison affective*, et l'oraison d'union ou *contemplation*. Dès le premier degré, c'est dans la dépendance de la grâce de Dieu, qu'il recommande à l'âme de se maintenir (I, ch. xii). Et s'il insiste avec sagesse sur la nécessité de l'abnégation, il n'en méconnaît pas pour autant le rôle de l'attrait du Saint-Esprit, qui porte l'âme humble vers Dieu, parfois l'attendrit ou l'embrase comme « le bois sec au contact du feu ».

Quand son oraison est *affective*, l'âme doit assujettir plus que jamais la chair, réformer ses tendances naturelles, collaborer avec Dieu, qui la renouvelle intérieurement, en rectifiant sa mémoire, son entendement, son jugement et sa volonté. Le renouvellement de la volonté (II, ch. xxiii), qui est, remarque Baiole, la principale puissance de l'âme, se fait par le retranchement de *toutes* les affections déréglées, parce qu'une seule d'entre elles est capable d'empêcher l'union avec Dieu et même de jeter une âme dans le péril de la damnation éternelle (II, ch. xxiv). Et l'auteur ajoute que le renouvellement de notre puissance affective exige encore qu'elle soit comme embellie et perfectionnée par la pratique d'une sainte haine de

soi-même et d'un amour de Dieu qui nous pousse à chercher en toutes choses son bon plaisir (II, ch. xxviii).

Lorsqu'une âme se sera occupée quelque temps à ces saints exercices, elle se trouvera, la grâce de Dieu aidant, disposée à la contemplation. Il faudra cependant qu'un sage directeur l'aide à discerner les signes de l'appel divin : attrait du silence et du recueillement, tendance à simplifier les actes affectifs et à leur préférer un regard amoureux sur Dieu, le progrès dans la mortification intérieure, dans l'humilité et dans la charité. Et ce signe le plus sûr de tous, souligne Baiole, à savoir que l'âme est devenue une amante des croix et des souffrances tant extérieures qu'intérieures, dont elle préfère l'amertume aux délices des sens et aux satisfactions les plus pures de l'esprit (II, ch. xxxvii).

La *contemplation* est, pour notre auteur, une vue amoureuse de Dieu, dont les propriétés sont une élévation éminente vers Dieu, une admiration ravissante, une délectation spirituelle, et parfois sensible (III, ch. vi-viii), et qui produit cinq fruits principaux : le mépris des choses temporelles, l'amour des éternelles, la pureté du cœur, la paix et la joie de l'âme et l'union avec Dieu (III, ch. ix-x). Baiole détaille ensuite les obstacles à la vie contemplative, les moyens propres à la favoriser en correspondant à la grâce prévenante de Dieu. Car c'est de la grâce qu'en définitive dépend tout le progrès de la vie intérieure, conclut l'auteur, en terminant l'abrégé de son traité :

Parce que tout dépend de votre faveur, je me jette à vos pieds, o divin Jésus, fidèle ami des âmes intérieures, qui prenez plaisir dans la familiarité que vous avez avec elles, pour vous prier de nous donner les qualités et dispositions nécessaires pour ce saint et bienheureux commerce.

De cet exposé sommaire de la doctrine de Baiole, il ressort que c'est lui faire une vaine querelle, que de lui reprocher de méconnaître la continuité organique de la prière chrétienne (M. Bremond, *Histoire du sentiment religieux*, t. VIII, p. 276). Tout au plus peut-on regretter çà et là une certaine imprécision dans le vocabulaire. Mais l'auteur ne vise que l'édification des âmes. Et écrivant avant les controverses, il ne pouvait en avoir bénéficié. Mais il n'est pas exagéré de voir en lui un auteur spirituel de grande valeur (*Ibid.*, t. V, p. 341) et un représentant autorisé de la doctrine traditionnelle.

Sommervogel, I, 785. — *Mémoires du P. Rapin*, éd. Aubineau, Paris, 1865, t. II, p. 150. — Al. Valensin, *Une étude synthétique de la vie intérieure*, RAM., 1921, p. 161-167. — F. Cavallera, *Une controverse sur les grâces mystiques*, RAM., 1928, p. 175.

Albert Valensin, S. J.

BAIOLE (Jean-Jérôme). — Frère du précédent, il naquit à Condom en 1588 et entra au noviciat des Jésuites d'Aquitaine en 1604, à Toulouse. On le trouve au collège de Bordeaux, à Pau et à Périgueux, où il mourut en 1653. Professeur à Bordeaux, il y connut le P. Coton et composa sous son inspiration des « *Annales Congregationum Beatissimae Virginis Mariae...* Burdigalae, 1624 ». Sa gloire est d'avoir dirigé dans les voies spirituelles l'âme d'un saint évêque : le Vénérable Alain de Solminihac, abbé de Chancelade et évêque de Cahors.

Le P. Jérôme Baïole a composé des *Considérations ou Méditations solides, pratiques et dévotes pour tous les jours de l'an* (Poitiers, 1637). La 3e édition (Tulle, 1655) comporte aussi une retraite de huit ou dix jours. L'ouvrage débute par une introduction qui s'inspire en grande partie de l'*Instruction pour bien prier et méditer* du P. Balsamo (voir Balsamo). Ces Méditations nous font saisir sur le vif la manière affective du P. Baïole : points très brefs donnant à l'intelligence le minimum nécessaire pour enflammer la volonté. C'est l'application des principes qu'on trouve exprimés dans l'introduction, mais surtout dans son *Traité pour conduire les âmes à l'estroite union d'amour avec Dieu, pour les y maintenir et faire profiter... Avec une Instruction plus familière touchant la vie intérieure, l'Oraison mentale et la conversation avec le prochain*. Paris, 1645. Ce petit ouvrage a été publié à son insu et sans nom d'auteur par Alain de Solminihac. Pour l'attribuer en toute certitude au P. Jérôme Baïole, nous avons le témoignage de Léonard Chastenet (*Vie...* édit. 1817, p. 534), son contemporain, qui fut le confesseur du Vénérable avant d'en être l'historien. La simple comparaison de l' « Adresse générale pour acquérir la perfection », qui fait suite aux *Méditations*, et de l' « Instruction... touchant la vie intérieure » (dans le *Traité...* p. 250) suffirait à nous convaincre. Le P. Jérôme Baïole préconise l'union de volonté avec Dieu. Il emprunte résolument à l'*Abrégé de Perfection* de la « dame milanaise » (cf. M. Viller, RAM., 1932, p. 44) en atténuant pourtant les outrances qui s'y rencontrent (cf. p. 234 sq.). Comme tant de ses contemporains, il compose un « tableau raccourcy » de la vie spirituelle. Celle-ci, selon lui, se ramène à deux choses : renoncer à l'amour de soi-même et de toute créature et s'unir à Dieu par amour.

Le Traité du P. Baïole s'adresse à des âmes « qui aspirent à une grande perfection ». Il y est question d'un appel universel à l'union divine la plus étroite. Pour la contemplation infuse, si le P. Jérôme croit, comme son frère André, que Dieu accorde le plus souvent cette faveur aux âmes généreuses, il sait quelle prudence exige l'abandon de la méditation discursive (p. 49 sq.; p. 54 sq.). Ce qu'il envisage comme terme normal d'une vie intérieure fervente, c'est l'union de volonté qui s'obtient par l'exercice de la présence de Dieu, par l'oraison affective. Ses rapports avec le P. Coton ne lui ont pas été inutiles : la façon dont il parle des oraisons jaculatoires le montre; mais il a lu Bérulle : il lui emprunte parfois son vocabulaire (p. 121) et aussi la façon dont il décrit et recommande l'adoration (p. 236). Quant à l'amour pur, c'est dans sa pensée un amour qui domine, sans exclure positivement « tout autre amour imparfait » (p. 181). La pratique des vertus est un des points sur lesquels il s'est le plus étendu. Cependant, les tendances générales de sa spiritualité ont été jugées dangereuses au moment des controverses semi-quiétistes et son livre a été mis à l'index en 1689, la même année que le *Moyen court* de Mme Guyon. La dernière édition de l'index l'y a maintenu.

Le P. Jérôme Baïole, qui était un ami et un partisan du P. Surin a été enveloppé par le P. Champeils dans les mêmes critiques que celui-ci (cf. Lettres du P. Surin, édit. Cavallera-Michel, t. I, p. 299). Il est de ceux qui ont particulièrement contribué à « intérioriser » la pratique de l'oraison mentale. Pas plus que son frère André, il ne doit être oublié en raison de l'influence qu'il a exercée dans le midi de la France.

Sommervogel, Bibliothèque, I, 786; dans le Supplément V*, n° 3. 532, le *Traité* du P. Jérôme Baïole est attribué par erreur à son frère Jean. — Les deux *Vies* récentes du Vénérable Alain de Solminihac, celle d'Abel Valon, Cahors, 1900, p. 281 et celle d'Eugène Sol, Cahors, 1928, p. 232, etc., ont parlé du P. Baïole d'après Léonard Chastenet, *Vie du Vénérable Alain de Solminihac*, 1662, rééditée à Saint-Brieuc, 1817, et d'après des pièces d'archives publiées à Cahors en 1930 : *Alain de Solminihac, Lettres et Documents publiés par l'abbé Eugène Sol*, Cahors, Delsaud, 1930.

M. Olphe-Galliard.

BAISER. — Le baiser donné à certaines personnes ou à des objets sacrés peut être un acte de culte ou de dévotion (baiser de paix à la messe; baisement de reliques, de l'autel, du seuil de l'église, d'objets bénits, d'images pieuses, des pieds au *mandatum;* baisemains liturgiques; baisers d'étiquette ecclésiastique : main du prêtre, anneau des prélats, *adoratio* papale, etc). Dans le présent article, il est uniquement question du baiser ayant une signification ascétique, envisagé comme acte de mortification, de pénitence ou d'humiliation à cause de ce que présente de répugnant pour la nature, soit la personne (par exemple un lépreux), soit la chose à laquelle il est donné.

L'usage de baiser la terre est bien antérieur au christianisme comme acte religieux (G. Appel, *De Romanorum precationibus,* Giessen, 1909, p. 199; F. Heiler, *Das Gebet,* München, 1921, p. 172; F. J. Dölger, *Der Kuss der Kirchenschwelle,* dans *Antike und Christentum,* II, 1930, p. 156-158). Comme acte ascétique, il a été habituellement pratiqué, au moyen âge, et dans les siècles postérieurs, par d'innombrables chrétiens. Il est généralement associé à la prière accompagnée de génuflexions et de prostrations multipliées (*Per venias centum verrunt barbis pavimentum; ad an.* 1106, *Chronicon Laureshamense :* MGH., *Script.*, XXI, 432; *Vita Ayberti,* I, 4 : AS., Apr. I, 671; Surius, *Vita Henrici Susonis,* XVIII, 36 : AS., Jan., III, 276; *Vita Mariae de Malliaco,* IV, 28 : AS., Mart., III, 740). A force d'appuyer violemment son visage sur le sol pour baiser la terre, saint Étienne de Muret († 1124) se déforma le nez (*Vita Stephani Grandim.*, 21 : PL., t. 204, col. 1018). Au cours d'un pèlerinage en Terre Sainte, l'ermite Godric († 1170) imprima avec amour ses lèvres sur la terre foulée par les pas du Sauveur et sur le Saint-Sépulcre (Réginald, *Libellus de vita S. Godrici,* éd. J. Stevenson, 1847, XIV, 40, p. 55). « Se reconnaissant poussière et cendre, sainte Hedwige, duchesse de Silésie († 1243), baisait avec confiance la poussière, ne doutant pas que la récompense du Bien-Aimé serait le baiser de paix éternel » (*Vita Hedwigis,* IV, 50 : AS., Oct., VIII, 236). Vers la fin du moyen âge, les dominicaines du couvent d'Adelhausen, près Fribourg-en-Brisgau, s'adonnaient à la même pratique, *assiduae ac ferventes in orationibus et terrae osculationibus quas venias appellant* (*De statu, gratiis et virtutibus sororum monast. Adelhusani,* éd. Pez, *Bibliotheca ascetica,* t. VIII, p. 440), après les complies, soit au chœur, soit au dortoir.

Les règles de certaines congrégations de religieuses prescrivent de baiser la terre. On lit dans les constitutions d'une congrégation moderne : « Les sœurs, après s'être habillées, se prosternent, le visage contre terre et la baisent trois fois en adorant le Père, le Fils et le Saint-Esprit. »

Une autre pratique de pénitence en usage dans certains ordres ou congrégations consiste à baiser les pieds des confrères ou consœurs au réfectoire.

Au moyen âge, non seulement les ascètes, mais beaucoup de simples fidèles baisaient fréquemment la terre en priant en particulier (nombreux exemples chez C. J. Merk, *Anschauungen über die Lehre und das Leben der Kirche im altfranzös. Heldenepos : Beihefte zur Zeitschrift für romanische Philologie,* XLI, 1914, p. 191). En bien des pays, ils étaient habitués à le faire à l'église, par exemple à l'endroit du récit de la Passion où les rubriques prescrivent, de nos jours, un simple agenouillement ou aux mots *Et Verbum caro factum est* du dernier évangile (Sieur de Moléon, *Voyages liturgiques en France,* Paris, 1757, p. 19; P.-P. Caron, *Notice historique sur les rites de l'Eglise de Paris,* Paris, 1846, p. 12; *The Lay Folks Mass Book... according to the Use of York,* éd. T. F. Simmons, London, 1879, p. 146, 361). Suivant John Myrc, le remède contre l'orgueil est de fléchir souvent le genou et de baiser la terre en se souvenant qu'on est terre (T. F. Simmons, *op. cit.*, p. 384).

Sur la pratique de baiser l'autel, voir art. *Autel* (*dévotion à l'*), le seuil de l'église, Karle, art. *Kuss,* col. 846.

L'embrassement des genoux, très ancien mode de salutation (voir F. J. Dölger, *Antike und Christentum,* II, 1930, p. 220) et qui était encore d'un usage courant au moyen âge (*accoler par les jambes*), a aussi été pratiqué comme geste d'humilité. Le biographe de Guillaume, abbé d'Hirsau († 1091), nous apprend que le bienheureux n'aimait pas qu'on lui baisât la main ni qu'on lui embrassât les genoux; les anciens devaient lui faire violence pour qu'il acceptât cette marque de révérence (*Vita,* 7 : PL., t. 150, col. 905).

Les Vies des saints ont conservé beaucoup d'exemples de baisers donnés aux lépreux. Citons seulement Sulpice Sévère, *Vita Martini,* 18 (éd. C. Halm, CSEL., I, p. 127); Venance Fortunat, *Vita Radegundis,* XIX, 44 (éd. Br. Krusch, MGH, *Auct. Ant.*, IV, p. 43).

Quant au baiser d'affection entre sexes différents, certains textes prennent la peine de l'interdire explicitement aux personnes de religion (*Capit. d'Aix-la-Chapelle* de 817, c. 16 : MG., *Capit. reg. Franc.*, I, p. 344); *Statuta Murbacensia,* 24-25, éd. B. Albers, *Consuet. Monasticae,* t. III, p. 90; Règle du Temple (1re rédaction, 1128), ch. 70, éd. G. Schnürer, *Die ursprungliche Tempelregel,* dans *Studien und Darstellungen aus dem Gebiete der Geschichte,* III, 1-2, Frib.-en-Br., 1903, p. 153. Cf. O. Zöckler, *Askese und Mönchtum,* Frankfurt, 1897, p. 410). On peut lire, sur ce point, une petite dissertation de Thomas de Cantimpré à propos d'un curieux épisode de la vie de sainte Lutgarde d'Aywières († 1246) rapporté par lui (*Vita Lutgardis,* I, II, 21 : AS., Jun., IV, p. 194-195).

Les statuts des chapitres généraux de l'Ordre de Citeaux renferment les prescriptions suivantes : *Ante orationem nemo aliquem osculetur* (année 1154, 11); *Abbati non detur osculum, nisi prius oratione facta* (1157, 25, éd. Dom J.-M. Canivez, t. Ier, Louvain, 1933, p. 57 et 62), qui font écho à ce passage du ch. 53 de la Règle de saint Benoît : « Le baiser de paix ne sera pas donné [aux hôtes] sans que la prière le précède, à cause des illusions diaboliques ».

Karle, art. *Kuss* (Bächtold-Stäubli et Hoffmann-Krayer, *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens,* t. V, 1932-1933, col. 846-63).

L. Gougaud, O. S. B.

BAIUS, BAIANISME, voir Jansénisme.

BAKER (David Augustin). — Vie. — Bénédictin anglais, né à Abergavenny en 1575. Ayant fait ses études à Oxford et puis à Londres, il devint homme de loi et greffier de sa ville natale. Converti au catholicisme dès 1603, il prit l'habit bénédictin à Sainte-Justine de Padoue, en 1605, et en 1607 fit profession en Angleterre. Il se joignit à la congrégation bénédictine anglaise qu'on venait justement de ressusciter, et il fut adjoint plus tard au prieuré de Saint-Laurent, à Dieulouard (Lorraine). Vers 1612, il fut ordonné prêtre à Reims. Ses premières années de vie religieuse se passèrent en Angleterre ; il y vivait caché comme l'exigeait la persécution d'alors, et déjà il entrait bien avant dans la vie de prière. En même temps, il faisait valoir de hauts talents de légiste et d'antiquaire. Au cours des années 1621-1624 il puisa dans plusieurs collections manuscrites la plupart des matériaux dont se servit Reyner : *Apostolatus Benedictinorum in Anglia* (Douai, 1626) ; et il fit de nombreuses compilations destinées à une œuvre historique plus développée qui pourtant n'aboutit jamais. En 1624, on l'envoya à Cambrai aider de ses conseils spirituels le nouveau couvent de bénédictines anglaises ; il y resta neuf ans. Là, il se mit à écrire des traités spirituels ; sa doctrine eut du succès, et il s'attacha de nombreux disciples, surtout l'abbesse (dame Catherine Cascoigne) et dame Gertrude More. Il trouva pourtant des détracteurs, et ses supérieurs, tout en approuvant sa doctrine, le renvoyèrent en 1633 au prieuré de Saint-Grégoire, à Douai. Il y menait une vie retirée de contemplatif et vaquait toujours à la composition de ses traités ; enfin survint une nouvelle controverse à la suite de quoi il quitta Douai en 1638. Il rentra en Angleterre, passa ses dernières années dans un isolement complet, et mourut à Londres, le 9 août 1641.

Vue du dehors, la vie du P. Baker n'a rien de remarquable ; elle intéresse par le côté spirituel et intime. Dès sa conversion même, il ressentait l'attrait de la vie intérieure, et les années d'après se jalonnent d'efforts successifs vers la prière contemplative. Son premier effort se fit pendant son noviciat de Padoue ; le second se fit après sa profession. Au cours de ce dernier il atteignit à une union passive ; mais la désolation l'ayant gagné, il se trouva désemparé et retomba dans une tiédeur relative. S'y étant repris une troisième et dernière fois, il parvint à se fixer dans un état de prière contemplative qui se maintint de 1620 jusqu'à sa mort.

Œuvres. — A part les ouvrages historiques précités, il n'existe du P. Baker que des écrits spirituels, provenant tout bonnement des instructions qu'il donnait à ses disciples et ayant pour but de les guider dans les voies contemplatives. C'est à ce dessein qu'il fit des livres d'extraits pris dans Barbanson, Blosius, Herp, etc..., et qu'il traduisit en plusieurs volumes des œuvres réputées de Tauler. En sus de ces auteurs, il recommandait beaucoup à ses disciples les mystiques anglais du XIV[e] siècle ; surtout il leur faisait connaître le *Cloud of Unknowing* et le *Scale of Perfection* (Hilton). Mais ces ouvrages sont bien moins nombreux que les traités originaux. Il écrivit à Cambrai : *Directions for Contemplation, Discretion, Confession, The Spiritual Alphabet, Doubts and Calls, Secretum, A Secure Stay in all Temptations, The Order of Teaching, The Idiots Devotion*. Les traités de Douai comprennent : *Refection, Life of Dame Gertrude More, The English Mission, The Mirror of Perfection, The Fall and Restitution of Man, Conversio Morum, Emblems, Flagellum Euchomachorum, The Summary of Perfection*. Ce sont là ses traités les plus importants. Presque tous ces ouvrages existent encore en manuscrits ; d'imprimés il n'y a que peu, et cela encore sous une forme incomplète. De fait, le P. Baker n'écrivait point pour l'impression, et son style décousu et sans suite ne se prête guère à la publication. Toutefois on prépara, peu après sa mort, un précis très soigné de tous ses écrits ; dom Serenus Cressy en fut l'éditeur et ce volume parut sous le titre de *Sancta Sophia* (2 vol., Douai, 1657). Dans cette magistrale *summa doctrinae*, la pensée du P. Baker se résume claire et nette. Cet ouvrage a été réédité tout récemment sous le titre de *Holy Wisdom* (dernière éd., Londres, 1932).

Doctrine. — Quant au fond de sa doctrine, le P. Baker n'est guère original. Dans ses traités, il n'offre d'ordinaire que la doctrine reçue et traditionnelle sur la vie contemplative. Pour un aperçu complet de cette doctrine nous renvoyons à l'ouvrage cité, *Holy Wisdom*. Il demeure pourtant que dans sa synthèse doctrinale le pli naturel du P. Baker, ses propres expériences spirituelles, les circonstances de son travail lui ont fait donner à certains éléments un relief qui n'était pas de son époque ; d'où les controverses relatives à sa doctrine. Dans ce qui suit nous ferons abstraction de sa doctrine générale pour mieux indiquer les points spéciaux où s'accuse son originalité en fait d'exposition. Il n'y en a que deux qui soient marquants. Il y a d'abord son dénigrement de la méditation méthodique et sa forte approbation de la prière affective. Il s'était persuadé que la méditation méthodique ne convenait pas aux moniales strictement cloîtrées qu'étaient ses disciples et que jamais en la suivant elles n'arriveraient à la contemplation. Il leur conseillait plutôt de commencer par la prière affective qu'elles devaient pratiquer en se fondant sur ses instructions très détaillées. Puis il y a aussi son peu d'égard aux confessions très fréquentes et à la direction spirituelle très calculée. Selon lui, l'usage qu'on suivait alors à cet endroit était vraiment nuisible aux âmes contemplatives. Il assurait au contraire que la direction qu'il fallait aux âmes, elles la trouveraient dans la prière par les inspirations du Saint-Esprit, lequel devait être pour elles le directeur suprême. En entourant cette doctrine de restrictions scrupuleuses, il voulut la sauvegarder contre l'abus ; mais les censeurs ne manquaient pas d'y trouver leur principal point d'appui. Cet aspect de la doctrine bakérienne se trouve pleinement discuté et justifié dans *Holy Wisdom*. Enfin nous voudrions souligner ce point : soit dans sa vie, soit dans ses écrits, l'intérêt dominant du P. Baker, ce fut la prière intérieure ; toute sa doctrine s'y ramène et y aboutit.

Mc. Cann, *The Life of Father Augustine Baker*, Londres, 1933, contient l'exposé le plus complet de la vie et des œuvres du P. Baker ; il s'y joint une bibliographie abondante. D'autres matériaux relatifs au P. Baker ont été édités par dom Mc Cann dans les publications de la *Catholic Record Society*, t. XXXIII, Londres, 1933. Ces deux livres contiennent tout ce qu'on peut actuellement savoir à son sujet. La *Downside Review* d'octobre 1933 (t. LI, pp. 577-595) a publié un article du R[me] dom Cuthbert Butler qui fait un compte rendu de tous ces matériaux.

Dom Mc Cann, O. S. B.

BALDUCCI (Nicolas). — Né à Rome au début du xvii^e siècle, fut d'abord acolyte apostolique, député de la congrégation de la charité, de la Propagande, et, à ce titre, chargé de missions importantes. Puis il fut admis à l'Oratoire de Rome, où il se distingua, dit-on, par sa piété et ses vertus. Il était lié d'amitié avec le cardinal Petrucci, était en relations avec Malaval, et probablement avec Molinos. Il mourut en 1684. Son activité littéraire fut considérable. Mais la plupart de ses écrits parurent sans nom d'auteur ou sous des pseudonymes, et la bibliographie critique de ses œuvres n'a pas encore été faite. Voici celles qu'on lui attribue généralement : 1° *Il Battesimo spirituale, cioè considerazioni delle cerimonie... e delle promesse... con le Rinovazioni di tali promesse.* In-8°, 137 pages; Rome, 1668. Publié sous le nom de Baldo Niccolucci. Plus tard il publia des *Riflessioni sopra il Battesimo spirituale.* — 2° *Vita di due venerabili Servi di Dio, Angelo Fiorucci e Bartolomeo Tanari, poveri dell' Ospedale de' mandicanti di San Sisto... da un loro devoto* (La dédicace est signée du pseudonyme *Don Lucio Labacci*), in-8°, Rome, 1671. — 3° *Vita di San Nilo, Abbate fondatore del monastero di Grotta-Ferrata*, in-8°, 176 pages. Rome, 1668. Citons encore un panégyrique de saint Nicolas, et divers autres opuscules de méditations, de neuvaines, de poésies, etc.

Il publia en outre un certain nombre de traductions et d'œuvres de seconde main : 1° Des traductions de Malaval : *Pratica facile in forma di dialogo, per elevare l'anima a la contemplazione*, Rome, 1^re partie, 1669; 2^e partie, 1672. Publiée sous le nom de Don Lucio Labacci. *Vita di S. Filippo Benizzi.* Rome (publication posthume). — 2° Des traductions de Giovanni Falconi (Mercédaire espagnol, 1596-1638), *Alfabeto per saper leggere in Cristo libro di vita eterna*, in-8° (24), 190 pages. Rome, 1665, sans nom de traducteur. C'est la seconde traduction italienne : la première était parue à Lecce en 1660. Balducci y ajouta ensuite (1669), un abrégé de la vie de l'auteur, et une lettre également de Falconi, adressée à une fille spirituelle, pour lui enseigner « le plus pur et parfait esprit de l'oraison ». Cette lettre, datée de 1628, parue en Espagne en 1657 et une autre à un religieux en défense de ce même mode d'oraison (1629), furent publiées à part par le P. Balducci (Rome, 1674, 1680). — 3° Il traduisit encore la 3^e partie des lettres du Bienheureux Jean d'Avila, et édita le tout sous le nom de Baldo Nicolucci, en y ajoutant un résumé de la vie de l'auteur. Il édita l'*Ignitum cum Deo soliloquium* de Gerlac Peterssen (Petri Gerlaci), et publia un abrégé de la Vie de saint Philippe Neri par G. Forti (Oratorien de Macerata). Balducci laissa encore de nombreux manuscrits qui ne furent pas publiés : une vie de Gregorio Lopez, des Méditations, des Poésies spirituelles, etc.

Le P. Balducci exerça une grande influence sur le développement du quiétisme. Ses œuvres originales semblent n'avoir connu qu'un médiocre succès, mais ses traductions de Malaval et de Falconi eurent de nombreuses éditions. Avant même que Molinos vînt à Rome (1664), il y existait déjà, semble-t-il, un foyer de doctrines suspectes ; en tout cas, avant qu'il eût rien publié, les traductions du P. Balducci lui avaient préparé un public favorable. Pourtant rien ne permet de suspecter la bonne foi du traducteur. Ses contemporains parlent de lui avec respect et vénération. Mort en 1684, il ne connut ni la condamnation de Molinos (1687) ni celle de son ami, le cardinal Petrucci (1687-1688), ni la mise à l'Index de ses plus chers ouvrages : les traductions de Malaval et de Falconi (1^er avril 1688).

P. Mandosio, *Bibliotheca romana*, Rome, 1682, Cent. VIII, 17. — Villarosa, *Memorie degli scrittori filippini*, Naples, 1837, t. I, p. 25. — Bibliografia romana. Rome, 1880, p. 27. — Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, Bonn, 1885. T. I, p. 619. — P. Dudon, *Michel Molinos*, Paris, 1921.

Paul Auvray.

BALINGHEM (Antoine de). — Né à Saint-Omer en 1571, devint jésuite en 1588; il fut consacré au ministère apostolique, et mourut à Lille en 1630. Outre des traductions d'ouvrages spirituels, il a laissé des œuvres d'édification morale, comme *le Triomphe de la chasteté...*, Lille, 1616; *Les plaisirs spirituels contrequarrés aux sensuels du quaresme*, Douai, 1627, et quelques opuscules de piété. Comme œuvres plus proprement spirituelles, il faut signaler : *De orationibus jaculatoriis...* Lille, 1617, où il donne sur ce sujet des considérations théoriques, avec des conseils pratiques et un choix d'aspirations pieuses ; *Solatium afflictorum ab unica Numinis Providentia petitum*, Cologne, 1626 (qui avait paru en français vers 1624 sous le titre : *Réconfort des affligés, tiré uniquement de la Providence*), où il développe d'assez belles pensées sur la Providence et la conformité à la volonté de Dieu. Ces deux ouvrages latins sont nettement supérieurs aux autres pour la forme et le fond, et nourris de nombreuses citations patristiques. Notons encore le *Miroir du pécheur et de l'homme juste*, Douai, 1625 (p. 145, belle description de l'état de grâce).

Sommervogel, I, col. 831. — A. Poncelet, *Histoire de la Compagnie de Jésus dans les anciens Pays-Bas*, Bruxelles, 1928, t. II, p. 511.

R. Daeschler.

BALLESTER (François). — Mercédaire espagnol né en 1593 à Valence, où il fit sa profession en 1609 ; il fut commandeur de divers couvents et provincial de Valence en 1640 ; il mourut à Puig en 1660. Il écrivit : *Sacro Plantel de varias y divinas flores*, Valence, 1652 ; *Teatro eucaristico ; Compendio de la vida de S. Pedro Nolasco*, Majorque, 1630.

Garí, *Biblioteca mercedaria*, Barcelone, 1875. — A. Sancho Blanco, *Provinciales de la Merced de Valencia*, Rome, 1933, p. 15. — Hardá-Arques, *Biblioteca Scriptorum Ordinis B. M. V. de Mercede*, ms., f. 56.

Emilio Silva, O. M.

BALLON (Louise-Blanche-Thérèse de). — Moniale cistercienne, fondatrice des bernardines réformées du xvii^e siècle. Elle naquit le 5 juin 1591 au château de Vanchy, entre Annecy et Genève. Un attrait précoce pour la vie de prière et de recueillement du cloître orienta sa vie, et, âgée seulement de sept ans, elle entra au monastère cistercien de Sainte-Catherine d'Annecy. Elle émit sa profession monastique le 4 mars 1607. A cette époque, elle bénéficiait de la direction de saint François de Sales à qui elle fit les premières ouvertures au sujet d'une réforme déjà entrevue alors. Ce ne fut cependant qu'en 1622 que ce projet reçut un commencement d'exécution à Rumilly (Savoie). L'œuvre prospéra et la Mère de Ballon fut appelée à établir des couvents de son observance

à Grenoble, à Saint-Jean-de-Maurienne, à La Roche, à Seyssel, à Vienne en Dauphiné, à Lyon, à Toulouse, à Marseille, à Cavaillon. C'est à Seyssel que la fondatrice des bernardines vint mourir en décembre 1668.

L'œuvre de réforme de la Mère de Ballon, ainsi que ses écrits, sont les deux sources qui nous révèlent sa spiritualité propre. Celle-ci, disons-le tout de suite, n'est plus celle du premier Cîteaux, ni de saint Bernard; c'est une spiritualité toute salésienne. La célébration solennelle de l'office divin de jour et de nuit, les austérités, les jeûnes, les abstinences, le silence, le travail des mains, l'éloignement des centres habités, tout ce qui constitue le cadre et les occupations primordiales de la vie cistercienne, conçue en conformité avec la règle de saint Benoît, tout cela paraît bien avoir disparu des couvents des nouvelles bernardines. Le mode de gouvernement lui-même est modifié : on se soustrait à la juridiction de l'abbé de Cîteaux et de ses vicaires pour se placer sous celle de l'évêque diocésain.

Les écrits spirituels de la Mère de Ballon ne relèvent pas non plus d'une inspiration bénédictine ou cistercienne; ici encore c'est la note salésienne qui domine. Sur l'ordre de son confesseur, la fondatrice écrivit tout un exposé de sa vie intérieure. C'est dans ces pages que l'oratorien, Jean Grossi, puisa les éléments nécessaires pour rédiger la vie de la Mère Ballon, qui parut en 1695. En 1700, le même auteur fit éditer à Paris *Les Œuvres de piété de la Vénérable Mère Louise-Blanche-Thérèse de Ballon...* Ce sont, en effet, les écrits de la pieuse bernardine, mais synthétisés par le P. Grossi et disposés selon un plan rationnel. Le tome I traite de la lutte contre les vices, des vertus religieuses à pratiquer et des principaux moyens de perfection. Le tome II contient un long entretien sur la simplicité religieuse, quatre retraites de dix jours et un choix de six lettres adressées à des bernardines.

Jean Grossi, *Vie de la Vénér. Mère Louise-Blanche-Thérèse de Ballon*, Annecy, 1695. — DHG., t. VI, col. 406.

J.-M. Canivez.

BALLY (Philibert-A.), voir Barnabites.

BALSAMO ou **BALSAMON** (Ignace). — Né à Trani (Province de Naples) en 1543, le P. Balsamo est entré au Noviciat des Jésuites italiens en 1561. Son nom toutefois reste attaché à l'histoire des provinces françaises de son Ordre. En 1571, il fut chargé des novices d'Avignon; puis, pendant dix-sept ans, il exerça les fonctions de Père Spirituel à Toulouse et à Limoges, où il mourut en 1618. C'était, au dire du P. Cordara, une âme d'oraison et toute unie à Dieu. Il nous intéresse, aujourd'hui, surtout par l'influence qu'il n'a pu manquer d'exercer sur la vie spirituelle des Jésuites de son temps. On a signalé ses rapports avec les P. André Baïole (A. Valensin, RAM., 1921, p. 162-163 et supra, art. Baïole André). Le frère de celui-ci, le P. Jérôme Baïole lui doit une grande partie de l'introduction qui précède ses « Considérations et Méditations solides et pratiques ».

Par le nombre de leurs éditions les écrits du P. Balsamo prouvent qu'ils n'ont pas été ignorés. Ses deux courts traités composés en français ont été souvent réimprimés de 1601 à 1627. On les trouve joints au « de Vita religiosa instituenda » d'Alvarez de Paz (1614, 1624), à des opuscules du P. Sucquet (1627) : ils ont donc été lus et propagés aussi bien par les Jésuites du Nord que par ceux du Midi durant le premier quart du XVIIe siècle. Le titre complet que porte l'édition de Douay 1606 (la 4e) est le suivant : *Instruction pour bien prier et méditer. Distinguée en trente-six chapitres. Avec les enseignements pour estre bon Religieux...* Rien que de très traditionnel dans ces traités qui s'adressent à des commençants. On remarquera les listes d'auteurs spirituels qu'il dresse dans chacun d'eux (édit. lat. 1612, p. 24 et 139), ainsi que les jugements qu'il porte à leur endroit dans les premières pages du *De perfectione religiosa*. Il est instructif de lui voir recommander parmi beaucoup d'auteurs classiques d'origines diverses, mais où les Italiens prédominent, l'ouvrage d'un anonyme espagnol paru sous le nom de Desiderius (trad. lat. 1617) et celui d'une Religieuse de Crémone : *Essercitii particolari d'una Serva del Signor* (1577) : petits livres qui présentent sous une forme un peu étrange (le premier est tout allégorique) et personnelle, une spiritualité active, très méthodique; qui préconisent des moyens pratiques d'union de volonté avec Dieu. Le P. Balsamo a servi de trait d'union entre les spiritualités diverses dont il a fait bénéficier les Jésuites français qu'il a formés.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, I, 852-853. — J. Cordara, *Historia Societatis Jesu*, t. VI, Pars VI, Lib. III, n° 80, p. 258. — Fouqueray, *Histoire de la Compagnie de Jésus en France*, t. I, p. 490. — M. Chossat, *Les Jésuites à Avignon*, Avignon, 1896, p. 88.

M. Olphe-Galliard.

BALTHAZAR DE SAINTE-CATHERINE DE SIENNE. — Dernier rejeton de la famille Macchiavelli, né à Bologne en 1597, poussé par sa dévotion à sainte Thérèse, le P. Balthazar de Sainte-Catherine entra chez les Carmes Déchaussés de sa ville natale. Il fut envoyé à Rome pour y faire son noviciat et il y prononça ses vœux en 1615. Il y fit encore ses études et s'y rencontra avec le P. Thomas de Jésus pour lequel il conserva une vénération spéciale durant toute sa vie. Il voulut se dévouer aux missions, fut même nommé sous-prieur du séminaire, mais on ne donna point suite à ses désirs. Les supérieurs de la Province de Lombardie, au courant de sa science et de sa haute vertu, le réclamaient. Il occupa bientôt les charges les plus importantes de son Ordre. Provincial en 1643 et en 1649, il retourne à Rome en 1659 comme Définiteur Général et y demeure comme Procureur général en 1662. Il y jouit de l'estime toute spéciale du futur Clément X qui le choisit pour son confesseur et qui, devenu Pape, tenta même de le rappeler encore à Rome qu'il avait quittée pour retourner à Bologne et s'y livrer à ses études préférées de théologie mystique. Le P. Balthazar le supplia de pouvoir refuser et le Pape accepta. C'est dans sa ville natale qu'il acheva et édita son commentaire des *Demeures* de sainte Thérèse. Il y mourut le 23 août 1673.

Le P. Balthazar est un des auteurs les plus représentatifs de l'Ecole Carmélitaine. A une connaissance profonde de la philosophie et de la théologie il ajoute une érudition remarquable, en particulier dans le domaine de la théologie mystique. Tout le moyen âge mystique lui est familier; ce qui lui permet les rapprochements de doctrine les plus intéressants entre cette époque et celle où il vit lui-même. Il est d'ailleurs

parfaitement au courant de toute la mystique carmélitaine. Il n'y a pas un des grands auteurs qui l'ont précédé qu'il ne connaisse à fond : Jean de Jésus-Marie, Thomas de Jésus, Gratien, Joseph de Jésus-Marie (Quiroga), Nicolas de Jésus-Marie (Centurioni), Philippe de la Trinité, (qui est son général au moment où il écrit et qu'il vénère tout spécialement), viennent tour à tour appuyer de leur autorité et de leurs explications les commentaires théologiques élaborés par le P. Balthazar sur les *Demeures* de sainte Thérèse, dont la doctrine est encore fréquemment rapprochée de celle de saint Jean de la Croix. A l'époque d'ailleurs où il écrit, toutes les diverses tendances doctrinales de l'école carmélitaine se sont pleinement fait jour; et le P. Balthazar en opère une synthèse qui n'a pas été dépassée depuis. (Voir art. CARMES DÉCH.)

C'est lui qui fit connaître en Italie la *Subida del alma a Dios* du P. Quiroga, qu'on venait d'éditer en Espagne quelques années auparavant. Il donna en 1664 la traduction italienne du premier volume sous le titre : *Salita dell' anima a Dio*, Rome, 1664. Mais son œuvre personnelle a pour titre : *Splendori riflessi di sapienza celeste vibrati da' gloriosi gerarchi Tomaso d'Aquino e Teresa di Giesù sopra il Castello interiore e Mistico Giardino, metafore della Santa*. Opera... scritta singolarmente à contemplatione, et uso de' Padri Spirituali e Maestri direttori dell' Anime Contemplative, Bologne, 1671. C'est un volume in-folio de 694 pages, à deux colonnes de texte serré. Comme le titre le donne à entendre, l'auteur entend instituer son commentaire particulièrement à la lumière de la doctrine de saint Thomas, mais il a en vue un but pratique : aider les directeurs des âmes contemplatives. Le style de l'œuvre est lourd, mais c'est la richesse de la pensée qui le rend compact. Le lecteur qui ne se laisse pas décourager par ces abords peu attrayants est abondamment payé de sa peine.

L'œuvre du P. Balthazar constitue un magnifique effort pour pénétrer et exposer à l'aide de la théologie l'expérience et les intuitions thérésiennes. Pour mieux nous orienter, voyons tout d'abord ce qu'il faut entendre par « *Demeures* » et quelle est leur relation aux « trois voies » de la perfection distinguées par la tradition.

« Pour les mystiques, le nom de *Demeures* désigne les divers degrés et modes, ou bien encore les différents états et voies que l'âme rencontre sur le chemin de l'oraison » (p. 19). Quant aux « voies », l'auteur, avec la tradition, en distingue trois, qui pourtant pourront être *mystiques* ou non : « La fin de la perfection chrétienne est l'union avec Dieu par la grâce et la charité (et dans la voie mystique c'est encore l'union, mais celle que l'on appelle du nom spécial de *fruitive*). Et comme cette charité n'est pas égale chez tous (de même que l'on s'achemine à l'union fruitive par des degrés inégaux), les Saints et Docteurs ont distingué principalement trois états ou voies (tant vis-à-vis de la Charité chrétienne que vis-à-vis de l'union mystique fruitive) à travers lesquelles l'âme s'achemine vers le sommet de la perfection » (p. 69). Les trois premières *Demeures* se rattachent à la voie des *commençants*. L'oraison qu'on y pratique est la méditation (p. 28,60). On peut dire qu'elles sont établies dans « la partie sensible » de l'âme (p. 71). Aussi doit-on y rapporter les « aridités » sensibles (p. 75). Avec les IVes *Demeures* commence la contemplation infuse. Ici nous sommes dans la voie illuminative ou des *progressants* (p. 91). Ces *Demeures* sont établies dans la partie de l'âme que l'antique tradition appelle « raison » (p. 25, 69). Enfin les Ves, VIes et VIIes *Demeures* « entre lesquelles il n'y a pas de porte fermée » (p. 28), appartiennent à la voie unitive et sont situées dans la partie supérieure de l'âme, l'*apex mentis* (p. 71). Nous nous trouvons donc, avant tout, devant un traité étudiant *les degrés d'oraison*. L'auteur pourtant ne s'attarde pas beaucoup aux trois premières *Demeures;* par contre les oraisons mystiques sont analysées à fond.

Ayant parlé d'une « voie mystique » qui n'est pas celle de tout le monde, l'auteur, en venant à l'étude des oraisons mystiques, est amené tout naturellement à examiner comment se fait le passage de l'oraison ordinaire à la contemplation infuse. On peut résumer sa doctrine dans les propositions suivantes : 1. Les oraisons surnaturelles « sont des dons divins qui ne sont pas reliés à l'ordre de la grâce commune; ils ne dépendent pas de nos mérites et ne sont pas réglés par eux, mais ils sont totalement gratuits » (p. 99).-2. « Les personnes spirituelles qui s'y disposent avec ferveur sont ordinairement élevées à bref délai des *Demeures* précédentes aux oraisons surnaturelles » (p. 91).-3. Si le don de sagesse, principe de la contemplation infuse, se trouve dans toute âme en état de grâce et néanmoins y donne lieu si peu fréquemment, même chez les personnes vouées à la vie contemplative, une des causes en est le peu de ferveur qu'elles mettent à s'y disposer par un complet détachement (p. 51, 92).-4. La disposition la plus prochaine à la contemplation est une profonde humilité (p. 95).-5. « Tous les écrits des Saints et des Docteurs mystiques ont pour but dans leur enseignement d'acheminer les âmes vers la possession de l'union divine surnaturelle et des degrés les plus élevés de contemplation infuse » (p. 241).-6. Les religieux Déchaussés sont tenus, en vertu de leur vocation divine et de leur institut, de rechercher par des efforts non ordinaires l'entrée et la permanence dans ce château intérieur et d'aspirer à ses *Demeures* les plus intimes » (p. 226).

Au moment d'aborder les IVes *Demeures*, l'auteur rappelle la division de l'oraison en acquise et infuse. Les *Demeures* précédentes parlent de l'acquise; à partir d'ici il s'agit de l'infuse (p. 113). Le fondement de cette division c'est le double mode d'opérer de la grâce : selon le mode humain et selon le mode suprahumain (p. 106). Le mode suprahumain est caractéristique des dons du Saint-Esprit et les distingue des vertus qui ont le mode humain (p. 82).

L'oraison caractéristique des IVes *Demeures* est l'oraison de *quiétude* ou des goûts divins. C'est elle que l'auteur étudiera donc en premier lieu. Mais à elle se rapportent encore le « sommeil des puissances » qui en est l'intensification et le « recueillement infus » qui en est comme le principe (p. 159).

L'auteur nous fait remarquer et justifie la méthode employée par sainte Thérèse pour nous faire connaître l'oraison de quiétude (p. 102); il la fera d'ailleurs sienne. La sainte commence par nous en faire connaître les effets (en nous décrivant ce que l'âme ressent); puis, à partir de là, elle en détermine la nature. L'auteur fera donc de même et étudiera tout d'abord, à l'aide des diverses descriptions thérésiennes, les divers effets opérés dans l'âme par l'oraison de quiétude. Ensuite, il indiquera les principes qui y donnent

lieu. Dans l'oraison de quiétude l'âme se sent proche de Dieu (p. 98); elle en juge ainsi d'après la suavité (p. 127), la dilatation (p. 142) qu'elle éprouve. Cette suavité a pour principe le don de sagesse (p. 133). Mais cette fruition, goûtée par la volonté, s'accompagne d'une contemplation dans l'intelligence. Avec sainte Thérèse, d'autres auteurs mystiques l'ont noté : c'est la contemplation *pure* (p. 173). Ce n'en est point pourtant le degré plus élevé, car elle en a plusieurs, la contemplation « in caligine », la « modi nescia » (p. 159). Le qualificatif de « pure » signifie une certaine absence de « phantasmes »; pourtant ils sont plutôt *quasi-imperceptibles* que vraimeut absents (p. 167); car une contemplation absolument dépourvue du concours des « phantasmes » n'est pas de cette vie (p. 165). La contemplation est donc plutôt « pure » en ce sens : que dans l'objet contemplé elle ne conçoit plus aucune forme corporelle (p. 170). Cette contemplation a pour principe le don d'intelligence (p. 160). Elle ne requiert pas nécessairement des espèces infuses (171, 174), mais il pourra néanmoins y en avoir, surtout dans ses degrés supérieurs (p. 175); ceux-ci d'ailleurs ne sont plus propres à l'oraison de quiétude (159).

Les divers éléments de l'oraison de quiétude étant étudiés, l'auteur passe à la considération du « sommeil des puissances ». C'est une grâce du même genre que celle de l'oraison de quiétude, mais c'en est un degré particulièrement sublime (p. 197). La grâce dite « ivresse spirituelle » le précède et l'accompagne même (p. 197); en somme elle en est la cause (p. 199).

Enfin l'auteur aborde le « recueillement infus ». Nous avons noté plus haut que c'est une participation de l'oraison de quiétude (p. 225); il faut donc le distinguer du recueillement acquis (p. 226); mais celui-ci y dispose et le « passage est facile » de l'un à l'autre (p. 226). « Quand les puissances sensibles de l'âme sont recueillies, unies entre elles dans l'intérieur de l'âme, elles sont plus facilement investies par le soleil divin et son rayonnement » (226). Aussi l'effort qu'on se donne pour se recueillir est-il la disposition prochaine au recueillement passif (p. 227). Nous sommes d'ailleurs aux « frontières » des grâces infuses. Ce recueillement est à rapporter à la grâce excitante (p. 229). Comme il y en a une « commune à tout l'ordre de la grâce », et à laquelle il faut rattacher la vocation à la sainteté et l'entrée dans la voie qui y mène, ainsi la grâce excitante « surnaturelle » ou mystique donne lieu à une nouvelle vocation et fait débuter dans cette voie de contemplation surnaturelle qui conduit à l'union fruitive la plus sublime (p. 231). En somme on peut dire que « le recueillement surnaturel est une illumination de l'intelligence et une excitation de l'affectivité qui par dérivation produit une impression d'amour et de grâce, sensible aux puissances inférieures et aux sens » (p. 233). L'auteur note que ce recueillement, s'il se prolonge, est le signe d'une invitation à passer de la méditation « à cette sorte de contemplation *acquise* qu'enseigne Quiroga à la suite de notre Vén. P. F. Jean de la Croix » (p. 237). Pour lui d'ailleurs le « troisième signe » mentionné par saint Jean de la Croix dans la *Subida* l. II, c. 13, comme marquant le moment du passage à la contemplation, n'est autre que ce recueillement infus (p. 235). La contemplation décrite dans la *Subida* est donc bien une grâce « mixte ».

Mais l'auteur va nous parler plus explicitement de la contemplation acquise. Il y est amené par le texte de sainte Thérèse qui nous défend de nous élever à la contemplation en suspendant le travail de l'intelligence (p. 238). La Sainte parle ici de la contemplation iufuse; mais il y en a une autre qui procède selon le mode humain et est le fruit de nos efforts (p. 238). Les dons du Saint-Esprit y concourent pourtant, mais il faut noter que « certains degrés inférieurs du don de sagesse » ne se refusent à aucune âme en état de grâce (p. 230). Et l'auteur remarque explicitement qu'il s'agit d'une véritable motion « surnaturelle » c'est-à-dire « surnaturelle non seulement quant à la substance, mais encore quant au mode » (p. 231). Pourtant du fait qu'elle est concédée à tous, on peut la « rattacher » à l'ordre de la grâce *commune* (p. 231). Elle laisse subsister d'ailleurs notre activité personnelle, et la contemplation où elle prête son concours est dite « active » ou « acquise » (p. 239). On peut donc prétendre s'élever à la contemplation acquise, « même à celle où intervient le don de sagesse selon le degré qui sert à la connaissance des choses nécessaires au salut, car ici on ne sort pas des règles ordinaires, ni de notre mode connaturel d'opérer, aidé des secours ordinaires de la grâce divine » (p. 248). D'ailleurs il ne s'agit nullement de supprimer notre activité intellectuelle, mais uniquement de la simplifier (p. 242); loin d'être oisive, l'âme pose des actes de connaissance plus « générale » (p. 247).

Passons aux dernières *Demeures*, les V^es^, VI^es^ et VII^es^, qui, comme nous l'avons vu, se rattachent à la voie unitive. Elles se caractérisent par l'union fruitive et les contemplations qui l'accompagnent et en dérivent. L'auteur nous fait remarquer que toutes ces *Demeures* contiennent substantiellement une même union (p. 278), une union « dite *fruitive*, qui n'est pas acquise par l'industrie humaine, mais infuse; c'est une union d'amour actuelle » (p. 279). On l'appelle encore « passive », « extatique » ou encore « union d'enivrement » (ebria), pour la distinguer de l'union « sobre » qui ne nous enlève pas le libre usage de nos puissances; elle est une grâce toute spéciale de Dieu (p. 279). Et l'auteur, se rappelant sa vocation contemplative, ajoute : « Je parlerai aux âmes religieuses contemplatives, comme, de par leur institut, le sont les Déchaussés, et je leur dirai : O âmes, cherchez ce vrai bien qu'on goûte et dont on jouit dans l'union fruitive... » (p. 280). Cette union fruitive compte plusieurs degrés. La Sainte en distingue trois : l'*union simple* (V^es^ *Dem.*), les *fiançailles* (VI^es^ *Dem.*) et le *mariage spirituel* (VII^es^ *Dem.*) (p. 283). Dans toutes les trois il s'agit d'une union « réelle » (p. 308) C'est la « réalité » de l'union qu'il s'agit d'expliquer. On notera pourtant que c'est une union accidentelle, tandis que la présence de Dieu que possède l'âme en vertu de la grâce est substantielle (p. 303). L'union fruitive est union de toutes les puissances et en comporte donc la suspension; quand elle sera particulièrement forte elle s'accompagnera d'extase (p. 284, 285). En faisant l'étude de l'*union simple*, premier degré de l'union fruitive, l'auteur nous en explique la nature. De nouveau le point de départ est l'expérience thérésienne : cette indubitable certitude d'avoir été « en Dieu » que l'âme retient au sortir de l'union (p. 289). Ce qui l'explique c'est le « tact intérieur » qui lui fait sentir Dieu, « l'embrassement divin où Dieu se fait palper par l'âme » (p. 290); ce sont

encore les admirables effets spirituels que l'union laisse dans l'âme (p. 290). Il s'agit donc d'expliquer cette espèce de perception de Dieu.

Ici l'auteur nous fait remarquer que deux genres de réalités surnaturelles interviennent dans cette union : les premières sont de l'ordre de la grâce sanctifiante strictement dite, ou de la grâce « commune », comme dit l'auteur; les autres sont de l'ordre des grâces *gratuites.* (Le P. Balthazar emploie le terme « gratie gratis date », mais il est clair qu'il ne s'agit pas de l'acception technique ordinaire de ce terme.) C'est à cet ordre qu'appartient l'union fruitive dont nous parlons (p. 290-294). Pour l'expliquer on devra donc recourir fondamentalement aux éléments de la grâce commune, mais plus prochainement à des éléments d'un ordre spécial. L'auteur rappelle donc comment la grâce habituelle amène dans l'âme une présence de Dieu non seulement *effective,* mais encore *objective* (p. 312). L'amour de charité, amour parfait d'amitié, réclame la présence de l'Ami. Mais cet « illapsus » d'*ordre objectif* ne donne encore qu'une présence « habituelle » (p. 628); pour passer à l'acte de présence perçue il en faut encore un autre, également de la « ligne objective », qui rende Dieu actuellement présent aux puissances spirituelles et rende possible la connaissance expérimentale (p. 313). Il est donc nécessaire « que la divinité, qui par la grâce est présente dans l'essence de l'âme, se manifeste et se rende présente aux puis, sances à titre d'objet surnaturel » (p. 314, 317). Ce « illapsus » dans les puissances n'est d'ailleurs pas absolument de même nature dans l'intelligence et dans la volonté. La divinité se fait moins *immédiatement* présente à l'intelligence, et des « espèces » interviennent encore dans cette contemplation; tandis que la volonté, immédiatement unie à Dieu par l'amour, goûte, touche, palpe Dieu en Lui-même (p. 319). La contemplation qui accompagne l'union fruitive est la *théologie mystique* proprement dite, c'est-à-dire son degré le plus élevé; on l'appelle encore contemplation « suréminente » (p. 345). L'auteur note la diversité d'opinions au sujet de la « lumière » qui y entre en jeu : est-ce celle des dons; est-ce une lumière supérieure? L'auteur opine pour la seconde hypothèse, mais il sait que, même dans l'école carmélitaine, tous ne sont point du même avis (p. 345, 346). En tout cas « connote » t-elle toujours l'union fruitive de la volonté (p. 344).

Les VI^es^ *Demeures* sont celles où se célèbrent les fiançailles spirituelles. L'auteur identifie certaines des peines dont parle sainte Thérèse au début de ces *Demeures* avec la « nuit obscure de l'esprit » dont parle saint Jean de la Croix (p. 403). Quant aux fiançailles elles-mêmes, elles comportent « ce degré très élevé de contemplation de théologie mystique, qui naît de l'expérience affective de la volonté et suppose la contemplation pure et ténébreuse; mais elles y ajoutent l'absorption et l'aliénation des sens » (p. 485). C'est donc l'union fruitive à un degré supérieur, s'accompagnant de certains effets extérieurs (p. 484). Notons en passant que l'auteur insère ici tout un traité concernant les visions, révélations et extases. Les « anxiétés amoureuses » dont parle sainte Thérèse à la fin des VI^es^ *Demeures* préparent l'entrée de l'âme dans les VII^es^.

L'âme est introduite dans ces dernières *Demeures* « avant » la célébration du mariage (p. 619). Il y a une différence entre elles et les précédentes quant au mode de l'union. Là, Dieu, qui s'est « fixé dans le centre de l'âme », s'unit aux puissances « en descendant à elles », ici au contraire, « il les élève à Lui ». L'âme pénètre ainsi dans son centre le plus profond, dans la demeure de Dieu même (p. 631). Une nouvelle union « habituelle » s'ensuit; « habituelle » non pas au sens de « non-actuel », mais au sens de « continuel » (p. 632). Toutes les fois qu'elle le veut l'âme trouve la divine présence; pas toujours néanmoins avec le même degré de clarté (p. 633). Ce sont les moments de plus grande clarté que saint Jean de la Croix nomme « union des puissances », les autres sont désignés du nom d'« union selon la substance » (p. 633). Dans le *mariage spirituel,* qui se célèbre dans ces *Demeures,* « la substance de l'âme, tout en ne devenant pas la substance de Dieu, parce qu'elle ne peut pas se convertir en Lui, est néanmoins dans cette union intime absorbée en Dieu, imbibée de Dieu; elle est Dieu par participation (p. 643). Il y a comme « une transformation, un passage de substance à substance, sans pourtant qu'on perde la nature, l'essence propre » (p. 643). A cette occasion l'auteur parle des touches substantielles et expose comment « la substance divine est dite toucher la substance de l'âme moyennant les actes des puissances qui sont comme des sensations spirituelles » (p. 644). Dans cette vie si divinisée Dieu meut l'âme de son centre le plus profond et règle d'une manière toute spéciale l'ensemble de ses opérations (p. 653). Un seul désir demeure à de telles âmes : « unies à ce point avec l'Esprit divin, qui est une flamme qui s'élance vers Dieu, elles ne peuvent ne pas aspirer continuellement à la fruition éternelle de ce même Dieu » (p. 671).

L'auteur qui nous a exposé avec tant de profondeur les sublimités de l'union mystique ne l'ignore pas : il y a une autre union, plus précieuse, plus substantielle que celle-là : c'est l'union active, où l'âme, par l'exercice de l'amour, « transfuse » sa volonté dans celle de Dieu (p. 393, 395). C'est à elle que conduit l'oraison acquise (p. 393) et en elle consiste substantiellement la perfection chrétienne (p. 393). Cette union appartient elle aussi aux V^es^ *Demeures* (p. 394), à partir desquelles commence la voie des parfaits. Donc « la perfection de la vie spirituelle ne dépend pas de la sublimité de la contemplation, sans laquelle subsiste la charité parfaite envers Dieu et le prochain, qui est la perfection même » (p. 395). « Ainsi Dieu, tout en élevant un grand nombre de parfaits au faîte sublime de la contemplation, laisse pourtant d'autres âmes, de remarquable pureté, sans les gratifier de l'expérience de ce don » (p. 395). Et pourtant, même l'union active pourra être et se nommer fruitive. En effet, elle aussi procède parfois du don de sagesse. Car on distingue « une double opération du don de sagesse : l'une regarde l'union divine, la contemplation et la direction des actes humains pour autant qu'elles sont nécessaires au salut; et elle se concède à tous ceux qui sont en état de grâce. Elle appartient donc à l'union active, qui est l'union nécessaire au salut, à l'aide de la charité; c'est d'elle que parle la Sainte, et elle est désirable pour tous et nécessaire à tous; on y arrive à l'aide des secours ordinaires de la grâce. L'autre opération du don de sagesse est spéciale et elle se concède à certaines âmes à titre de grâce gratuite, selon le bon plaisir du Seigneur, car elle n'est pas proprement nécessaire » (p. 397).

L'auteur qui nous a décrit les splendeurs de la « voie contemplative » et n'a pas manqué d'insister sur sa fréquence chez les âmes généreuses ni d'inviter les âmes d'oraison à s'y disposer par une vie de détachement, reconnaît donc clairement qu'on peut sans elle arriver à la perfection. Il admet toutefois l'intervention des dons du Saint-Esprit tant dans la contemplation acquise que dans l'union active; et il s'agit de véritables motions « divines », « surnaturelles quant à la substance et quant au mode ». Il y a donc une certaine participation aux grâces *infuses* même chez les âmes qui sont conduites par la « voie commune ».

Martial de Saint-Jean-Baptiste, *Bibliotheca scriptorum Carm. Excalc.*, Bordeaux, 1730, p. 44. — Eusèbe de Tous les Saints, *Enchyridion chronologicum Carm. Disc.*, Rome, 1737, p. 328. — Barthélemy de Saint-Ange et Henri-Marie du Saint-Sacrement, *Collectio script. Carm. Excalc.*, Savone, 1884, t. I, p. 83. — Archives générales des Carm. Déch. Rome, Plut. 62.

P. Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine, O. C. D.

BAMBACARI (César Nicolas). — Né à Lucques le 13 juin 1647, entré à dix-sept ans chez les Chanoines réguliers de Latran, mort abbé de San Frediano à Lucques le 16 mars 1725. Après des années de vie plutôt médiocre consacrées surtout aux études mathématiques, il est à quarante-quatre ans ramené par la lecture de sainte Thérèse à l'austérité et à la ferveur. Outre deux recueils de sermons, et un grand ouvrage latin *Via animae ad Deum* resté inachevé, il composa et publia plusieurs livres de spiritualité réunis après sa mort en deux volumes d'*Opere spirituali*, Lucques, 1733 : *Via compendiosa per un' anima che desidera unirsi a Dio* et *Trattato pratico per i proficienti, del modo d'orare con viva fede* (dédié à sainte Thérèse), deux traités composés après la condamnation du quiétisme, qu'ils combattent plutôt indirectement en exposant les vrais principes de l'union à Dieu et de l'oraison infuse (il admet une contemplation acquise, *Via*, c. 8); *Meditazioni per le tre vie, purgativa, illuminativa ed unitiva* (suit le cadre général des *Exercices* de saint Ignace); le tome second est occupé en entier par le *Trattato della frequenza della SS. Communione* (publié en 1700), développant largement en quatre parties la théologie et la pratique de la communion fréquente, un des plus complets et des plus sages de cette époque; large pour la communion fréquente, il est plus hésitant, non dans les principes, mais dans ses conseils pratiques, pour la communion quotidienne. Bambacari écrivit en outre la vie d'une pieuse dame, *Lavinia Felice Cenami Arnolfini*, Lucques, 1715, et celle d'une mystique toscane morte à Pise en 1719, à trente-cinq ans, *Memorie storiche delle virtù ed azioni di Maria Caterina Brondi, Vergine Sarzanese*, 2 vol., Lucques, 1743 (posthume, contient quelques écrits et lettres; le second volume est occupé par une discussion des questions de théologie mystique soulevées par la vie). En 1851 fut publié d'après un manuscrit des Dominicaines de Lucques un petit volume d'*Esercizi spirituali per monache*, Orvieto, 1851 et 1856.

Notice biographique en tête des *Opere spirituali*; c'est à elle que sont empruntés les éléments historiques de cet article.

J. de Guibert.

BAPTÊME. — *1. Le rite du baptême et son symbolisme essentiel. — 2. La grâce propre ou sacramentelle du baptême. — 3. Cérémonies accessoires du baptême et leur signification. — 4. La doctrine du « second baptême » et les vœux de religion.*

I. — LE RITE DU BAPTÊME ET SON SYMBOLISME ESSENTIEL.

Il est de règle que les sacrements, étant des *signes sensibles* de la sanctification des âmes, doivent exprimer et signifier ce qu'ils opèrent, opérer ce qu'ils signifient. Une étude de la spiritualité du baptême a donc pour base un bref rappel des cérémonies essentielles de ce sacrement, en vue d'en dégager le sens foncier, et, par là, les effets. — Force nous est de commencer par un peu d'histoire :

Aussi loin que l'on puisse remonter dans l'antiquité chrétienne, les textes qui nous parlent du baptême nous le présentent comme consistant essentiellement en une sorte d'ablution rituelle. Le terme même de βαπτίζειν signifie : plonger, immerger. Et saint Jean, le Baptiste, devait précisément son nom à ce que, préludant au baptême chrétien par une cérémonie de purification qui en était l'image, il baptisait « d'un baptême de pénitence pour le pardon des péchés » (Mc., I, 4-8) les foules qui venaient à lui dans le désert. Du reste, il n'y a rien de plus naturel qu'une ablution rituelle pour signifier le désir de pureté de l'âme et le pardon des péchés ainsi effacés par Dieu comme les souillures corporelles par l'eau du fleuve.

Cette ablution, et donc aussi le baptême chrétien, se pratiqua d'abord par une sorte d'*immersion*. Nous voyons Notre-Seigneur se rendre aux bords du Jourdain pour y recevoir du Précurseur un baptême qui est ou la figure ou l'acte d'institution du baptême chrétien. Or il vient au fleuve et y descend, puisqu'il en « remonte » (Mt., 3, 18). Ainsi s'arrêtait-on près d'une source ou d'un étang, au bord d'une rivière : « Voici de l'eau, dit l'eunuque de la reine Candace à Philippe, qu'est-ce qui m'empêcherait d'être baptisé?... et ils *descendirent* tous les deux dans l'eau, Philippe et l'eunuque, et Philippe le baptisa; comme ils *remontaient* de l'eau, l'Esprit du Seigneur enleva Philippe et l'eunuque ne le vit plus » (Act., 8, 36-39).

On dut encore se servir de ces vasques (impluvia) qui, dans les atriums romains recevaient les eaux de pluie; enfin, mais plus tard, on construisit des baptistères pour cet usage (v. DACL., *Baptistère*, par H. Leclercq, col. 385 ssq.). Le néophyte descendait dans l'eau et le baptiseur avec lui; celui-ci l'immergeait totalement, tête et corps, ou bien si la profondeur n'était pas suffisante, après l'avoir immergé à moitié, prenait dans la main de l'eau qu'il versait sur sa tête; on avait ainsi une immersion partielle complétée par une effusion (le latin dit : infusio) d'eau.

Le rite de l'immersion avait, on le devine sans peine, ses inconvénients, et bien qu'il fût plus hautement significatif (voir plus loin) on fut conduit, soit quand l'eau manquait, soit quand on avait à baptiser en pays froid des malades ou même des agonisants (baptême des *cliniques :* κλινικοί, ou malades couchés) à substituer à l'immersion, même partielle, l'effusion ou *infusion* (infundere, verser, acte de verser et faire couler sur la tête du néophyte un peu d'eau). Ce rite laissait tomber un des symbolismes du baptême et ne retenait que l'idée de purification.

Néanmoins, il se généralisa; et même dans certains cas, un peu exceptionnels, on admit le baptême par *aspersion*, qui consistait à projeter quelques gouttes d'eau sur les membres d'un groupe, comme cela se fait encore pour le rite de l'aspersion d'eau bénite, le dimanche, à l'*Asperges* de la grand'messe. Ici le symbolisme est encore moins net et l'ablution y est si peu sûre que ce procédé ne saurait être généralisé. Il faut, en effet, pour la validité du sacrement que l'eau coule réellement sur le baptisé, en très petite quantité si l'on veut, mais de manière à vraiment couler.

Cette ablution d'eau pure s'accompagnait d'une invocation au nom de Jésus, et, plus ou moins explicitement, à la Sainte Trinité dont Jésus est la seconde personne. Reconnaître en effet en Jésus le Fils de Dieu, ce qui est le noyau essentiel de la profession de foi chrétienne, c'est déjà affirmer implicitement qu'il y a un Père et un Saint-Esprit. On ne sait pas si jamais on s'est contenté de cet implicite et si le baptême « au nom de Jésus » (seul) a existé; les plus anciens textes conservés ont, au contraire, explicitement la formule trinitaire. Tout ce que l'on peut encore se demander, c'est sous quelle formule exacte (v. DACL., *Baptême*, par Dom de Puniet, col. 336 ssq. L'acte baptismal, et sa formule dans les différentes liturgies) était exprimée la foi aux mystères essentiels du christianisme. Peu importe; retenons seulement que la formule baptismale a toujours dû impliquer et même *doit explicitement exprimer* la croyance à la Sainte Trinité.

Tel est donc le rite sous sa forme la plus ancienne : ablution par immersion, avec invocation trinitaire.

Pour trouver exposé avec précision dans un livre liturgique le rite du baptême dans l'antiquité, il nous faut descendre jusque vers l'an 220; alors l'*Ordo* de l'Eglise Égyptienne (identifié par Connolly avec l'*Apostolikè Paradosis* d'Hippolyte et qui nous montre les usages de Rome ou même d'Alexandrie) nous renseigne avec exactitude. (v. *Texts and Studies*, par A. Robinson. T. 7, The so-called aegyptian church order, par Connolly. Conclusions, p. 147). — Voici à peu près la traduction (d'après *Texte und Untersuchungen*, de Gebhart und Harnack. T. 6. Die Canones Hippolyti, par Achelis, p. 96) : « Le néophyte descend dans l'eau; le prêtre met la main sur sa tête et l'interroge. Crois-tu en Dieu le Père tout-puissant, etc...? et le néophyte répond : Je crois. Le prêtre le baptise (probablement l'immerge) une fois. Puis il reprend : Crois-tu en Jésus-Christ Fils de Dieu qui est né du Saint-Esprit et de la Vierge Marie...; et quand il a dit : je crois, il est *baptisé* une seconde fois. Et de nouveau : Crois-tu au Saint-Esprit et à la Sainte Église, etc...? je crois; et pour la troisième fois il est *baptisé*. Puis il remonte de l'eau et il reçoit du prêtre l'onction d'huile bénite... ». La cérémonie a lieu le matin au chant du coq, pour signifier l'éveil à une vie nouvelle.

Passons trois cents ans. Au VIe siècle, dans l'*Ordo* syrien de Jacques de Sarug, le prêtre fait descendre le baptisé dans la vasque du baptistère, et, posant la main droite sur sa tête, de la main gauche, il puise de l'eau aux quatre points cardinaux et la verse sur la tête de celui qu'il baptise en disant : Je te baptise un tel, agneau du troupeau du Christ, au nom du Père (Réponse : Amen), du Fils (Amen) et du Saint-Esprit dans les siècles (Amen) (v. Denzinger, *Ritus Orientalium*, t. 1, p. 549).

On voit, par ces exemples échelonnés dans le temps, la transformation progressive du rite, et comment le prêtre prend peu à peu à son compte toute la formulation de la foi, le néophyte n'ayant plus qu'à répondre : Amen; ce qu'il n'a même plus à faire maintenant. Car actuellement on baptise dans l'Église Latine par une simple effusion d'eau sur la tête de l'enfant, et le prêtre prononce toutes les paroles nécessaires, même quand il baptise un adulte : « Je te baptise, au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. Ainsi soit-il. » Nul doute qu'un des motifs de cette transformation ne soit l'obligation de baptiser les tout-petits qui ne peuvent être que passifs.

Le rite étant ainsi très simple, tout chrétien doit le savoir pour être à même de l'administrer en cas de nécessité. Qu'il se serve d'eau naturelle et aussi pure que possible; qu'il prononce bien les paroles précédentes en même temps qu'il versera l'eau; qu'il ait soin que celle-ci coule, non pas nécessairement à flots mais réellement sur la tête de l'enfant, et la validité du baptême est assurée. Quand le baptême se fait à l'église, l'eau employée est une eau bénite mélangée d'un peu de chrême, mais cela n'est pas essentiel à la validité.

Telle est la liturgie essentielle du baptême chrétien. Elle nous suffit pour en dégager la signification, le symbolisme.

Le Baptême est tout d'abord, même sous sa forme actuelle, l'acte de *laver :* il signifie donc nécessairement une purification de l'*âme*. Suivant le mot de Tertullien : « L'eau touche le corps et lave le cœur (l'âme) ». Le premier symbolisme du baptême est donc celui d'une purification des péchés.

Aussi l'Eglise tient-elle absolument à ce que le rite baptismal garde ce caractère d'ablution sans lequel il n'est pas valide. Il faut de l'eau, parce que c'est avec l'eau qu'on lave. La propreté du corps est en affinité étroite avec le sentiment de la pureté de l'âme.

Mais le baptême a encore un autre sens, un autre symbolisme, celui qui résulte de l'*immersion* du néophyte dans la piscine baptismale et de l'*émersion* du nouveau chrétien. Nous avons vu que primitivement l'on baptisait ainsi; et cette forme de baptême est encore prévue au rituel. Ce rite exprime parfaitement une idée qui est essentielle au baptême : la ressemblance à la mort et à la résurrection de Jésus-Christ. Le néophyte se plonge dans les eaux comme dans un tombeau où il ensevelit le passé pour renaître, homme nouveau, à l'image du Christ glorieux au matin de Pâques. Dans ce tombeau des eaux baptismales il laisse le « vieil homme », c'est-à-dire tout ce qu'il y avait en lui de pécheur, de même que le Christ a laissé dans son tombeau tout ce qu'il avait pris de passibilité et de misères humaines nées du péché d'Adam. Le baptême se présente donc essentiellement comme une régénération, une renaissance; un ensevelissement suivi d'une résurrection.

Saint Paul insiste à bon droit sur ce symbolisme. Voulant exhorter les Romains à ne plus commettre le péché, il leur dit : « Demeurerons-nous donc dans le péché?... A Dieu ne plaise, car étant (une fois) morts au péché comment vivrions-nous encore dans le péché. » Et il leur explique comment ils sont morts au péché : « Ne savez-vous pas que nous tous qui avons été baptisés en Jésus-Christ, nous avons été baptisés en (la ressemblance de) sa mort? Car nous avons été ensevelis avec lui par le baptême pour mourir (au péché) : afin que, comme Jésus-Christ est ressuscité d'entre les morts par la gloire de son Père, nous marchions nous

aussi dans les voies d'une vie nouvelle. Car si nous avons été greffés (en lui) par la ressemblance de sa mort — étant morts au péché par le baptême, comme il est mort sur la croix —, nous y serons aussi greffés par la ressemblance de sa résurrection — en menant dès ici-bas une vie nouvelle et toute céleste... Considérez-vous donc comme morts au péché... » (Rom., 6, 1-11). (Voir le commentaire de ce texte et des textes parallèles dans J. Prat, *La Théologie de saint Paul*, 16e éd., Paris, 1929, t. II, p. 306-315, t. I, p. 264-268).

Ce symbolisme de la mort et de la résurrection est bien quelque peu effacé dans la manière actuelle de baptiser. Néanmoins il est discrètement rappelé par toute l'allure de la liturgie, les exorcismes, les renonciations à Satan d'une part, puis la lumière, les vêtements blancs de l'autre. En tous cas, cette signification profonde est soigneusement conservée par l'Église quand bien même l'expression en serait très atténuée.

Concluons que le symbolisme essentiel du baptême est celui d'une ablution spirituelle pleinement régénératrice.

Ce n'est pas tout. Le baptême comporte, on vient de le voir, une profession de foi chrétienne, une adhésion explicite aux mystères de l'Incarnation et de la Sainte Trinité. Que cette profession de foi se place dans la bouche du baptisé comme primitivement ou se retrouve dans celle du baptisant comme actuellement, c'est toujours une adhésion à la foi chrétienne, une entrée dans l'Église chrétienne.

Et par là nous complétons notre définition : Le baptême est une *ablution* spirituelle et pleinement régénératrice, *par laquelle* on entre dans la société des croyants, l'Église de Jésus-Christ. A cette lumière, essayons de déterminer avec plus de précision quelle est la grâce propre ou sacramentelle de ce sacrement.

II. — LA GRACE SACRAMENTELLE DU BAPTÊME.

Ici nous avons à résoudre deux questions très connexes, mais qu'il faut distinguer pour les bien traiter : d'une part, parmi les effets du baptême, quel est l'effet *premier*, *immanquable*, qui n'est jamais inexistant quand ce sacrement est valide, et duquel dérivent tous les autres effets quand il est fructueux? — D'autre part, quelle est la grâce propre ou sacramentelle du baptême, celle qui est la raison de son institution et qu'il est *destiné à produire* en ceux qui le reçoivent fructueusement?

Procédons par étapes : Les théologiens sont unanimes à énumérer de nombreux effets du baptême (v. DTC., *Baptême*, par Bellamy, col. 286-293) : Nouvelle naissance (naissance à la vie de la grâce); Certitude du salut; Lumière (de la foi); Rémission totale des péchés (tant des péchés actuels que du péché originel); Rémission de la peine due à Dieu pour ces péchés; Adoption divine; Incorporation à Jésus-Christ et à l'Église visible; Caractère spirituel imprimé dans l'âme. Il s'agit d'introduire parmi ces multiples effets (qui d'ailleurs ne sont parfois que des aspects d'un même résultat global) des dépendances et un ordre de gradation qui permette de synthétiser cette multiplicité.

A. — Effet premier du baptême. — Pour y arriver nous aurons recours au cas, unanimement admis par les théologiens, où le baptême est, de par les dispositions de celui qui le reçoit, infructueux (on dit : informe) et cependant valide. C'est ce qui se produirait, par exemple, si un adulte se faisait baptiser, ayant certes l'intention de devenir chrétien, mais n'ayant pas le repentir de ses péchés et ne voulant pas sortir d'une habitude vicieuse. Cet homme ne pourrait être justifié, sanctifié, remis en état de grâce, et cependant il serait réellement et dûment baptisé. Son baptême serait infructueux de grâce et de rémission des péchés, mais serait-il totalement sans effet? Non, certes, un sacrement valide ne peut être totalement inefficace, puisqu'un sacrement est, par définition, un signe *efficace* de réalités spirituelles. Il faut donc que quelque chose ait été produit, sans quoi l'on n'aurait pas même un sacrement reçu, mais un vain simulacre de cérémonie. Ici, tous les effets ne sont pas produits, mais seulement l'effet propre et premier, celui qui est immanquable, celui qu'entraîne toujours avec lui le sacrement valide et qui est la source et le fondement de tous les autres. En quoi consiste-t-il au juste?

Cet effet premier a un double aspect : 1. visible, l'agrégation à cette société également visible des croyants qui est l'Église — 2. invisible, une marque spirituelle imprimée dans l'âme et indélébile, le caractère baptismal. Voilà l'effet double et unique que produit toujours le baptême valide, même reçu dans le péché.

1. **Agrégation à l'Église visible.** — Nul doute que cet effet n'ait été un des premiers mis en relief : le baptême est, *avant tout*, un rite d'agrégation à cette société visible que forment entre eux les chrétiens. Être baptisé, c'est entrer dans l'Église. (Noter que nous n'ajoutons pas : catholique. Car l'anglican qui est baptisé validement entre dans l'Église du Christ, tout en restant extérieurement séparé de l'Église Romaine, à laquelle cependant il devrait en droit appartenir. Ici se grefferaient de délicats problèmes sur la manière dont les schismatiques, les hérétiques, les apostats même..., appartiennent à l'Église du fait de leur foi plus ou moins complète ou de leur baptême).

Nous lisons dans saint Marc (Mc., 16, 16) : « Quiconque aura cru et été baptisé sera sauvé. » Une double condition du salut est ici énoncée : d'une part, la foi, évidemment pleine et entière, avec l'amour qu'elle comporte, bref l'adhésion intérieure du cœur à Jésus; d'autre part, l'accession visible à l'Église de Jésus par le rite baptismal, ce que l'on traduira plus tard par l'axiome célèbre : « Hors de l'Église, point de salut. » Les deux conditions sont, normalement, d'une nécessité égale et réaliser la seconde est le premier effet du baptême.

Pour les premiers Juifs convertis au christianisme, c'était renoncer à la synagogue; pour les païens, c'était renoncer au culte polythéiste de leur temps; pour tous et toujours, c'est devenir un « sujet » de l'autorité ecclésiastique, un membre de la société chrétienne. Seul, le baptisé peut recevoir validement les autres sacrements; et inversement, tout baptisé, reniât-il son baptême, en garde toujours quelque chose. Ainsi s'expliquent des textes en apparence curieux comme ce décret du concile de Trente : « Si quelqu'un dit que « les petits enfants baptisés, quand ils seront grands, « doivent de nouveau être interrogés afin de savoir s'ils « ratifient les promesses faites par leurs parrains au « baptême; et que, s'ils refusent de les ratifier, on n'a « qu'à les laisser à leur liberté, les éloignant simple» ment des sacrements, mais sans leur infliger aucune « autre peine pour les contraindre à la vie chrétienne,

« qu'il soit anathème » (Denzinger, n° 870). — Ce qui veut dire que, du fait du baptême, une option a été faite au nom de l'enfant et il n'y a pas à la remettre en question; on ne doit pas la considérer comme non avenue; il y a chose jugée; il n'y a plus liberté entière d'être chrétien ou non; cet enfant appartient à l'Église; il est inscrit dans les cadres de cette société et celle-ci a barre sur lui. N'étant plus désormais dans le même état que l'étranger au christianisme, s'il refusait de pratiquer ce qu'impliquent les promesses de son baptême, il faudrait sans doute respecter en lui l'inviolable liberté de la conscience que l'on ne contraint pas à la foi, mais il serait en droit dans la situation de l'apostat, du fugitif; des peines spirituelles telles que l'excommunication pourraient lui être appliquées.

Concluons donc que le baptême est premièrement le sacrement de l'*accession à l'Église visible de Jésus-Christ.*

2. **Caractère baptismal.** — Mais l'Église n'étant pas une société purement humaine, le fait social de l'accession à l'Église n'est pas purement juridique. De même que l'enrôlement dans une armée s'accompagne de la remise d'un uniforme qui en est le signe; de même, et mieux encore, que cet enrôlement s'accompagnait autrefois d'une sorte de tatouage imprimant dans la chair le signe de la milice, ainsi l'incorporation à l'Église se concrétise en un sceau, en une marque spirituelle imprimée dans l'âme d'une manière indélébile et qui est le caractère baptismal. L'appartenance du chrétien au Christ est gravée en son âme.

Cette notion du caractère baptismal se révéla dès les débuts du christianisme par la défense absolue de réitérer le baptême. Lors de son immersion dans les fonts baptismaux, le néophyte est oint d'huile sainte, de chrême; il est « consacré », il porte désormais l'onction sacerdotale et royale et cela en lui est indélébile. Aussi, quand un hérétique revient à l'Église romaine, on se demande si son premier baptême a été valide ou non; s'il l'est, on n'a plus qu'à réconcilier l'enfant prodigue; s'il ne l'est pas, on devra le donner, puisqu'il fait défaut : mais jamais on ne pense le réitérer véritablement. (v. DTC., *Baptême des hérétiques,* par Bareille, t. 2, col. 219-232). C'est donc qu'il y a sur cette âme une marque (on disait : un sceau, sphragis, et ce nom a été, par extension, donné parfois au baptême lui-même) et qu'elle ne s'efface pas, donc qu'on ne la renouvelle pas.

« Voici, dit à peu près saint Augustin (*Contra epist. Parmen.* 2, 13, 29; *PL.*, 43, 71), un lâche soldat qui a été marqué sur son corps du caractère militaire et qui a fui la lutte; puis, reconnaissant la honte de sa conduite, il recourt à la clémence de l'empereur et se met à combattre virilement; on lui accorde sa grâce; va-t-on lui réimprimer ce caractère et non pas plutôt reconnaître la valeur de celui qu'il porte et qu'on approuvera? Pensez-vous que les sacrements chrétiens adhèrent moins à l'âme que cette marque au corps? Les apostats baptisés n'ont pas perdu leur baptême puisque, quand ils reviennent par la pénitence, on ne le leur rend pas, car on ne juge pas qu'il ait pu être perdu ».

Nous savons que la Confirmation et l'Ordre sont, comme le Baptême, des sacrements qui impriment un caractère. Expliquer exactement la nature et les différences de ces trois sceaux est difficile. Citons un théologien averti : « La double idée d'une ressemblance avec Dieu et spécialement avec Jésus-Christ — et d'une consécration perpétuelle résultant du caractère, est réunie dans la théorie de saint Thomas qui regarde le caractère comme une *participation à la puissance sacerdotale du Christ.* » (DTC., *Caractère sacramentel,* par H. Moureau). Cette participation, commencée seulement et incomplète au baptême, puisqu'elle fait membre du Christ sans faire soldat du Christ ni prêtre du Christ, donnerait cependant déjà une sorte de pouvoir sacerdotal, pour faire les actes courants du culte chrétien nécessaires à la vie personnelle de l'homme et pour recevoir les sacrements qui intègrent le culte social. Une telle théorie est en parfaite harmonie avec l'enseignement de saint Pierre, qui fait honneur à ses fidèles d'être « un sacerdoce saint, en vue d'offrir à Dieu des victimes spirituelles, agréables et agréées de Dieu par l'entremise de Jésus-Christ », et qui les appelle « peuple choisi, sacerdoce royal, race sainte. » (I Pet., 2, 5-9).

En tous cas, ce caractère spirituel est l'aspect mystique du fait juridique de l'agrégation à l'Église. Ces deux réalités n'en forment à vrai dire qu'une seule qui est l'effet premier, nécessaire et toujours obtenu, du baptême valide. Si donc le sacrement a parfois d'autres effets, ils devront découler de ce premier résultat et s'y relier. Examinons-les.

B. — **Grâce sacramentelle du Baptême.** — Soit donc maintenant un Baptême pleinement fructueux. Tous les effets énumérés par les théologiens et que nous avons rappelés brièvement plus haut se rattachent à une certaine plénitude de la vie de grâce sanctifiante.

L'adoption divine, l'incorporation au Christ mystique et l'inhabitation du saint-Esprit ne sont, en effet, que les relations *personnelles* introduites entre l'âme et la Trinité divine du fait de la régénération (v. GRACE SANCTIFIANTE, CORPS MYSTIQUE; cf. J. Duperray, *Le Christ dans la vie chrétienne d'après saint Paul,* Paris, 1928, p. 100 et suiv.).

Puisque, d'ailleurs, cette grâce est vie et vie éternelle, elle est déjà le salut commencé et acquis en sa fleur, et l'on comprend que le baptême soit le sacrement qui sauve.

L'illumination et la lumière par lesquelles on a si souvent désigné et caractérisé ce sacrement sont dues à la foi infuse qui n'est qu'un des éléments de la vie de grâce, l'élément intellectuel, tandis que la charité en est l'élément volontaire.

La rémission des péchés, enfin, n'est que l'aspect de la grâce relatif aux fautes passées. Le pardon divin ne consiste pas, en effet, en une simple imputation juridique, mais dans la reddition de la vie divine et du commerce d'amitié avec les personnes de la Sainte-Trinité; là où la grâce est donnée, il est impossible que le péché ne soit pas pardonné; là où le péché est de nouveau commis, il est impossible que cette vie ne soit pas perdue. Ainsi la grâce et le péché, ne peuvent coexister dans une âme; tandis que nos fautes y tuent la vie divine, le don miséricordieux de cette vie, au baptême par exemple, est l'effacement, le pardon des souillures passées.

Tout semble donc se résumer en ceci; le baptême fructueux donne la vie de la grâce. Conclusion décevante! En effet. tous les sacrements ne sont-ils pas destinés à produire la grâce dans l'âme; et cette grâce n'est-elle pas leur effet dernier à tous? Oui, sans doute; et ceci nous prouve que, si nous voulons caractériser le baptême entre les autres sacrements, il faut y regarder de plus près.

Aspect « statique » de la grâce baptismale. — Si tous les sacrements produisent la grâce, quand ils sont fructueusement reçus, ils la produisent chacun sous une modalité spéciale et particulière qu'on appelle grâce sacramentelle (v. GRACE SACRAMENTELLE). Et c'est cet aspect particulier de la grâce reçue au baptême qu'il faut rechercher ici; par quoi se distingue-t-elle de la grâce reçue dans la confirmation ou la pénitence? Que veut-on dire quand on parle de grâce « baptismale »?

Il est un effet du baptême qui est reconnu par toute la Tradition et qui n'appartient qu'à ce sacrement : la rémission de *tous* les péchés commis avant le baptême, sans exception, du péché *originel* comme des péchés personnels; c'est aussi (ce qui est de première importance et vaut d'être noté) la rémission de *toute la peine* due à Dieu pour les péchés commis. On exprime tout ceci très simplement en disant que le nouveau baptisé va au ciel « tout droit ».

Il faut donc dire que la grâce de pardon qui est attachée au baptême, la grâce baptismale, a une plénitude toute spéciale; et l'effet propre de ce sacrement est donc la grâce *pleinement* régénératrice, celle qui fait du baptisé un « homme nouveau », en qui il ne reste rien des péchés précédents, ni coulpe, ni peine... « Nouvelle créature », « pâte nouvelle », « homme nouveau », telles sont les expressions de l'Ecriture à ce sujet. « En ceux qui viennent de renaître, dit le Concile de Trente (Denzinger n. 792), Dieu ne trouve aucun sujet de déplaisir... ils sont devenus innocents, immaculés, purs et sans tache devant Dieu... de sorte que plus rien ne saurait retarder leur entrée au ciel ».

Cette particularité du baptême se précisera par contraste avec le sacrement de Pénitence; celui-ci efface bien les péchés, mais seulement les fautes personnelles; il rend la vie de la grâce, mais laborieusement, et d'ailleurs rarement avec cette totale rémission de la peine due aux péchés, rémission qui exigerait une contrition en tous points parfaite et souveraine. « Par le baptême, dit le même Concile (Denzinger n. 895), nous revêtons le Christ et devenons en lui une créature toute nouvelle, recevant la pleine et entière rémission de tous nos péchés; c'est une nouveauté et une intégrité telles que, par le sacrement de Pénitence, nous ne saurions y arriver sans des flots de larmes et de grandes peines; c'est la divine justice qui exige cela, et voilà pourquoi, à bon droit, les Saints Pères ont appelé la Pénitence un baptême laborieux ».

On voit ici la parenté du baptême chrétien avec la résurrection de Notre-Seigneur; c'est un ensevelissement du vieil homme et la montée au jour d'un homme nouveau en qui Dieu ne trouvera plus rien de l'ancien et n'aura qu'à se complaire. Voilà ce que signifient ces mots de « grâce pleinement régénératrice ».

Nous pouvons donc maintenant définir exactement le baptême en une formule compréhensive qui synthétise et l'effet premier de tout baptême valide et l'effet dernier du baptême fructueux : le Baptême est le Sacrement de la régénération spirituelle *par* agrégation juridique et mystique à l'Eglise du Christ.

Aspect « dynamique » de la grâce baptismale. — Mais la grâce sacramentelle du baptême, n'a-t-elle que cet effet statique, pour ainsi dire, terminé à l'instant même où le sacrement vient d'être reçu, ayant un effet de transformation sans lendemain? Certes, ce serait déjà beaucoup, mais il faut y ajouter autre chose : le baptême met dans l'âme un dynamisme dont les effets se prolongent avec la permanence de la grâce reçue.

Cette grâce est, en effet, *vie,* vie animant l'âme, l'illuminant par la foi, la fortifiant par l'espérance et la charité. Ces principes permanents de force et de lumière déposés dans l'âme sont un secours, une impulsion permanente pour mener une vie pleinement chrétienne. Et ainsi l'on peut dire que la grâce du baptême, non seulement fait un chrétien, mais tend à le conserver dans sa foi et son innocence baptismale. — On peut, du reste, comprendre ce dynamisme de deux manières qui ne se contredisent point : soit que les vertus infuses, principes actifs, tendent à entrer en acte au fur et à mesure des circonstances, — soit qu'il s'y joigne des grâces actuelles qui seraient une conséquence et un certain droit acquis par le baptême. Ces deux explications de toute grâce sacramentelle sont admises par les divers théologiens.

Quelle que soit l'explication choisie, il reste que le baptisé est fortifié par le sacrement contre les défections de la vie pécheresse. Cette force n'est pas irrésistible : la liberté sollicitée au bien par elle garde la possibilité du mal et, sans parler de cette quasi-répudiation du baptême qui consiste dans le péché mortel pleinement consenti, on peut répondre par de multiples infidélités aux suggestions de la grâce baptismale.

Sa vertu, néanmoins, demeure : le baptême est comme « un sceau » qui marque l'appartenance de l'âme à Dieu; la vie divine est dans le baptisé comme un germe, une semence (I Jo., 3, 9 et 5, 18) qui le conserve, ou tend tout au moins à le conserver.

III. CÉRÉMONIES ACCESSOIRES DU BAPTÊME ET LEUR SIGNIFICATION

Jusqu'ici nous nous sommes restreints à l'étude du baptême en ses traits absolument essentiels; — mais, si grand que soit déjà ce donné mystérieux, il s'étoffe encore de maints traits accessoires et non négligeables. Il sera donc très utile de parcourir la série des cérémonies qui accompagnent son administration normale; car ces cérémonies expriment divers aspects de ce sacrement que n'explicite pas suffisamment le rite réduit à ce qu'il a d'essentiel.

Quand on ouvre un Rituel Romain au chapitre du Baptême des adultes, on demeure étonné de sa complication et dérouté au milieu des multiples cérémonies qui se succèdent, reviennent, se répètent sans ordre apparent. Pour les comprendre, il faut se rappeler que la liturgie a en quelque sorte compilé et mis bout à bout les usages séculaires qui, primitivement, s'échelonnaient sur un long espace de temps et encadraient toute la préparation au baptême appelée Catéchuménat (v. DTC., art. *Catéchuménat,* par G. Bareille). Enumérons ces cérémonies :

1º Prières du prêtre pour implorer le secours divin.

2º Le postulant est arrêté sur le seuil de l'Eglise et on lui demande : « Que voulez-vous? — La foi. — Que vous procure la foi? — La vie éternelle ». — On conçoit très bien cette première question posée à un païen qui a entendu parler du Christianisme et exprime le désir de s'y agréger.

3º Triple renonciation à Satan (le démon); à ses œuvres (le péché), et à ses pompes (tous les moyens de séduction dont il se sert pour porter au mal).

4° Question. « Croyez-vous à Dieu le Père tout-puissant... etc... au Fils... au Saint-Esprit...? ». — Tout le Credo est ainsi proposé au postulant et il répond trois fois : Je crois.

5° Les dispositions du demandeur étant ainsi sommairement connues et sa foi vérifiée, on procède à une série d'exorcismes. Ceux-ci, autrefois, n'avaient évidemment pas lieu le même jour, mais se succédaient tout le long des années de catéchuménat. Et d'abord : Sur le visage, triple exsufflation (pour chasser l'esprit mauvais); et insufflation en forme de croix (pour inspirer le bon esprit).

6° Signes de croix, accompagnés de prières d'exorcisme, sur le front, la poitrine, de nouveau sur le front, les oreilles, les yeux, les narines, la bouche, de nouveau sur la poitrine, les épaules et l'ensemble du corps.

7° Imposition des mains du prêtre sur la tête (c'est le signe rituel de la bénédiction).

8° Du sel ayant été bénit, on en dépose une pincée sur la langue du catéchumène. C'est le sel de la divine Sagesse qui conserve les âmes saines.

9° Nouvelle série d'exorcismes, composés de prières signes de croix, impositions des mains... Bref, on sent là, de nouveau, la compilation des cérémonies accumulées.

10° Le prêtre introduit dans l'église le catéchumène, qui jusqu'à ce moment était en dehors sur le seuil. Ce geste traduit le passage de la classe des catéchumènes ordinaires à celle des « Compétents » (nous dirions : demandeurs ou postulants, ceux qui sont sur le point d'être reçus au baptême). Ce passage se faisait après deux ou trois ans de préparation et précédait la fête de Pâques, donc le baptême, de quelques semaines.

11° Récitation du Symbole des Apôtres et du Pater.

12° Troisième série d'exorcismes. Prières diverses. Puis cérémonie dite de l'Ephpheta. Le prêtre touche avec de la salive les oreilles et les narines du catéchumène; on reconnaît ici le geste miraculeux du Sauveur sur le sourd-muet de Sidon (voir la scène évangélique dans Marc, 7, 34), et le symbolisme en est limpide.

13° Triple renonciation à Satan, comme au n° 3.

14° Onction avec l'huile des catéchumènes sur la poitrine et les épaules. C'est la fin de la troisième série d'exorcismes.

15° On entre cette fois dans le baptistère, petite chapelle où se trouvent les fonts. C'est proprement le baptême qui commence, comme autrefois aux environs de Pâques. Si l'eau baptismale n'a pas été consacrée le samedi-saint, on bénit les Fonts; sinon l'on commence de suite par :

Triple interrogation sur le Credo, comme au n° 4. Puis l'on demande : « Que désirez-vous? — Le baptême. — Vous voulez donc être baptisé? — Je le veux. » Cette interrogation, qui maintenant fait double emploi avec celle du n° 2, avait bien son sens autrefois; il fallait faire renouveler en pleine connaissance de cause la demande d'initiation baptismale.

16° C'est alors qu'a lieu *le Baptême*, par triple immersion ou par effusion d'eau; et durant l'ablution le parrain tient le baptisé, pour affirmer sa solidarité avec lui.

17° Après l'ablution baptismale, onction avec le Saint-Chrême. Noter que ce n'est plus avec l'huile des catéchumènes, car ce n'est plus un exorcisme. C'est au contraire une consécration, l'onction sacerdotale et royale, qui symbolise le caractère baptismal indélébile et qui se fait sur le sommet de la tête.

18° On recouvre la tête du baptisé d'un linge blanc et on le revêt ou on le revêtait de vêtements blancs en signe de sa parfaite innocence recouvrée.

19° On lui remet un cierge allumé, rappelant la lumière de foi qui désormais éclaire son intelligence et règle sa vie. Le baptême est terminé. Autrefois les nouveau-nés à la vie de la grâce gardaient ces vêtements blancs depuis Pâques jusqu'au dimanche suivant « in albis depositis » ou « de la déposition des vêtements blancs ».

Il n'est pas difficile de dégager maintenant les idées principales qui sont évoquées au cours de cette longue cérémonie (on la simplifie un peu quand il s'agit des enfants). Il y a d'abord et incontestablement l'idée d'agrégation à l'Eglise, d'entrée dans la société des chrétiens; il y a aussi l'idée de Foi, de lumière versée dans l'intelligence et corrélative à la profession de sa croyance religieuse par le postulant; il y a surtout, et elle tient une très large place, l'idée de chasser Satan, de délivrer le néophyte de toute emprise du mal et des passions, de libérer ses yeux, ses sens, son cœur de tout reste de paganisme. Il y a de multiples signes de croix, puisque c'est désormais ce signe qui sera le drapeau, le symbole de toute la vie chrétienne. Il y a des impositions de mains en signe de bénédiction céleste; des vêtements blancs, image de la pureté recouvrée; enfin l'onction qui consacre à jamais le baptisé et signifie sans doute la participation à l'onction sacerdotale et royale du Christ, évoquant l'idée du caractère spirituel et indélébile imprimé dans l'âme.

Vœux du Baptême. — De tout cet ensemble, une cérémonie surtout est à tirer hors de pair : c'est ce que l'on peut appeler le rite des vœux ou promesses baptismales. — Nous le trouvons au n° 3 et renouvelé au n° 13. (Il ne se trouve cependant qu'une fois dans le baptême des petits enfants). Il consiste en une triple renonciation dont il faut ici donner le texte :

« N..., renonces-tu à Satan? — J'y renonce. — Et à « toutes ses œuvres? — J'y renonce. — Et à toutes « ses pompes? — J'y renonce. — Je t'oins (ici une « onction en forme de croix) de l'huile du salut dans le « Christ Jésus Notre-Seigneur, afin que tu aies la vie « éternelle ».

C'est ce rite de renonciation qui est repris aujourd'hui par l'Eglise avec grande cérémonie au moment de la Communion solennelle ou aux approches de la Confirmation sous le nom de Rénovation des Vœux du Baptême.

Nul doute que ces vœux n'eussent à l'origine un sens beaucoup plus concret et imagé qu'aujourd'hui. Les nouveaux chrétiens étaient souvent des convertis du paganisme, hier encore adorateurs de faux dieux, rendant leur culte à ces idoles où toute l'antiquité chrétienne a vu comme leur personnification de Satan, accomplissant ces milles rites idôlatriques qui, dans la société d'alors, remplissaient la vie civile, mangeant par exemple des mets sacrifiés en des cérémonies du culte païen... bref, faisant tout au long de leurs journées acte de paganisme.

C'est à cet ensemble de vie qu'il s'agissait de renoncer définitivement et cela entraînait des conséquences sociales fort onéreuses. On en donnera un équivalent moderne : faire maigre dans un banquet officiel de

libres-penseurs ou de militants de la franc-maçonnerie, c'est sacrifier son avancement et se vouer au ridicule. — De nos jours, la renonciation à Satan exige des sacrifices souvent moins coûteux. Néanmoins, la lutte contre le péché, contre les principes mondains, contre la séduction des idées perverses répandues à profusion dans un milieu où le paganisme renaît sans cesse, cette lutte, dis-je, est chose courante. Ratifier son entrée dans la milice chrétienne, reprendre à son propre compte l'engagement jadis prononcé en votre nom par un parrain ou une marraine, est un acte qui s'impose au jeune chrétien quand il a l'âge de savoir ce qu'il fait. Tel est le sens et l'utilité de cette cérémonie de rénovation des vœux du baptême.

IV. — LA DOCTRINE DU « SECOND BAPTÊME » : LES VŒUX DE RELIGION

Nous n'avons pas à dire ici à quel point le Baptême est nécessaire et dans quelle mesure assez restreinte il peut être *suppléé* par le *martyre* ou la *charité* parfaite (voir ces mots). Nous mettant à un point de vue plus strictement spirituel, nous rechercherons comment on en pourrait *renouveler* les effets, surtout évidemment en ce qui regarde cette purification totale, cette innocence « baptismale » qu'il procure normalement et qui est son but.

Or, avec toute l'Eglise, il faut insister sur ce fait qu'on ne rebaptise pas.

N'y a-t-il donc aucun moyen de se procurer à nouveau, par d'autres voies, ce bienfait insigne d'une totale purification, d'une parfaite rénovation de l'âme, d'une sorte de palingénésie? — La Pénitence! oui. Elle est est bien le sacrement des pécheurs; elle est bieu appelée par tous les Pères un second baptême — mais elle est onéreuse en sa pratique et surtout incertaine en ses fruits. — Le martyre! c'est bien la solution rêvée : mais on ne *se* donne pas le martyre. — Y aurait-il enfin des pratiques de mortification ou d'ascèse équivalentes au martyre et par là rénovatrices de la pureté baptismale?

Or, si nous voyons dès le IIIe siècle que le martyre est considéré comme le plus haut sommet de la perfection, l'idéal de vertu le plus sublime auquel on puisse atteindre, lorsque le monachisme et la vie religieuse firent leur apparition, on vit facilement dans ces moines si mortifiés les successeurs des martyrs — et ainsi la pensée du martyre a agi très profondément sur la conception même de la vie religieuse.

Citons, par exemple, ce texte colligé par le moine Antoine et attribué par lui à saint Athanase : « Les martyrs souvent ont atteint la perfection en un seul « instant de combat; la vie des moines, combat quo« tidien pour le Christ, est aussi un martyre... On y « soutient l'offensive jusqu'au dernier jour, puis les « lutteurs, revêtus de l'armure de Dieu, reçoivent la couronne » (v. RAM., 1925, *Le martyre et l'ascèse*, par M. Viller, p. 127). — Retenons que, très explicitement, les moines ont été rapprochés des martyrs; la raison en est obvie : il y a assez de traits communs entre la perfection lente obtenue par une lutte qui dure des années et la mort rapide qui, d'un seul coup, mène aux sommets de l'héroïsme et de la vertu. — D'ailleurs, comme le notait saint Basile en ses règles : « Le renoncement parfait consiste à ne point se mettre en peine de la vie elle-même ».

La conséquence de ce rapprochement fut explicitée dès le IVe siècle. La vie monastique, à cause de ses rapports avec la passion du Christ, se vit attribuer la vertu purifiante du Baptême. Si cette doctrine scandalisa Luther qui voulut y voir l'invention de saint Thomas, il eût pu, avec un peu de recherce, la retrouver dans les *Vitae Patrum* auxquels le Docteur angélique renvoie explicitement, non moins que (pour l'Orient) dans la 5e des novelles de Justinien.

Il y a plus. Dès le IVe siècle, la formule de renonciation monastique est inspirée de la renonciation baptismale (v. Viller, l. c.). Cette ressemblance s'est le plus souvent atténuée. Mais il reste quelque chose de cette idée dans le symbolisme des rites qui, en beaucoup d'Instituts, surtout de femmes, accompagnent l'entrée en religion de quasi-funérailles.

Ainsi s'attacha à la profession monastique l'idée de second baptême. — Plus tard, une complication est survenue. On trouve dans l'Eglise, en outre des instituts à vœux non perpétuels et renouvelables, des ordres qui ont des vœux perpétuels ou simples ou solennels : et même dans certains cas on émet les vœux simples (déjà perpétuels) sans préjudice des vœux solennels qui peuvent suivre quelques années plus tard. Auxquels rattacher les effets du second baptême? Aux vœux simples parce qu'ils sont les premiers émis, déjà parfois perpétuels et irrévocables? ou aux vœux solennels parce que seuls pleinement ratifiés par l'Eglise et par l'ordre qui y contracte des engagements vis à-vis du sujet? ou enfin aux uns et aux autres puisque tous représentent un holocauste?

Nous ne trancherons pas cette question sur laquelle les théologiens n'ont pas une doctrine unanime. — Il semble seulement acquis que ce privilège du second baptême exige des vœux perpétuels : qu'il ne saurait être attaché à des vœux temporaires renouvelables, puisque l'idée de martyre implique un don total et définitif de soi-même. Il semble en résulter également qu'il ne saurait être rattaché (malgré le symbolisme de certaines cérémonies comme le drap mortuaire signifiant la mort au monde et l'entrée dans une vie nouvelle) à la prise d'habit ou à l'entrée au couvent. Il faut un acte d'engagement définitif au point de vue de l'Eglise, et non pas seulement dans l'*intention* de celui qui se présente. — Retenons, pour conclure, que le religieux profès de son ordre peut-être certain d'avoir passé à un moment inconnu par ce second baptême qui a expié les fautes de sa vie antérieure. Cette certitude, quoique imprécise quant à la date est déjà consolante (voir PROFESSION MONASTIQUE).

DTC., art. *Baptême, Catéchuménat, Caractère;* DACL., art. *Baptême, Baptistère.* — C. Chardon, *Histoire des Sacrements...* Paris, 1745 t. I, p. 3-404. — Corblet, *Histoire dogmatique, liturgique et archéologique du Sacrement de Baptême,* Paris, 1881. — Duchesne, *Les origines du culte chrétien,* 5e éd. Paris, 1920. — Villien, *Les Sacrements, histoire et liturgie,* Paris, 1931. — J.-B. Sasse, *Institutiones de Sacramentis Ecclesiae,* Fribourg-en-Brisgau, 1897, t. I, — et les manuels de théologie.

E. DELAYE, S. J.

BAPTÊME (COMMÉMORATION DU). — *1. Antiquité et Moyen-Age : le « pacte du baptême »; la « Pâque annotine ». — 2. Epoque moderne : le « renouvellement de l'esprit et des promesses du baptême ».*

Nous voulons parler ici de certaines pratiques de la piété chrétienne qui ont pour but de « renouveler »

l'esprit, les promesses ou vœux, et, en un certain sens, la grâce du baptême, afin de ranimer notre vie chrétienne, en la rafraîchissant en quelque façon aux sources mêmes d'où elle a jailli pour chacun de nous.

Ces pratiques s'imposèrent surtout depuis que les fidèles, baptisés dès leur naissance, n'ont pu jouir de cette part de grâces sacramentelles qui est attachée à la préparation et aux dispositions actuelles du sujet. Cependant, dès les premiers siècles chrétiens, on peut relever les traces de ce qu'on a appelé assez heureusement la « dévotion au baptême ». (H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*... t. IX, ch. I).

I. ANTIQUITÉ ET MOYEN AGE. — **1. L'enseignement des Pères sur le « pacte » du baptême.** — Nous en tenant aux pratiques de cette « dévotion », nous ne relèverons pas dans la littérature patristique, les passages qui exposent, souvent avec magnificence, les grandeurs et les beautés surnaturelles du baptême. Les Pères ont développé là des considérations qui, pour le fond et la substance. se rapportent plutôt à la grâce sanctifiante (voir ce mot, et CORPS MYSTIQUE, DÉIFICATION). Ils ont surtout admirablement commenté les textes de saint Paul et le symbolisme des rites baptismaux, qui ont été présentés dans l'article précédent. D'ailleurs les auteurs spirituels de diverses époques qui ont des développements sur le baptême — par exemple en France, au XVII[e] et au XX[e] siècles — ont largement utilisé cette doctrine patristique.

Nous ne retiendrons donc ici de l'enseignement des Pères que ce qui a pu inspirer les diverses pratiques de la dévotion baptismale, et d'abord la plus importante en fait, le renouvellement des promesses du baptême. Ils ont insisté sur ce point sans doute parce qu'il comportait plus immédiatement des conséquences pratiques, et surtout leur fournissait une sorte d'argument ad hominem, par lequel ils avaient prise sur des auditeurs toujours un peu rétifs à leurs exhortations morales et spirituelles. Par la promesse d'adhérer à Jésus-Christ, par la renonciation au démon et au monde, le baptisé conclut avec Dieu, et par devant l'Eglise, un véritable pacte, un contrat solennel, un concordat par lequel il s'engage à une vie foncièrement, totalement, et donc en principe parfaitement chrétienne.

Saint Grégoire de Nazianze a exprimé cette idée dans une formule énergique : « Pour tout dire d'un seul mot : un pacte avec Dieu de vie nouvelle et de conduite sans tache, voilà comment il faut comprendre le baptême dans son essence et sa force ». Il en conclut que les chrétiens doivent craindre de mentir à la foi jurée, et de violer le pacte qu'ils ont conclu non pas seulement devant Dieu, mais avec Dieu lui-même (*Oratio XL, in sanctum Baptisma*, PG., 36, 368).

Saint Basile, qui a aussi une homélie *in sanctum Baptisma* (PG., 31, 423), insiste encore ailleurs sur l'importance et le caractère sacré des engagements qui ont été pris en ce moment unique où commence notre vie chrétienne (*De Spiritu sancto*, n. 26; PG., 32, 113). Saint Cyrille de Jérusalem, dans la XIX[e] *Catéchèse*, dit de la renonciation au démon, forme négative des promesses baptismales : « Tout ce que tu dis à ce moment redoutable est écrit dans le livre de Dieu... tout ce que tu fais de contraire à cette renonciation est une violation du pacte que tu as conclu. » (PG., 33, 1069). L'auteur du *De Sacramentis*, œuvre autrefois attribuée à saint Ambroise, (c. 2, n. 5), s'exprime en termes presque identiques, insistant plus cependant, selon la mentalité latine, sur les conséquences morales et quasi-juridiques de ces obligations contractuelles : « Memor esto sermonis tui, et nunquam tibi excidat tuae series cautionis. Si chirographum homini dederis, teneris obnoxius... teneris astrictus... si recusas, vadis ad judicem, atque illic, tua cautione convinceris... chirographum tuum tenetur non in terra, sed in cœlo ». (PL., 16, 418; cf. *ibid.*, col. 390 : *De mysteriis*, c. 2, n. 5).

Saint Augustin, dans un texte dont on s'est beaucoup servi, parfois un peu abusivement, rapproche les engagements du baptême avec les vœux, et les appelle, en raison sans doute de leur importance fondamentale et de leur caractère en quelque façon sacramentel : le plus grand de tous les vœux : « nostrum illud votum maximum, quo nos vovimus in Christo esse mansuros... » (*Ep.* CXLIX ad Paulin.; PL., 33, 637 A). Saint Léon le Grand, comme l'avait fait saint Basile, rappelle les fidèles hésitant dans la foi au souvenir de la profession baptismale, qui est pour eux comme une « lex credendi », un engagement personnel et sacré à conserver la foi du baptême (*Sermo* 66, c. 3; PL., 54, 366).

Au début du Moyen Age, le concile de Paris (829) était donc bien dans la ligne de l'enseignement patristique lorsqu'il décrétait : « Quod summopere omnes fideles meminisse oporteat pacti quod in baptismate cum Deo fecerunt..., pacti semper memores existent... » Le pacte porte sur la pureté des mœurs comme sur celle de la foi. Il faut en avoir le souvenir toujours présent, et pour cela il faut, arrivé à l'âge de raison, apprendre et comprendre le mystère de son baptême, et s'efforcer de vivre en conséquence : « ... valde periculosum est, et a religione christiana alienum, quod post tanti doni perceptionem unusquisque fidelis, cum ad intelligibilem aetatem venit, mysterium baptismatis discere et intelligere neglegit, atque eo intellecto secundum illud vivere non satagit. » C'est le devoir des prêtres d'y exhorter les fidèles. (MGH., *Concilia aevi karolini*, I, p. 615).

Saint Anselme reprend aussi une idée familière aux Pères, par exemple à saint Jean Chrysostome (*Ad illumin. catech.*, I, 3; II, 1; PG., 49, 227, 232), lorsqu'il dit que le baptême est le commencement de la vie spirituelle, le point de départ d'une ascension laborieuse, mais nécessaire : « Hujus itaque salutis per baptismum quisque fieri particeps inchoat. Sed si vult non amittere quod gratis accepit, oportet ut in eo crescere studeat per proprium laborem sanctae actionis. » (*Hom.* 8; PL., 158, 638).

Les grands Docteurs scolastiques, qui systématisent l'enseignement des Pères sur le baptême, n'ont pas l'occasion de développer des considérations pratiques. Notons seulement que selon saint Bonaventure, il y a dans le baptême comme un contrat de mariage : « quaedam contractio matrimonii », mais il n'y a de vœu qu'en un sens très large, puisqu'il ne s'agit pas d'une promesse de surérogation ni d'une obligation de surcroît (*In Sent.* l. IV, disp. VI, p. I, art. 1, q. 5; l. II, art. 3, qu. 3; *Opera omnia*, Quaracchi 1889, p. 145 *a*, 157 *b*). La pensée de saint Thomas n'est guère différente : s'il accepte le terme de vœu, sur l'autorité de Pierre Lombard commentant saint Augustin, il précise que ce n'est pas un vœu dans le sens pro-

pre, puisqu'il n'est pas « de bono meliori » ($II^a II^{ae}$, qu. 88, a. 2; cf. le commentaire de Cajetan dans l'édition de Rome 1897, p. 239).

2. La « Pâque annotine ». — Le chrémeau. — Les exhortations des Pères à renouveler le souvenir et l'esprit du baptême ne sont pas restées sans effet dans la pratique chrétienne, et cette pratique a été consacrée par la liturgie. Déjà les longues et expressives cérémonies du baptême, telles surtout qu'on les observait dans les premiers siècles (voir l'article précédent) étaient bien faites pour laisser une impression et un enseignement durables. Mais on ne fut pas longtemps sans éprouver le besoin de ranimer ce souvenir et de rafraîchir ces impressions. De là cette coutume assez ancienne, quoiqu'on ne puisse lui assigner d'origine précise, de célébrer au moins le premier anniversaire du baptême. Comme le baptême se donnait surtout à la fête de Pâques, l'anniversaire prit le nom de *Pascha annotinum*.

On trouve dans Du Cange une dissertation sur la forme et le sens un peu variables de cette expression. (*Glossarium mediae et infimae latinitatis;* éd. Favre, Niort, 1886, t. VI, p. 190). De toute façon, elle semble avoir rapport à l'anniversaire du baptême, anniversaire soit collectif, soit individuel. C'est ce qui ressort d'un passage du *Microloge*, œuvre probable de Bernold de Constance, à la fin du XIe siècle : « Romani Annotinum Pascha, quasi anniversarium Pascha dicunt, quia antiquitus apud illos qui in priori Pascha baptizati erant, insequenti anno, eadem die, ad Ecclesiam convenere, suaeque regenerationis anniversarium diem cum oblationibus solenniter celebraverunt. » Il regrette que cette fête ne soit plus guère observée, malgré les indications de la liturgie, et termine en exhortant les fidèles à célébrer, plutôt que l'anniversaire de leur naissance, celui de leur baptême : « si enim quilibet suum natalem, quo ad aeternam mortem natus est, observat, quanto magis illum observare debet, quo ad aeternam vitam regeneratus est ».

Déjà Hérard de Tours (IXe siècle), dans son 93e *Capitulaire,* demande qu'on remette — ou qu'on maintienne — en vigueur cette pratique : « De pascha annotina, ut rememoretur » (PL., 121, 770). Beleth (XIIe siècle, en parle comme d'un anniversaire personnel : « Vocatur pascha annotinum quando aliquis diem quo baptisma suscepit, annuatim celebrat. » C'est ainsi encore que la considère Durand de Mende dans son *Rationale,* l. VII, c. 1, n. 37-38.

On trouvera dans Du Cange d'autres textes de livres liturgiques qui concernent cette fête, dont l'usage semble avoir été assez répandu dans la chrétienté du Moyen-Age, mais avec des fortunes diverses suivant les lieux et les temps. Au XVe siècle encore, un missel ambrosien renferme une *Missa pro baptizatis* (Bibl. Nat. Paris ms. lat. 856, fol. 83, cf. V. Leroquais, *Les Sacramentaires et les Missels des bibliothèques de France...* Paris, 1924, t. III, p. 144). C'est sans doute un des derniers témoins de la solennisation liturgique de l'anniversaire du baptême; du moins cette fête, quand on la reprendra sous d'autres formes, n'aura plus un caractère aussi strictement liturgique.

Il faut ajouter ici un mot sur la dévotion non plus au jour, mais au lieu de baptême. Il est fort probable que les cérémonies de l'anniversaire comportaient, du moins dans les premiers siècles, une sorte de procession plus ou moins solennelle des anciens baptisés au baptistère; l'architecture et la décoration de cet édifice étaient aussi comme une prédication permanente des grandeurs du baptême (DACL., t. II, c. 382-478). Corblet (II, p. 140), à propos du baptistère de Poissy, rappelle le trait bien connu de saint Louis, signant ses lettres intimes : « Louis de Poissy », du nom du lieu où lui était advenu « le plus haut honneur qu'il eust oncques en ce monde. »

Le « nom de baptême », qui fut pendant le Moyen Age le véritable nom, devait rappeler au chrétien que son existence véritable, sa vie surnaturelle, avait commencé au jour où on le lui avait « imposé ». Assurément les fidèles des premiers siècles, qui changeaient, à leur baptême, leur nom païen pour un nom chrétien, voulaient signifier, et sans doute aussi se remémorer, qu'ils commençaient alors une vie nouvelle (Corblet, II, p. 223-309).

Il était assez naturel qu'on songeât à garder un souvenir matériel d'un si grand jour. Il semble que les anciens aient parfois conservé par devers eux l'« aube » qu'ils avaient « déposée » à la fin de l'octave de leur baptême, pour le dimanche « in albis depositis ». Au Moyen Age, on garda plus souvent le « chrémeau », d'abord voile blanc qui protégeait les onctions baptismales, puis bonnet blanc des enfants baptisés. Un document de 1427 parle d' « ung crameau à christianner enfants, de satin blanc aux armes de M. S. d'Orléans et aux 4 évangélistes. » (S. Gay, *Glossaire archéologique du Moyen-Age et de la Renaissance,* Paris, 1887, t. I, p. 376). Remarquons le mot si expressif de « christianner », pour baptiser. Encore au XVIIe siècle, un inventaire des biens de la mère de Molière signale : « Dans un petit coffret couvert de tapisserie s'est trouvé le linge servant aux enfants étant aux fonts baptismaux, prisé tout ensemble XXV livres. » (Corblet, II, 420, 424).

II. — L'EPOQUE MODERNE. — 1. Le Concile de Trente et saint Charles Borromée. — La Réforme catholique promue par le Concile de Trente, qui allait à ranimer l'esprit même du christianisme, ne manqua pas de raviver l'attention pieuse, la dévotion au baptême. Nous en avons comme un témoignage officiel dans le *Catéchisme du Concile de Trente,* ou *Catéchisme Romain,* composé par ordre du Concile, et publié par saint Pie V. Il insiste à plusieurs reprises sur le devoir des pasteurs d'exciter chez les fidèles l'estime et le souvenir efficace du baptême et des engagements qu'ils y ont pris; ainsi, « ils ne manqueront pas de se rappeler les obligations que chacun d'eux au jour du baptême a contractées avec Dieu, et de se demander si leur vie et leurs mœurs sont bien celles que suppose la profession de chrétien... »; et, à la fin du chapitre : « ces vérités... doivent faire l'objet continuel des pensées et de la sollicitude des chrétiens qui voudront rester fidèles aux promesses si solennelles et si sacrées de leur baptême, et mener une vie qui réponde à la profession si sainte de leur nom de chrétiens » (*Catéchisme du Concile de Trente,* 2e P., ch. 2, n. 2 et 62; trad. de l'abbé Gagey, Paris, 1905, p. 310, 353). Ces directives un peu générales, le génie réalisateur de saint Charles Borromée les précise, en reprenant la pratique traditionnelle de l'anniversaire baptismal, et en introduisant une pratique assez nouvelle, mais qui est bien dans l'esprit des enseignements patristiques comme du Concile de Trente : le renouvellement des promesses ou « vœux »

du baptême. Voici ce texte important, tiré des Actes du 6e concile de Milan (1582) :

« Religiosi instituti olim fuit, diem baptismi quotannis a fidelibus pie celebrari, id quod S. Gregorius Nazianzenus aliquando ostendit. Quae, sane institutio, cum ad pietatis christianae cultum piamque morum disciplinam non parum adjumenti in primis adjutrice Dei gratia afferre possit, eam in usum revocari vehementer in Domino cupimus. Itaque parochus et confessarius, prout occasio tulerit, cohortationis officio in id incumbant, ut fidelium quorum curam gerunt, unusquisque quo die baptizatus est, quotannis ardentiori prece, eleemosyna, si per facultates potest, omnique caritatis opere atque officio, spiritalisque gaudii, celebritate recolat, memor se, chirographo damnationis deleto, haereditatis cœlestis participem in Christo Domino factum esse...

Qua in cogitatione, cum semper alias, fereque in singulos dies, ut B. Chrysostomus monet, tum eo potissimum die, sancte sese excitet ad praeclaram illam sponsionem et christianam professionem, quam in sacro lavacro per sponsores solemniter edidit. « Repete, inquit sanctissimus noster Ambrosius, quid interrogatus sis; recognosce quid responderis. » ... Parentum cura sit, diem ob eam causam notare, quo eorum filius Christo renatus est : ideoque parochus cum baptizaverit, moneat etiam, ut id ab illis fiat... (*Acta Ecclesiae Mediolanensis...* Lugduni, 1683, t. I, p. 246; cf p. 325, dans le 11e synode diocésain, en 1584, et p. 418, dans le *Sacramentale Ambrosianum*).

Il n'est pas douteux que l'influence si forte et si étendue du saint Charles Borromée dans les milieux ecclésiastiques les plus fervents n'ait contribué pour une bonne part au renouveau de la dévotion au baptême que nous allons constater au XVIIe siècle, et particulièrement en France. Il faut toutefois noter des initiatives sans doute indépendantes de celles du saint cardinal.

Le P. François Coster, S. J., dans son *Libellus sodalitatis...*, imprimé pour la première fois à Ingolstadt en 1578, a un long chapitre sur le baptême, où il commente les cérémonies en indiquant leur symbolisme (p. 187). Comme les Congrégations de la Sainte Vierge, dont ce livre devint le manuel quasi officiel, étaient en pleine et rapide diffusion dans les principaux pays de la catholicité, on peut croire que la piété baptismale fut ainsi largement propagée.

Un exemple encore plus typique de renouveau dans cette dévotion traditionnelle peut se trouver dans le livre édité par René Benoist, le fameux curé ligueur de Saint-Eustache de Paris : *Le Grand Ordinaire, ou Instruction commune des chrétiens*, Paris, 1580 : c'est un « livre d'heures » du Moyen Age qu'il rajeunit tout à la fin de la Renaissance; au folio 25, il donne aussi une explication liturgique et morale des cérémonies du baptême.

2. Le XVIIe siècle. — A. Les auteurs spirituels et la dévotion au baptême. — Au XVIIe siècle, c'est en France que la Réforme catholique a eu ses effets les plus remarquables, et parmi ceux-ci, il faut noter la dévotion au baptême.

Saint Jean Eudes et les Oratoriens. — Ni Bérulle ni Condren n'ont laissé de développement important sur le baptême; mais leur dévotion caractéristique à la grâce sanctifiante aboutit assez naturellement à la considération du sacrement qui en est la source. C'est un fait que leurs disciples en ont été les premiers et les plus fervents panégyristes.

Le plus considérable d'entre eux est saint Jean Eudes. Déjà dans la première de ses grandes œuvres : *La vie et le Royaume de Jésus dans les âmes*, Caen, 1637, 7e partie, il a un « Exercice de piété pour rendre à Dieu les devoirs que nous aurions dû lui rendre lorsque nous avons été baptisés... — Ayant commencé par le moyen de saint baptême, à vivre de la vraie vie... et ce divin Sacrement étant l'origine de tout notre bonheur... il est bien raisonnable de prendre, tous les ans, quelque temps, à l'époque où nous avons été baptisés, ou bien en un autre jour... » pour les exercices qu'il propose. Ce sont de belles élévations dans le style bérullien, mais avec une onction plus pénétrante; l'une d'elles est « pour renouveler la profession faite au Baptême », qu'il ramène au « vœu de servitude » cher à son maître Bérulle. Dans les *Entretiens intérieurs de l'âme avec son Dieu*, publiés en 1662 à la suite du Royaume de Jésus, puis à part, le 11e entretien considère dans le baptême la nouvelle création, la naissance nouvelle, la mort et la résurrection; le 12e, le traité et l'alliance de l'homme avec Dieu (*Œuvres complètes...* Paris, 1906, t. II, p. 177-195).

Dans le *Contrat de l'homme avec Dieu par le saint Baptême...* Caen, 1654 (*Œuvres*, t. II, p. 205-244), les principaux enseignements spirituels du baptême sont exposés sous la forme d'un contrat de donation réciproque entre Dieu et l'homme, et résumés dans une formule de rénovation à prononcer tous les ans après la préparation d'une retraite, ou encore tous les mois. Une formule plus courte permet de faire de ce renouvellement des promesses baptismales une pratique quotidienne et habituelle, très utile aux chrétiens « pour renouveler en eux la grâce de leur Baptême et l'esprit du christianisme ».

Un peu avant saint Jean Eudes, l'oratorien Hugues Quarré, dans son *Thrésor spirituel...* 1635; 5e éd., Lyon, 1646, consacre les premiers chapitres à tirer les conséquences spirituelles du baptême : « Combien doit être sainte la vie du Chrétien, consacré à Dieu par le baptême... » (p. 13). Dans sa *Direction spirituelle... pour les exercices d'une retraite*, il a deux exercices sur le baptême (Paris, 1654, p. 5 et 132).

Ces ouvrages sont assurément dans l'esprit du P. de Condren; mais son influence directe nous est certifiée pour le P. François de Saint-Pé. Encore laïque, celui-ci fit une retraite, sous la direction de Condren, qui « l'entretint des vœux du baptême, des obligations du chrétien et des devoirs de la religion d'une manière si lumineuse, et qui fit tant d'impression sur le néophyte... qu'en étant longtemps encore depuis pénétré, et y faisant des réflexions plus sérieuses, il résolut d'en faire part au public ». Il consacra à ce sujet un livre intitulé : *Dialogue sur le baptême, ou la vie de Jésus communiquée aux chrétiens dans ce sacrement, avec l'explication de ses cérémonies et de ses obligations...* Paris, 1667, puis, rattaché par le titre à ses ouvrages précédents : *Le nouvel Adam, troisième partie, où sont expliquées les cérémonies du baptême...* Paris, 1669. « Ces dialogues, dit Batterel, à qui nous empruntons ces détails, sont instructifs, écrits d'une manière nette qui présente les vérités dans un beau jour... On y trouve beaucoup d'onction, et je ne sais quoi qui attache... » (*Mémoires domestiques pour servir à l'histoire de l'Oratoire...* éd. Ingold, Paris, 1903, t. II, p. 218). Le P. Bouchard, un autre oratorien, a toute une retraite sur le baptême, ses grandeurs et ses obligations : *Méditations sur le sacrement de Baptême pour une retraite de dix jours...* Paris, 1679.

Le P. Quesnel a publié à Liége en 1693 : *Les trois consécrations ou Exercices de piété pour se renouveler dans l'esprit du baptême, de la profession religieuse et du sacerdoce*, considérations qui « peuvent servir de sujets de méditation » dans les retraites annuelles; celles sur le baptême prépareront spécialement « le renouvellement annuel de la consécration chrétienne et de la grâce du baptême » (p. 1), exercice pour lequel il a composé une longue formule (p. 30). Enfin, l'ex-oratorien Duguet a écrit : *Le Tombeau de Jésus-Christ et l'explication du Mystère de la Sépulture...* Bruxelles, 1731, où il applique au baptême et au chrétien « enseveli avec Jésus-Christ » le symbolisme de la mort et de la sépulture, déjà développé par les Pères.

Les « vœux » du baptême et les jansénistes. — Nous n'examinerons pas ici la question de droit : jusqu'à quel point est-il légitime et opportun de donner le nom de « vœux » aux engagements ou promesses du baptême (voir Vœux). Nous relevons seulement le fait que quelques auteurs, des oratoriens et surtout des jansénistes, ont insisté sur cette expression, avec quelque arrière-pensée, du moins chez ces derniers (cf. Bremond, t. IX, p. 10).

Bérulle, au cours des controverses sur le « vœu de servitude » avait cru pouvoir se référer aux textes de saint Augustin et de saint Thomas cités plus haut (*Narré...*, n. 25; *Œuvres*, éd. Migne, col. 615). Saint Jean Eudes, encore oratorien, l'avait suivi dans le *Royaume de Jésus*, en parlant de « vœu solennel » et « profession publique », mais dans la suite, il ne se servit plus guère que du mot « promesses ».

Quesnel, oratorien et surtout janséniste, n'y met pas cette discrétion : le baptême est selon lui un « vœu solennel » (*op. cit.*, p. 3), par lequel « nous sommes devenus religieux de cette Religion divine que (Jésus-Christ) a lui-même instituée sur la terre... nous engageant... à vivre selon sa Règle qui est l'Evangile... » (p. 5). Il trouve même les trois vœux de cette « Religion » : « La foi, l'espérance et la charité sont comme les trois vœux indispensables qui nous attachent à la Religion de Jésus-Christ » (p. xx).

Le janséniste Pierre Floriot avait déjà parlé des « vœux solennels qui ne sont pas moins réels que ceux que l'on fait par la profession religieuse », et qui font tous les chrétiens « religieux de la Religion de Jésus-Christ » (*Morale chrétienne...* Paris, 1672; 6e éd., 1686). L'ouvrage contient d'ailleurs d'intéressantes considérations sur le baptême.

Claude Lequeux montre un des inconvénients de cette expression, quand elle est employée avec une tendance de rigorisme janséniste. Dans une considération sur les « vœux du baptême », après avoir dit que l'Eglise « nous a fait prononcer des vœux », il tire cette conclusion que le crime d'un religieux qui viole sa clôture..., d'une épouse infidèle..., tous ces excès « qui font horreur à la société humaine... ne sont qu'une image bien imparfaite de l'infidélité d'un chrétien qui viole les vœux de son Baptême. » (*Le Chrétien fidèle à sa vocation...* Paris, 1748, p. 15).

L'esprit janséniste parait aussi quelque peu dans un livre intitulé : *Du renouvellement des vœux du Baptême et des vœux de Religion*, Paris, 1676, et il ne suffit pas, pour nous rassurer, de l'attestation de Jacques Boileau que cet ouvrage est « très conforme aux Règles les plus pures de la Religion catholique ».

Mentionnons encore de la même école l'œuvre de M. de Sainte-Marthe, confesseur des religieuses de Port-Royal : *Traités de piété ou Discours sur divers sujets de la morale chrétienne...* Paris, 1702; au t. II, p. 577, il y a un « Avis... sur le renouvellement du baptême » qui a été reproduit dans les *Exercices de piété à l'usage des religieuses du Port Royal*, 1787.

D'autres œuvres seraient à signaler, qui ne se rattachent à aucune école, mais témoignent de la piété d'une époque, par exemple : *La sainteté chrétienne représentée dans le sacrement de baptême...* Châlons, 1669, où Barboin, curé du diocèse de Verdun rapporte au baptême les devoirs de la perfection chrétienne.

Les prédicateurs du XVIIe siècle parlent aussi volontiers des « servitudes et grandeurs » du baptême : Bossuet, par exemple, et à maintes reprises, mais un peu incidemment; Bourdaloue, qui rappelle souvent à ses auditeurs ce qu'il nomme, suivant la forte expression de Tertullien, le « poids du baptême (pondus baptismi) », lui consacre un sermon dans l'*Essai d'Avent*, et le 2e Point du sermon sur le Caractère du Chrétien (*Œuvres... Edition critique*, par E. Griselle, t. II, Paris, 1922, p. 245-263).

B. — Quelques pratiques de la dévotion au baptême. — L'anniversaire baptismal et le « baptême spirituel ». Au XVIIe siècle, en France, malgré quelques essais de restauration liturgique de la « Pâque annotine »[1], cette commémoration, très recommandée par les auteurs spirituels et sans doute assez répandue, reste une fête toute intime, toute spirituelle. On conseille vivement, bien entendu, la messe et la communion. Parmi les autres pratiques suggérées, la plus caractéristique est sans doute celle qu'indique le P. Suffren : « Je vous conseille de faire en votre propre et privé nom ce qu'alors les autres firent en votre place... et de vous représenter tout ce qui se passa en votre baptême pour le pratiquer derechef spirituellement en vous. » C'est ce qu'il appelle « le baptême spirituel en mémoire du baptême sacramentel », exercice qui rappelle, par conséquent, la « communion spirituelle ». *Année chrétienne*, Paris, 1641, t. III, p. 911-924).

On en rencontrerait l'idée plus ou moins approchée dans les auteurs de la même époque; elle est reprise telle quelle dans les *Opuscules spirituels de M. Renar*, recueillis par Louis Abelly, le disciple et biographe de saint Vincent de Paul (Paris, 1687, p. 194-198). Plus tard encore, les *Exercices de piété pour employer saintement la journée*, Dijon, 1693, p. 308, contiennent une « Pratique pour bien solenniser l'anniversaire du baptême », qui s'inspire explicitement des deux précédents ouvrages. Signalons encore une *Conduite pour sanctifier le jour anniversaire du baptême, par demandes et réponses*, Paris, 1724.

Le renouvellement des promesses du baptême. — Nous avons déjà relevé plus d'une fois au passage cet exercice par lequel beaucoup d'auteurs concluent pratiquement leurs considérations sur le baptême, et dont ils proposent généralement la formule : saint Jean Eudes, comme on l'a vu, fut un des premiers à faire l'un et l'autre.

A partir du milieu du XVIIe siècle, beaucoup de « Pa-

1. Corblet (II, 508), signale des pratiques indulgenciées pour le diocèse de Malines (1609), une recommandation du Rituel de Paris (1697), et un *Projet d'office pour l'anniversaire du saint baptême...* Paris, 1737. (Cf. Bremond, t. IX, p. 40-42).

roissiens..., Années Chrétiennes..., Exercices religieux..., Pratiques de piété... », Manuels de congrégations ou de confréries, contiennent une formule pour le « renouvellement des vœux ». Ainsi les *Exercices religieux utiles et profitables aux âmes religieuses qui désirent avancer en la perfection,* Paris, 1670; 7e éd., 1709, p. 159; *Prières et instructions chrétiennes...* Paris, 1734, du P. N. Sanadon S. J., *L'esprit de l'Eglise dans le cours de l'année chrétienne, avec le renouvellement des vœux du Baptême...* Nancy, 1749, p. 126-135.

Un livre entier est même consacré à établir et autoriser cette pratique : *Du renouvellement des vœux du baptême prouvé par l'Ecriture Sainte et les Saints Pères,* Paris, 1736.

Les catéchismes, les livres d'éducation chrétienne, après l'exposition de la doctrine du baptême, ne manquent guère de proposer cette pratique de la rénovation. Ainsi le *Catéchisme des dimanches et des fêtes* Paris, 1734, et l'ouvrage du célèbre pédagogue M. Lhomond, *Exposé de la Doctrine chrétienne,* Paris, 1785 (7e lecture).

Les Retraités et la Rénovation. — Pour mieux faire cette « rénovation de l'esprit et des vœux du baptême », plusieurs auteurs, nous l'avons vu, ont conseillé de profiter du recueillement et de la préparation d'âme que donne une retraite « fermée ». Parfois ils ont simplement introduit cet exercice parmi ceux d'une retraite ordinaire; mais d'autres ont fait de la rénovation l'objet propre d'une retraite qui lui est entièrement ordonnée, ainsi les *Méditations...* déjà mentionnées de l'oratorien Bouchard (1679, cf. l'Avertissement). La *Conduite chrétienne...* Paris, 1787, de M. Nicque, théologal de Soissons, contient une « Retraite destinée à se renouveler dans l'esprit de son baptême », dont il expose ainsi le « motif particulier » : « Toute la sanctification du chrétien consiste dans la fidélité à remplir les obligations de son baptême; mais pour les remplir avec exactitude, il faut y réfléchir souvent et les renouveler... » (p. 453).

Les Missions et la Rénovation publique. — Le P. Maunoir a introduit cet exercice public dans ses missions de Bretagne en 1667 (X. A. Séjourné, *Histoire du vénérable serviteur de Dieu, Julien Maunoir...* Paris, 1895, t. II, p. 106-108; cf. Boschet, *Le parfait missionnaire ou vie du R. P. Julien Maunoir,* Paris, 1834, p. 291). On le retrouve dans le manuel du P. Duplessy : *Avis et pratiques... à l'usage des missions,* Paris, 1745, p. 185. Cette rénovation collective se faisait ordinairement le dimanche qui termine la première semaine de mission, au cours d'une procession aux fonts baptismaux.

Elle semble devenue comme de règle dans le courant du xviiie siècle. Déjà le *Règlement des missions pastorales établies dans le diocèse de Genève,* par Monseigneur Jean d'Arenthon d'Alex, Annecy, 1683, p. 41, ordonne : « Jamais on ne se dispensera de finir cette action [la clôture] par le renouvellement solennel des vœux du baptême. » On retrouve cette pratique dans le récit des grandes missions qui se firent au début du xixe siècle. Les livres de piété donnés en souvenir de la mission conseillent à leur tour la rénovation privée. Ainsi le *Bouquet de la Mission,* par Jean Leuduger, imprimé pour la première fois en 1713, et dont la 12e édition parut à Rennes en 1769. Il donne (p. 13) un « Formulaire du renouvelant... » qu'il invite à réciter en diverses circonstances : « Aussitôt qu'on a l'âge de raison... Avant la première communion... les veilles de Pâques et de la Pentecôte... le jour anniversaire de son Baptême... enfin quand on est dangereusement malade... On doit mettre son nom au bas de cet acte... On conseille même de le porter sur soi, afin de se souvenir de ses engagements... »

On a remarqué l'indication de la première communion comme date pour une rénovation privée. La rénovation publique faite à l'occasion de la première communion solennelle a pu être inspirée par celle qui se faisait au cours des missions. On la voit s'introduire dans les Retraites de première communion à l'époque des grandes missions de la Restauration.

Le mouvement de « dévotion à la grâce sanctifiante », combiné avec le renouveau de piété liturgique, aboutit de nos jours à une renaissance, marquée surtout par les développements consacrés au baptême dans les ouvrages de doctrine spirituelle. Citons par exemple Dom Columba Marmion : *Le Christ vie de l'âme,* Maredsous, 1914, p. 180-201; *Le Christ dans ses mystères,* Maredsous, 1919, p. 242-248; R. Plus, *Dans le Christ Jésus,* Toulouse, 1923, p. 113-134; J. Duperray, *Le Christ dans la vie chrétienne d'après saint Paul,* Paris, 1928, p. 100-109; E. Mersch, *Le Corps mystique du Christ.* (Études de théologie historique), Louvain, 1933, t. I, p. 105...; J. Augé, *La doctrine du Corps mystique de Jésus-Christ,* Paris, 1929, p 140...; H. Morice, *La vie mystique de saint Paul,* Paris, 1932, p. 83...

J. Corblet, *Histoire dogmatique, liturgique et archéologique du Baptême,* Paris, 1881. — R. Plus, *Baptême et Confirmation,* Paris [1929]. — H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France...* t. IX, La vie chrétienne sous l'Ancien Régime, ch. I, La dévotion au Baptême, p. 1-44. — P. Doncœur, *Retours en chrétienté, la naissance, le mariage, la mort,* Paris [1933], p. 17-68. — Ch. Lebrun, *La Spiritualité de saint Jean Eudes,* Paris, 1933, p. 85-99. — L. Meyer, *saint Jean Chrysostome maître de perfection chrétienne,* Paris, 1934, p. 83-108.

R. Daeschler.

BAPTISTE DE CREMA, voir Crema.

BAPTISTE VARANI (Bienheureuse). — *Vie et Œuvres.* — Baptiste (dans le siècle Camille) Varani, fille des princes de Camerino, naquit en cette ville le 9 avril 1458. Douée d'une nature très riche, elle reçut en outre une éducation fort distinguée et elle brilla par une haute culture. Prévenue dès son jeune âge des grâces du Seigneur, elle se détacha peu à peu des vanités du siècle; en 1481, elle fit son entrée chez les Clarisses d'Urbino. En 1484, elle fonda avec d'autres sœurs d'Urbino le monastère des Clarisses de Camerino. Dans la suite, elle vécut dans ce dernier monastère, dont elle fut abbesse pendant de longues années.

Cette Bienheureuse eut une tendre dévotion à la Passion et aux douleurs du Cœur de Jésus; durant des années, elle vécut dans la plus grande aridité, mais elle connut aussi toutes les joies de l'amour divin; déjà dans le siècle mais plus au couvent, elle reçut beaucoup de grâces mystiques, la contemplation infuse à un degré élevé, des visions et des révélations. Dès son vivant, elle fut une maîtresse écoutée dans les voies de Dieu. Sa sainte mort eut lieu très probablement le 31 mai 1524. Grégoire XVI lui décerna en 1843 le titre de Bienheureuse.

Nombreux sont les traités, exercices de piété, lettres et autres écrits spirituels composés par Baptiste Varani.

Ils ont été édités souvent en partie; mais les seules éditions complètes de tous ses écrits sont celles de M. Santoni, *Le opere spirituali della Beata Battista Varani*, Camerino, 1894; et celle de Venanzio della Vergiliana, *Beata Battista Varano* (Biblioteca dei Santi), Milano, 1926.

Parmi les œuvres de la Bienheureuse, il faut citer en premier lieu *I dolori mentali di Gesù nella sua Passione;* Baptiste y décrit d'après les révélations reçues de Notre-Seigneur les peines intérieures du Cœur agonisant de Jésus. Cet ouvrage est un des plus intéressants qui existent pour la dévotion au Sacré-Cœur. Composé en 1488, l'opuscule fut imprimé d'abord à Naples vers 1490, puis à Milan en 1515; dans la suite, il eut des centaines d'éditions en italien ou en d'autres langues. Il fut édité souvent à la suite du *Combat spirituel*, tellement qu'on crut pendant un temps que Scupoli en était l'auteur. Ce beau traité contribua beaucoup au XVI^e, au XVII^e et au XVIII^e siècles à propager parmi les fidèles la dévotion aux douleurs intérieures du Cœur de Jésus. — *La condotta della vita spirituale* est une autobiographie, dans laquelle Baptiste rend compte à son directeur de sa vie spirituelle depuis ses huit ou dix ans jusqu'à l'âge de trente-trois ans (1491). — Dans *I Ricordi di Gesù*, Notre-Seigneur rappelle à sa servante les grâces et faveurs dont il l'a comblée depuis sa naissance, il l'exhorte à méditer sa Passion, il la prépare aux grandes épreuves qui l'attendent et il lui enseigne par quelles voies elle arrivera à l'union parfaite avec Dieu. — Dans *Le Istruzioni al discepolo*, la Bienheureuse enseigne à un religieux son disciple tout ce qu'il doit faire pour arriver à la perfection. Voir l'analyse de cet ouvrage dans A. Saudreau, *La piété à travers les âges*, Angers-Paris, 1927, 540-43. — Le *Trattato della purità di cuore* peut être appelé le complément de l'opuscule précédent; Baptiste y décrit les divers degrés par lesquels l'âme monte à la plus haute perfection et aux sommets de l'union mystique. — La *Dichiarazione fatta sopra i capitoli della regola delle Sore Povere dell' Ordine di S. Chiara* est un commentaire canonique et ascétique de la règle des Clarisses. — Enfin un dernier ouvrage mérite d'être cité : les *Considerazioni divote sopra la Passione di N. S. Gesù Cristo*, comprenant seize méditations sur les souffrances surtout physiques que le Sauveur endura pendant sa Passion; toutefois plusieurs écrivains doutent de l'authenticité de cet opuscule.

Doctrine. — Les œuvres de la Bienheureuse Varani dénotent une profonde connaissance de la spiritualité, une grande expérience tant des voies de la perfection en général que des principaux phénomènes mystiques, une connaissance parfaite du cœur humain; elles ont toujours un caractère pratique et revêtent un style correct, simple et affectif.

Baptiste Varani requiert comme dispositions fondamentales pour atteindre la perfection la connaissance de soi-même, une profonde humilité, la lutte contre les tentations, l'abnégation, un grand désir de la sainteté, la ferveur de l'esprit et la pureté d'intention. Parmi les exercices propres à faire progresser l'âme dans la vertu, elle recommande spécialement l'oraison, dont elle trace une méthode simple et pratique, une grande dévotion à la Passion du Christ et au Sacré-Cœur ainsi que l'exercice de la présence de Dieu. Quant aux vertus à pratiquer, la Bienheureuse insiste davantage sur la douleur pour les péchés commis, la charité envers le prochain et l'amour des ennemis, la patience dans les épreuves, la confiance en Dieu dans les aridités et l'amour de la souffrance. Elle décrit très bien les purifications mystiques, la paix et la joie des âmes purifiées, enfin l'union mystique de l'âme avec Dieu.

Pour que l'âme soit admise à cette union ineffable, il lui faut une parfaite pureté de cœur, une mortification et abnégation absolues ainsi que la donation totale d'elle-même à Dieu. Dans le *Trattato della purità di cuore*, Baptiste Varani enseigne que la contemplation infuse en général (elle n'y parle pas explicitement de ses plus hauts degrés) est le terme normal de la vie spirituelle. Ailleurs, dans *Le Istruzioni al discepolo* (Santoni, 174; Venanzio della Vergiliana, 149), elle écrit que la contemplation infuse, qu'elle affirme être nécessaire à la perfection, n'est donnée de fait qu'à un petit nombre; et dans des mesures diverses, selon le degré de sainteté auquel les âmes sont appelées.

M. Pascucci, *Vita della Beata Battista Varani*, Macerata, 1680. — Vicenzo da Porto S. Giorgio, O. F. M., *Vita della Beata Battista Varani*, Bologna, 1874. — A. M. Marini, O. F. M., *Vita della Beata Battista Varani*, Camerino, 1882. — Léon de Clary, O. F. M., *L'Auréole séraphique*, II, Paris, 1892, 367-408. — M. Santoni, *op. cit.* — Comtesse de Rambuteau, *La Bienheureuse Varani*, Paris, 1906. — D. Puliti, *Un' asceta del Rinascimento, La Beata Camilla Battista Varani da Camerino*, Firenze-Roma, 1915. — B. Feliciangeli, *Notizie e documenti sulla Vita della B. Camilla Battista Varano da Camerino*, dans *Picenum Seraphicum*, XV, 1915, 581-621, 721-41. — G. Jörgersen, *In Excelsis, B. Camilla Battista Varani*, Firenze, 1919. — Venanzio della Vergiliana, *op. cit.* — D. Aringoli, *La Beata Battista da Varano*, Fabriano, 1928. — J. Heerinckx, O. F. M., *Devotio Sacratissimi Cordis in scriptis B. Baptistae Varani*, dans *Antonianum*, X, 1935, janvier-avril.

J. Heerinckx, O. F. M.

BAR (Catherine de), voir Mechtilde du Saint-Sacrement.

BARBE. — Les premiers moines d'Orient portaient la barbe, comme le font encore les moines orientaux de nos jours. A leur exemple, les premiers moines et ascètes de l'Occident se distinguaient par une *barba prolixa* (Jérôme, Ep. 125, 6; Sidoine Apollinaire, l. IV, ép. 24). On constate qu'à l'époque carolingienne le port de la barbe était aboli dans les monastères occidentaux. « *Ut in quadragesima, nisi in sabbato sancto, non radantur; alio autem tempore semel per quindecim dies radantur, et in octavis paschae* », prescrit le Capitulaire monastique de 817 (éd. Boretius, MGH., *Capitularia reg. Franc.*, t. I^{er}, p. 344). En règle générale, la *rasura* avait donc lieu tous les quinze jours dans les monastères. Seuls les frères convers (qui apparaissent plus tard) gardèrent la barbe; de là le nom de *fratres barbati*, qui leur fut quelquefois donné (v. Du Cange, *s. v. Barbatus*). Les chapitres généraux de l'ordre de Cîteaux réglementèrent ainsi la fréquence des *rasurae :* de 9 par an en 1191 (ch. 12), elles furent portées à 12 en 1257 (ch. 4), à la requête du cardinal Jean de Tolède († 1275), « *propter reverentiam sacramenti altaris percipiendi* », et à 13 en 1258 (ch. 12). En ce qui regarde les convers cisterciens, ce dernier chapitre décida ceci : « *Conversis etiam conceditur ut quandocumque monachi rasuram habuerint et ipsi rasuram habeant, ut in Ordine uniformitas observetur.* » On lit dans les *Statuta monastica* de Louis de

Blois, abbé de Liessies († 1566) : « *Qualibet hebdomada vel certe post duas hebdomadas semper radantur fratres, nisi legitimum impedimentum obstiterit* » (cap. 19, éd. Berlière, 1929, pp. 74-75).

On cite des ascètes qui ne se rasèrent jamais, tel saint Taton ou Paldon, abbé de Saint-Vincent sur le Vulturne († v. 720), dont il est rapporté qu'il ne se lava jamais la tête et que le rasoir ne toucha jamais ni ses cheveux ni sa barbe (*Vita,* 18 : AS., oct., V, p. 660).

On a vu que le Capitulaire monastique de 817 avait supprimée la *rasura* pendant le carême. Même en dehors des cloîtres, on laissait, à l'instar des pénitents, pousser cheveux et barbe pendant les périodes de jeûne, au témoignage de Sicard de Crémone (*Mitrale,* II, 1; PL., 213, col. 59).

Statuta capitulorum generalium Ordinis Cisterciensis, éd. Dom J.-M. Canivez (Louvain, 1933, 1934), t. I^er^, p. 136, t. II, p. 426, 440). — K. Hilgenreiner, art. *Bart* (LTK., t. I, 1930, col. 991).

L. Gougaud, O. S. B.

BARBÉ (Julien). — Originaire du diocèse du Mans, où il naquit le 23 février 1666, Julien Barbé fut admis dans la Congrégation de la Mission au séminaire interne (noviciat) de Saint-Lazare-lez-Paris, le 13 avril 1674. Il y émit ses vœux le 14 avril 1686. Peu après, placé à Paris au séminaire Saint-Firmin (collège des Bons-Enfants) il en resta le supérieur érudit et zélé de 1695 à 1711, toujours grandement apprécié du cardinal de Noailles. Député de la province de France à l'Assemblée générale de sa Congrégation, Barbé en fut élu secrétaire et mourut inopinément quelques jours après (18-19 mai 1711).

Après sa mort furent publiés, en 3 volumes in-12, quelques-uns de ses *petits brouillons,* sous un titre qui « ne donne qu'une idée très imparfaite des richesses spirituelles que contient l'ouvrage » (Rosset) :

Prières touchantes et affectives, où sont expliquez en peu de mots, les Évangiles de tous les dimanches de l'année; de tous les jours du Carême; des octaves de Pâques, de la Pentecôte et du Saint-Sacrement; des Quatre-temps; des Mystères de Notre-Seigneur et de la Sainte Vierge, avec une prière à Jésus-Christ considéré comme Pontife des chrétiens, par feu M. Barbé, supérieur du séminaire des Bons-Enfans, Paris, chez François Babuty, MDCCXII, in-12, XXXVI-480 pages. Les brèves prières du premier volume, s'inspirant du cours de l'année liturgique, tendent à tirer des vérités renfermées ou suggérées par le propre du temps, les sentiments d'une solide piété et l'encouragement aux vertus qu'inspire la considération des mystères ou de la fête du jour. Pour clore le volume, prière aux membres de J.-C., souffrant en la croix (pieds, genoux, côté, poitrine, cœur, face), pour chacun des jours de la semaine (p. 420-437).

Prières touchantes et affectives sur les Mystères de Notre-Seigneur et de la Sainte Vierge, sur les fêtes des Saints et Saintes qui se célèbrent dans l'Église pendant le cours de l'année, avec des prières tirées de l'Écriture Sainte sur différents sujets, et plusieurs autres sur diverses matières importantes, par feu M. Barbé... Paris, MDCCXII, XIV-442 pages. Dans le même esprit, prières pour le saint de chaque jour, pour le commun des saints, prières à quelques intentions (église, pape, archevêque, roi, etc.) et pour divers besoins (confession, communion, etc.) et vertus spéciales à acquérir.

Prières touchantes et affectives sur plusieurs sujets importants, par feu M. Barbé... Paris, MDCCXX, XIV-418 pages. Écrit spécialement pour les Cent-Filles de la Miséricorde (hôpital fondé en 1623 par Antoine Séguier, pour de pauvres orphelines). Ce volume contient des prières en forme d'élévations et sentiments qui doivent animer toutes les actions du matin au soir, même les plus spéciales (tapisserie, lessive, vaisselle, etc.). Belle explication du *Pater* (p. 182-234).

« La prière est l'âme du travail, comme le travail est le soutien de la prière. Les prières sont les repas de notre âme, l'esprit de piété en est la respiration. »

De ces trois volumes, il existe une édition *contrefaite* à Bruxelles, chez François Foppens, 1719-1721.

[Édouard Rosset], *Notices bibliographiques sur les écrivains de la Congrégation de la Mission.* Première série, Angoulême, 1878, p. 8-10. — Bibliothèque du Mans, manuscrits 415 et 416. (601 et 550 pages) : *Sermons et Conférences,* par M. Julien Barbé.

F. Combaluzier.

BARBO (Louis). — Né à Venise vers 1382, il devint de bonne heure prieur commendataire de l'abbaye de Saint-Georges in Algâ, près de Venise. On a cru que ce monastère faisait partie de la Congrégation des chanoines de Windesheim. Tout ce qu'on peut affirmer c'est qu'il en subit probablement l'influence. En 1408, le pape conféra à Barbo l'abbaye bénédictine de Sainte-Justine de Padoue. Le nouvel abbé fit profession à Rimini, pour entreprendre aussitôt la réforme de son monastère. Holstenius croit qu'il se fit aider par quelques moines olivétains (*Codex Regularum,* Aug. Vind., 1759, p. 10). Les débuts furent laborieux et les vocations rares. Peu à peu d'autres monastères adoptèrent la réforme : ce fut l'origine de la Congrégation de Sainte-Justine de Padoue, dont le fondateur lui-même a tracé une relation sous forme de lettre adressée aux moines de la Congrégation : *De Initiis Congregationis S. Justinae de Padua* (Pez, *Thesaurus anecdotorum,* t. II, P. III, p. 269; nouvelle édition par D. Gregorio Campeis, O. S. B.; Padoue, 1908). Cet opuscule date de 1440. Il raconte comment Martin V approuva en 1419 la nouvelle Congrégation et quelles furent ses principales notes caractéristiques : les monastères formeront une union étroite, placée sous l'autorité d'un collège de quatre visiteurs, qui auront pour mission d'exécuter les décisions du chapitre général annuel. Ainsi l'autorité suprême dans la Congrégation sera celle du chapitre général représenté par les visiteurs. Ce n'est qu'à un titre secondaire, déclare Barbo, que les moines seront soumis à l'abbé ou au prieur de leur monastère. Cette manière de concevoir le gouvernement était inouïe parmi les moines noirs et ne manqua pas de provoquer les plus vives protestations au sein même de la Congrégation. Mais le pouvoir abbatial devait subir encore d'autres limitations. En 1425, Eugène IV approuva que les abbés seraient élus non plus par la communauté, comme le veut saint Benoît, mais par le chapitre général. La durée de leur charge était également limitée, comme celle des autres officiers du monastère. Qu'est-ce qui avait inspiré à Barbo ces innovations? Lui-même déclare avoir voulu donner une plus grande stabilité à son œuvre en la soustrayant à l'autorité d'un seul. Il est indéniable en effet, que le gouvernement des monastères de l'époque appelait une réforme urgente. Mais celle que propose Barbo ne se serait-elle pas inspirée des idées courantes, rela-

tivement au gouvernement de l'Église elle-même? Il semble que Barbo ait assisté quelques années plus tôt au concile de Constance. Plus tard il devait prendre part à la XVIIe session du concile de Bâle (26 avril 1434), comme un des quatre légats d'Eugène IV. Et l'on sait qu'il reconnut par serment, bien qu'en son nom personnel, que le pape est subordonné au concile général (cf. HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des Conciles*, t. VII, pp. 847-854). — A la demande du pape, Barbo écrivit aux Bénédictins de la Congrégation espagnole de Valladolid au sujet de sa réforme. Ce fut l'occasion d'un petit ouvrage : *Declarationes nonnullae in Regulam D. P. Benedicti pro Congregatione Vallisoletana in Hispania, ad instar Cassinensis instituta* (Reproduit dans : *Privilegia praecipua Congregationis S Benedicti Vallisoletae*; Vallisoleti, 1595; cf. D. F. CURIEL, *Studien and Mitteilungen*, 1904; p. 698-703).

L'ouvrage de Louis Barbo qui intéresse le plus la spiritualité est le *Modus meditandi et orandi* adressé à tous les moines de la Congrégation de Sainte-Justine de Padoue. Il dut être composé entre 1437 et 1443, c'est-à-dire au temps où l'auteur fut évêque de Trévise, comme il ressort du titre. Le R. P. Watrigant, S. J., a indiqué quelle influence ce petit traité d'oraison méthodique, tributaire peut-être de l'école de Windesheim, a exercé sur la Congrégation de Valladolid et spécialement sur le monastère de Montserrat, cinquante ans avant Cisneros (R. P. WATRIGANT, S. J., *Quelques Promoteurs de la Méditation méthodique au XVe siècle*. Collection de la Bibliothèque des Exercices; n. 59. Enghien, 1919). On y trouvera également le texte de la *Formula orationis et meditationis*, d'après la première édition imprimée à Venise en 1523. C'est probablement ce même ouvrage de Barbo que Dom de Montfaucon désigne sous le nom de *Praxis institutionis novitiorum* ou encore *Compendium interioris disciplinae*. (*Bibliotheca bibliothecarum manuscriptorum nova*, t. I, c. 2, p. 229, Paris, 1739). Quelques lettres de Barbo ont été publiées par Dom Basilio Trifone, O. S. B., *Ludovico Barbo e i primordi della congregazione benedittina di S. Giustina*, dans *Rivista storica benedittina*, 1910-1911, t. VI-VII. Comme il a été dit, Barbo fut nommé évêque de Trévise en 1437; il mourut à Venise, au monastère de Saint-Georges, le 19 septembre 1443.

Outre les études déjà citées on peut consulter Agostini, *Istori degli scrittori veneziani*, Venise, 1752, t. II, p. 1 sq. — Tomasini, *Annales canonicorum secularium S. Georgii in Algâ*, Utini, 1643, p. 13, 71, 77, 178, 239. — D. Antoniolli, O. S. B., *Ludovico Barbo, fondatore della Congregazione di Santa Giustina in Padova*, Modène, 1910. — Mgr Paschini, art. *Barbo*, dans DHG., col. 657-660.

M. MÄHLER.

BARLAAM DE SEMINARA, voir HÉSYCHASME.

BARNABÉ (LETTRE DE). — Le petit écrit qui porte le nom de Barnabé est une lettre adressée aux « fils et filles », aux « frères », aux « enfants » parmi lesquels l'auteur a personnellement travaillé (1, 1; 4, 9; 9, 9). Cet auteur, qui se défend à plusieurs reprises d'enseigner, de parler d'autorité (1, 8; 4, 9) n'est certainement pas un apôtre, ni Barnabé ni un autre; on s'accorde à voir en lui un Alexandrin; c'est ce que suggère son allégorisme, et aussi la faveur que son écrit a trouvée près de Clément d'Alexandrie et d'Origène. On a supposé avec vraisemblance que cet Alexandrin inconnu était un maître de Pantène (cf. Mgr Ladeuze, RHE., I, p. 225; Windisch, *Barnabasbrief*, p. 413).

La date du livre a été très discutée; un bon nombre d'historiens la rapportent au temps de Vespasien, vers 72 : ainsi Weiszaecker, Lightfoot, Ramsay, Westcott, Bartlet, Gwatkin, Mgr d'Herbigny, RSR, I, 417-443; 540-566; c'est chez ce dernier qu'on trouvera la discussion la plus complète. D'autres historiens le datent du temps de Nerva, vers 96-98 : Funk, *Abhandlungen*, II, 77 sqq.; Bardenhewer, *Gesch. der altkirchl. Literatur*, I, 92-94; Heinisch, *der Einfluss Philos auf die aelteste christl. Exegese*, 60; Hoennicke, *Judenchristentum*, 96. D'autres enfin, datent la lettre du temps d'Hadrien, et plus probablement de la fin du règne, vers 130-131 : Harnack, *Chronologie*, I, 423-426; Schuerer, I, 672. Cette hypothèse nous semble la plus vraisemblable : elle est suggérée par le chapitre 16, 34 sq., par l'ensemble du livre et, tout particulièrement, par les citations qui sont faites du IVe livre d'*Esdras* (12, 1) et de l'*Apocalypse de Baruch* (11, 9); cf. Violet, n. sur *Baruch, vis.* VI, 10, 7.

On distingue dans la lettre deux parties très différentes, tres lâchement rattachées l'une à l'autre : ch. 1-17 et 18-21 : la deuxième n'est que le développement de la doctrine des deux voies que l'on trouve aussi dans la *Didachè*. La première partie est une exhortation où l'auteur s'efforce de prémunir ses lecteurs chrétiens contre le danger du judaïsme; ce danger est menaçant, et Barnabé en est vivement préoccupé (2, 1.10; 4, 1-6; 9-14; 16, 3-4; 21,4). Pour s'en défendre, il soutient une thèse radicale que l'Église n'a jamais faite sienne, et dont, quelques années plus tard, le marcionisme devait faire sentir le danger : l'ancienne alliance n'a jamais existé comme une loi positive voulue par Dieu, assujettissant le peuple juif à des pratiques ou à des cérémonies; tout cela était purement symbolique mais a été mal compris (cf. Bardenhewer, 87) : la circoncision demandée n'était pas celle de la chair (9, 4); les prescriptions alimentaires n'étaient que des indications symboliques (10); le seul vrai sabbat, c'est le repos de Dieu après six mille ans (15); le temple a été frappé d'interdit par Dieu dès l'origine (16). Cette polémique dépasse le but; mais il faut se rappeler que l'auteur, quand il attaquait ainsi le judaïsme, pouvait se réclamer d'une exégèse allégorique répandue dans certains milieux juifs d'Alexandrie (cf. Philon, *De migratione Abrahami*, 89; Lebreton, *Hist. du dogme de la Trinité*, I, 179 et n. 2).

Cette polémique antijudaïque est la principale préoccupation de l'auteur; mais on relève aussi chez lui une exhortation morale qui fait entrevoir le christianisme qu'il prêche : la foi au Christ, Fils de Dieu et Sauveur (cf. *Hist... de la Trinité*, II, 334-341), et la pratique courageuse et fidèle des œuvres, surtout au ch. 4; on remarque ici, comme chez les autres Pères apostoliques (voir plus haut, col. 794) le caractère social et ecclésiastique de cette morale : 4, 10-11.

Remarquons enfin chez Barnabé la grande importance accordée à la « gnose », qui est pour lui « un don inséré par Dieu dans l'âme » (9, 9), et qui est le principe d'une intelligence plus profonde de l'Écriture. Cf. *Hist. du dogme de la Trinité*, II, 344 sq.

Edition de Gebhardt-Harnack, Funk-Bihlmeyer, Ogier (Paris, 1907), Windisch (Tübingen, 1920). C'est dans ce dernier livre que l'annotation est la plus complète; les conceptions religieuses et morales sont étudiées particulièrement, p. 340-342 : Die Heilslehre in Barnabas. Cf. V.

Schweitzer, *Der Barnabasbrief über Glaube und Werke, Katholik,* 1904, 273-304. On trouvera encore des notes utiles dans Veil (*Apocryphes du N. T.*, de Hennecke. Tübingen, 1904 et 1923) et dans J. Armitage Robinson, *Barnabas, Hermas and the Didache* (London, 1920), p. 1-25 et surtout dans l'article posthume du même auteur : *The Epistle of Barnabas and the Didache. Journal of Theological Studies*, XXXV (1934), p. 113-145.

J. Lebreton.

BARNABÉ DE PALMA. — Franciscain espagnol, né vers 1469 à Palma, province de Cordoue, d'une famille originaire de Sicile. En 1491 il prit l'habit chez les Observants de la province des Anges, où Dieu le favorisa de nombreux ravissements et de lumières surnaturelles. Il mourut au couvent de Palma, le 14 octobre 1532, en grande opinion de sainteté. Quoique simple frère convers et dépourvu de toute instruction, il composa six opuscules spirituels, que le P. Guadalupe déclarait avoir sous les yeux en 1662. Mais un seul de ces écrits a été publié, semble-t-il; c'est la *Via Spiritus*, que le duc de Bejar fit imprimer en Flandre vers 1534. Sbaralea signale en outre un *De Ascensu mentis in Deum.*

Gonzaga, *De origine seraphicae religionis*, pars tertia, Rome, 1587, p. 936. — Wadding-Sbaralea, *Scriptores ordinis Minorum*, Rome, 1906-1908. — Voir surtout Fray Andrés de Guadalupe, *Historia de la santa Provincia de los Angeles*, Madrid, 1662; l. VII, ch. 22-26, p. 313-322.

Fidèle de Ros.

BARNABITES. — 1. *Esprit.* — 2. *Production spirituelle.*

I. — ESPRIT DE L'ORDRE. — Les Barnabites furent approuvés par un Bref de Clément VII, du 18 février 1533. Ils rentrent dans le groupe des *Clercs Réguliers* qui apparaissent au XVIe siècle, forme nouvelle de vie religieuse, plus complexe mais plus souple, répondant aux besoins plus variés de l'époque.

Au XVIIe et surtout au XVIIIe siècle, cet ordre s'accrut, sans atteindre cependant un nombre aussi considérable que celui des Jésuites ou d'autres Ordres et Congrégations. Supprimés sous la Révolution française et sous Napoléon, ils furent rétablis sous la Restauration.

L'apport nouveau que l'ascétisme doit au clergé régulier est l'alliance des obligations de l'état religieux avec certaines fonctions du clergé séculier, dans la poursuite d'une double fin : la sanctification personnelle et le service du prochain, comme l'indiquent expressément les Constitutions des Barnabites. Ils ont les trois vœux solennels de religion; ils insistent sur celui d'obéissance « quae huius instituti caput est »; la pauvreté consiste surtout à ne rien posséder en propre. Ils conservent, dans les Noviciats l'office choral, et dans toutes les maisons le chapitre des coulpes, le silence, la lecture; ils y ajoutent la méditation du matin et du soir, le jeûne du vendredi et l'abstinence du mercredi; les autres pratiques de pénitence sont seulement recommandées, sous le contrôle du supérieur. Le service du prochain comporte toutes les formes du ministère sacerdotal, avec un soin spécial pour le culte liturgique.

Ceci dit sur les obligations et fonctions de l'Ordre, reste à montrer son esprit propre et sa physionomie particulière. Notons d'abord ces faits :

1° Saint Antoine-Marie Zaccaria a fondé son Ordre (appelé vulgairement Barnabites de son premier couvent de Saint-Barnabé à Milan) sous le nom de *Clercs Réguliers de saint Paul,* par dévotion envers l'Apôtre, auquel il emprunta, pour les transmettre à ses fils, un amour ardent pour Jésus crucifié, qui transparaît dans ses lettres, avec la flamme d'un zèle ardent. C'est de lui que proviennent ces pratiques traditionnellement suivies et propagées par l'Ordre : le souvenir de la Passion et de la mort du Christ, rappelé par le son de la cloche le vendredi à trois heures de l'après-midi; le culte amoureux du Saint Sacrement et l'adoration des Quarante Heures; les cérémonies de réparation pendant le temps du carnaval, la réception fréquente des sacrements, enfin les formes les plus variées du ministère apostolique, en y comprenant une abondante production littéraire.

2° L'ordre des Barnabites, grâce à son nombre restreint, a conservé un caractère familial, une allure simple et affable dans sa vie privée et son activité extérieure, qui imprime à son ascèse même un caractère de modération et de discrétion.

3° Cette note de simplicité, d'affabilité et de modération est devenue dominante grâce à l'influence qu'exerça saint François de Sales chez les Barnabites par sa personne et par ses œuvres. Ce fut lui qui les introduisit en France et en Savoie; il vécut familièrement avec eux, se servit largement de leur ministère, les aima cordialement et fut payé de retour. Ils le regardent comme leur protecteur, après saint Paul et avec saint Charles; ils procurèrent efficacement sa canonisation et sa proclamation comme Docteur de l'Eglise. Le P. Juste Guérin lui succéda comme évêque de Genève, et beaucoup de Pères participèrent à la direction spirituelle de la Visitation.

Une activité apostolique variée et forte, selon l'esprit de l'Apôtre, nuancée par la modération et la douceur caractéristiques de saint François de Sales, et orientée dans les lignes maîtresses tracées par le Fondateur, telle est donc la contribution des Barnabites au développement historique de l'ascèse. Et cela, non seulement dans la vie intérieure de l'Ordre, comme le lui inculquent vivement un long chapitre des Constitutions « De concordia et aequalitate » et d'autres « De correctione fraterna » et « De correctione quae superiorum est », mais aussi dans sa production littéraire, dont il nous reste à parler.

II. — PRODUCTION SPIRITUELLE. — L'esprit de l'Apôtre saint Paul imprègne naturellement les *Constitutions* définitives de l'Ordre, publiées en 1579. Le P. Innocent Gobio l'a bien montré dans son livre : *Doctrina S. Pauli Apostoli in libros Constitutionum Clerr. Regg. eiusdem Apostoli distributa* (Milan, 1863) où il distribue suivant l'ordre des chapitres les passages de saint Paul qui s'y rapportent. On a aussi des Vies et des Panégyriques du même saint; depuis 1898 en France, puis en Belgique se publie *Le Messager de saint Paul,* et depuis 1892 existe une « Ligue de saint Paul », sorte de tiers-ordre barnabite.

Plus significative encore est l'œuvre du P. Rémi de Montmeslier (1634-1701) : *L'Esprit de saint Paul ou les pensées de ce grand Apôtre sur la vie chrétienne pour tous les jours du mois et pour une retraite de dix jours,* Paris, 1684. Il eut dix-sept éditions en français, et quinze dans la traduction italienne du P. Alfonso Croce. Chacun des 30 chapitres développe un sujet différent avec des passages de saint Paul, suivis d'une exhortation pratique et d'une prière. Les sujets sont disposés suivant l'ordre des voies purgative et illuminative; en

en prenant trois par jour, on a la matière d'une retraite de dix jours.

Pour la **dévotion à la Passion,** outre les *Lezioni scritturali, teologiche et morali sulla passione*, Bologne, 1757, du P. Gius. Gaffuri, on trouve des Méditations, Considérations, Horloges de la Passion, Chemins de Croix, etc. Pour la **Sainte Eucharistie,** il faut surtout signaler les livres qui préconisent la communion fréquente : *Centuria di sermoni sul SS. Sacramento*, du P. Carlo Gorano (1603-1684); *Mensa Cœlorum, opus in quo celebriores difficultates quae de SS. Eucharistiae Sacramento solent agitari, breviter dilucidantur*, Milan, 1686, du P. Flaminio Langhi; *Documenti utili e necessari per disporsi alla frequenza dei Sacramenti...* Milan, 1694, du P. Amedeo Antoniotti; *Conferenza nella quale si propongono e dichiarano alcuni dubbi sulla santa Communione*, ms, du P. Antonio Carli (1556-1631). En outre, de nombreuses méthodes pour la célébration et l'audition de la sainte messe, pour la réception des sacrements, l'action de grâces, etc.

Citons seulement : *Metodo divoto per celebrare il SS. Sacrificio della Messa proposto ai Sacerdoti da S. Francesco di Sales...* Milan, 1873, du P. Graziano Monti, et *Impiego di santi pensieri per ogni giorno della settimana... sopra il SS. Sacramento*, Milan, 1735, du P. Alfonso Modrone.

La réception fréquente des sacrements a comme corollaire la **direction spirituelle;** parmi les ouvrages qui s'adressent aux chrétiens en général, nous pouvons signaler : *Conduite spirituelle, contenant plusieurs maximes et pratiques de piété pour toute l'année, très utiles aux âmes qui veulent vivre chrétiennement dans le monde*, Paris, 1685, du P. Dominique Bouvier de La Motte; *Speculum asceticum sacra monita ad vitam pie instituendam...*, Milan, 1719, du P. J.-Fr. Marinoni; *Direzione pratica alla cristiana pietà nell' esercizio de' suoi atti*, Rome, 1764, du P. Massazza; *Vie chrétienne, ou principes de la sagesse...* Paris, 1779, du P. J.-B. Colome.

Pour la direction des **religieux et religieuses :** *De regulari disciplina monimenta Patrum*, Milan, 1588, du P. Carlo Bascapè, l'ami et le biographe de saint Charles Borromée; *Gli Aforismi claustrali necessariissimi alle monache et confessori*, Ancône 1638, du P. Doroteo Panicari; *Manuel des religieuses...*, Paris, 1779, du P. Colome. D'une allure plus originale est l'opuscule du P. Cristoforo Giarda (Milan, 1625), dédié au pape Urbain VIII, qui avait des abeilles dans ses armes; il est intitulé *Apis religiosa*, et, sous cette forme symbolique il expose tous les devoirs de la vie religieuse.

Citons encore, pour les ecclésiastiques : *Speculum ecclesiasticum in quo plene traduntur omnia quae ad ecclesiasticos omnes tum saeculares tum regulares... pertinent, tam ad perfectionem propriam quam in ordine ad instructionem populorum*, Prague, 1648, du P. Pio Cassetta. Pour les dames : *Règlement de vie d'une dame chrétienne*, Paris, 1719, du P. Hyacinthe Colein. Pour les jeunes gens, à l'éducation desquels ils consacrèrent une grande part de leur activité, les Barnabites publièrent de nombreux manuels de formation chrétienne et de piété.

Ils en composèrent aussi pour tous les fidèles, à l'occasion des missions ou des retraites prêchées par eux.

Les plus caractéristiques de ces **livres de retraites** sont ceux du P. J.-Fr. Marinoni : *Distribuzione del tempo solita a praticarsi da chi fa gli Esercizi Spirituali sotto la direzione de PP. Chierici Regolari di S. Paolo*, Milan, 1706; *Distribuzione... degli scolari diretti dai RR. PP. Barnabiti*, Verceil, 1834. Notons-y cette recommandation suggestive de ne pas, sous prétexte de recueillement, se départir d'un certain air « dolce, gioviale e sincero », sous lequel un saint Philippe Néri et un saint François de Sales voilaient leur héroïque vertu.

Le P. Anaclet Secco avait publié sur l'ordre du P. Général : *Esercizii di pie meditationi per rinovatione dello spirito da farsi nel retiro annuale praticato dalla Congregatione de' Chierici regolari di San Paolo*, Milan [1635]; après chacun des 14 exercices, il suggère des pratiques de piété et des actes de vertu, des lectures et oraisons jaculatoires pour la journée. Les deux premiers chapitres donnent des avis généraux pour le temps de la retraite, et des règles pour le retraitant et pour le directeur. Ces règles sont passées, comme directives, dans les *Regulae officiorum* des Barnabites sous la rubrique : *Regulae de cura praefecto exercitiorum;* on y trouve les méthodes, directives et distribution du temps de la retraite dont on a parlé.

Les Barnabites ont publié des *Retraites* pour tout genre de personnes. Le P. Amedeo Comotto fit paraître *Esercizi spirituali per i dieci giorni della solitudine, conforme allo spirito di San Francesco di Sales...*, Venise, 1667 Mais il faut assigner une place à part à celle du Vénérable Barthélemy Canale, qui est tirée de son *Diario Spirituale...* Milan, 1670, recueil de méditations pour tous les jours de l'année, dont le succès fut considérable en Italie et à l'étranger, de même que celui de son autre ouvrage : *La Verità scoperta al cristiano intorno alle cose presenti ed avvenire*, Milan, 1694. 2 part., 4 vol. Les premiers chapitres du *Diario* contiennent une méthode d'oraison; les Exercices spirituels des 3 premières parties concernent les religieux; ceux de la quatrième, sont pour tous les fidèles; l'autre ouvrage renferme des considérations sur les choses présentes et sur les fins dernières : tous deux sont écrits avec onction et simplicité.

Le P. Biagio Palma a composé divers ouvrages du même genre; dans *Metodo o regola di vita spirituale...* Rome, 1620, il enseigne à sanctifier les actions. Mais son œuvre la plus célèbre est *Atti virtuosi interni dell' anima cristiana...* Rome, 1616, très souvent rééditée en diverses langues et sous divers titres : *Palma spirituale, Thesaurus indeficiens*, etc.; on a pu comparer son succès à celui de l'Imitation ou de l'Introduction à la vie dévote ou du Combat spirituel. Il préconise d'abord une protestation d'intention pure dans le service de Dieu et de pur amour, puis divers actes de foi, d'adoration, d'amour, etc., et pour finir un « pacte d'amour avec Dieu ». Le livre est rédigé sous forme de prière ou soliloque; les expressions en sont si ardentes, que l'auteur avertit de ne pas les prendre à la lettre, du moins comme des vœux ou des promesses formelles, mais comme des actes d'offrande et de dévotion.

Signalons encore deux ouvrages spirituels de Mgr Philibert, A. Bally, évêque d'Aoste (1605-1691) : *Traité de l'oraison*, Chambéry, 1680; *Traité de la véritable dévotion*, Aoste 1684.

Il est un genre d'ouvrages qui expriment mieux le caractère de modération et de sérénité propre à la spiritualité des Barnabites : ceux qui ont trait **à la paix et à la tranquilité de l'âme;** nous y comprenons les

livres pour malades et agonisants, mais d'abord ceux qui apaisent les troubles de conscience. Omettant les traités des moralistes sur les scrupules, nous signalerons les œuvres du P. Pio Cassetta : *Tranquillità humana...* Rome, 1663, qui traite des remèdes généraux et particuliers contre l' « inquiétude », et *Guida sicura per la vera e perfetta felicità...* (ms).

Mais l'œuvre classique entre toutes sur ce sujet est celle du P. Charles-Joseph Quadrupani : *Documenti per istruzione e tranquillità delle anime, tratti da' santi più illuminati e massime da San Francesco di Sales,* Turin, 1795. En 22 chapitres, l'auteur passe en revue les principales matières qui peuvent occasionner des inquiétudes de conscience, comme l'obéissance, les tentations, etc., et sur chacun de ces points il éclaire, apaise et réconforte les âmes timorées; déjà avant sa mort, l'ouvrage avait eu trente éditions, et il fut encore souvent réimprimé et traduit. Une autre de ses œuvres : *Documenti pratici e morali per vivere cristianamente,* Milan, 1807, eut aussi une large diffusion.

Sur le chapitre des dévotions, on a plusieurs livres consacrés à sainte Anne et surtout à saint Joseph.

La **littérature mariale** des Barnabites est très abondante; ils honorent spécialement la Sainte Vierge sous le titre d' « Addolorata », en rapport avec leur dévotion primordiale à Jésus crucifié, et, depuis 1732, sous celui de « Mère de la divine Providence », dont le sanctuaire se trouve dans leur église Saint-Charles à Rome.

La **dévotion au Sacré-Cœur** fut propagée par les PP. Antoine Maresca, Joseph Albini, J.-B. Vitale et Dominique Perillo qui furent successivement fondateurs et rédacteurs du *Messaggero* et du *Devoto del S. Cuore,* et directeurs pour l'Italie de l' « Apostolat de la Prière »; le cardinal Lambruschini (1776-1854) avait aussi composé des opuscules sur cette dévotion, de même le P. Jean Percoto en 1748 un manuel qui fut édité par le P. Joseph Rusca à Bologne en 1752; en 1726, l'ouvrage du P. de Gallifet, S. J., avait trouvé un chaleureux défenseur dans le P. Mario Maccabei, qualificateur du Saint-Office.

Un précieux document, publié récemment dans la revue « I Barnabiti » (Rome, janvier 1934) permet de remonter jusqu'en 1716 : c'est une méditation sur le coup de lance, par le Vénérable Raymond Recrosio (1657-1732), mort évêque de Nice. Elle fait partie d'une série d'exercices sur la Passion, et contient des invocations au Cœur de Jésus, qui expriment les pensées et les sentiments propres à cette dévotion. L'explication est sans doute dans ce fait que Recrosio fut envoyé en 1677 comme étudiant à Annecy, où il fut ordonné en 1680, c'est-à-dire dans les années qui suivirent les premières grandes révélations de Paray. Il resta encore à Annecy comme professeur, prédicateur et confesseur extraordinaire de la Visitation; c'est là sans doute qu'il entendit parler des faits de Paray. Dès lors il se montra un véritable apôtre du Sacré-Cœur dans ses prédications, son enseignement et ses œuvres, comme on en peut juger par la plus importante : *Ordo amoris, seu Theologia ethico theoretica...* Milan, 1719.

Bien entendu, la littérature spirituelle des Barnabites est beaucoup plus vaste que nous n'avons pu le montrer dans les limites de cet article; ainsi, pour le XIX^e^ siècle, aurait-il fallu parler des PP. Alexandre Teppa, Louis Cacciari, Ignace Pica, et d'autres encore. A défaut d'une description complète, nous nous sommes contentés d'une esquisse indiquant les lignes fondamentales. Pour plus ample information, on se reportera aux articles particuliers consacrés aux principaux auteurs barnabites.

J.-L. Barelli, *Memorie dell' Origine, Fondazione, Avanzamenti, ecc. della Congregazione dei Chierici Regolari di S. Paolo,* Bologne, 1703-08, t. 2. — L. Ungarelli, *Bibliotheca scriptorum e Congreg. Clerr. Regg. S. Pauli,* Rome, 1836. — G. Boffito, *Scrittori Barnabiti* (*Biblioteca barnabitica illustrata*), Florence, 1933, 1934. — L. Levati... *Menologio dei Barnabiti,* Gênes, 1932 (en cours de publication).

† P. Michele Testi, Barn.

BARRÉ (Nicolas). — Né le 21 octobre 1621, à Amiens où il fait ses études chez les Jésuites; il entre à dix-neuf ans chez les Minimes de Saint François de Paule et fait profession le 31 janvier 1642; deux ans après, encore simple diacre, il est appliqué à l'enseignement de la théologie qu'il continuera à diverses reprises pendant vingt ans. Envoyé à Rouen en 1659, il fonde à Sotteville, en 1661, la première de ses « Écoles chrétiennes et charitables »; en 1666 il constitue à Rouen le premier groupe des « Maîtresses des Écoles charitables du Saint Enfant Jésus », qui ouvrent en 1676 à Paris leur maison de la rue Saint-Maur, d'où leur nom de « Dames de Saint-Maur » : Il meurt à Paris, en odeur de sainteté, le 31 mai 1686. Nous n'avons pas à nous arrêter ici sur son œuvre pédagogique très remarquable (*Statuts et règlements* pour ses écoles, Paris, 1685); mais en même temps qu'un grand éducateur, il fut un saint et prudent directeur. Après sa mort furent publiés deux recueils d'écrits spirituels : *Maximes spirituelles du R. P. Barré,* recueillies par l'abbé S. de Montigny, dédiées à M^me^ de Maintenon, Paris 1694; *Lettres spirituelles,* Rouen, 1697 (59 lettres, choisies par le R. P. Raffron dans une correspondance manuscrite très considérable; une nouvelle édition augmentée a paru à Toulouse en 1876). Ces lettres, d'un style simple, direct et vigoureux, enseignent une forte spiritualité, faite d'abnégation totale, d'abandon confiant, de zèle ardent pour la gloire de Dieu (voir par exemple la magnifique lettre 38 où il invite son correspondant à une vraie croisade pour procurer à Dieu l'honneur du retour à lui d'une âme complètement dévoyée).

En plus de la notice placée au début des *Lettres spirituelles,* on consultera surtout Henri de Grèzes OMCap., *Vie du R. P. Barré,* Bar-le-Duc, 1892; G. M. Roberti, *Disegno storico dell' Ordine de' Minimi,* t. II, Rome, 1909, p. 330-348 et 565-567.

J. de Guibert.

BARRY (Paul de). — Né en 1587 à Leucate (Aude) et entré au noviciat de la Compagnie de Jésus à Avignon en 1605, le P. de Barry fut un prédicateur et un supérieur religieux apprécié. Il a ramené à la foi catholique les habitants de Paray-le-Monial passés en grand nombre au Calvinisme. Il ne demeura qu'une année dans cette ville (1625-26), mais y acquit le droit de figurer à un titre spécial dans l'histoire de la dévotion au Sacré-Cœur : c'est sur son initiative que le Monastère de la Visitation y fut fondé dans des conditions difficiles (cf. *Vie et œuvres de Sainte Marguerite-Marie Alacoque,* édit. Gauthey, Paris, 1915, t. III, p. 181 sq.; voir aussi Ch. Daniel, *Histoire de la Bienheureuse Marguerite-Marie,* Paris, 1865, p. 63 sq. et

les Lettres de Sainte Jeanne de Chantal à la Mère de Blonay, Plon 1877, II, p. 605, 618, 641 et III, p. 20). Il n'est pas impossible non plus qu'il ait été à l'origine de cette fête « du Cœur de la Sainte Vierge » dont parle sainte Marguerite-Marie (Vie et œuvres, t. II, p. 164) et qui pourrait être celle que le P. de Barry préconise dans l'un de ses plus célèbres ouvrages de piété : *Le Paradis ouvert à Philagie*... (cf. A. Hamon, *Histoire de la dévotion au Sacré-Cœur*, Paris, 1927, t. III, p. 248 sq. et, en sens différent, Ch. Lebrun, *Le Bienheureux Jean Eudes et le Culte public du Cœur de Jésus*, Paris, 1918, p. 113). Préfet des études au Collège d'Aix où il dirigea la Congrégation des Messieurs de la Ville et dont il fut recteur en 1631, le P. de Barry exerça encore les charges de recteur au Noviciat d'Avignon et au Collège de Nîmes, puis de provincial de Lyon. Il mourut en 1661 au Collège d'Avignon, où le P. de la Colombière était alors professeur.

Ecrivain spirituel abondant, le P. de Barry est un vulgarisateur. La liste de ses œuvres occupe dans la *Bibliothèque* de Sommervogel vingt-cinq numéros. On peut y voir combien il a été lu : *Le Paradis ouvert à Philagie*, par exemple, atteignait en 1868 sa 20e réimpression. Son succès ne fut pas seulement, il est vrai, un succès d'édification. Le P. de Barry fut l'un des Jésuites les plus maltraités par les Jansénistes. Pascal l'a ridiculisé dans sa 9e Provinciale. Nicole (Guillaume Wendrock) n'a fait que renchérir dans ses Notes sur la IXe Lettre (*Les Provinciales ou Lettres écrites par Louis de Montalte à un provincial de ses amis... avec les notes de Guillaume Wendrock*... traduites en françois, nouvelle édition..., t. II, s. l. 1700, p. 26 sq.). Antoine Arnauld y renvoie dans ses *Œuvres*, édit. Lausanne, t. VIII (1777) p. 493 et t. XXIX (1779) p. 83. Les fameux *Avis salutaires de la Bienheureuse Vierge Marie* de Widenfeldt le visent; également la *Lettre Pastorale* de Gilbert de Choiseul, Gand 1674. Récemment, Charles Flachaire, bien qu'avec moins d'injustice, en a parlé sans bienveillance (*La dévotion à la Vierge dans la Littérature catholique au commencement du XVIIe siècle*, Paris, 1916, c. I, passim).

Les fautes de goût, les « curiosités » inutiles, les minuties de la dévotion que préconise le P. de Barry, aujourd'hui nous choquent. On n'a pourtant pas le droit de taxer d'« imprudente » une forme de la piété qui s'appuie sur une tradition très authentique de l'Église : le courant dont elle dépend n'a-t-il pas, d'ailleurs, saint François de Sales à ses origines les plus immédiates?

La tendance opposée — celle des *Avis salutaires* — a été expressément condamnée (cf. le décret du Saint Office approuvé par Alexandre VIII, de Guibert, *Documenta*, n. 506, prop. 26).

Le P. de Barry est un apôtre qui cherche à pourvoir aux besoins pratiques des âmes. Son opuscule, le *Pensez y bien*, traduit, imité, réédité jusqu'à nos jours, avait été dédié « à la jeunesse Lyonnoise » en 1645. Son contenu n'intéresse pas directement la recherche de la perfection mais la pensée de la mort qui le domine est une préoccupation qui se retrouve un peu partout dans l'œuvre du P. de Barry. Pour assurer la persévérance finale, il propose des industries, des dévotions faciles, efficaces non par elles-mêmes, mais par les dispositions qu'elles créent ou supposent en ceux qui les mettent en pratique. De là le thème de plusieurs de ses ouvrages. Il offre une lecture spirituelle à faire chaque jour, mais il veut qu'elle porte un fruit effectif, sensible, le jour même : ce sera un acte extérieur de dévotion emprunté aux exemples des Saints. Tels se présentent, entre autres, *Le Paradis ouvert à Philagie par cent dévotions à la mère de Dieu*... 1636. *L'année Saincte ou l'instruction à Philagie pour vivre à la mode des saints et pour passer saintement l'année*... 1641. Ou bien encore le P. de Barry nous montre dans *Paulin et Alexis, deux illustres amants de la Mère de Dieu*... 1656, la piété mariale en action. On voit assez le genre auquel il consacre sa plume : rien en cela de théorique, mais rien qui fausse l'esprit de la dévotion envers la Vierge Marie ou les Saints.

Lui-même avait prévu certaines des critiques qui lui seraient faites : « Que si quelqu'un trouve à redire à mon dessein, ou disant que je loge icy parfois des Dévotions bien menües pour honorer une si grande Dame... Pour toute réponce, je dis d'abord, que ce n'est pas s'en prendre à moy que de trouver à redire et désagréer ces menües Dévotions, c'est s'en prendre aux Saints et Serviteurs de Dieu, qui les ont praticquées, de plus encor à la Sainte Vierge qui les a authorisées de ses faveurs... » (*Le Paradis ouvert*... avant-propos, p. 3-4) et quelques pages plus haut, il concluait ainsi son avis « au lecteur » : « Celuy-là est bienheureux qui, après Jésus, n'a d'amour que pour Marie... Il est malaisé d'aimer Marie sans aimer la sainteté ».

Quant au procès de tendance qu'on pourrait lui faire, il a été tranché par Alexandre VIII dès 1690 (cf. de Guibert, *Doc.*, l. c.) : la Vierge Marie par elle-même (ut Mariae) a droit à nos louanges; ajoutons que son rôle authentique est bien de faciliter le salut de ceux qui lui sont dévôts.

Ce n'est pas à dire que l'œuvre du P. de Barry soit irréprochable. Il est loin d'avoir et le talent et la sûreté de jugement de saint François de Sales : à force de vouloir mettre la dévotion à la portée de tous, il tombe dans la mesquinerie, dans la naïveté. Il est mièvre parfois, mais on ne peut pas dire que sa spiritualité prise dans son ensemble ne soit pas assez virile. Quand il a affaire à des âmes généreuses, le P. de Barry exige beaucoup d'elles. Plus d'une page le prouverait dans *La Solitude de Philagie* ou *L'adresse pour s'occuper avec profit aux exercices spirituels une fois tous les ans durant huict ou dix jours*... 1644 (cf. par exemple l'entretien sur la mortification, 7e jour, édit. Lille, 1643, p. 414).

Sainte Jeanne de Chantal, qui jugeait d'ailleurs ce petit livre « fort utile », ne voulait pas que les religieuses de la Visitation le lussent en entier : elle recommandait d'en supprimer trois chapitres « qui seraient nuisibles à plusieurs filles » (Lettre à la Mère Marie-Aimée de Rabutin, *Œuvres*, Paris, 1880, t. V, p. 288). Voici les raisons probables de cette réserve. Le P. de Barry est minutieux. Ses examens de conscience sont trop détaillés pour certaines âmes. Il exige pour la réception des sacrements des dispositions sévères et cela sous une forme excessive, susceptible de troubler (le croirait-on quand on lit la 9e Provinciale?). D'autre part, il s'élève avec force et très justement, certes, contre des abus qui sévissaient de son temps dans nombre de communautés religieuses relativement au secret de la confession.

Le P. de Barry, qui s'est inspiré principalement de saint François de Sales, puise à d'autres sources encore. Il doit au P. Coton, surtout dans des formules de prière (cf. Aloïs Pottier, *L'intérieure occupation de l'âme dévote*, appendice I, p. 295, Paris, 1933).

Comme la plupart des Jésuites de son temps, comme saint François de Sales, il préconise la pureté de cœur par l'union active avec Dieu. Philagie prend dans son oraison matinale « le mot du guet spirituel » qui tient à la fois du « bouquet spirituel » de Philotée et de la pratique des oraisons jaculatoires que lui recommande l'Évêque de Genève. On remarquera que celui-ci veut plus de liberté que Barry n'en laisse. (Cf. *La Solitude de Philagie,* entretien spirituel du premier jour; cf. *Introduction à la Vie dévote,* 2e partie, ch. 7 et 13). *Les saintes intentions de Philagie* (1637); *les saints accords de Philagie avec le Fils de Dieu* (1638) contiennent autant de petites recettes utiles, mais assujétissantes. Le vêtement littéraire sous lequel cette spiritualité pratique nous est présentée est dans le goût du temps : sans atteindre à la distinction et au pittoresque de saint François de Sales, il n'est pas dépourvu d'un certain charme. Les qualités de bonhomie, de cordialité, qui sont celles du P. de Barry expliquent son succès : il importe d'en souligner le caractère populaire.

Le P. Zelle a écrit une courte biographie (col. Apôtres du Sacré Cœur, Desclée De Brouwer, 1900) où il cite des extraits d'une biographie contemporaine inédite. Notice dans Moréri et dans Feller, *Dictionnaire Historique.* — Fouqueray, *Histoire de la Compagnie de Jésus en France,* t. V, p. 261, 283. — On peut suivre de près le P. de Barry durant les sept années qu'il a passées à Aix dans les *Annales du Collège de Bourbon d'Aix,* publiées par l'abbé Méchin, Marseille, 1890. — Sommervogel, *Bibliothèque,* I, 1945-57; — VIII, 1768, n° 26. — Pour la défense des ouvrages spirituels de Barry : abbé Maynard, *Les Provinciales... et leur réfutation,* t. I, p. 390, Paris, 1851. — H. Bremond, *Histoire du Sentiment religieux...* t. I, p. 328, p. 206, note 1; t. IX, p. 252.

M. Olphe-Galliard

BARSANUPHE (Saint). — *1. Vie. — 2. Écrits. — 3. La doctrine; ses sources, son influence.*

1. Vie. — Βαρσανούφιος, un saint dont la fête se célèbre dans les églises orientales le 6 février, d'après le martyrologe romain le 11 avril, n'est guère connu chez nous comme écrivain spirituel. Il a joué cependant dans l'histoire de la spiritualité un rôle considérable. Double raison pour en parler ici un peu longuement. Malgré les allures syriaques de son nom, Barsanuphe est égyptien, et sa langue maternelle est le copte. C'est cependant du grec qu'il se servait dans sa correspondance. Nous ignorons les dates de sa naissance et de sa mort; celle-ci vers 540, dans un âge avancé. Nous ne sommes pas renseignés non plus sur sa jeunesse; dès qu'il nous apparaît, il est reclus au monastère fondé par Séridos, au sud de Gaza. On l'appelle « le grand vieillard », ὁ μέγας γέρων. Il pousse si loin la passion de la solitude, qu'il refuse opiniâtrément l'accès de sa cellule à tous les solliciteurs, ne recevant que l'higoumène à qui il dicte ses lettres, qui le sert et lui obéit héroïquement. D'aucuns en vinrent même à douter de l'existence d'un personnage que nul ne voyait jamais. Pour les détromper, Barsanuphe convoqua les frères et leur lava les pieds. Sans doute voulut-il que sa mort ne fît pas plus de bruit que sa vie; vivant, on l'avait cru inexistant; mort, on le crut encore vivant à la fin du VIe siècle (Evagre, *Hist. Eccl.*, IV, 33. PG., 86b. 2764). Quant à sa pratique des vertus et de l'ascèse, ses Lettres nous en font entrevoir quelque chose : « Un jour ou deux par semaine, ou même davantage, il est tellement captif de la nourriture spirituelle, que cette délectation lui fait oublier les aliments corporels » (Lettre 95, p. 49). Nul doute que nous ayons affaire à un contemplatif très élevé. Des dons extraordinaires vinrent attester sa sainteté : prophéties, discernement des pensées, et même le « pouvoir de remettre les péchés », de près ou à distance, et ce non à cause du caractère sacerdotal qu'il n'avait pas, mais à cause de son intimité avec Dieu (Ce charisme de remettre les péchés a été souvent attribué par les Orientaux aux grands spirituels).

On ne peut séparer Barsanuphe de son ami Jean le Prophète. La vie de celui-ci est encore moins connue. Reclus lui aussi au monastère de Séridos, il eut pendant neuf ans à son service saint Dorothée, le futur auteur des fameuses *Conférences spirituelles* (PG., 88. 1660 et 1681). Jean n'était pas prêtre, mais exerçait comme Barsanuphe la direction spirituelle, surtout par lettres. Il ne faut pas confondre ce Jean le Prophète avec Jean le prophète ou le voyant de la Thébaïde, dont nous parle l'Histoire Lausiaque. Pour la distinction entre Barsanuphe et un homonyme hérétique, voir S. Vailhé, articles cités *infra.*

2. Écrits. — De cette correspondance il nous reste un recueil infiniment précieux pour l'histoire de la spiritualité, et en particulier pour celle de la direction spirituelle. Préparée par Nicodème l'Hagiorite, une édition en a paru après la mort de celui-ci, à Venise, 1816, XX-411 pages. Elle contient environ 850 lettres ou réponses à des questions qui sont données aussi, imprimées en rouge. Sur ce nombre, d'après les calculs du P. Vailhé, 446 sont de Jean, 396 de Barsanuphe (quelques-unes ni de l'un ni de l'autre); mais comme celles de Barsanuphe sont généralement plus longues que celles de Jean, la part des deux amis est sensiblement la même. Les correspondants sont surtout des religieux, mais aussi des gens du monde. Parmi eux il nous faut noter saint Dorothée auquel sont adressées 93 lettres, dont 72 écrites par Jean, 21 dictées par Barsanuphe.

3. Doctrine. — Pour l'exposé de la doctrine, il n'y a aucune raison de distinguer les deux écrivains. « Le Dieu de Barsanuphe et celui de Jean est le même »; il y a entre eux deux une si parfaite concorde de pensées que Barsanuphe reprend pour le compte de Jean la parole de Notre-Seigneur : « Qui m'a vu a vu aussi mon Père. » Tout au plus peut-on remarquer que Jean est un esprit plus subtil que Barsanuphe. Le grand intérêt de ces Lettres vient de ce que nous y saisissons au vif la pratique de la direction spirituelle. Contrairement à celles de saint Jérôme, d'Evagre ou de saint Nil, elles répondent à des questions précises, brièvement et sans phrases, fournissant ainsi aux générations monastiques futures des règles et des formules qu'elles ne manqueront pas de retenir. Deux notes les caractérisent : la fidélité à la tradition et la discrétion toujours soucieuse d'adapter les conseils aux situations présentes et aux forces des âmes. — Une première leçon qu'elles nous donnent, c'est sur la nécessité même de la *direction,* de la « manifestation des pensées ». Non pas qu'il faille « interroger sur toutes les pensées qui nous viennent, car il en est de passagères; mais sur celles qui persistent et qui font la guerre à l'homme » (89, p. 46). Cacher ces pensées persistantes, c'est devenir incurable (317, p. 165), car il ne faut pas s'imaginer que l'on soit

capable de les apprécier justement soi-même : le discernement des pensées appartient aux seuls parfaits (60, p. 30). Barsanuphe est donc d'accord avec tous les Orientaux pour exiger la perfection avant de permettre d'exercer la direction : il faut être « spirituel », avant de prétendre au rôle de « Père spirituel ». Encore ne convient-il de s'ouvrir qu'à un seul, en qui on ait particulièrement confiance (358, p. 182). En vue de cette ouverture de conscience, il faut pratiquer matin et soir l'*examen de conscience* (288, p. 155); en dehors de ces deux moments s'interdire les retours sur soi qui gêneraient l'occupation présente (392, p. 200). Qu'il soit nécessaire d'accepter les conseils des Pères et de s'y conformer, nous le verrons à propos de l'obéissance; il y a lieu pourtant de distinguer, avec Jean, entre commandement et conseil du père spirituel (366, p. 185). La grande utilité de ces relations de paternité spirituelle ne tient du reste pas seulement aux ouvertures faites et aux directions reçues, mais davantage encore à l'intercession du père pour les enfants (371, p. 187 sv.; 381, p. 193). Demandons donc souvent aux Pères de prier pour nous (541, p. 263); et eux, ils prendront sur eux nos péchés et « donneront leur âme pour nous » (59, p. 30).

La nécessité de cette dépendance se fonde immédiatement sur l'essence même de *la perfection*. Celle-ci consiste dans la charité, qui est le faîte de la maison spirituelle (121, p. 61 sv.) Or, aimer c'est observer les commandements (27, p. 29), renier sa propre volonté pour faire la volonté de Dieu, et, ce qui est plus, pour l'*accomplir* (407, p. 206 sv.). Et voilà la pensée centrale de cette spiritualité : ἐκκοπὴ τοῦ οἰκείου θελήματος; le retranchement de la volonté propre. « La volonté de la chair consiste à chercher son agrément en toute chose... La volonté selon Dieu, consiste à retrancher la volonté de la chair... La volonté d'origine diabolique consiste à s'en faire accroire, à avoir confiance en soi; et alors on est pris au piège » (123, p. 63). Ce principe commande toute la doctrine De là l'humilité qui ne se compte pour rien (τὸ ἀψήφιστον, 157, p. 142). De là cette vertu « d'insouciance » (ἀμεριμνία), qui est l'abandon à la volonté de Dieu (38, p. 19), acheminement sûr vers la cité (de l'ἡσυχία). Car cette vertu qui présuppose le détachement de tout et l'acceptation de la souffrance, maintient l'âme robuste et unie à Dieu en toutes circonstances (2, p. 2). Il faudrait par contre se garder d'avoir cette insouciance à l'égard des choses de la vie spirituelle; là, elle n'est jamais de mise « jusqu'au dernier souffle; car même en temps de paix, le soldat songe à la guerre » (143, p. 72).

De là surtout la plus nécessaire et la plus efficace de toutes les vertus, la *soumission*. « Le plus solennel de tous les enseignements de notre Sauveur, c'est celui-ci : Que votre volonté soit faite. Si donc on dit cette prière avec sincérité, on rejette sa volonté propre, et on suspend tout à la volonté de Dieu » (40, p. 20). « L'obéissance c'est ceci : n'avoir pas la libre disposition de soi. Quoi de plus précieux que l'âme, que le Seigneur a dit plus précieuse que l'univers? Si donc tu l'as remise à Dieu et à tes pères spirituels, pourquoi hésites-tu encore à leur remettre ce qui est de moindre importance? » (252, p. 137). Or, elle retranche la volonté propre (240, p. 135), et abandonner sa volonté propre, c'est verser son sang (253, p. 137) (231, p. 136). On entend déjà par là le μαρτύριον τῆς ὑποταγῆς de saint Théodore Studite. Il faut donc bien se garder de jamais contredire (241, p. 132), de rien faire sans permission de l'higoumène, pas même ce qui paraît bon et vertueux (353, p. 180). « Qui est un vrai disciple, obéit à son abbé jusqu'à la mort » (558, p. 267). Il arrive même à Barsanuphe d'écrire : « Qui est soumis à l'autorité d'autrui, n'est pas soumis aux commandements » (106, p. 53). Ailleurs encore notre docteur exagère évidemment; le passage vaut d'être relevé :

« Question : Faut-il soumettre sa volonté à l'Abbé et dans les choses bonnes et dans les indifférentes et dans celles où il paraît y avoir une transgression du précepte de Dieu?... Réponse : Frère, qui veut être moine, ne doit absolument pas avoir de volonté personnelle en quoi que ce soit. C'est ce que le Christ nous a enseigné en disant : Je suis venu dans le monde pour ne pas faire ma volonté. Car celui qui veut faire ceci et récuser cela, ou bien s'affiche comme étant doué de plus de discernement que celui qui commande, ou bien il est le jouet des démons. En sorte que tu dois obéir en tout, même si la chose te paraît comporter un péché. Car l'Abbé qui te commande, portera lui-même la responsabilité, puisqu'on lui demandera compte pour toi... » (285, p. 154).

Que si l'ordre reçu dépasse nos forces, on peut faire des représentations, surtout si ce sont des inférieurs qui ont commandé; mais en dernière analyse il faut se ranger toujours à l'avis de l'abbé; car « si tu te mets à discerner les choses, tu vas t'attirer des ennuis » (*Ibid.*), c'est-à-dire perdre le grand bien de l'« insouciance ». Inutile de dire que l'éloge de cette vertu d'obéissance se trouve à toutes les pages des Lettres; tout se résume en cette phrase : « L'obéissance et l'humilité (deux choses inséparables, 589, p. 282) déracinent toutes les passions et implantent toutes les vertus » (225, p. 120).

Indispensable aux cénobites, l'obéissance s'impose plus encore peut-être à ceux qui aspirent à la vie solitaire. Sans doute l'ἡσυχία est un état très enviable; l'exemple et les lettres de nos deux reclus le disent. Mais ils auraient grand peur de perdre les âmes en les y poussant inconsidérément. « Le prétexte de l'hésychia porte à l'orgueil, aussi longtemps qu'on ne s'est pas conquis soi-même, c'est-à-dire aussi longtemps qu'on n'est pas devenu irréprochable. L'hésychia ne convient que lorsqu'on a porté la croix... Si tu t'élèves au-dessus de ta mesure, sache-le, tu perdras même ce que tu possèdes » (311, p. 163). Elle présuppose les passions vaincues, et il ne faut y entrer que par obéissance. Alors seulement elle est utile (247, p. 134). Aussi entendons-nous répéter à ce sujet : « L'obéissance vaut mieux que les victimes » (*Ibid.*). Par ailleurs : « C'est la compassion que je veux et non le sacrifice. » Il faut une bonne fois se mettre cela dans l'esprit (311, p. 163), et dès lors se mettre seulement en peine de pratiquer l'obéissance et la charité envers tous.

Une question assez embarrassante se pose à propos de l'hésychia : qu'est-elle au juste? Est-ce la vie contemplative? Et si oui, dans quel sens? Quel genre de contemplation suppose-t-elle, ou donne-t-elle? Le mot a un double sens; il signifie le silence extérieur, la rupture totale ou intermittente avec tout commerce humain. Il signifie aussi un état intérieur, le degré suprême de l'ἀμεριμνία, et notre question revient dès lors à nous demander si cet apaisement parfait, ce contentement en Dieu seul équivaut au charisme de la contemplation, de la contemplation infuse? A priori il semble qu'il ne puisse en être autrement. Cependant Barsanuphe et Jean n'emploient pas les termes classiques de θεωρία et de θεολογία. C'est à leurs descriptions

qu'il faut recourir pour déterminer leurs idées. Or, ils ont, pour chanter les délices de l'hésychia, de tels accents (par ex. 22, p. 12 sv.; 213, p. 113) que nous ne saurions douter de leur union mystique avec Dieu. Si nous nous rappelons par ailleurs les conditions préalables à toute entrée dans la vie hésychaste, nous devrons conclure que celle-ci n'est faite normalement que pour les âmes arrivées à la contemplation :

« Que Notre-Seigneur Jésus-Christ, le Fils du Dieu béni et très haut, vous fortifie et vous rende capables de recevoir son Saint-Esprit, pour que par sa bienheureuse présence il vous enseigne toutes choses, illumine vos cœurs et vous guide dans la vérité. Que je vous voie comme des palmiers florissants dans le paradis de Dieu (c'est-à-dire dans l'hésychia)... Que le Seigneur vous fasse la grâce de boire à la fontaine de la sagesse. Car tous ceux qui en ont bu, se sont oubliés eux-mêmes, sortis qu'ils étaient tout entiers du vieil homme; et de la fontaine de la sagesse ils ont été conduits à une autre fontaine, celle de la charité qui ne tombe jamais. Et parvenus à ce degré, ils ont atteint la mesure où il n'y a plus ni distraction ni inquiétude, étant devenus tout intelligence, tout yeux, tout vivants, tout parfaits, tout dieux » (119, p. 61).

On croirait entendre un disciple et non un adversaire d'Évagre.

Bien d'autres questions surgissent encore : cette hésychia-contemplation est-elle possible hors de l'hésychia-réclusion? Il semble vraiment que non : « Aussi longtemps que la barque est en mer, elle est en butte aux périls et aux assauts des vents. Mais quand elle est entrée au port de l'hésychia et de la paix, elle n'a plus à craindre les périls et les tribulations, elle sera dans le calme. De même ta charité : aussi longtemps que tu es avec les hommes, attends-toi aux tribulations et aux dangers et à l'assaut des bourrasques intérieures » (8, p. 5). Barsanuphe écrit ainsi à un aspirant-reclus. Dès lors, cette hésychia-contemplation peut-elle être la forme nécessaire et unique de la perfection? Ce serait exclure de la perfection gens du monde et cénobites. Et peut-être cette conclusion ne serait-elle pas pour effrayer le Grand Vieillard : ne nous dit-il pas que de son temps il y avait trois hommes parfaits sur terre, Jean à Rome, Élie à Corinthe, et un autre dans l'éparchie de Jérusalem (565, p. 274)? En fait la vie solitaire-contemplative n'est pas tant désirable parce qu'elle donne la perfection, ni même parce qu'elle la met à l'abri (car l'hésychaste peut pécher, et plus gravement que le cénobite, 163, p. 84), mais parce qu'elle délivre des soucis et des ennuis inhérents à la vie commune. Elle est une récompense de la vertu plutôt que la vertu elle-même (9, p. 5); elle est le centuple promis en ce monde. Mais en elle comme dans la vie commune l'essentiel reste l'humilité, l'obéissance, le retranchement de la volonté propre (123, p. 63 citée plus haut; noter que cette lettre est adressée à un hésychaste), la charité, poussés jusqu'au sacrifice de la vie. Aussi, aux âmes impatientes d'entrer dans le « paradis de Dieu », Barsanuphe ne dit-il pas que la contemplation est possible au milieu des tracas du coenobium, mais : « Ne te décourage pas dans les tracas et dans les peines corporelles que tu supportes pour nous; car cela aussi c'est donner sa vie pour les frères, et j'ai confiance que grande sera la récompense de ce labeur... Une fois que tu seras entré au port de l'hésychia, tu trouveras le repos et la paix » (9, p. 5).

Du reste, il faut bien un supérieur au monastère, et ce supérieur-père spirituel doit être parfait, tout en renonçant aux facilités et aux douceurs de l'hésychia. « Ceux qui ont refusé (l'higouménat par amour pour leur tranquillité) ont eu l'obéissance, et ceux qui l'ont accepté ont eu l'humilité; car l'une ne va pas sans l'autre. Tout se fait pour que s'accomplissent sur nous les jugements de Dieu, et pour que soient manifestées de façons multiples les vertus des saints » (582, p. 282).

Il y a cependant une union à Dieu possible à tous, par la prière. L'oraison mentale ne suffit pas; il faut aussi prier des lèvres (89, p. 46). Le chrétien doit commencer toutes ses actions par la prière (827, p. 383), à plus forte raison le prêtre. Prier en particulier pour obtenir la victoire sur chacune des passions (301; p. 159), à propos de quoi remarquons que Jean le Prophète n'approuve pas la méthode de « contradiction » enseignée dans l'*Antirrhétique* d'Évagre. Elle n'est bonne que pour « les puissants selon Dieu... pareils à saint Michel ». « A nous, faibles, il ne nous reste que de nous réfugier dans le nom de Jésus; car les démons, ce sont les passions, et elles sortent au nom de Jésus » (*Ibid.*). Encore un enseignement fidèlement retenu par les ascètes d'Orient jusqu'à nos jours, et qui a contribué pour sa part à la fortune de la « prière de Jésus » (Cf. encore 421, p. 212). Nous savons d'ailleurs très exactement ce que pensait Barsanuphe de cette fameuse prière (124, p. 64) : « Est-il bon de s'adonner au : « Seigneur Jésus-Christ, ayez pitié de moi », ou vaut-il mieux psalmodier? Réponse : Il faut faire l'un et l'autre; un peu ceci et un peu cela... ». Nous sommes loin de la pratique des Hésychastes modernes, ramenant toute la vie d'oraison à la répétition indéfinie de la « prière de Jésus ». Et cependant l'éditeur a trouvé moyen de sortir du livre cette petite phrase interrogative, pour l'inscrire, sous forme affirmative, comme un résumé de toute la doctrine, sur la gravure qui est en tête du volume.

La prière ininterrompue ne se rencontre que dans le degré de l'apatheia (181, p. 95), elle n'est pas astreinte à des règles fixes; il faut suivre la dévotion et l'inspiration de l'Esprit Saint. Pour y arriver, il faut veiller sur ses yeux, à cause des distractions (717, p. 339); il y faut le « charisme de la vigilance », lequel, comme tous les charismes, ne va jamais sans « peine de cœur », c'est-à-dire sans effort intérieur (264, p. 147). En somme la prière continuelle coïncide avec ce que les *Apophtegmes* des Pères appellent μνήμη τοῦ Θεοῦ : souvenir de Dieu, pensée habituelle de la présence de Dieu. Et ce souvenir est possible même au milieu des occupations extérieures (325, p. 168 sv.), même pendant la maladie (508, p. 250). Quand on y est arrivé, il n'y a pas lieu d'en concevoir de la vanité, puisque c'est notre misère que nous présentons au médecin divin (421, p. 212). Elle comporte cependant un autre danger, dans les débuts : c'est que l'absorption de l'esprit peut devenir accablante, et amener des imaginations qui donnent l'impression de vivre dans une sorte de rêve. Il faut alors recourir à la prière vocale, jusqu'à ce que l'on soit devenu « un habile nageur » dans cet océan de la pensée de Dieu (428, p. 215). On pourrait faire tout un traité de l'oraison d'après Barsanuphe et Jean. Contentons-nous de citer encore la description de la prière parfaite :

« La prière parfaite consiste à parler à Dieu sans aucune distraction, en recueillant toutes ses pensées et ses sens. On y arrive en mourant à tous les hommes, au monde et aux choses du monde. Tu n'as rien d'autre à dire à Dieu dans ta prière, si ce n'est ceci : Délivrez-moi du mal, que votre volonté se fasse en moi; tenir l'esprit en présence de Dieu et lui parler. On reconnaît la prière (parfaite), lorsqu'elle est libre de toute distraction, que l'intelligence jouit des illuminations du Seigneur. Et le signe qu'on y est arrivé, c'est que l'on ne se trouble plus, même si le monde entier venait à nous attaquer. Celui-là prie parfaitement qui est mort au monde et à ses satisfactions... » (78, p. 42).

Il faudrait encore relever quantité d'autres enseignements sur la componction, les larmes, la communion quotidienne, et les directives très précises et très humaines données sur de nombreux sujets, comme sur le boire et le manger (80, p. 43; 224, p. 118). Ces règles sont devenues classiques chez les moines d'Orient. Rien de moins sauvage, rien de plus discret que l'esprit de cette ascèse.

Les sources de la doctrine. — Bien qu'il n'y ait presque pas de nom propre dans les Lettres, il n'est pas difficile de déterminer d'où vient la doctrine spirituelle des deux vieillards. Avant tout, et presque uniquement des « Pères », c'est-à-dire des *Apophtegmes* des Pères, et les « Vies » alors existantes, surtout celle de saint Pachôme. On l'aura remarqué rien qu'à lire notre résumé. Du reste la lecture des Gerontica est recommandée plus d'une fois. Il semble certain aussi que saint Basile ait influé, en particulier sur le chapitre de l'obéissance. Quant aux livres plus abstraits, « dogmatiques », on s'en méfie : ils risquent de nuire à l'humilité (554, p. 265). En tout cas il faut absolument exclure ceux d'Origène, d'Évagre, de Didyme et de leurs disciples. Ainsi du moins le veut Barsanuphe. Jean est un peu plus accommodant : il permet, si on y tient, de lire les ouvrages pratiques, mais pas les spéculatifs d'Évagre (606-609, p. 292-294). Il ne faut pas poser au gnostique, mais s'occuper de scruter ses passions.

L'influence. — Barsanuphe et Jean, représentant, dans la spiritualité, l'antiorigénisme de l'époque, ont ainsi fortement contribué à ce que l'on pourrait appeler la déroute de la mystique spéculative, tout mystiques qu'ils soient eux-mêmes. Leur influence a été décisive sur saint Dorothée, un des auteurs spirituels les plus répandus dans toute la chrétienté. A son tour Dorothée est, avec Barsanuphe, une des grandes autorités de saint Théodore Studite, le réformateur de la vie monastique orientale. Or, Dorothée et Théodore ont surtout retenu la grande leçon du retranchement de la volonté propre. Nulle spéculation chez eux, à peine des allusions à la contemplation entrevue comme un lointain paradis. Il faut lire dans le Testament de saint Théodore Studite (PG., 99, 1816) l'énergique défense de l'orthodoxie de Barsanuphe et de Dorothée. La vie du jeune saint Dosithée (édition de l'abbé Brun, *Orientalia Christiana*, vol. XXVI, n° 78, Rome, 1932, p. 85-124) nous met sous les yeux le modèle parfait d'une sainteté acquise en peu de temps dans l'esprit de cette spiritualité, par la pratique d'une obéissance ingénue, sans nulle apparence de dons mystiques. Au XI^e siècle Paul Evergétinos transcrit dans sa Συναγωγὴ τῶν θεοφθόγγων ῥημάτων... τῶν... πατέρων, Constantinople, 1861, un grand nombre des Lettres de Barsanuphe et Jean. Le moine Nicon, dans son Pandecte, les utilise aussi. Syméon le Nouveau Théologien les cite, et de même Calliste et Ignace Xanthopoulos. Les Hésychastes palamites à leur tour les revendiquent pour leurs patrons, mais ils y trouvent tout autre chose que Dorothée et Théodore (cf. Grégoire le Sinaïte, PG., 150, 1317 B, et *Méthode d'Oraison hésychaste, Orientalia Christiana,* IX, 2, 1927, p. 163, note). Saint Jean Climaque subit évidemment leur influence, en particulier pour la doctrine de l'ἀμεριμνία. Barsanuphe est cité nommément dans les Scholia ad Climacum, *Grad.* 26, PG., 88, 1093 B. Enfin l'édition de Nicodème l'Hagiorite et sa traduction russe ont mis les Lettres à la disposition des ascètes grecs et russes; ce qui n'a pas empêché qu'elles soient restées parfaitement inconnues en Occident au grand détriment de l'histoire de la spiritualité dont il est impossible de suivre le développement sans tenir compte du grand rôle joué par Barsanuphe et Jean le Prophète.

Pour l'histoire de Barsanuphe et de Jean : *Acta SS.*, avril, t. II (1866), p. 22-26; *Vita S. Dorothei, ibid.*, février, t. III (1864), p. 387-390; novembre, Propylaeum, col. 448. — *Bibliotheca hagiographica latina* (1898), p. 150; supplément (1911), p. 43. — Evagre, *Hist. Eccl.*, IV, 23, PG., 86, 2764. — La préface de l'édition de Nicodème l'Hagiorite. — Inutile de mentionner d'autres synaxaires en toute langue : ils n'apportent rien de neuf. — Surtout les articles de S. Vailhé, dans les *Echos d'Orient :* Les Lettres spirituelles de Jean et de Barsanuphe, t. VII, p. 268-276; saint Barsanuphe, t. VIII, p. 14-25; Jean le Prophète et Séridos, *ibid.*, p. 154-160. — Article de R. Janin, dans DHGE., t. VI, col. 945 sv.

Pour le texte : Βίβλος ψυχωφελεστάτη περιέχουσα ἀποκρίσεις διαφόροις ὑποθέσεσιν ἀνηκούσας συγγραφεῖσα μὲν παρὰ τῶν ὁσίων καὶ θεοφόρων πατέρων ἡμῶν Βαρσανουφίου καὶ Ἰωάννου, ἐπιμελῶς δὲ διορθωθεῖσα, καὶ τῇ τῶν Ὁσίων Βιογραφίᾳ, καὶ πλατυτάτῳ πίνακι πλουτισθεῖσα παρὰ τοῦ ἐν Μοναχοῖς ἐλαχίστου Νικοδήμου Ἁγιορείτου... Venise, 1816. — Les lettres concernant Origène et Evagre ont été éditées à part : PG., 86, 892-901.

Vers la fin du XVII^e siècle furent faites, sous la direction de Païsij Velitchkovskij, d'après un manuscrit envoyé de l'Athos, d'abord une traduction en langue moldave, et puis une autre en slave. Une traduction russe en 1815, par le hiéromoine Pakhomij (Cfr. *Opisanie roukopisej solovetskago monastyrja nakhodjachtchikhsja v biblioteké kazanskoj doukhovnoj Akademii I*, Kazan, 1881, p. 353 svv.). Des morceaux choisis en russe, dans *Khristianskoie Tchténie*, 1834, t. I et III; 1835, t. II; 1836, t. IV. La première édition russe complète est parue à Moscou, 1853, sous ce titre : *Prépodobnykh ottzev Varsanoufija Vélikago i Ioanna roukovodstvo k doukhovnoj jizni, v otvétakh na voprochénija outchénikov. Pérévod s gretcheskago.* Nouvelle édition, Moscou, 1883. De ce livre les moines russes de l'Athos ont extrait ce qui se rapporte à la prière et à la νῆψις, dans : *Svjatootetcheskija nastavlénija o molitvê i trezvénii, ili vnimanii v serdtzê k Bogou*, Moscou, 1889, p. 384-439. — L'édition de Nicodème est tout à fait insuffisante; pour l'histoire de la spiritualité il faut souhaiter qu'un spécialiste nous donne bientôt une édition critique et une bonne traduction, ce qui n'est pas facile, parce que la langue de Barsanuphe abonde en idiotismes monastiques, avec un vocabulaire et une syntaxe à lui.

Ir. Hausherr, S. J.

1. — **BARTHÉLEMY**. — 21^me abbé de Cluny, de 1228 à 1230. Il est l'auteur de 105 sermons, écrits en 1220, étant archidiacre de Cluny. Le titre du recueil indique l'intention de l'auteur et les sources dont il s'est inspiré : *Speculum claustralium quod venerabilis*

pater et sacerdos Bartholomeus Cluniacensis monachus ex dictis sanctorum patrum Gregorii, Augustini, Ambrosii, Hieronymi, Origenis et aliorum sanctorum Dei precedente gratia composuit et fratribus suis claustralibus custodiendum reliquit. In hoc enim, tamquam in speculo, mentium facies videri possunt. On y trouve des homélies pour les dimanches, les mystères du Seigneur et les fêtes des saints. Le *Speculum claustralium* est conservé dans le manuscrit 3279 de la Bibliothèque nationale. Encore au XVIII^e siècle l'ouvrage se rencontrait fréquemment dans les bibliothèques, au témoignage d'Oudin (*Commentarius de scriptoribus ecclesiasticis*, Leipzig, 1722, t. III, p. 45). Dom Martène assure que l'ouvrage de Barthélemy de Cluny était au nombre des livres, que les moines cisterciens de Cambron lisaient le plus ordinairement (*Voyage littéraire de deux religieux bénédictins de la Congrégation de Saint-Maur,* Paris, 1724, t. II, p. 108).

Gallia christiana, Paris, 1728, t. IV, col. 1146. — Ziegelbauer, *Hist. rei lit. ord. S. Ben.*, t. II, p. 45; t. IV, p. 90, 159. — *Histoire littéraire de la France*, t. XVIII, p. 123-130.

M. Mähler.

2. — **BARTHÉLEMY DE BOLOGNE.** — B. de Bologne entra dans l'ordre de Saint François à une date inconnue, après avoir étudié les arts à l'Université de Paris. Sous Alexandre IV, en 1255 ou 1259, il se trouve à Anagni où il soutient des controverses avec des hérétiques dénoncés par l'Inquisition. Plus tard, entre 1268 et 1277, il devint maître régent de l'école franciscaine de Paris. Désigné par Nicolas III, le 1er août 1278, pour aller traiter en Orient de l'union des églises grecque et latine avec d'autres légats pontificaux, B. de Bologne ne paraît pas avoir rempli cette mission. En 1279, il assista au chapitre général d'Assise à titre de docteur, comme il est permis de l'inférer des décisions capitulaires sur la question alors agitée de la correction fraternelle et collabora ainsi avec Jean Peckham et Gauthier de Bruges à la rédaction de la décrétale : *Exiit qui seminat.* En 1282, il se trouve à Bologne en qualité de maître régent de l'école franciscaine. Ministre provincial de Bologne de 1285 à 1288, il résidait encore en cette ville le 16 juillet 1294. Après cette date, il disparaît de l'histoire.

L'œuvre du docteur franciscain comprend des *Questions disputées* conservées toutes dans le ms. Plut. XVII, sin. cod. 8 de la bibliothèque Laurenziana de Florence, neuf *Sermons* prononcés à Paris et le traité *De luce* récemment édité par le P. Squadrani, O. F. M., et qui seul intéresse directement la spiritualité. Dans cet opuscule, B. de Bologne entend commenter ces paroles du Sauveur : « Je suis la lumière du monde », Jean, 8, 12. Après avoir établi d'abord que le Christ s'est donné ce titre non sans fondement, il décrit ensuite les sept voies par lesquelles descendent dans l'âme les irradiations surnaturelles, les dispositions requises pour les recevoir avec fruit et enfin les opérations multiples que produit l'illumination intérieure en qualité de lumière et de chaleur. Comme le thème le suggérait, B. de Bologne invoque longuement les théories physiques de la lumière en honneur chez les perspectivistes d'Oxford et fonde sur elles ses considérations morales. Il marque notamment le rôle de l'humilité et des vertus dans la vie intérieure; avec l'école franciscaine en général, il enseigne une spiritualité affective : c'est l'amour qui transforme l'âme en l'appliquant au Verbe Incarné.

E. Longpré, O. F. M., *Bartolomeo di Bologna, un maestro francescano del sec.* XIII, dans *Studi Francescani*, Firenze-Arezzo, 1923, IX, 365-384. — I. Squadrani, O. F. M., *Tractatus de luce fr. Barth. de Bononia. Inquisitiones et textus,* dans l'*Antonianum*, Roma, 1932, VII, 201-493. — V. Doucet, O. F. M., *Notulae bibliographicae de quibusdam operibus fr. J. Pecham,* ibid., Roma, 1933, VIII, 323-326. — P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au* XIII^e *siècle,* Paris, 1934 (*Études de phil. méd.*, éd. E. Gilson, XVIII), n. 319, 108-109.

E. Longpré.

3. — **BARTHÉLEMY DE BRAGANCE.** — Évêque de Vicence. Né dans cette ville, il reçut l'habit des prêcheurs de la main de saint Dominique. Lecteur du Sacré Palais, il fut nommé évêque de Limassol, le 9 février 1252. Transféré en 1255 (18 décembre) au siège de Vicence, il mourut en novembre 1270. Pie VI, (11 septembre 1793) confirma son culte. On lui attribue, avec des commentaires sur l'Écriture Sainte et la Hiérarchie céleste du pseudo Denys, quelques traités de théologie mystique, tels : *Liber de Venatione divini amoris, de naturale appetitu divinae speciei, de suspectione mentis in radium divinum.*

Quétif-Echard, t. I, p. 254-259. — U. Chevalier, *Bio-Bibliographie*, t. I, col. 443. — A. Versteylen, DHG., t. VI, col. 1036. — I. Taurisano, *Catalogus hagiographicus O. P.*, Rome, 1918, p. 16-17. — M. de Waresquiel, *Le Bienheureux Barthélemy de B.*, Paris, 1905.

M. H. Laurent, O. P.

4. — **BARTHÉLEMY CAMBI DE SALUTIO** (Vénérable). — *Vie et œuvres.* — Barthélemy de Salutio naquit à Socana près de Rassina en Toscane (Italie), le 3 avril 1558, et revêtit l'habit franciscain le 28 avril 1575. Après de brillantes études, il fut nommé successivement lecteur des arts et de théologie. Mais c'est surtout comme écrivain et orateur sacré qu'il devint célèbre. En cette dernière qualité, il parcourut l'Italie tout entière, flagellant sévèrement les vices et opérant partout d'admirables fruits de conversion. Il passa les quinze dernières années de sa vie au couvent de Saint-Pierre in Montorio à Rome, adonné à la contemplation ainsi qu'à la composition d'ouvrages spirituels. Il mourut saintement à Rome, le 15 novembre 1617.

Barthélemy de Salutio écrivit beaucoup de livres spirituels, tant en prose qu'en vers; nous nous bornons à citer les principaux.

A. Ouvrages en prose. — *Testamento dell' anima a Dio*, Siena, 1604. — *Luce dell' anima desiderosa per ascendere alla perfettione*, Roma, 1605. En 1629, cet ouvrage comptait 8 éditions; il fut traduit en français, en latin et en espagnol. — *Paradiso de' contemplativi*, Roma, 1607. C'est l'ouvrage mystique principal de l'auteur; il dépend grandement du livre de H. Herp (Harphius), O. F. M., *Eden seu paradisus contemplativorum.* Il en existe une traduction latine, Cologne, 1614; et une traduction portugaise, Lisbonne, 1739. — *Scuola del divino amore*, Milano, 1609. — *Inventioni d'amore*, Venetia, 1611. Nouvelles éditions en 1621, 1628 et 1645. — *L'innamorato di Gesù*, Genova, 1611. C'est un traité de dévotion à la Sainte Eucharistie. L'ouvrage compte 6 éditions de 1611 jusqu'à 1626; autre édition à Venise, 1664. — *Le sette trombe per isvegliare il peccatore a penitenza,* Bergamo, 1612. Dix-huit éditions de cet ouvrage se sont succédé de 1612 à 1900. De nombreuses traductions furent publiées en français : Bruxelles, 1616, et d'autres faites par le P. Charles

Jouye, O. F. M.; traduction latine, Fribourg-en-Brisgovie, 1620; traduction anglaise, 1628. — *Porta della salute*, Torino, 1621. Ouvrage qui enseigne aux fidèles de tout état et condition à faire une confession parfaite. Une traduction latine fut éditée à Cologne, en 1627. — *Lo scrupuloso*, Roma, 1620. Opuscule destiné aux âmes scrupuleuses et à leurs directeurs. — *Lettere spirituali*, Roma, 1629.

B. Ouvrages poétiques. — *Alfabeto del divino amore*, Venetia, 1609 et 1622. — *Praticello del divino amore*, Venezia, 1611 et 1621. — *Musa spirituale*, Venetia, 1611. — *Conforto del peccatore*, Pavia, 1620; Venezia, 1621; Roma, 1628. — *Vita dell' anima*, Roma, 1614 Cantique sur le saint Nom de Jésus, avec son commentaire. Cinq éditions successives de 1614 jusqu'à 1673.

Une édition complète des œuvres fut publiée sous le titre de *Opere spirituali del R. P. F. Bartolomeo da Salutio, Min. Osserv. Riformato. Divise in due parti*, in-4°, Venetia, 1639, pp. 1147. — Un bon choix des œuvres a été publié il y a quelques années : *Il sacro cigno, prose e poesie del Ven. Bartolomeo da Salutio. Scelta e prefazione del P. Fr. Sarri*, Firenze, 1924. — D'autres écrits sont encore inédits : voir la liste dans F. Sarri, O. F. M., *Il venerabile Bartolomeo Cambi da Salutio*, Firenze, 1925, XLIX-LIV.

Doctrine. — Comme écrivain, Barthélemy de Salutio suit la spiritualité franciscaine, à laquelle il ajoute le cachet de la contreréforme italienne et de son propre caractère ardent et impétueux. Ses maîtres préférés sont d'abord saint Bonaventure ainsi que les ouvrages pseudo-bonaventuriens : le *De exterioris et interioris hominis compositione* (David d'Augsbourg), la *Theologia mystica* (Hugues de Balma), les *Meditationes vitae Christi;* ensuite H. Herp.

Son ascétique est l'ascétique de l'amour. Il recommande beaucoup l'abnégation totale et la loi des contraires : parce qu'il les regarde comme un moyen nécessaire à la purification de l'âme et une disposition préalable à l'amour divin. Il insiste sur la paix de l'âme, l'energie spirituelle, la confiance en Dieu et la joie de l'esprit. Parmi les moyens de perfection, il recommande en particulier l'oraison mentale affective, la dévotion à la Passion et le culte de l'Eucharistie.

Le P. Barthélemy est un des plus grands mystiques italiens du XVIIe siècle. Il admet une contemplation acquise, fruit de l'effort humain et de la grâce divine, et une contemplation infuse. Celle-ci est un don gratuit de Dieu; considérée en général, elle peut être obtenue par tous les fidèles et dans tous les états de vie; l'homme doit s'y disposer par l'exercice des vertus, surtout des vertus théologales et de l'humilité. Toutefois, certains hommes ne sont pas disposés à la contemplation divine : ceux qui demeurent trop lourds, les avares, les mélancoliques et les scrupuleux; par contre y sont bien préparées les âmes joyeuses, amoureuses, sensibles et les tendres de cœur. Quant à la nature de la contemplation infuse, le P. Barthélemy tient qu'elle consiste plus dans un acte de la volonté que de l'intelligence, et que l'homme n'y jouit pas de la vision directe et immédiate de Dieu.

Wadding, *Scriptores ord. Minorum*, Rome, 1650, p. 52; 1906, p. 39. — Ioannes a S. Antonio, O. F. M., *Bibliotheca universa franciscana*, I, Madrid, 1732, p. 191-3. — Sbaralea, *Supplem. et castigatio ad scriptores trium ord. S. Francisci*, I, Rome, 1908, p. 125 s. — F. Sarri, *Il Ven. Bart. Cambi da Salutio*, ouvrage cité. — Ubald d'Alençon, O. M. Cap., *La spiritualité franciscaine*, dans *Études franciscaines*, XXXIX, 1927, 600 s. — A. Van den Wyngaert, O. F. M., art. *Barthélemy de Salutio*, DHG., 1932, 1025 s.

J. Heerinckx, O. F. M.

5. — **BARTHÉLEMY DE CASTELLO** (Bienheureux) **O. M. Obs.** — 1. *Vie et Œuvre.* — Né à Città di Castello, très probablement en 1471, de la noble famille Cordoni; il fit ses études à Florence, où il fut élève de Politien. Marié contre son gré, après la mort de sa femme il entra au couvent franciscain de Sainte-Marie des Anges (1504). Il remplit des charges importantes dans son Ordre; son zèle le conduisit au Maroc et en Algérie, où il eut beaucoup à souffrir (1534). Il prit part ensuite à l'expédition de Charles-Quint contre le corsaire Barberousse, et mourut sur la côte africaine (9 août 1535). Il fut vénéré comme confesseur de la foi; son pays natal et l'Ordre des Frères Mineurs lui décernèrent le nom et le culte de Bienheureux.

A la Portiuncule et au couvent de Monteripido, près de Pérouse, Barthélemy fut entouré de disciples dévoués; c'est à leur prière qu'il composa, avant de partir pour l'Afrique, son traité *De unione animae cum supereminenti lumine*, partie en latin, partie en italien. Il parut après sa mort, par les soins de Frère Hilaire Pichi, son disciple préféré (Pérouse, 1538); la dédicace est la source principale de la vie du Bienheureux.

Une autre édition fut publiée quelques mois après à Milan (1539), par le P. Jérôme de Molfetta, prédicateur fameux, qui, d'abord franciscain de l'Observance, était passé chez les Capucins, et devait, en 1542, apostasier en se faisant calviniste. La fin pitoyable de l'éditeur et l'épilogue qu'il avait ajouté à l'ouvrage furent sans doute pour quelque chose dans la condamnation du livre, qui fut mis à l'Index par un décret du 8 mars 1584, renouvelé le 29 janvier 1600, sous le titre *Dialogo dell' unione dell'anima con Dio*, Les idées spirituelles de l'auteur avaient d'ailleurs déjà provoqué parmi ses confrères des critiques auxquelles Pichi fait allusion dans sa préface; elles prêtaient en effet le flanc à la critique sur quelques points, à une époque où les infiltrations du protestantisme rendaient les théologiens soupçonneux.

Doctrine. — Elle est présentée sous forme de dialogue entre l'Amour divin, l'Ame épouse et la Raison humaine. La doctrine en est prise en grande partie d'Ubertin de Casale et de Jacopone de Todi, mais repensée et exprimée avec une forte originalité. La première partie traite de l'amour divin en sept chapitres, dont le premier est une hymne véritable à l'Amour transformant et unifiant.

La seconde Partie parle des voies qui mènent à cette union. La première est l'humilité, qui, anéantissant dans l'âme tout amour-propre, l'unit étroitement au Christ, et, en Lui, à toutes les créatures, selon une pensée caractéristique du mysticisme franciscain. La deuxième voie est celle de la Foi « formée », que l'auteur exalte avec un exclusivisme qui dut contribuer à le faire soupçonner; le troisième moyen est l'Eucharistie, dont la vertu transformante invite à la communion fréquente. Une efficacité toute spéciale est attribuée au renoncement à soi-même et à la volonté propre : c'est lui qui rend l'âme « déiforme ». Il y a enfin l'union par grâce infuse, qui est extraordinaire et réservée à très peu de personnes; l'auteur la compare à l'union théandrique dans le Verbe Incarné. Comme saint Bonaventure, le bienheureux Barthélemy,

tout en admettant une consciente et libre préparation aux états mystiques, dit que c'est seulement par un don gracieux de Dieu qu'on arrive à l'union par grâce infuse.

La dernière partie traite des exercices de l'amour dans l'âme unie à Dieu. Son état est semblable à celui des bienheureux dans le ciel. La règle de ce pur amour est : tout donner, ne rien demander. A propos de la valeur des actes produits dans cette union, l'auteur expose, en s'inspirant d'Ubertin de Casale, la théorie d'une messe célébrée dans l'âme, qui serait spirituellement présente dans toutes les créatures pour les inciter à l'amour de Dieu. Non moins risquée est la doctrine de la spiration entre Dieu et l'âme, qui enfanterait et offrirait perpétuellement le Christ au Père céleste... Le pieux écrivain, ayant sans doute le pressentiment des contradictions que soulèverait une partie de son œuvre, proteste en finissant de sa soumission à la sainte Église Romaine, et condamne d'avance ce qu'elle y pourrait condamner ; de sa tombe africaine, le Bienheureux Barthélemy répète le mot de saint Augustin : « Errare potero, sed haereticus non ero. »

Giacomo Oddi, *La Franceschina*, t. V, appendice, p. 456-473, Florence 1932 (biographie écrite par un contemporain). — Wadding, *Annales Minorum*, t. XVI, ad annum 1535 ; 3e édit., Quaracchi, 1933, p. 464.— *Scriptores O. F. M.*, Romae, 1906, p. 37. — Muzi, *Memorie ecclesiastiche di Città di Castello*, t. V, p. 160-163, Città di Castello, 1843. — Sbaralea, *Supplementum ad Scriptores Trium Ord. S. Francisci*, Romae, 1908, p. 118. —Nazareno Santinelli, *Il Beato Bartolomeo Cordoni e le fonti della sua mistica*, Città di Castello, 1930, in-8°, pp. VII-105.

EMIDIO D'ASCOLI, O. M. CAP.

6. — **BARTHÉLEMY DES MARTYRS.** — Évêque de Braga, né à Verdela-lez-Lisbonne, en mai 1514, fit profession dans l'ordre de saint Dominique le 20 novembre 1529. Il enseigna la théologie à Lisbonne et Bathala, et fut le précepteur de l'infant don Luis, frère de Jean III. En 1559 (27 janvier) Paul IV le nomma au siège de Braga. Au concile de Trente, Barthélemy prit une part active à la rédaction des canons touchant la réforme du clergé. Ayant renoncé à son siège en 1580, il se retira au couvent de Sainte-Croix, à Viana do Castello, où il mourut le 19 juillet 1590. Parmi ses œuvres, on signalera : *Compendium spiritualis doctrinae,* Lisbonne, 1582, souvent réédité et traduit; *Catechismo da doutrina christã com algumas praticas espirituais,* Braga, 1564. Une édition complète de ses œuvres fut faite à Rome en 1734-35 par les soins de Malachie d'Inquembert.

Quétif-Echard, t. II, p. 295-296. — L. de Sousa, *Vida do ven. Fr. Bartolomeu dos Martyres,* Viana, 1617. — (Le Maistre de Sacy) *Vie de Don Barthélemi des Martyrs,* Paris, 1663, publiée par P. Th. du Fossé, œuvre de polémique janséniste. — Bernard, *Vie de Barthélemy des Martyrs,* Paris, 1870. — Mandonnet, DTC, t. II, col. 436-437. — De Almeida, DHG., t. VI, col. 983-984.

M. H. LAURENT, O. P.

7. — **BARTHÉLEMY DE MODÈNE.** — Religieux dominicain né à Modène au cours du XIVe siècle (avant 1367). Inquisiteur à Ferrare durant plusieurs années, il meurt en 1438. On lui doit, avec un *Tractatus de Christo Jesu abscondito in solemnitate corporis Christi,* (Venise, 1555), un commentaire inédit de la règle de saint Augustin, une *Défense en faveur des stigmates de Sainte Catherine de Sienne,* demeurée aussi manuscrite.

Quétif-Echard, t. I, p. 806-807. — U. Chevalier. Biobibliographie, t. I, col. 447. — V. de Wilde, DHG., t. VI, col. 1016-1017.

M. H. LAURENT, O. P.

8. — **BARTHÉLEMY DE PISE.** — Nom que peuvent revendiquer trois personnages souvent confondus : Barthélemy de San-Concordio, frère prêcheur (Cf. DTC., 2,435) ; Barthélemy Albisi de Vico, frère mineur, qui composa une vie du Bienheureux Grégoire de Valence, O. F. M., et mourut à Pise vers 1360 ; Barthélemy de Rinonico, frère mineur, « saint religieux, dit Papini (*Sto. di S. Fran.*, 2,447) savant maître en théologie, canoniste, riche d'érudition sacrée et profane et infatigable écrivain ». Il étudia à Bologne, enseigna à Pise et à Florence, fut nommé maître en théologie (1375) et mourut à Pise (1400 ou 1401).

Nous avons de lui deux Carêmes : *De contemptu mundi* (1397), publié à Milan (1498), et *De casibus conscientiae* (1390), publié à Lyon (1519) ; un *De vita beatae Mariae Virginis* (1382), publié à Venise (1596) sans trop de fidélité à l'original : la Vierge Marie, dont il préconise l'Immaculée Conception, comme ailleurs il soutient la Primauté absolue du Christ, est figurée par un arbre dont les fruits sont les qualités et les vertus de la Vierge (au cours du développement relatif au premier fruit, B. montre comment la Vierge fut, plus qu'aucun saint, conforme au Christ) ; enfin l'ouvrage fameux intitulé : *De conformitate vitae beati Francisci ad vitam Domini Jesu,* composé à partir de 1385 et approuvé par le chapitre général d'Assise (1399). Le manuscrit autographe est perdu mais de nombreuses copies subsistent, soit du texte entier soit d'extraits qui portent des titres divers : *Explicatio regulae Fratrum Minorum, Tractatus de Indulgentia Portiunculae...*

Publié à Milan (1510 et 1513), il attira l'attention de Luther et des siens. La critique spirituelle et injuste qu'en fit Érasme dans son *Alcoranus Franciscanorum* (Francfort, 1542, in-12 de 112 p. — Trad. allemande, 1542; française, *L'alcoran des Cordeliers...* 1556, anglaise, 1550; hollandaise, 1589), répandit les idées les plus fausses à son sujet et le desservit encore d'une autre façon : l'*Alcoranus* ayant été mis à l'Index, on répandit le bruit que c'était le *De conformitate* lui-même.

A l'intérieur de l'Ordre, il avait une autre fortune : traduit, mais non publié, en italien (1543-1544), il fut réédité à Bologne (1590) et l'a été récemment avec beaucoup de soin par les P. P. du Collège Saint-Bonaventure de Quaracchi. On a dit que les *Fioretti* (Cf. Marchand, *Dict. Hist.*, La Haye, 1758, I, 5) ou le *Speculum vitae beati Francisci* en étaient extraits, mais c'est une erreur. Par contre, il a été souvent utilisé et inspira en particulier le F. Jacques de Pérouse, qui composa un Miroir de l'Ordre des Mineurs connu sous le nom de *Franceschina.*

L'ouvrage mérite d'être pris en considération. M. P. Sabatier « le place hardiment au premier rang des compilations » qui ont recueilli les traditions franciscaines et, à ce point de vue, sont précieuses pour l'étude des sources (*Vie de S. F.*, édit. déf., p. 566). Témoin de l'état de la tradition, il est cependant sans grande autorité quand il est seul ou le premier à rapporter certains faits, comme la conservation du cœur de saint François à la Portioncule, car il a été « plus

pieux et crédule que critique sévère » (AS., oct. 2, p. 551, n. 31). Toutefois s'il lance telles affirmations « qui peuvent sans difficulté être poussées à l'excès » (*An. Fr.*, V, p. XXXI), ce sont le plus souvent choses qu'excuse l'admiration pour saint François et qu'il est facile de redresser.

L'idée générale de l'ouvrage est celle-là même que reprit naguère S. S. Pie XI : « Nul ne paraît avoir existé en qui l'image et la forme de vie du Christ Seigneur fut plus ressemblante et brilla de façon plus éclatante qu'en François. Aussi celui qui se nommait lui-même le héraut du Grand Roi a-t-il été justement appelé un Autre Christ » (Enc. *Rite Expiatis*). F. Barthélemy n'a jamais eu l'idée d'égaler saint François à Jésus et pas davantage celle de diminuer les autres saints (*An. Fr.*, IV, p. 82) ; il a tenu compte de l'idéal que se proposa saint François lui-même, de la grâce que Dieu lui accorda de le réaliser et de la consécration que fut, de toute sa vie d'imitation du Christ, la stigmatisation. Saint François fut « envoyé par Dieu pour prêcher, porter lui-même et imprimer dans le cœur des fidèles la croix du Seigneur » (*An. Fr.*, IV, p. 80) ; comme Jésus, il ne fait donc plus qu'un avec la Croix, arbre divin dont toute grâce et toute vertu est le fruit. Aussi est-ce sous la forme de Fruits de la Croix, que F. Barthélemy passe en revue les Conformités de la vie de François à celle de Jésus.

Il s'inspire de saint Bonaventure, qui avait employé cette image pour retracer la vie et les vertus de Jésus, dans son *Lignum vitae*. Chaque fruit est l'occasion de développements, parfois inattendus, rattachés aux exemples de saint François. Ainsi au liv. I, fr. 12 : *Jésus enseigne ses Apôtres, François enseigne ses frères et tous les chrétiens*, nous avons, sous quarante titres, un rappel de la doctrine relative à toutes les vertus, sans oublier la joie spirituelle. On trouvera de même, à propos de la prière ou de la contemplation de saint François, des conseils sur la préparation à la prière ou à la contemplation; Barthélemy n'envisage du reste celle-ci que sous sa forme la plus élevée, extraordinaire, dans les ravissements, extases et stigmatisation de saint François.

En résumé, on peut dire avec le P. Édouard d'Alençon : « Quand j'ouvre le recueil sans ordre de Barthélemy de Pise, je ne suis jamais certain d'y trouver ce que je cherche, mais j'ai toujours la confiance d'y rencontrer un détail intéressant » (*Et. Franc.*, 12, 1904, p. 90). La lecture de B. est en effet intéressante non seulement du point de vue historique, mais encore pour le bien spirituel de l'âme.

Les biographes récents de saint François : Sabatier, Joergensen, le P. Cuthbert... consacrent quelques pages à Barthélemy de Pise dans leur étude des sources. Mais l'étude la plus complète est celle des PP. Editeurs de Quaracchi : *Analecta Franciscana*. T. IV, 1906, in-4° de XXV-668 p. T. V, 1912, in-4° de CXXVIII-558 p. Voir aussi *Miscellanea Francescana* (Foligno-Assise). T. VIII (1901), p. 137-148. T. X (1906), p. 126-127. T. XIV (1913), p. 66-68.

P. Jean de Dieu.

9. — **BARTHÉLEMY MARIE DE SAINT-CHARLES.** — Jean-Baptiste Bassi naquit à Milan le 2 juin 1650. Entré dans l'Ordre des Carmes déchaussés, il se signalisa par une vertu peu commune et une grande assiduité à l'étude. Son occupation favorite était la lecture des Pères. Il remplit longtemps, dans les diocèses de Plaisance et de Pavie, les fonctions de théologien, de canoniste et d'examinateur synodal. Il mourut à Milan le 31 octobre 1719. De ses œuvres il ne nous reste, en matière de spiritualité, que la *Scuola di verità aperta alle Sacre Vergini*, éditée à Pavie, en 1714.

Martial de Saint-Jean-Baptiste, *Bibliotheca script. Carm. Excalc.*, p. 45. — Barthélemy de Saint-Ange et Henri-Marie du Saint-Sacrement, *Collectio script. Carm. Excalc.*, Savone, 1884, t. I, p. 87.

P. Jean-Marie de l'Enfant-Jésus, O. C. D.

10. — **BARTHÉLEMY DE SAINT PHILIPPE DE NÉRI**, carme déchaussé (1591-1638). Né à Milan, il fit profession au couvent de Sainte Marie de la Scala, à Rome, le 27 avril 1614. Prieur à plusieurs reprises, puis provincial de Lombardie, c'est à l'occasion de cette dernière charge qu'il écrivit les lettres spirituelles que nous signalons : *De interna et externa solitudine; de intentionis puritate requisita ad exercendum praedicationis officium; de pace et charitate* (1634). *De oratione et interna cum Deo conversatione* (1635).

Il mourut le 26 décembre 1638.

Martial de Saint-Jean-Baptiste, *Bibliotheca script. Carm. Excalc.*, Savone, 1884, t. I, P. 86.

P. Jean-Marie de l'Enfant-Jésus, O. C. D.

11. — **BARTHÉLEMY** (Jean). — Religieux franciscain d'origine inconnue, Jean Barthélemy est à Soissons vers 1446, comme il le déclare dans un de ses traités inédits. En 1450 il réside au couvent de Rouen et prêche le carême en présence de l'archevêque de cette ville, Raoul Roussel. Pour avoir soutenu en cette circonstance les privilèges des Ordres Mendiants en matière de prédication et de confession, il fut dénoncé par ce prélat, l'année suivante, au mois d'août 1451, à l'Université de Paris. A cette date J. Barthélemy se trouvait précisément au studium franciscain de cette ville en qualité de bachelier. Après ses explications devant la faculté de théologie, les nations gallicane, picarde et allemande rejetèrent à l'unanimité les allégations de l'archevêque de Rouen et, par suite, malgré les instances de ce dernier auprès du cardinal-légat, Guillaume d'Estouteville, J. Barthélemy fut licencié en théologie le 22 mai 1452 et promu maître le 16 octobre de la même année. Ce fut après son doctorat, entre 1453 et 1460, qu'il composa ses opuscules de spiritualité. Les clarisses de Longchamps, Catherine de Sienne et Jeanne Giraude, auxquelles il dédia deux de ses écrits, paraissent être ses sœurs. Sa vie n'est pas autrement connue.

Les opuscules spirituels de J. Barthélemy, inconnus à tous les bibliographes franciscains, sont conservés dans le ms. français 9611, ff. 194, XV s. de la Bibliothèque Nationale de Paris, qui provient, semble-t-il, de l'auteur lui-même. Ces écrits sont : 1° *Le livret de la triple viduité* (1453), f° 1r-39v; 2° *Le livret de la crainte amoureuse* (1457), f° 39v-104v; 3° *Le traité de la vanité des choses*, (1460), f° 105r-140v. Le second de ces opuscules se lit également dans le ms. français 1880, f° 103r de la même bibliothèque. Les trois sermons anonymes, qui suivent ces opuscules dans le ms. français 9611, f° 140r-160r et f° 165r-191v, ainsi que le petit traité, sous forme de lettre, sur *Les défauts de la langue* qui y est intercalé, f° 162r-165r, sont probablement aussi de lui : la critique interne favorise cette attribution.

Les opuscules de J. Barthélemy, composés avec soin et pleins d'onction, font honneur à la spiritualité française du xve siècle. Leur inspiration est profondément franciscaine. J. Barthélemy cite notamment « le docteur séraphique et dévot Bonaventure », f° 34r, et accepte sa théologie des dons du Saint-Esprit, f° 80r, tout en enseignant avec Duns Scot l'identité réelle de la grâce et de la charité, f° 79r. Il invoque très souvent saint Bernard. Il se plaît à proposer comme modèles saint François, sainte Claire, « sa fille en Jésus honorée », et les autres saints franciscains, f° 3r, 112r, surtout lorsqu'il inculque l'amour de la pauvreté parfaite, f° 112r, la manière de parler à Dieu dans l'oraison, f° 59r-60r et la charité envers les pauvres, f° 32r. J. Barthélemy marque avec soin que « la grande et soigneuse observance de son estat » est le fondement de la vie parfaite; dans ses chapitres sur l'oraison, f° 56v-68v, il enseigne que la passion de Jésus-Christ est « la matière d'oraison mentale », f° 60v-68v, et à cette fin il décrit en sept tableaux la manière de la méditer tous les jours de la semaine. A son avis, la dévotion au Saint Sacrement doit s'allier étroitement à l'oraison, f° 68v-74v : seul en effet le Sacrement de l'autel « fait connaître par expérience la crainte révérentielle » de Dieu. Ces brèves indications laissent entendre que l'édition des opuscules de J. Barthélemy devrait être entreprise pour hâter une connaissance plus complète de la spiritualité au xv[e] siècle.

Boulay, *Historia Univ. Parisiensis*, Parisiis, 1670, V, 558-560. — Denifle-Chatelain, *Chartularium Univ. Parisiensis*, Paris, 1897, IV, n[os] 2680 et 2682, p. 708-9. — *Auctarium chart. Univ. Paris.*, Paris, 1897, II, col. 864-867. — P. Ant. de Sérent, O. F. M., *Les Frères Mineurs à l'Université de Paris*, dans *La France Franciscaine*, Lille, 1912, I, 303.

E. Longpré.

BARTHIER (Joseph-Gonzalve). — Maître en théologie dominicain. Né en 1834, il avait pris l'habit de son Ordre en 1852. Il vécut surtout à Lyon et mourut à Estavayer le 4 septembre 1911. Cet auteur a écrit en 2 vol. *De la perfection chrétienne et de la perfection religieuse d'apres saint Thomas d'Aquin et saint François de Sales*, in-16, Paris, 430 et 358 pp. Cet important travail n'a pas été signalé à l'attention du public cultivé, ni même à l'attention des théologiens autant qu'on l'aurait dû. En un style très pur et avec une parfaite prudence doctrinale le P. Barthier a analysé la notion de perfection. Fidèle à saint François de Sales, il l'est plus encore à saint Thomas d'Aquin qu'il sait citer substantiellement. Il s'en tient à l'étude des conditions de la vertu de charité, puis à la distinction de la perfection dans les préceptes et de la perfection dans les conseils. Rien dans cette œuvre ne rappelle le procédé tant de fois employé ailleurs et qui consiste, sous le patronage fictif de Thomas d'Aquin, à développer des idées tirées de l'école carmélitaine ou d'augustinismes plus anciennement traditionnels encore. Le P. Barthier opère, entre saint Thomas et saint François de Sales, des rapprochements qui ne sont pas forcés. Cet ouvrage pourra demeurer en témoignage de ce qu'était devenue, avant le développement de l'école du P. Arintero, la spiritualité dominicaine la plus réfléchie et la mieux informée. Il n'existe pas d'étude bibliographique concernant le P. Barthier.

M.-M. Gorce.

BARTOLI (Daniel). — Né à Ferrare, le 12 février 1608, Bartoli, après avoir fait ses études au collège des Jésuites dans cette ville, entra au noviciat de la Compagnie de Jésus à Novellara, le 10 décembre 1623. Appliqué d'abord à l'enseignement et à la prédication, il se révéla écrivain remarquable dans son *Dell' Huomo di lettere*, Rome, 1645, destiné à combattre la vogue des romans. A plusieurs reprises Bartoli avait manifesté au Père Général son désir de partir aux Indes ou en Chine; mais en 1650 Vincent Carafa l'appela à Rome pour lui faire composer des livres. Jusqu'à la veille de sa mort, 12 janvier 1685, l'infatigable travailleur ne cessa de publier. Biographies, ouvrages sur l'histoire de la Compagnie et ses missions, dissertations linguistiques, traités scientifiques, livres de piété, écrits apologétiques ou polémiques se multiplient sous la plume du brillant humaniste, plus érudit que profond.

Les fins dernières occupèrent, semble-t-il, une grande place dans la pensée du P. Bartoli. Il en traite dans quatre ouvrages : l'*Eternità consigliera*, Bologne, 1653; l'*Huomo al punto Cioè, l'Huomo in punto di morte*, Rome, 1667; *Dell' ultimo e beato fine dell' huomo*, Rome, 1670; enfin le *Delle due Eternità dell' huomo, l'una in Dio, l'altra con Dio*, Rome, 1675. D'une allure plus ascétique, la *Povertà contenta*, Rome, 1650, expose les avantages de la pauvreté; et, en contraste, les dangers et les tribulations de la cupidité. — Par la *Ricreazione del Savio*, l'écrivain apprend à l'âme à ne pas se laisser absorber par les futilités du monde; mais à contempler dans la nature le reflet de Dieu, et à admirer dans le monde la Providence divine. — L'admiration pour le Christ « soleil des âmes » se déploie dans le *Delle Grandezze di Christo in se stesso e delle nostre in Lui*, Rome, 1675. Des pages émouvantes nous parlent du livre de profonde sagesse qu'est la croix (cap. xxviii). La douleur de Marie au pied de la croix, fait l'objet d'un beau chapitre (c. 1) des *Pensieri sacri*, Rome, 1685. Il faut enfin signaler un opuscule de polémique : la *Scrittura contra li Quietisti*, rédigée, semble-t-il vers l'été 1681. Il y avait quelque mérite à dénoncer comme dangereuse une théorie mystique prônée par le P. Falconi, Malaval et surtout par Molinos, à ce moment très influent à Rome. — Après avoir défini cette nouvelle « contemplation acquise » qui exclut toute médiation de l'Homme-Dieu, et place l'idéal dans le silence d'une âme vidée de toute pensée et de tout désir, le P. Bartoli réfute successivement les deux points de cette théorie nouvelle, reprise, en fait, aux Béghards et aux « illuminés » espagnols. En s'interdisant de s'arrêter à la Passion du Christ les faux mystiques vont contre les décisions de l'Église et la doctrine la plus authentique de sainte Thérèse, des saints Bernard, François d'Assise, Bonaventure et Charles Borromée. Leurs arguments d'ailleurs ne reposent que sur des interprétations erronées de quelques textes tirés de la Sainte Écriture ou des docteurs de l'Église. Quant à la prétendue annihilation de l'intelligence et de la volonté, dans une âme absorbée en Dieu : non seulement elle est contraire à la méthode des *Exercices*, approuvée par Paul III et Alexandre VII, mais elle rejette la méditation, c'est-à-dire la manière la plus humaine « d'ordonner la vérité à l'action »; bien plus, elle n'est pas concevable, car Dieu se donne toujours « à une âme vivante »; elle est enfin sujette aux pires illusions, et a pour source l'orgueil. Ces quelques pages qui ne

manquent pas de vigueur, se présentent un peu comme l'ébauche du travail du P. Paul Segneri : *Concordia tra la fatica e la quiete nell' oratione,* Florence, 1680. Peut-être le P. Bartoli avait-il échangé avec le P. Segneri sur cette « nouvelle mystique », des idées que ce dernier allait préciser plus tard.

Une édition des œuvres du P. Bartoli a été entreprise dès 1716, en 3 volumes, par un disciple et un admirateur de l'écrivain. *Opere del Padre Daniello Bartoli della Compagnia di Gesù, con un breve Ragguaglio della sua vita.* 3 vol. in-8°, Venise, 1716. A la fin du t. III de cette édition, p. 804-814, se trouve la *Scrittura contro li quietisti.* L'édition la plus complète est celle de Turin : *Opere del Padre Daniello Bartoli,* Turin, Marietti, 1825-1856, 38 vol., in-8°.

C. Sommervogel, S. J., *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus,* t. I, col. 965-985; t. VIII, col. 1771-72 — E. Lamalle art. *Bartoli* (*Danielo*) dans DHG., t. VI, col. 1043-1046. — P. Paul Dudon, *Michel Molinos,* Paris, 1921, p. 114-118.

J. Duhr.

BARTULON (François). — Mercédaire sicilien, du couvent de Sainte-Anne à Palerme, et évêque de Virio, il vivait dans la seconde moitié du xv^e siècle. Il a écrit, aux environs de 1475, deux ouvrages intitulés : *Ars prudentiae Regularium,* et *De planctu captivorum.*

Arques y Jover, *Adiciones* à la *Biblioteca Scrip torum Or dinis de Mercede* du P. Hardá, Ms., au couvent de la Merci à Madrid, f. 77 v.

Emilio Silva, O. M.

BASALENQUE (Diego). — Ermite augustin; né le 25 juillet 1577 à Salamanque, il fit sa profession le 4 février 1594 à Mexico, fut provincial au Mexique, où il mourut, le 11 décembre 1651. Outre ses ouvrages d'histoire et de linguistique, il a laissé : 1. *Anhelatio animae ad gloriam Dei, ms.* — 2. *Muerte en vida y vida en Muerte,* 1e éd. dans *Archivium Augustinianum;* 2e éd. (1e partie), El Escorial, 1933, 440 pp. La première partie de ce dernier ouvrage montre les avantages qu'on retire dès cette vie de la pensée de la mort; la deuxième fait valoir les secours que trouvent les mourants dans la prière et les derniers sacrements.

Santiago-Vela, t. I, p. 331-337. — Monasterio, t. l, p. 215-229.

F. Lang.

BASCAPÉ (Charles), voir Barnabites.

BASILE (Saint), évêque de Césarée de Cappadoce. — *1. Vie et œuvres. — 2. Doctrine spirituelle.*

I. — VIE ET ŒUVRES.

Sans nous étendre longuement sur la vie de saint Basile, nous devons cependant en rappeler les faits essentiels, en insistant sur ceux qui ont joué un rôle dans l'élaboration de sa doctrinespirituelle.

Né vers 329-330 à Césarée de Cappadoce, Basile appartenait à une famille chrétienne, où la pratique de la vie ascétique, était un grand honneur. Sa sœur aînée Macrine, avait fait vœu de virginité après la mort de son fiancé; Grégoire de Nysse, *Vita Macrinae,* PG., 46, 954 C-D. Sa mère Emmélie, suivant l'exemple et les conseils de Macrine, s'était retirée avec elle à Annesi, dans le Pont, et s'était mise à pratiquer l'ascétisme, tout de suite après la mort de Basile l'ancien. Son plus jeune frère, Pierre, avait accompagné sa mère dans sa retraite. Ces derniers événements eurent lieu en 351, l'année même du départ de Basile pour les écoles d'Athènes. En 352, un autre frère de Basile, Naucratius, accompagné d'un serviteur, se retira dans les solitudes du Pont pour y mener une vie austère. Dans ces conditions, on comprend sans peine que Basile ait pu être tenté par l'idéal monastique. Pendant son séjour à Athènes, il eut maintes fois l'occasion de s'entretenir de ses projets avec son compatriote et son ami, Grégoire de Nazianze; avec lui, il traça la première esquisse d'un plan de vie parfaite.

De retour dans sa patrie, il entra, semble-t-il, en relations avec Eustathe de Sébaste : celui-ci était bien connu dans le monde ascétique pour ses théories et pour la manière fort austère dont il les mettait en pratique. Cf. Eustathe de Sébaste. On peut croire que les conseils de ce personnage déterminèrent le jeune homme à entreprendre un long voyage d'études en Égypte, en Syrie, en Mésopotamie, pour y visiter les solitaires les plus connus et les couvents célèbres; *Epist.,* 223; PG., 32, 337 D. Ce voyage fut des plus féconds : Basile put se rendre compte par lui-même des différentes formes de la vie ascétique, des excès de certains moines qui dépassaient, à ses yeux, la prudence et la sagesse, des dangers de la solitude complète, de la nécessité d'une règle à la fois souple et précise. Lorsqu'il revint en Cappadoce, il était mûr pour entreprendre lui-même ses essais personnels de vie parfaite.

Dès son retour, en 358 il s'établit sur les bords de l'Iris avec quelques compagnons. La lettre 223, écrite en 375, nous raconte longuement les débuts de sa vie religieuse et nous permet de connaître, à peine transfigurées par le souvenir, ses premières impressions. D'autres lettres, celles qui portent les numéros 2, 14 et 22, sont contemporaines des faits; elles livrent toutes vivantes, à notre méditation, les expériences de Basile, son enthousiasme, son désir de voir accourir autour de lui ses amis, et particulièrement Grégoire de Nazianze, et aussi ses tentatives pour codifier déjà les règles qu'il suit et qu'il veut proposer à d'autres. On doit relever ici, comme un trait de caractère, ce souci de la règle : il montre en saint Basile un législateur-né.

Dès 364, Basile entreprit en effet la rédaction de ses règles. Il est possible que, pendant tout le reste de sa vie, il n'ait pas cessé de remettre sur le métier un ouvrage qu'il ne jugeait pss assez parfait et auquel l'expérience lui conseillait d'apporter de nouvelles précisions. Cf. F. Laun, *Die beiden Regeln des Basilius : ihre Echtheit und Entstehung,* dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte,* t. XLIV, 1925, p. 1-61. Luimême cependant ne devait pas rester longtemps à la tête du monastère de l'Iris. En 365, il se trouva définitivement engagé dans les grandes affaires de l'Église, auxquelles il avait déjà été appelé à prendre part en diverses circonstances. L'évêque de Césarée, Eusèbe, qui l'avait ordonné prêtre et avait eu recours à sa science dès après son élection, le rappela alors auprès de lui : en 370, Basile lui succéda.

Sans doute, il garda toujours la nostalgie de la solitude. Et, même sur le siège épiscopal, il ne cessa pas de pratiquer l'ascétisme le plus rigoureux. Il fonda, aux portes de Césarée, un immense hôpital, dont il donna la direction à des moines; il conserva aux ascètes

sa confiance, et lorsqu'il dut, en 372, briser avec Eustathe de Sébaste, ce lui fut une douloureuse épreuve. Il n'hésita d'ailleurs pas en face de son devoir : Eustathe était hérétique, puisqu'il refusait de proclamer la divinité du Saint-Esprit. Basile se sépara de sa communion, quelques difficultés qui dussent en résulter pour lui.

Nous n'avons pas ici à rappeler l'action que Basile exerça dans l'histoire générale de l'Église. On sait que cette action fut de tout premier plan et qu'elle dut se développer au milieu de difficultés sans cesse renouvelées. Le grand évêque n'eut pas la joie d'assister au triomphe de la paix pour laquelle il avait tant travaillé. Il mourut le 1er janvier 379, avant d'avoir achevé sa cinquantième année.

Nous sommes fort bien renseignés sur la doctrine spirituelle de saint Basile par ses ouvrages, car ceux-ci sont nombreux, et presque tous, si l'on met à part l'*Adversus Eunomium* et le *De Spiritu Sancto,* traitent des questions de morale ou d'ascétisme. On en trouvera la liste complète dans les histoires de la littérature chrétienne. Nous ne devons nous arrêter qu'aux traités et aux discours qui intéressent spécialement la vie spirituelle. Les plus importants sont depuis très longtemps groupés et forment ce qu'on appelle les *Ascetica.*

Sous ce titre général d'*Ascetica,* on range ordinairement les écrits suivants : *Praevia institutio ascetica, De renuntiatione saeculi, De ascetica disciplina,* PG., 31, 620-652; *De iudicio Dei, De fide, Moralia,* PG., ibid., 653-869; *Sermo asceticus* I et II, 869-888; *Regulae fusius tractatae; Regulae brevius tractatae,* 889-1305; *Poenae in monachos,* 1305-1316; *Epitimia in canonas, Constitutiones monasticae,* 1316-1428.

Parmi ces écrits, quelques-uns ne sont certainement pas authentiques : tel est le cas des deux sermons ascétiques et des trois derniers ouvrages de notre liste. D'autres sont contestés : c'est ainsi que l'on a mis en doute l'origine basilienne de la *Praevia institutio monastica,* du *De renuntiatione* et du *De ascetica disciplina.* Leur authenticité a été pourtant acceptée récemment par Sister M. G. Murphy, *St Basil and monasticism,* Washington, 1930, p. 101 sq., et par P. Humbertclaude, *La doctrine ascétique de saint Basile de Césarée,* Paris, 1932, p. 27-34. De fait, on ne trouve rien dans ces livres, qui s'oppose à la doctrine et au style de saint Basile.

L'existence des règles développées et des petites règles soulève un autre problème. Il s'agit de savoir, de ces deux ouvrages, quel est celui qui représente le plus exactement la législation monastique de saint Basile. On peut écrire, avec M. Laun, que les grandes règles, les seules que le saint se soit proposé de publier, ont été composées à plusieurs reprises. Les petites règles seraient alors des réponses à divers cas de conscience posés à Basile tout le long de sa carrière. Ces réponses furent conservées au fur et à mesure. Lorsqu'il y en eut un certain nombre, on s'aperçut qu'elles pourraient être utiles à consulter et on en constitua un recueil, plus ou moins bien ordonné d'ailleurs. Cf. P. Humbertclaude, *op. cit.,* p. 38-45.

D'autres livres de saint Basile doivent encore être signalés du point de vue qui nous intéresse : le traité *De baptismo* a incontestablement un caractère ascétique; son authenticité, contestée par Garnier peut être tenue pour assurée. Cf. P. Humbertclaude, *op. cit.,* p. 56-63; mais on peut admettre que l'ouvrage reproduit une simple causerie qui n'était pas d'abord destinée à la publication. Une conclusion anologue peut être proposée au sujet du commentaire sur Isaïe, PG., 30, 117-668, qui est fait de notes de sermons. Cf. Wittig, *Des hl. Basilius des Grossen geistliche Uebungen auf der Bischofsconferenz von Dazimon 374-375 im Anschluss an Isaias,* I-XVI, Breslau, 1922; P. Humbertclaude, *op. cit.,* p. 4-27.

Les homélies sur l'œuvre des six jours, les homélies sur les psaumes; plus encore peut-être les lettres, qui sont fort nombreuses puisque les Bénédictins n'ont pas publié moins de trois cent soixante six lettres de l'évêque de Césarée et de ses correspondants et que l'authenticité d'un très petit nombre d'entre elles peut être sérieusement contestée, sont encore des sources importantes de la doctrine spirituelle de saint Basile. Bien plus qu'un théologien, au sens strict de ce mot, Basile se révèle dans ses ouvrages comme un homme d'action et de gouvernement, comme un scète soucieux d'enseigner les règles de la perfection chrétienne et d'élever ses lecteurs au sommet de cette perfection.

II. — LA DOCTRINE SPIRITUELLE.

A. — Principes généraux. — La fin de l'existence humaine n'est autre que Dieu, le premier et le plus parfait des biens, *Hom. in Psalm.,* 1, 3; 33, 7; 114, 1; PG., 29, 216, 368, 484; aussi Dieu doit-il être cherché en tout et avant tout le reste : « Que dit l'Écriture? Ne sois pas attentif à la chair et ne recherche pas à tout prix les biens qui la concernent : santé, beauté, puissance, longue vie. N'admire pas davantage la richesse, la gloire ou la puissance. Tout ce qui, en un mot, est au service de ta vie temporelle, ne l'apprécie pas au point de négliger avec empressement ta vie principale. Au contraire sois attentif à toi-même, c'est-à-dire à ton âme. » *Hom.* 3, 3; PG., 31, 204.

Le véritable mal est donc celui qui s'oppose à ce bien suprême, c'est-à-dire le péché. On retrouve, chez saint Basile, la distinction classique chez les stoïciens, et devenue, grâce à eux, un lieu commun de l'enseignement moral, des choses qui dépendent de nous et des choses qui ne dépendent pas de nous, que ces dernières viennent de la nature ou du hasard. *Hexam.,* II, 5; PG., 29, 37. Seules les choses qui sont en notre pouvoir sont réellement mauvaises si elles nous détournent de Dieu; quant aux autres, le sage s'habitue à les mépriser.

Il faut bien reconnaître que nous sommes parfois, souvent même, entraînés vers le mal : nombreuses sont les occasions du péché. Ce sont les passions d'abord : colère, mauvais désirs, etc... Ce sont ensuite les épreuves de la vie, la pauvreté, la maladie, la mort, les contradictions de toutes sortes. Mais ne peut-on pas utiliser tout cela en vue d'un plus grand bien? « Chacune de nos puissances, suivant la manière de s'en servir, devient bonne ou mauvaise pour son possesseur. Ainsi, pour l'appétit concupiscible de l'âme : celui qui en use pour les jouissances charnelles et les plaisirs impurs est un pitoyable impudique; celui, au contraire, qui le tourne à l'amour de Dieu et au désir des biens éternels est un bienheureux digne d'imitation. » *Hom.* 10, 5; PG., 31, 365. Ici encore, Basile n'innove rien : son langage est presque celui des stoïciens qui enseignaient la parfaite liberté du sage et son mépris en face des épreuves, *Hom.* 3, 6; PG., 31, 212-213, voire

de la mort, *Hom.* 5, 4-6 ; PG., 31, 245-249. En ce dernier passage, l'évêque retrouve les formules d'Epictète : « Pourquoi s'indigner comme si nous étions privés de quelque chose qui nous appartienne et plaindre les défunts comme si on leur eût fait tort? Mets-toi dans l'esprit que ton fils n'est pas décédé, mais restitué, que ton ami n'est pas mort, mais qu'il est parti en voyage, qu'il t'a un peu devancé sur la route... Lorsque te fut annoncée la naissance de ton fils, si on t'avait demandé la nature du nouveau-né, qu'aurais-tu répondu? qu'aurais-tu dit sinon que c'était un homme? Mais si c'est un homme, c'est donc un mortel : qu'y a-t-il d'extraordinaire si un mortel est mort? »

Qu'on ne s'y trompe d'ailleurs pas, Basile sait corriger l'âpreté des formules stoïciennes par la douceur de la consolation chrétienne. Mais il est intéressant de remarquer que, précisément, le plus profondément chrétien des moralistes, en cette seconde moitié du IVe siècle, emprunte au stoïcisme non seulement ses idées, mais jusqu'à ses expressions, pour formuler des conseils ou rappeler des règles proprement humaines.

A ceux qui veulent progresser dans la vie spirituelle, l'évêque de Césarée montre le chemin. Le point de départ de tout travail ascétique est la connaissance de soi-même : une homélie entière est consacrée au commentaire du texte du Deutéronome, 15, 9 : Attention à toi-même, *Hom.* 3; PG., 31, 197-218. Après quoi, il faut se mettre résolument à la lutte contre les passions : la vie est un combat, et celui-là seul qui court remporte le prix. Les peines enfantent la gloire; c'est par les fatigues que s'achètent les lauriers, *Hom.* 13, 7; PG., 31, 440.

Particulièrement saisissantes sont les homélies dans lesquelles saint Basile décrit quelques-unes des phases de ce combat spirituel : on se rend compte, sans peine, du caractère pratique qu'offraient alors ses exhortations ; une homélie entière est consacrée à l'ivresse, et il paraît que ce sermon était spécialement utile à Césarée au sortir des austérités du carême, *Hom.* 14; PG., 31, 443-464; une autre a pour objet l'envie, qui est une tristesse provoquée par le bien du prochain, *Hom.* 11 ; *ibid.*, 371-386; une autre encore est dirigée contre la colère, *Hom.* 10; *ibid.*, 353-372. L'impureté ne forme pas le thème exclusif d'un seul discours, mais la description des dangers qu'elle fait courir aux âmes n'est pas absente des homélies de l'évêque, *Hom.* 14, *ibid.*, 445-448 et 460-466; *Hom.* 21, *ibid.*, 548.

Aux vices qui nous menacent, il faut opposer les vertus, et tout particulièrement l'humilité que saint Basile présente comme le plus grand moyen de salut pour l'homme, le remède à ses maux et le retour à l'état primitif. De nouveau, toute une homélie se rapporte à cette vertu, *Hom.* 20, *ibid.*, 525-540 : « Notre gloire parfaite et complète est en Dieu, proclame l'orateur, lorsque, au lieu de nous élever pour notre propre justice, nous reconnaissons que nous en sommes entièrement dépourvus et que nous ne sommes justifiés que par la foi au Christ... Ce n'est pas toi qui as connu Dieu par ta propre justice, mais Dieu qui t'a connu par bonté... Ce n'est pas toi qui as saisi le Christ par vertu, mais le Christ qui t'a saisi par son avènement. » On notera avec soin les formules qu'emploie ici saint Basile, car elles traduisent le fond de son âme chrétienne. Il arrive souvent, nous l'avons déjà vu, qu'il emprunte aux philosophes païens leurs formules; nous aurions pu le remarquer encore à propos de l'homélie sur la colère que l'on a justement rapprochée du traité de Plutarque sur le même sujet. Comme on l'a dit, « c'est évidemment un système où l'intention se révèle de concurrencer, au nom de la philosophie chrétienne, la morale profane sur son meilleur terrain ». J. Rivière, *Saint Basile*, p. 171, Paris, 1925. Mais il ne faut pas se laisser tromper par ces apparences. Si Basile connaît et utilise les moralistes païens, il enseigne toujours une doctrine vivifiée par les enseignements du Sauveur.

On ne parvient pas sans effort à la perfection qui est le but de la vie; on ne saurait réaliser l'idéal, sans s'avancer incessamment dans les voies de la vertu : « Il nous faut instituer notre vie, de telle sorte que notre passé n'en soit jamais meilleur que l'avenir ou le présent. » *In Isai.*; PG., 30, 145 A. La perfection est semblable à une échelle qui doit se gravir par degrés : « Le premier mouvement à faire pour gravir une échelle c'est de quitter le sol. De même la fuite du mal constitue dans la vie selon Dieu le commencement du progrès : l'oisiveté complète coûte moins que la plus simple action... La sagesse divine nous prépare à la perfection par la pratique des commandements les plus aisés. » *In psalm.* 1, PG., 29, 217.

M. Humbertclaude va plus loin et reconnaît chez saint Basile la division classique de la vie spirituelle en trois voies : purgative, illuminative et unitive. Il s'appuie, pour prouver sa thèse, sur un passage intéressant du *De Spiritu sancto* : « Par lui (l'Esprit), s'opère la montée des cœurs. Il conduit par la main les faibles et rend parfaits les progressants. Illuminant ceux qui sont purifiés de toute souillure, il les rend spirituels en se les unissant. » *De Spiritu sancto*, PG., 32, 109 B.

La formule est intéressante; mais comme elle est isolée, elle ne semble pas devoir retenir spécialement l'attention. Il est vrai que Basile emploie fréquemment la division ternaire des commençants, des progressants et des parfaits; que, selon lui, l'homme est d'abord l'esclave de la crainte, puis mercenaire quand il pratique l'espérance; il devient fils lorsqu'il parvient à la charité. Ces formules, et d'autres semblables, n'ont pas de valeur technique; elles expriment, en termes généraux, la loi du progrès spirituel; et ce serait, semble-t-il, attribuer à l'évêque de Césarée des préoccupations qui n'étaient pas les siennes que de vouloir retrouver chez lui les trois voies.

Une question plus importante consiste à se demander quels sont ceux qui peuvent atteindre la perfection. Saint Basile qui a longtemps vécu parmi les moines et qui n'a jamais cessé de regarder la vie monastique comme la meilleure de toutes, n'hésite pas un instant : ce sont les moines qui sont appelés à devenir parfaits. Basile indique aux personnes mariées la conduite qu'elles doivent tenir; mais il écrit : « Si l'on me demande conseil sur un mariage, je réponds que la figure de ce monde passe et que le temps est si court que ceux qui ont des femmes doivent vivre comme n'en ayant pas. » *Epist.* 160; PG., 32, 628 B. Somme toute, il tolère le mariage; il ne le loue pas.

C'est ce dont on se rend mieux compte encore lorsqu'on étudie les écrits proprement ascétiques du saint évêque. Le discours *Sur le renoncement au monde et la perfection spirituelle* est déjà caractéristique de ses tendances les plus profondes. Basile y oppose l'une à l'autre les deux voies, celle du mariage et celle de la chasteté ; et il insiste sur les difficultés de la voie du mariage : « Tu as besoin d'un effort spécial et d'une

plus grande vigilance pour obtenir ton salut. Car tu as élu domicile au milieu des filets et de l'empire des puissances infernales ; tu as sous les yeux toutes les séductions du péché et tes sens sont excités nuit et jour à la concupiscence. Sache donc que tu n'éviteras pas la lutte avec le grand ennemi et que tu n'en triompheras pas sans te donner beaucoup de mal. » *Loc. cit.*, PG., 31, 6. Il montre en revanche la splendeur de la vie ascétique : « Toi qui es passionné pour le céleste idéal d'une existence angélique et qui désires devenir le compagnon d'armes des saints disciples du Christ, prends des forces pour supporter les épreuves et entre courageusement dans la société des moines... En quittant tes amis et compagnons, ne te laisse pas aller à la tristesse, car tu t'attaches au Christ crucifié pour nous. Peut-on rien concevoir de plus aimable? » *Ibid.*

Certes, Basile ne demande pas à tous les chrétiens de quitter le monde, pour embrasser la vie de l'ascèse monastique. Mais il souhaite que nombreux soient les cœurs assez vaillants pour cela. Au reste, ce qui caractérise ici sa doctrine spirituelle, lorsqu'on la compare à celle des solitaires d'Egypte, c'est sa modération et sa prudence. Le moine dont il trace le portrait, n'a rien d'un virtuose, il ne cherche pas à étonner le monde par des prodiges, ainsi que le faisaient les héros dont l'*Histoire Lausiaque* nous a conservé le souvenir ; il se contente de progresser chaque jour par la pratique de plus en plus parfaite des vertus communes.

B. — La vie monastique. — Il est incontestable pourtant que saint Basile a subi l'influence de l'Égypte et qu'il s'est souvenu des monastères pakhômiens lorsqu'il a composé sa Règle. Nous avons rappelé qu'il fit le voyage d'Égypte pour y voir les ascètes de ce pays. Son maître en ascétisme, Eustathe de Sébaste, était lui-même un disciple des Égyptiens. Mais, comme le remarque Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, t. II, p. 518, « la nature du pays, dans le Pont et la Cappadoce, ne comportait pas la même liberté qu'en Égypte et en Orient. Dans ces régions, le désert n'était jamais bien loin; une fois qu'on s'y était retiré, on pouvait tout se permettre en fait d'ascèse sans que les autres en fussent incommodés. Le froid d'ailleurs n'y est guère à craindre et la température y modère l'appétit. On peut y vivre à la rigueur de quelques dattes. Au nord du Taurus, c'était tout autre chose. Sous ce climat froid, le désert c'est la montagne inculte, mortelle en hiver. Force était aux ascètes de ne pas s'écarter des lieux habités, et leurs besoins étant moins limités que ceux de leurs confrères de la Thébaïde, d'entretenir avec le reste des hommes des relations plus étroites. »

Les règles de saint Basile ont un caractère très prononcé de modération et de prudence. Elles sont plus douces, incontestablement, que celles de saint Pakhôme.

Et d'abord, le moine basilien n'est pas un solitaire. Certes, il se retire du monde; il quitte les villes surpeuplées; il s'éloigne de ses proches et de ses amis, *Regulae fus.*, 6, 1; PG., 31, 925. Mais c'est pour retrouver des frères dans son couvent, et saint Basile insiste longuement sur les avantages de la vie conventuelle : « L'ordonnance de la charité du Christ ne permet pas à chacun de ne s'intéresser qu'à soi. La charité, dit-il, ne cherche pas son bien propre. Et la vie solitaire, complètement séparée de tous, a pour unique but que chacun ne s'occupe que de ses propres besoins. » *Regul. fus.*, 7, 1; *ibid.*, 928.

Dans le couvent, le supérieur « concentre toute l'autorité et l'exerce immédiatement sur tous les membres de la communauté. Un second le remplace en son absence... Et afin que le supérieur consacre tous ses soins et toute son activité à la direction de sa maison, il lui est interdit de gouverner plusieurs monastères ». P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. I, p. 149; Paris, 1918. Ainsi la communauté basilienne ressemble un peu à une famille. Les vieux moines veillent sur les plus jeunes, et rien n'est plus important pour ceux-ci que de se confier à un bon directeur : « Prends soin, déclare Basile à son disciple, de chercher un homme qui soit le guide sûr de ta vie, habitué à conduire les âmes qui vont à Dieu, rempli de vertus, dont les œuvres témoignent de son amour pour Dieu... Si tu te donnes à un homme vertueux, tu deviendras l'héritier de ses biens, bienheureux devant Dieu et devant les hommes. » *Sermo de renuntiat. saeculi*, 2 ; PG., 31, 632.

La direction spirituelle tient une place capitale dans la spiritualité de saint Basile. « Nul, écrit Basile, ne peut trouver seul ce qui lui est convenable. » De là, pour les jeunes moines surtout, la nécessité de se confier à un directeur qui connaisse les moindres détails de leur vie et à qui ils manifestent une confiance entière. On ne saurait d'ailleurs pas confondre la direction ainsi prodiguée avec la confession sacramentelle, et nous ne voyons pas que les directeurs d'âmes, dont il est question dans les *Règles*, aient donné l'absolution.

On peut même se demander si les anciens (πρεσβύτεροι) que Basile place à côté du supérieur et qui sont chargés de la direction des âmes étaient des prêtres. Humbertclaude, *op. cit.*, p. 146-152, penche pour l'affirmative et ses arguments ne sont pas sans valeur. Cependant, la question ne semble pas résolue d'une manière définitive.

Des vertus que doit pratiquer le moine, l'une des premières est l'humilité. Chez les supérieurs d'abord : « Que la douceur des manières et l'humilité du cœur soient les caractéristiques du supérieur. En effet, si le Seigneur n'a pas rougi de servir ses propres serviteurs, mais a voulu être le domestique de cette terre, de cette boue qu'il a façonnée pour en faire un homme, que ne faut-il pas faire à l'égard de nos semblables pour l'imiter dignement? » *Regulae fus.*, 43, 2; PG., 31, 1028. Puis chez les inférieurs qui doivent obéir en tout sans aucune discussion, *ibid.*, 28, 2; col. 989. Au plus leur est-il permis d'adresser respectueusement des observations discrètes, s'ils jugent impossible d'exécuter l'ordre reçu; *ibid.*, 47-48; col. 1037; leur obéissance n'a pas d'autres limites que la loi même de Dieu, *Regulae brev.*, 114 ; col. 1160.

Inutile d'insister sur les autres vertus du moine : pauvreté, mortification, renoncement : elles s'imposent d'elles-mêmes à quiconque veut mener la vie parfaite. Mais il faut remarquer que ces vertus ne sauraient être sauvegardées sans la pratique du travail. « Au lieu que la profession de la piété soit un prétexte de paresse et nous fasse fuir le travail, il faut qu'elle soit une raison d'énergie dans l'effort et d'endurance dans les épreuves. » Il y a là encore un caractère essentiel de l'ascèse basilienne. L'évêque de Césarée ne hait rien tant que les paresseux. Il précise d'ailleurs que le travail des moines doit être réglé par les exigences de la vie religieuse et soumis à une stricte discipline : ce n'est pas à chacun de choisir la tâche qu'il préfère.

Il appartient au supérieur de fixer à ses disciples leur besogne, en relation avec leurs forces, leurs aptitudes; et lorsque ceux-ci l'auront reçue, ils doivent s'en acquitter avec zèle. *Regul. fus.*, 37-41, PG., 31, 1009-1024. A côté du travail manuel prend place le travail intellectuel, et Basile recommande longuement à ses disciples l'étude de l'Ecriture Sainte. Le plus grand nombre des articles des *Petites règles* contiennent des explications, à l'usage des moines, des passages scripturaires un peu difficiles et forment une sorte d'herméneutique sacrée.

Avec le travail, et plus encore que lui, la prière est le grand devoir du moine. La prière, c'est essentiellement l'élévation de l'esprit et du cœur vers Dieu. Aussi est-ce constamment qu'il faut prier : « Tandis que nous appliquons nos mains à l'ouvrage, soit de bouche quand c'est possible, soit à tout le moins de cœur, appliquons-nous à louer Dieu, comme il est écrit, par des psaumes, hymnes et cantiques spirituels, et à remplir tout en travaillant le devoir de l'oraison. Rendons grâces à celui qui nous a donné des mains pour travailler, une intelligence pour apprendre, de la matière pour nous servir d'outil ou pour exercer notre art. Ainsi l'œuvre de nos mains n'aura pas d'autre but que de plaire à Dieu. »

Cependant, la prière monastique est réglée, comme tout le reste, et saint Basile nous fait connaître le cycle des heures canoniques, tel qu'il était fixé de son temps. C'est tout d'abord le matin, afin que les premiers mouvements du cœur soient offerts à Dieu. Puis à tierce, à sexte, à none, à la fin du jour, au commencement de la nuit, et enfin au milieu de la nuit. Tous les moines assistent aux heures dans le même local. Dans la journée, ils interrompent leur travail pour venir prier aux moments désignés. La célébration des heures consiste dans la récitation des prières et le chant des psaumes; prières et chants que l'on a soin de varier, selon les heures canoniques afin de renouveler le désir et d'éviter la distraction. *Regulae fus.*, 37, 2-5; PG., 31, 1012-1016. On peut noter que saint Basile indique déjà pour la prière du commencement de la nuit le psaume 90, qui figure encore à notre office de complies.

C. — L'union à Dieu. — Le terme de la prière est l'union à Dieu, pour les moines aussi bien que pour les simples fidèles. Saint Basile, pour conduire l'homme à son Créateur aime à insister sur les merveilles du monde. Son *Hexaméron* n'est pas seulement une description de l'univers, il est plus encore une pieuse méditation; et nous savons par le témoignage de saint Grégoire de Nazianze les heureux effets que produisait sa lecture. Du reste, le grand docteur sait bien que la réalité divine est ineffable, et qu'elle échappe toujours à notre connaissance, quelque effort que nous fassions pour la saisir. *Hom. in Psalm.*, 29, 2, PG., 29, 308; *Hom.* 15, 1; PG., 31, 464.

Connaître Dieu et le servir, c'est lui rendre gloire. « Celui qui raisonne comme il faut sur Dieu, de manière à se faire une idée juste du Père, ainsi que de la divinité du Fils et de la gloire du Saint-Esprit, celui-là lui rend gloire et honneur. Il augmente cette gloire, celui qui peut rendre compte de la manière dont toutes choses ont été créées, dont elles sont conservées par l'action de la Providence qui descend jusqu'aux moindres détails. Celui qui est capable de contempler toutes choses d'une raison sereine et claire, puis, après cette contemplation personnelle, d'expliquer aux autres les mystères de la bonté de Dieu et de ses justes jugements, celui-là rend à Dieu gloire et honneur. » *Hom. in Psalm.*, 28, 2; PG., 29, 284-285.

Plus encore que par la connaissance intellectuelle, Dieu se rend sensible au cœur de ceux qui l'aiment, *Hom. in Psalm.*, 33, 6; PG., 29, 364-365. Expérience sans doute insuffisante et incomplète, puisqu'ici-bas nous ne voyons jamais que dans un miroir, mais avant-goût des béatitudes célestes : « Si jamais une sorte de lumière, tombant sur ton cœur, t'a donné subitement la notion de Dieu et a inondé ton âme de manière à lui faire aimer Dieu et mépriser le monde, ainsi que toutes les choses corporelles, cette image obscure et passagère peut te faire comprendre l'état des justes qui jouissent en Dieu d'un bonheur calme et sans fin. Cette joie t'est départie quelquefois par la Providence de Dieu, pour que cette petite saveur te ramène au souvenir des biens dont tu es privé. » *Hom. in Psalm.* 32, 1; PG., 29, 324.

Saint Basile ne parle pas très souvent de la contemplation : non que, par goût, il n'ait pas été attiré par la vie d'union intime avec Dieu; mais les exigences de l'action le retiennent sans cesse. Il ne peut pourtant pas s'empêcher de vanter le bonheur de ceux qui sont appelés à jouir de cette union. « Tes flèches sont aiguës, écrit-il. Les âmes fidèles en ressentent la blessure, et, deux fois enflammées d'un amour souverain pour Dieu, elles s'écrient avec l'épouse : Je suis blessée d'amour. Indicible et ineffable est la beauté du Verbe, l'éclat de la Sagesse et la forme de Dieu dans son image. Bienheureux donc les avides contemplateurs de la véritable beauté! Comme attachés à elle par l'affection de leur cœur, brûlant d'un amour céleste et saint, ils en oublient leurs amis et leurs proches, leur maison et leurs biens. Bien plus, inattentifs aux besoins corporels du boire et du manger, ils ne sont retenus que par le pur amour divin. » *Hom. in Psalm.* 44, 6; PG., 29, 401.

L'âme, pénétrée de la foi, y trouve toujours son bonheur. Elle ne cherche qu'à s'unir davantage à Dieu, qui est son principe et sa fin, et à accroître sa ressemblance avec lui : « Affronts, dommages, deuils, ne monteront pas jusqu'à elle et n'abaisseront pas sa hauteur jusqu'à souffrir des accidents d'ici-bas... En un mot, l'âme qui est une fois possédée par le désir du Créateur et qui a l'habitude de chercher son plaisir dans ses charmes ne voudra pas échanger cette joie et ces délices contre la mobile diversité des affections charnelles. Au contraire, ce qui est pénible aux autres lui procurera un supplément de bonheur ». *Hom.* 4, 2; PG., 31, 221. Cf. *Hom. in Psalm.* 45, 2; *in Psalm.*, 32, 3; PG., 29, 417; 328-329.

Il suffit de lire ces pages, pour se rendre compte que saint Basile lui-même a commencé par éprouver de tels sentiments avant de les expliquer aux autres. Sa spiritualité n'a rien d'extraordinaire; elle ne s'exprime qu'au fur et à mesure des occasions; et toujours elle est marquée au coin de la modération. Ame profondément ardente, portée par nature au don complet de soi et aux austérités de l'ascèse, l'évêque de Césarée doit à son éducation et plus encore à ses fonctions qui l'obligent à pourvoir au gouvernement des autres, le sens de la prudence, de la mesure, de l'harmonie. Les règles qu'il donne à ses monastères sont, à ce point de vue, tout à fait remarquables : on comprend sans peine qu'elles aient traversé les siècles.

Tillemont, *Mémoires*, t. IX, Paris, 1903; P. Allard, *Saint Basile*, Paris, 1899; A. Kranich, *Die Asketik in ihrer dogmatischen Grundlage bei Basilius dem Grossen*, Paderborn, 1896; J. Rivière, *Saint Basile, évêque de Césarée*, Paris, 1925. J'ai emprunté à ce dernier ouvrage la plupart des traductions qui sont citées dans l'article ci-dessus; P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne, des origines au moyen âge*, Paris, 1918. W. K. Clarke, *Saint Basil the Great : a study in monasticism*, Cambridge, 1913; Id., *The ascetic works of Saint Basil*, London, 1924; F. Laun, *Die beiden Regeln des Basilius; ihre Echtheit und Entstehung* dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. XLIV, 1925, p. 1-61; A. S. Dirking, *S. Basilii Magni de divitiis et paupertate sententiae quam habeant rationem cum veterum philosophorum doctrina*, Munster, 1911; M. G. Murphy, *St Basil and monasticism*, Washington, 1930; P. Humbertclaude, *La doctrine ascétique de saint Basile de Césarée*, Paris, 1932.

G. Bardy.

BASILE D'ANCYRE. — Parmi les ouvrages attribués à saint Basile de Césarée, se trouve un traité sur la Virginité dont on s'accorde à reconnaître le caractère apocryphe, en particulier à cause de la différence de style avec les écrits authentiques. Il est intitulé : *Sur la véritable incorruption dans la virginité* et dédié à Létoios évêque de Mélitène (PG., 30, 666-810). Ce traité se distingue des ouvrages analogues par le souci très conscient et comme exclusif de mettre en garde la vierge chrétienne contre les dangers qui l'attendent, si elle veut être fidèle au très haut idéal de fiancée du Christ, Verbe de Dieu. L'auteur insiste donc avant tout sur la garde des sens, notamment du goût et du toucher (de là quelques indications intéressantes sur l'hygiène alimentaire par rapport à la vie spirituelle), sur la prudence dans les fréquentations, notamment des personnes de l'autre sexe, à cause de l'inclination naturelle et vive que chaque sexe éprouve pour l'autre, sur la préoccupation d'observer en tout lieu, et même seule, une rigoureuse modestie dans la tenue, de s'abstenir de toute recherche d'élégance et de luxe, sans cependant tomber dans l'excès en refusant au corps ce qui lui est nécessaire. A propos de ces divers points il fait appel non seulement à l'Ecriture mais aussi très délibérément à la sagesse profane et il entre dans des détails physiologiques assez poussés. On en a même tiré argument contre l'attribution à saint Basile, celui-ci étant beaucoup plus réservé dans ses œuvres authentiques. Tenant compte de ces divers éléments et d'autres, j'ai proposé, dans un article publié en 1905, d'identifier ce traité avec celui de Basile successeur de Marcel sur le siège d'Ancyre, que nous connaissons seulement par une mention de saint Jérôme : Basile étant médecin, et ayant eu comme collègue dans le parti homéousien un évêque Létoios, qui signe avec lui la synodique d'Ancyre de 358, et rien dans le traité soit pour le style soit pour le fond ne se trouvant en opposition avec ses propres écrits, — on y trouverait plutôt certaines similitudes d'expression. Cette identification a été généralement acceptée, en particulier par Mgr Bardenhewer. Le traité daterait alors d'avant 358.

F. Cavallera, *Le De Virginitate de Basile d'Ancyre*, dans la *Revue d'Histoire ecclésiastique*, 1905, VI, 5-14. — Bardenhewer, *Gesch. des altk. Literatur*, III, 1928, p. 127-128. — Rauschen-Altaner, *Patrologie*, 1931, p. 225.

Sur Basile lui-même, voir DTC., t. II (1905), c. 461-463 (Le Bachelet) et DHE., t. VI (1934, 1104-1107, Janin).

Feri dnand Cavallera.

BASTIDE (Claude). — Né à Saint-Benoît (Berry) en 1603, le P. Bastide était entré dans la Compagnie de Jésus (Province d'Aquitaine) en 1619. Il fut professeur, prédicateur, exorciste des Ursulines de Loudun, recteur des collèges de Saintes et de Poitiers. Il a composé deux traités restés inédits : l'un sur *le Parfait abandon au bon plaisir de Dieu*, l'autre sur *l'Immaculée-Conception*. Sa réputation tient surtout à son amitié avec le P. Surin et à la controverse qui les divisa un moment (1653-1660) sur la conduite à tenir relativement aux faveurs sensibles de la grâce : visions, révélations, sentiments. Le P. Bastide alors directeur du P. Surin lui prescrivait de s'en détourner positivement. Il jugeait que les désirer et les rechercher, c'était s'exposer à de dangereuses illusions. La doctrine de saint Jean de la Croix (*Montée du Carmel*, 1, II, ch. 11, sq.) lui paraissait exiger plus que le simple détachement de cœur à leur sujet. Le P. Bastide fut dénoncé par le P. Champeils, ainsi que Surin et plusieurs autres Pères de la Province d'Aquitaine, en raison de certaines tendances mystiques. Sa correspondance avec Jeanne des Anges (publiée également avec les lettres du P. Jean-Joseph Surin, t. II) nous le montre plus crédule que celui-ci en la parole du « Saint Ange » qui apparaissait régulièrement à la Prieure de Loudun. Le P. Bastide est de ceux qui ont soutenu le plus énergiquement l'origine diabolique des états étranges du P. Surin et le traitement qu'il préconisa « contribua très efficacement » à sa guérison. Le P. Bastide mourut à Bordeaux, le 17 décembre 1676.

Sommervogel, *Bibliothèque*, I, 1006. — L. Michel et F. Cavallera, *Lettres spirituelles du P. Jean-Joseph Surin*, Toulouse, t. I (1926), app. II, p. 298 sq. : Mémoire du P. Champeils (1639), t. II (1928), app. III, p. 437; notice, *ibid.*, p. 446; cf. l'autobiographie du P. Surin, *ibid.*, p. 129 sq. — F. Cavallera, *Une controverse sur les grâces mystiques*, RAM., 1928, p. 163-196.

M. Olphe-Galliard.

BASTIDE (Dom Marc). — Bénédictin de Saint-Maur (1607-1668); il fit profession à Saint-Augustin de Limoges en 1626 et remplit dans la Congrégation de Saint-Maur les charges les plus importantes. Successivement il fut abbé de Saint-Augustin de Limoges (1639), prieur de Fécamp (1651) et prieur de Saint-Remi de Reims (1660). Au moment de sa mort il était premier assistant du supérieur général de la Congrégation. Son biographe loue son zèle, sa régularité et son amour de la pénitence. Dom Marc Bastide composa plusieurs ouvrages ascétiques, que mentionne l'*Histoire littéraire de la Congrégation de Saint-Maur* (Bruxelles, 1770), p. 775 : *Traité de la manière d'élever les novices et plusieurs opuscules à leur usage ; — Méditations sur la Règle de saint Benoît ; — Méditations sur la Passion de Notre-Seigneur ; — Méditations sur les quatre Évangiles en forme de concordance ; — Méditations pour les exercices de dix jours ; — Le Carême bénédictin qui renferme les exercices de la vie purgative, illuminative et unitive, selon l'esprit de saint Benoît ; — Traité de l'esprit de la Congrégation de Saint-Maur.*

Dom Heurtebize, *La Vie des Justes de Dom Martène*, Ligugé, 1924, t. I, p. 118-128. — Dom Berlière, *Nouveau supplément à l'Histoire littéraire de la Congrégation de Saint-Maur*, Paris, 1908, t. I, p. 28, 286. — Dom François, *Bibliothèque générale des écrivains de l'Ordre de Saint-Benoît*, t. I, p. 97-98.

M. Mähler.

BATT (Antoine). — Bénédictin anglais; il reçut son éducation au Collège anglais à Douai et, en 1615, fit profession au monastère de Saint-Laurent de Dieulouard (Lorraine). De 1641 à 1642 il fut supérieur et maître des novices au monastère de La Celle. Il mourut à Paris en 1651. Weldon atteste de lui qu'il fut un promoteur de la discipline régulière et qu'il traduisit en anglais un grand nombre d'ouvrages de piété (*Chronological notes*, 188, append. 15). On connaît de lui : *A heavenly treasure of confortable meditations and prayers written by S. Augustin, bishop of Hyppon*, Saint-Omer, 1624. — *A hive of sacred honie-combes, containing most sweet heavenly counsel, taken out of the works of the mellifluous doctor S. Bernard, abbot of Ciareval*, Douay, 1631. — *A rule of good life, translated from S. Bernard*, Douay, 1633. — *Thesaurus absconditus in agro Domini inventus, in duas partes : 1º Precationes, 2º Meditationes*, Paris, 1641. — *The mourning of the dove; or, of the great benefit and good of teares, III, Books, written in latin by the most ill. Card. Bellarmine*, 1641.

Dictionary of National Biography, t. I, p. 1335. — Oliver, *History of the Cath. religion in Cornwall*, 506. — *Cat. of printed books in Brit. Mus.* — Gillow, *Bibliographical Dictionary of the English Catholics*, London, 1902, t. I, p. 155-156. — DHG., Art. *Batt*.

M. Mähler.

BATTAGLIA (François-Marie). — Ermite Augustin, né en 1620 à Milan; il fut maître en sacrée théologie (1648), et provincial de Lombardie (1658); il mourut vers 1683. Il traduisit du français en italien divers ouvrages spirituels, et composa : *Galleria spirituale copiosamente arrichita di varie e bellissime divozioni utilissime ed efficaci per incamminarsi nella via della perfezione* (Milan, 1668, 1675). Cet opuscule fut mis à l'Index « donec corrigatur » (Décret du 21 nov. 1690); il n'existe pas à notre connaissance d'édition corrigée.

Ossinger, *Bibliotheca Augustiniana*, p. 108. — Perini, *Bibliographia Augustiniana*, I (1929), p. 98-99. — *Index librorum prohibitorum* (Rome, 1930), p. 43.

F. Lang.

BAUDOUIN DE FORD. — Cistercien anglais, archevêque de Cantorbéry. Né dans le Devonshire, il en porte parfois le nom : *Balduinus devonius*. Il dut à Barthélemy, évêque d'Exeter, de pouvoir faire des études sérieuses et d'être élevé ensuite à l'archidiaconat; mais le désir de pratiquer la vie monastique le fit entrer chez les cisterciens de Ford. Il y devint abbé. En 1180, il était élu évêque de Worcester, et en 1184 archevêque de Cantorbéry. Le pape Lucius III en fit son légat en Angleterre. Baudouin mourut en 1190 à Tyr, en Syrie, au cours d'une croisade. Il a une place dans l'histoire de la spiritualité en raison des écrits qu'il a laissés et dont une partie seulement a été publiée par Tissier dans sa *Bibliotheca patrum cisterciensium*, t. V, Bonnefontaine, 1662, p. I sq. Les écrits de Baudouin sont remarquables par leur belle latinité et surtout par la piété profonde de l'auteur; à noter particulièrement son *De sacramento altaris* où l'abbé de Ford veut créer, semble-t-il, un courant de piété eucharistique, chose rare à cette époque. Toute l'œuvre spirituelle de Baudouin mériterait d'être reprise en une édition complète et critique. Elle fut jadis en honneur dans les cloîtres cisterciens, témoin le ms. 1423 de la bibliothèque municipale de Troyes qui est un *Catena biblica* d'un moine de Clairvaux et où abondent les emprunts faits aux écrits de Baudouin.

Œuvres. — 1. *De corpore et sanguine Domini*, cité aussi sous le titre *De sacramento altaris*, ou *De sacramento ecclesiae*, édité à Cambridge, 1521 et 1531; dans Tissier, *op. cit.*, t. V, p. 103-109; dans PL., t. 204, col. 641-774. — 2. *De commendatione fidei*, Tissier, t. V, p. 74-103; PL., *t. cit.*, col. 571-640. — 2. *De orthodoxis dogmatibus*. — 4. *De sectis haereticorum*. — 5. *De unitate charitatis*. — 6. *De amore*. — 7. *Sermones triginta tres*. — 8. *De commendatione virginitatis*. — 9. *De angeli nuntio*. — 10. *De cruce*. — 17. *Epistolae*. Une seule est publiée dans PL., t. 202, col. 1533; les autres furent éditées par W. Stubbs dans *Chronicles and Memorials*, Londres, 1865, t. II. — 11. *Tractatus diversi*, Tissier, *t. cit.*, p. 1-74; PL., t. 204, col. 403-572; ils paraissent dater de l'abbatiat de Baudouin à Ford; cf. étude comparative par P. Guébin dans *Journal of theolog. Studies*, t. XIII (1912), p. 571 sq. : *Deux sermons inédits de Baldwin, archevêque de Canterbury*, 1184-1190.

Pour compléter l'œuvre de Baudouin il faudrait consulter les mss. suivants : Alençon, biblioth. munic. ms. 17 (xivᵉ s.); Cambrai, biblioth. munic. ms. 824 (xiiiᵉ s.); Londres, Lambeth library, ms. 210; Paris, Biblioth. nat. *mss. lat.* 1252, 2601 (xivᵉ s.); 14932 (xiiᵉ s.); Troyes, biblioth. munic. ms. 404 (xiiiᵉ s.); ms. 433 (xiiiᵉ s.); ms. 876 (xiiiᵉ s.); c'est ce dernier qu'a utilisé Tissier pour l'édition des 16 sermons de sa *Bibliotheca*.

R. Ceillier, *Hist. des auteurs sacrés*, t. XIX, Paris, 1863, p. 801. — Ch. De Visch, *Bibliotheca script. ord. cisterc.*, Cologne, 1656, p. 30, *Auctarium ad dictam bibliothecam*, édit. Canivez, Bregenz, 1927, p. 12. — *Dictionary of national biography*, t. I, Londres, 1808, p. 952, *Baldwin*, par William Hunt. — DHG., t. VI, col. 1415. — DTC., t. II, col. 113.

J.-M. Canivez.

BAUDOUIN (Louis-Marie). — Né le 2 août 1765, à Montaigu (Vendée); prêtre en 1789; emprisonné pour la foi et déporté en Espagne (1792-1797); curé de Chavagnes-en-Paillers (Vendée) en 1801, il y fonda un Séminaire, une Congrégation de religieuses enseignantes et hospitalières, dites « Ursulines de Jésus », et une Société de prêtres, les « Fils de Marie-Immaculée ». — Il y mourut le 12 février 1835, et fut proclamé « Vénérable » en 1871.

On trouve sa spiritualité dans sa *Règle primitive des Enfants de Marie*, écrite en 1798 et publiée en 1919, (Desclée, de Brouwer), également dans *Esprit et Vertus du V. L.-M. Baudouin* (Oudin, Poitiers, 1874); — *Œuvres choisies du V. L. M. Baudouin*, 2 vol., Poitiers, 1873; enfin dans *Lettres du V. L.-M. Baudouin*, par le R. P. Duret, en cours de publication; 2 vol. parus, Paris, 1931 et 1934.

Après saint Jean, son principal Maître paraît avoir été le P. Lallemant, dont il s'assimila parfaitement la *Doctrine Spirituelle*, par exemple en ce qui concerne la pureté de cœur (*Règle prim.*, p. 23, 26, 27, 36, 37, et son vœu de pureté de cœur, 45), l'estime du sacrement de Pénitence et de la confession quotidienne, *l. c.*, 34, de l'oraison, 31, du silence et de la retraite, 27; la vie cachée de N.-S., 10. — Il voulait former des âmes intérieures avant de les lancer dans la vie active. Pour cela, la *Règle Primitive* indique

trois exercices principaux : l'Adoration du Verbe Incarné, la confession au Verbe Incarné, et la pratique de la présence de Marie.

L'adoration du Verbe Incarné est un exercice complexe dont l'influence doit s'étendre sur toutes les activités de l'âme. On s'unit d'abord à la Vierge Marie pour adorer le Verbe dans le mystère de l'Incarnation; ensuite, au Verbe Incarné — dont on s'efforce de prendre les sentiments de piété envers le Père, d'amour pour les hommes, de pénitence et d'humilité, — pour adorer et aimer le Père à cause de la beauté de son Être éternel, le remercier de ses bienfaits et s'offrir pour sa gloire et le salut du monde. — Dans la confession quotidienne au Verbe Incarné, on se met en présence de Jésus, souverain Prêtre, pour s'examiner sur les devoirs du religieux adorateur, lui faire, comme dans une confession sacramentelle, l'aveu de ses fautes, et en obtenir le pardon. — La pratique de la présence de Marie, fondée sur sa Méditation universelle, consiste à vivre filialemont dans la dépendance de la Vierge, sous son regard maternel, et dans la fidélité incessante à la grâce reçue par ses mains.

Vie du R. P. L.-M. Baudouin, par le P. Bethuys, Bideaux, Luçon, 1856, 2 volumes. — *Vie du V. L.-M. Baudouin*, par le P. Michaud, Luçon, 1903, rééditée en 1909 par le P. Ailleaume, Dewit, Bruxelles. — *Le V. L.-M. Baudouin. Quelques motifs de demander sa Béatification*, par M.F.E., Angers, 1929. — VS. 1924, t. IX, 575-590; — t. X, p. 337-349; — t. XI, 31 à 43 (R. P. Ailleaume), DHG., t. VI, c. 1429 (il y a quelques inexactitudes).

Le *Messager du V. P. Baudouin* (mensuel, Mouilleron-en-Pareds, Vendée) étudie sa spiritualité. — En 1930-1933, série d'articles sur : *La vie intérieure du V. L.-M. B et la T. S. V.* (R. P. Ailleaume); en 1934, sur *l'adoration du Verbe Incarné* (R. P. Robin); juillet 1934, p. 40, 67, 93, sur *la spiritualité du V. P. B.* (R. P. Gaborieau).

Joseph Robin, F.M.I.

BAUDRAND (Barthélemy). — Né à Névache dans le diocèse d'Embrun, le 18 septembre 1701; entra au noviciat d'Avignon le 1er mars 1721. Ordonné prêtre en 1733, il fit sa troisième année de probation de façon très abrégée, à Lyon, au cours de l'année 1735, avec le P. de Gallifet comme instructeur. De 1736 à 1740, il est au collège de la Trinité à Lyon, préfet des classes inférieures. En 1740, il est envoyé comme prédicateur à Alès, puis, l'année suivante, à Aix-en-Provence, où, pendant plus de vingt ans, il fut un directeur hors de pair. Il fut, en 1759, nommé recteur du collège d'Aix. C'est là que vint l'atteindre le décret de 1764 dissolvant la Compagnie de Jésus en France. Il se retira à Lyon, puis à Vienne où il mourut le 3 juillet 1787.

Œuvres. — Pendant les vingt-trois dernières années de sa vie, il mit à profit ses longs loisirs pour se consacrer à l'apostolat de la plume comme à celui de la direction. Dès lors, à partir de 1765, on voit presque chaque année paraître un de ses ouvrages. On en compte plus de vingt que Migne a réunis en deux volumes de sa collection.

En 1765, parut à Lyon, chez Jacquenot et Renard, sans nom d'auteur, *L'âme élevée à Dieu par les réflexions et sentiments*. Ce livre qui aura plus de vingt éditions fait la réputation du P. Baudrand et le classe comme auteur spirituel. Il y définit lui-même dans la Préface sa manière et sa méthode :

Ce petit ouvrage ne donnera rien de nouveau pour le fond; peut-être, présentera-t-il quelque chose de nouveau pour la forme et dans la pratique. On a mis à jour bien des livres de piété où se trouvent des lectures, des sentiments et des exercices; mais il n'en est point, ou il en est peu, dans lesquels, sur un même sujet, on ait réuni ces divers objets; c'est ce qu'on s'est proposé de faire dans celui-ci.

Le succès fut complet, et désormais les autres livres du P. Baudrand ne porteront, comme indication d'auteur, que cette simple mention : « par l'auteur de l'âme élevée à Dieu »; et cela suffira pour les faire acheter. On mettra même sous cette désignation des ouvrages, comme « Les gémissements d'une âme pénitente », œuvre de l'Oratorien Guibaud, et que Migne attribue à tort à Baudrand.

En 1766, édition des œuvres du P. Vincent Huby, dont le P. Baudrand, selon sa méthode, corrige et arrange le texte.

La même année : *L'âme sanctifiée par la perfection de toutes les actions de la vie* (plus de 15 éditions).

En 1767, *L'âme religieuse élevée à la perfection par les exercices de la vie intérieure*. Déjà 7 éditions en 1788.

En 1768, *L'âme embrasée de l'amour divin par son union aux Sacrés Cœurs de Jésus et de Marie*, dont le titre primitif semble avoir été : Excellence et pratique de la dévotion aux Sacrés Cœurs de Jésus et de Marie (plus de 20 éditions).

En 1771, *L'âme fidèle animée de l'esprit de Jésus-Christ par la considération de ses divins mystères, avec des considérations sur les mystères de la Très Sainte Vierge* (plus de 15 éditions) et *L'âme sur le Calvaire* qui devait en avoir plus de 20.

En 1772, *Neuvaine en l'honneur du Sacré-Cœur de Jésus*, souvent réimprimée elle aussi.

En 1775, *L'âme contemplant les grandeurs de Dieu et se préparant à l'éternité par les sentiments de l'amour divin* (plus de 15 éditions).

En 1776, les *Réflexions, sentiments et pratiques de piété sur les sujets les plus intéressants de la morale chrétienne*, ainsi que : *L'âme éclairée par les oracles et les conseils de la Sagesse* (plus de 15 éditions); *L'âme intérieure ou conduite spirituelle dans les voies de Dieu* (plus de 20 éditions et nombreuses traductions). Edité en même temps que *L'âme seule avec Dieu seul;* mais cette dernière partie fut, à partir de 1779, éditée séparément.

En 1778, *L'âme pénitente ou le Nouveau Pensez-y bien*. (Plus de 30 éditions et des traductions diverses).

En 1779, *L'âme affermie dans la foi* et *Histoires édifiantes et curieuses tirées des meilleurs auteurs*.

A partir de 1780, sauf de petits traités sans importance, on ne trouve plus d'ouvrages vraiment originaux, mais des traductions ou des adaptations. C'est ainsi qu'on voit paraître en 1784 *La Couronne de l'année chrétienne*. Ce sont les méditations d'Abelly corrigées par le P. Baudrand.

Peu après, il fait paraître une traduction française des Visites au Saint-Sacrement de saint Liguori. Le P. Baudrand y utilise la traduction du P. Pierre Doré, S. J., et y insère quatorze aspirations complémentaires « en tâchant de prendre, autant qu'il l'a pu, le style et la manière de ce saint évêque. »

Le nombre des ouvrages du P. Baudrand, comme celui de leurs éditions et traductions prouvent qu'il a été un des auteurs spirituels les plus en vogue de la fin du xviiie siècle. Son influence est restée profonde pendant toute la première moitié du siècle suivant où il était lu et, en quelque sorte classique, dans tous

les séminaires de France. Ce n'est pas cependant un auteur de premier plan, et, dans ses ouvrages, ce qui est original et personnel c'est plus le tour et l'expression que la pensée. Mais c'est là ce qui a fait son succès. Travailleur acharné qui sait sa doctrine et les besoins des âmes, trois qualités le distinguent surtout : — son souci d'exposer la doctrine traditionnelle : « En Suarez, dit Bosset, on entend toute l'école »; dans le P. Baudrand on entend tous les auteurs spirituels; il les a tous lus et pratiqués et il livre le meilleur de leur doctrine : c'est un auteur universel et sûr; — sa méthode d'exposition qui est claire, simple et nette : c'est un auteur pratique; — sa connaissance des âmes et des besoins de son époque : c'est un auteur de son temps. Et ainsi, à la fin de ce XVIIIe siècle, — le siècle de Voltaire, — si travaillé par les philosophes incroyants et les Jansénistes, il insiste particulièrement sur les dévotions au Sacré-Cœur et à la Sainte Vierge, sur l'amour de Dieu et son immense miséricorde, sur la communion, en même temps que, sur la fin de sa vie, il publie dans *L'âme affermie par la foi*, nos raisons de croire et s'insurge contre le tolérantisme.

Ses sources. — Il a beaucoup lu et s'est assimilé ses lectures. Toutefois cette assimilation reste superficielle. Elle suffit pour lui permettre d'exposer clairement et exactement la doctrine lue, en gardant dans cette exposition sa note personnelle, sa manière, elle n'est pas assez profonde pour lui faire repenser à nouveau les vérités proposées de façon synthétique et une, de cette unité qui vient du dedans; chez le P. Baudrand l'unité vient du dehors, du cadre qui est seul original.

Il a lu saint François de Sales qu'il aime et dont il garde avec l'esprit[1] le goût du bien-dire. Il connaît Bérulle, mais, semble-t-il, à travers saint Eudes qui lui est familier; il sait surtout les auteurs de la Compagnie de Jésus qu'il a eus entre les mains depuis son noviciat, ceux de l'école Lallemant en particulier, pour lesquels il a une prédilection. Et toutes ces influences sont harmonieusement fondues en lui dès ses premiers ouvrages; on sent que depuis longtemps elles ont fait la conquête de son âme.

Elles sont très probablement dues à son saint instructeur du troisième an : le P. de Gallifet, qui était disciple du Bienheureux de La Colombière et communiqua au P. Baudrand, avec la dévotion au Sacré-Cœur, sa vénération pour saint François de Sales, sainte Marguerite-Marie et saint Eudes qui, le premier, avait ouvert les voies à la dévotion envers le Sacré-Cœur.

Toutefois, et la remarque a son prix, c'est à l'école du P. de Gallifet, et non à celle de saint Eudes que Baudrand apprend le culte du Sacré-Cœur. Certaines phrases des deux ouvrages qu'il lui a consacrés sont tirées textuellement du livre du P. de Gallifet. De plus, il insiste sur l'idée de réparation envers l'amour du Cœur de Jésus méconnu et outragé, ce qui est distinctif des révélations de Paray, et il pousse à la pratique des premiers Vendredis du mois, inconnue à saint Eudes.

Sa doctrine. — Dès son premier ouvrage : *L'âme élevée à Dieu*, il met en valeur le culte du service de Dieu, la dévotion au devoir d'état, le souci de bien faire les petites choses, la nécessité de la prière; il s'étend avec complaisance sur la dignité du chrétien, sur sa grandeur comme fils de Dieu et membre du Christ, sa divinisation par la grâce sanctifiante.

Aux fidèles qui veulent progresser en perfection, il apprend à méditer les mystères de la vie de Notre-Seigneur d'une manière qui rappelle à la fois saint Ignace et Bérulle, et il a soin de nous dire (ch. 18) : « Ce n'est pas la méditation stérile des mystères de Jésus-Christ, mais l'imitation fidèle de ses vertus qui nous rend chrétiens. » — Ce n'est pas là un vain mot : tout dans sa spiritualité tend à cette imitation active de Notre-Seigneur.

Aux âmes plus avancées qui aspirent à la vie intérieure, il indique ce qu'est cette vie : « la continuation de la vie de Jésus en nous » (définition empruntée à saint Eudes), puis il énumère, avec les fruits qu'on en retire, les moyens d'y progresser en résumant les doctrines de l'école Lallemant.

Ainsi, dans ses écrits, comme il l'avoue lui-même, il n'y a rien de nouveau pour le fond : ce qui le distingue c'est la forme et la manière. Par ses divisions claires, ses résumés compréhensifs, les pratiques simples qu'il indique et conseille, il éclaire, alimente et soutient la piété. Il y a toujours dans ses livres quelque chose à prendre, et qu'on retient et qui s'impose.

Avec le P. Grou et le P. de Clorivière, il est l'auteur le plus représentatif de la spiritualité de la Compagnie de Jésus à la fin du XVIIIe siècle; moins puissant et personnel que les deux autres, mais s'inspirant des mêmes principes, puisant aux mêmes sources et, en définitive, plus lu, plus connu et plus facilement abordable qu'eux à cause de son éclectisme voulu et de sa manière simple, pénétrante, directe.

Parmi ses meilleurs ouvrages on peut signaler : *L'âme élevée à Dieu; — L'âme fidèle animée de l'esprit de Jésus-Christ; — L'âme contemplant les grandeurs de Dieu* (belles considérations sur les attributs divins); — *L'âme religieuse élevée à la perfection;* — et surtout : *L'âme intérieure.* — Je ne parle pas de ses ouvrages sur le Sacré-Cœur qui ont été dépassés depuis et gardent pourtant un réel mérite.

Si l'on ne peut songer, à cause de ses longueurs et de ses répétitions à une réédition totale de ses œuvres, il semble très souhaitable que deux ou trois de ses meilleurs livres soient actuellement publiés; ils serviraient efficacement à l'histoire de la spiritualité au XVIIIe siècle dont le P. Baudrand reste un des authentiques représentants.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. I.

H. Monier-Vinard, S. J.

1. Dans la préface de la deuxième partie de *L'âme affermie dans la foi* (Migne, Baudrand, I, 495), on voit que dans cet ouvrage, le P. Baudrand, à l'exemple de saint François de Sales, fuit les discussions stériles et préfère parler au cœur et à la conscience des hérétiques et des pécheurs plutôt qu'à leur intelligence. « Souvent en disputant contre eux (les hérétiques et impies) on les aigrit, on les anime, on les indispose; leur amour-propre s'irrite, se met encore avec plus d'opiniâtreté et d'acharnement en défense, au lieu qu'en les présentant eux-mêmes à eux-mêmes, on pourrait les obliger à se condamner malgré eux et à rentrer enfin dans la voie... c'est là le moyen que nous employons ici... Là, sans disputes, sans fiel, sans aigreur contre les incrédules, mais dans un esprit de charité et de zèle pour leur salut, nous ne ferons que montrer les principes qui produisent dans le monde tant d'égarements dans la foi et les mœurs... »

C'est bien là une manière toute salésienne de ramener les hérétiques non par la discussion mais par la douceur et la charité. Dans son panégyrique de saint François de Sales, le P. Baudrand montre à quel point il appréciait cette douceur du Saint, et la grande estime où il tenait ses ouvrages.

BAUDREZ (Amand-Thomas). — Né le 17 décembre 1800 à Sailly-Saillisel, diocèse d'Amiens, Baudrez fit de brillantes études à Saint-Acheul. Déjà sous-diacre, il entra à Paris chez les lazaristes le 30 août 1824, et y prononça ses vœux le 31 août 1826.

Placé au séminaire de Saint-Flour, il fut nommé professeur aux collèges de Montolieu (Aude)(1827-1833), puis de Montdidier (1833-1841), enfin au séminaire d'Albi (1843-1844).

Successivement supérieur des grands séminaires de Montpellier (1846-1847), de Sens et de Cahors (1848-1852), il rejoignit enfin Paris, en septembre 1852, pour y mourir le 21 juillet 1854.

L'année précédente, il avait publié chez Adrien Le Clère, un volume in-16 de 410 pages : *Le scapulaire de la Passion de Jésus-Christ et de la Compassion de la Sainte Vierge ou méditations et prières à l'usage des personnes qui en sont revêtues* (1853).

L'ouvrage, réédité (infimes retouches) en 1863, 1869, eut une 4e édition en 1897. Il fut traduit en polonais : *Rosmyslania meki Chrystusowej...*, Posen, 1855, 482 p., et en allemand : *Das skapulier des bitern leidens...* Graz, 1856, 572 p., etc.

Le volume comprend : 1° une notice sur le Scapulaire de la Passion et des Saints Cœurs de Jésus et de Marie (Cf. Andriveau); — 2° des méditations pour chaque jour du mois de juin, consacré à honorer le précieux Sang; — 3° deux neuvaines pour les fêtes de l'Invention de la Sainte-Croix et de son Exaltation; — 4° neuf méditations pour la fête de la Compassion de la Sainte Vierge (extraits et adaptation du P. Cajétan Marie de Bergame, capucin); — 5° chemin de la croix et autres prières; — 6° enfin, pièces justificatives : audience du pape Pie IX (25 juin 1847) enrichissant d'indulgences le scapulaire rouge, et extensions de ces indulgences (21 mars 1848), 1er juillet, 19 juillet, 13 septembre 1850, 29 janvier 1853.

[Édouard Rosset], *Notices bibliographiques sur les écrivains de la Congrégation de la Mission*, Angoulême, 1878, p. 10. — *Histoire du Collège de Montdidier*, Montdidier, 1904, t. I, p. 175-176. — [François Verdier], *La Chapelle et les bâtiments du grand Séminaire de Montpellier*, 1896, p. 107-108.

F. Combaluzier.

BAUDRY (Charles-Théodore). — Né le 1er novembre 1817 à la Turmelière sur la paroisse de Montigné-sur-Moine (Maine-et-Loire), mort évêque de Périgueux le 28 mars 1863. A Nantes son enseignement de la philosophie, et, au séminaire Saint-Sulpice de Paris (1846-1861), son cours dogmatique sur l'ordre surnaturel comme ses instructions sur le Pontifical durant les retraites, firent une très profonde impression et lui attirèrent de fervents disciples. Le vendredi soir, après les travaux du ministère, un bon nombre se réunissaient chez lui pour s'entretenir ensemble sur des questions philosophiques, dogmatiques ou spirituelles. Vers 1855, le directeur de l'association du Sacré-Cœur, érigée en la paroisse Saint-Sulpice, lui demandant des idées et un plan pour ses instructions, il jeta sur le papier un premier projet. Ce qu'il avait commencé occasionnellement pour autrui, il le continua pour lui-même en l'approfondissant. Désormais ses pensées se dirigèrent vers le Sacré-Cœur, centre de tout. L'Écriture Sainte, la liturgie, les Pères, les auteurs mystiques, les écrits de Bérulle et d'Olier, la nature avec ses symboles, il s'inspirait de tout et chaque soir notait ses réflexions, ses méditations. La nomination au siège de Périgueux (1861) ne lui permit pas d'achever cet ouvrage dont le plan était très vaste. Il pria un de ses chers disciples de mettre en ordre ses notes et réflexions; il revit ensuite ce travail, mais la mort le surprit avant qu'il ait pu mettre la dernière main à son œuvre. Elle fut publiée par son disciple, l'abbé Houssaye, sous ce titre : *Le Cœur de Jésus, pensées chrétiennes*, Paris, 1865 in-8° et 2e édition en 1872, in-12. Les pensées sont réunies sous les divisions suivantes : les symboles du Cœur de Jésus, les mystères, les titres, les vertus, les béatitudes, les états et les actes particuliers du Cœur de Jésus. De profondes pensées, heureusement exprimées, abondent : on y sent une intelligence et un cœur tout épris de cette dévotion fondamentale, comprise selon l'esprit de l'Oratoire, de M. Olier, du P. Eudes.

Mgr Landriot, *Eloge funèbre de Mgr Baudry*, 1863. — Perreyve, *Mgr Baudry*, dans le *Correspondant* de mai 1863. — L. Bertrand, *Bibliothèque sulpicienne*, t. II, p. 268-278, et t. III, p. 304-306.

E. Levesque.

BAUDRY (Louis Joseph de). — Né le 13 août 1778 à Chambéry, où son père était sénateur, il mourut le 2 avril 1854 à Plainpalais, faubourg de Genève. Ses études ecclésiastiques commencées au séminaire de Lyon, s'achevèrent à celui de Paris (1804-1806). M. Emery le chargea d'un cours de philosophie, puis de théologie au séminaire Saint-Sulpice; il fut envoyé ensuite à Limoges, puis à Lyon, où il se trouvait au moment de la Révolution de 1830. Attristé et effrayé par le caractère de ces événements, il quitta le séminaire et la France pour se retirer à Genève. En dehors des ouvrages composés pour la conversion des protestants, son étude principale fut saint François de Sales. Pour faire mieux connaître sa vie et ses œuvres, il se proposa de publier d'abord plusieurs petits traités où les fidèles pourraient se nourrir des maximes et de l'esprit du saint. Ils devaient former la *Bibliothèque de Philothée*. Le premier ouvrage fut : *Relation abrégée des travaux de l'apôtre du Chablais*, 2 vol. in-32 (cf. *Ami de la Religion* du 22 juillet 1837). Les autres volumes de cette collection, ne sont pas son œuvre propre, mais ont été traduits par lui en style moderne pour les mettre plus à la portée des lecteurs, comme le *Tableau de l'esprit et du cœur de saint François de Sales* par sainte Chantal. *La vie de saint François de Sales* du P. Nicolas Talon, etc. Il faut dire cependant que cette modernisation du style fait perdre la naïveté et le charme de l'œuvre originale. Il avait eu l'intention de publier une édition des œuvres complètes de saint François de Sales; il ne put réaliser ce projet. Mais l'édition de Migne (1861-1864) en 9 vol. grand in-8° a recueilli plusieurs de ses travaux. Au tome I, *Vie des principaux ancêtres de saint François de Sales* avec un abrégé de l'histoire du diocèse de Genève depuis le XIe siècle jusqu'à la naissance du saint (col. 1-108); *Histoire de sa canonisation* (893-1112); *Notices bibliographiques, historiques et critiques des principaux auteurs* qui ont écrit sur la vie de saint François de Sales jusqu'en 1840 (col. 1162-1214). — Au tome VI, *Réflexions de saint François de Sales sur la conférence de Luther avec Satan et sur divers autres traits caractéristiques de Luther et de Calvin* (col. 111-162); *Dissertation sur le Traité de l'Amour de Dieu* (229-244); *Remarques sur diverses éditions des lettres de saint François de Sales*

(889-898). — Au tome IX, *choix de divers enseignements et traits de vertus de saint François de Sales* (col. 335-488); *Dissertation sur les questions faites à saint François de Sales* à Rome dans son examen du 22 mars 1599 (489-494); *Dissertation sur la controverse entre Bossuet et Fénelon relativement à la doctrine de saint François de Sales* (493-782). — On lui doit aussi une édition complète de l'ouvrage de Pierre Camus, *Le véritable esprit de saint François de Sales* avec un choix d'instructions recueillies dans ses œuvres, 4 in-8°, Lyon, 1846; *Le guide de ceux qui annoncent la parole de Dieu* contenant la doctrine de saint François de Sales, celle de la Société de Jésus et celle de Benoît XIV sur la manière d'annoncer la parole de Dieu et sur l'importance des instructions familières et des catéchismes, in-12, Lyon, 1829; *La pieuse paysanne ou Vie de Louise Deschamps*, in-12, Paris, 1823. La Bibliothèque nationale compte 43 éditions ou réimpressions de cet ouvrage augmenté successivement d'un règlement de vie, de maximes morales et de pratiques de dévotion. Il a été traduit en italien sous le titre : *La contendina pia*, en 1829.

Notice sur M. de Baudry, à la fin du t. I (col. 1215-1218) de l'édition Migne des Œuvres de saint François de Sales. — L. Bertrand, *Bibliothèque sulpicienne*, t. II, p. 221-225; t. III, p. 286-292.

E. Levesque.

BAULDRY (Louis). — Dominicain au couvent parisien de Saint-Jacques, puis au couvent de Rouen, mort en 1647. Son opuscule : *Advis pour les élémens de la vie dévote et conduite à l'oraison mentale*, Douai, 1635, in-24, p. 190, est le produit d'un esprit optimiste, très cultivé : introduction à la vie dévote plutôt que traité spéculatif.

Quétif-Echard, *Scriptores S. Ordinis Praedicat.*, t. II, p. 554.

M.-M. Gorce.

BAUTAIN (Louis). — Originaire de Paris, où il naquit le 17 février 1796, il passa une grande partie de sa vie à Strasbourg, où il enseigna la philosophie au collège royal (1816), puis à l'Académie (1817). Son influence fut considérable : Théodore Ratisbonne et d'autres jeunes israélites lui durent leur conversion. Entré au séminaire de Molsheim, il fut ordonné prêtre en 1828 et fonda la société de Saint-Louis qui fut chargée de la direction du petit séminaire de Strasbourg.

En 1864, Mgr de Trévern condamna ses doctrines comme entachées de fidéisme. Il fonda alors un pensionnat à Strasbourg, puis reprit le collège de Juilly.

Il prêcha à Notre-Dame l'Avent de 1847-48, devint vicaire général de Paris en 1850, et professeur de théologie morale à la Sorbonne en 1853. Neuf ans plus tard, une paralysie du larynx mit fin à son enseignement (janv. 1863). C'est alors qu'il prépara la publication de la plupart de ses œuvres qui intéressent la spiritualité. Il mourut à Paris le 15 octobre 1867.

Parmi ses écrits, il faut signaler ici *La chrétienne de nos jours, Lettres spirituelles*, 1re partie : La jeune fille et la femme, Paris, 1859; 2e partie : L'âge mûr et la vieillesse, Paris, 1861; 3e partie : Une conversion, Paris, 1861. Vraies par le fond, ces 37 lettres ont été remaniées et étendues pour leur donner une portée plus générale. L'auteur met à profit ses trente ans d'expérience dans la direction des âmes pour guider la chrétienne dans toutes les situations où elle peut se trouver. Dans la 14e lettre de la 2e partie, intitulée « Sur une vieillesse chrétienne », il fait le portrait de Mme Schwetchine; dans la 15e, il raconte sa propre conversion (p. 362-375), pour faire ressortir l'influence de Mlle Louise Humann, qui en fut l'instrument. D'autres lettres sont consacrées au mariage, aux divertissements, à l'éducation des filles, au mélange de l'esprit du monde avec la dévotion, à la sécheresse dans la dévotion, etc. Une 2e édition a paru en 1860-1862 (3 vol.), une 3e en 1861-1874 (t. I et II), une 4e en 1867 (t. I), une 5e en 1894 (t. I). Bautain a publié aussi *Le Chrétien de nos jours*, Paris, 1861-1862, en deux volumes.

Dans ses *Méditations sur les Épîtres et les Évangiles des dimanches et fêtes*, Paris, 1863, il condense la matière de sermons prêchés par lui, et pour lesquels il déclare s'être aidé surtout de saint Augustin, de saint Grégoire, de saint Léon, de Bossuet « qui est peut-être l'interprète le plus sublime des Écritures », du cardinal de La Luzerne, et du manuel de Goffiné. Chaque méditation comprend un récit ou un texte scripturaire, une explication en trois ou quatre points, une pratique et une prière. Un second volume parut à Paris en 1865, sous le titre *Méditations sur les Epîtres et les Evangiles du carême*.

Les *Idées et plans pour la méditation et la prédication*, Paris, 1867, donnent les cadres de nombreuses instructions faites plusieurs fois par l'auteur au cours de son ministère. Il y en a neuf séries, intitulées : les béatitudes (8 méditations), les bonnes volontés (8), Zachée, la Madeleine, la connaissance de Jésus-Christ, les miracles de Jésus-Chist, la vie surnaturelle (14), la semence (12), la Charité (13).

Après la mort de Bautain, son disciple, Mgr Hacquard, évêque de Verdun, publia des *Méditations chrétiennes, œuvre posthume*, Paris, 1873, en huit séries : la piété, la destinée humaine, la tentation, le prodigue ou perversion et conversion, la confession, les dons du Saint-Esprit, l'oraison dominicale, les sept paroles de Jésus sur la Croix; et les présenta aux ecclésiastiques ainsi qu' « à tous les esprits sérieux qui tiennent à s'instruire auprès des vrais maîtres de la doctrine et à comprendre, comme eux, l'admirable harmonie des enseignements et des devoirs de la vie chrétienne ».

Bautain a publié en outre *La morale de l'Évangile comparée à la morale des philosophes*, discours couronné par l'Académie de la Marne, Strasbourg, 1827; *L'imitation de Jésus-Christ*, avec des réflexions et des pratiques nouvelles, Paris, 1852; nouvelle édition avec des réflexions, des pratiques nouvelles et des extraits de la traduction de Pierre Corneille, Paris, 1855 et 1868; *Panégyrique de saint Paul*, prononcé en l'église de Sainte-Geneviève, le 2 décembre 1855, Paris, 1855; *La morale de l'Évangile comparée aux divers systèmes de morale*, Paris, 1855; *La belle saison à la campagne*, conseils spirituels, Paris, 1858, 2e édition 1858, 3e, 1859, 4e, 1863. Il a rédigé aussi les *Règles de la Congrégation des Dames de Saint-Louis* fondée par lui à Juilly, qui furent publiées à Paris en 1870.

Tous les écrits spirituels de Bautain témoignent à la fois de sa haute intelligence et de son zèle éclairé. Ils sont trop oubliés. Sa direction est nette et forte; sa doctrine tout évangélique est essentiellement christocentrique; il a des pages très belles sur la vie divine de l'âme chrétienne; comme le dit Mgr Hacquard, on

ne trouve jamais chez lui « rien d'obscur, d'indécis, de superficiel ».

L'abbé de Régny, *L'abbé Bautain, sa vie et ses œuvres,* Paris, 1884.

E. VANSTEENBERGHE.

BAVOROVSKY (THOMAS). — Né à Bavorov, il fut en 1552 nommé chanoine de la cathédrale de Prague, puis doyen du chapitre en 1559; il mourut à Pilsen en 1562.

Il a écrit en tchèque un *Miroir de la vie éternelle et bienheureuse...* Prague, 1552; une autre édition parut en 1561. Ses autres ouvrages, et même le plus important, *Postilla...,* relèvent plutôt de la prédication.

Hurter, *Nomenclator litterarius,* t. I, 1578.

P. RESTEL.

BAYLI (LEWIS). — Cet ancien scholar d'Oxford, né à Caemarthen, au pays de Galles, devint pasteur anglican d'Evesham dans le comté de Worcester vers 1611; puis chapelain de Jacques Ier et évêque de Bangor (1616). Il mourut en 1632. Réputé pour son éloquence, il devint célèbre grâce à son petit livre *La pratique de la piété* (*Practice of Piety*) qui connut une vogue extraordinaire non seulement en Angleterre, mais aussi sur le continent. En 1619 il comptait déjà 11 éditions, et en 1714, 51. Il fut traduit en gallois, en français (1633), et en italien (1720). Les principes puritains qui se retrouvaient dans cette traduction firent douter de l'orthodoxie de l'auteur et finalement déterminèrent la congrégation de l'Index à la prohiber. Le décret du 29 juillet 1722 porte « Bayli Luigi. La Pratica di pietà, che insegna al christiano il vero modo di piacere a Dio, dall' Inglese tradotta nell' Italiano da G. F. ».

H. Reusch, *Der Index der Verbotenen Bücher,* t. II, Bonn, 1885, p. 135. — J. de Guibert, *Documenta ecclesiastica,* Rome, 1931, p. 510, n. 1229. — J. B. Glaire, *Dictionnaire universel des sciences ecclésiastiques,* t. I, Paris, 1868, p. 243. — Michaud, *Biographie universelle,* t. III, art. *Baily (Louis),* p. 345. — Sidney Lee, *Dictionary of National Biography,* Londres, 1903, p. 75.

J. DUHR.

BAZIN (JEAN-BAPTISTE). — Religieux franciscain, né à Auxonne (Côte-d'Or) le 14 janvier 1637. Il devint bachelier en théologie à la Sorbonne et successivement gardien à Alise-Sainte-Reine et à Dijon. En qualité de secrétaire du gardien de Paris, il assista au chapitre général de Valladolid (30 mai 1670); il fut aussi député à Rome en 1672 pour les affaires de la province de Saint-Bonaventure à laquelle il appartenait. Longtemps de résidence au grand couvent des Cordeliers de Paris, il mourut à Dijon, le 30 janvier 1708, après avoir rempli plusieurs fois les fonctions de définiteur provincial.

Le P. Bazin a laissé comme ouvrages de spiritualité : *Praxis recollectionis annuae ad usum fratrum minorum de observantia provinciarum Galliae,* Lyon-Paris, 1686, in-4°, XXVI, pp. 266. Cet ouvrage dont les exemplaires sont fort rares, se trouve à la Bibliothèque Nationale de Paris sous la cote D. 55897. — *La Grande Messe et la manière de l'entendre et d'y assister saintement selon l'esprit de Jésus-Christ et de l'Église,* Lyon, 1687. — *Éclaircissements sur la Sainte Messe justifiés par l'Écriture, les conciles et les Pères,* Paris, 1688.

L'exercice des retraites annuelles n'était pas prescrit à chaque maison conventuelle dans l'ancienne législation franciscaine, mais en 1658 le chapitre général de Toledo décida d'introduire cet usage dans l'ordre des Frères-Mineurs et ce décret fut inséré dans les constitutions promulguées après le chapitre par le Révérendissime Michel-Ange de Sambuca, ministre général de l'Ordre Séraphique. Cf. *Constitutiones et statuta generalia Cismontanae Familiae Ord. S. Francisci de Observantia,* Rome, 1663, c. 2, n. 17, p. 47. Le pape Alexandre VII approuva hautement cette décision et concéda même le 11 juin 1659 une indulgence plénière à tous les religieux qui feraient la retraite annuelle de huit jours. Au couvent des Cordeliers de Paris et dans les quatre grandes provinces de France, la retraite annuelle était en outre prescrite par des statuts particuliers élaborés par le Révérendissime Fr.-M. Rhini de Polizzi, ministre général, lors du célèbre « chapitre des 24 sessions » tenu à Paris le 16 mars-13 avril 1671. Dans la province de France les supérieurs veillaient avec soin à l'observance de ce statut, ainsi qu'il résulte des ordonnances du P. Fr. Gillet, vicaire provincial, et du P. Lescaut, ministre provincial, le 18 septembre 1701 et le 18 juillet 1706, faites aux Cordeliers de Bernay. Ce fut pour aider ce renouveau de ferveur que le P. Bazin écrivit sa *Praxis recollectionis annuae.* L'ouvrage dédié à François de Harlay, archevêque de Paris offre, à la suite de quelques aperçus historiques sur l'observance régulière, un recueil d'exercices pour une retraite de sept jours et des méditations fort brèves adaptées à cette fin, une courte méthode d'oraison mentale, des règles pour la pratique de l'examen de conscience et des thèmes de méditations pour tous les jours de l'année. L'ouvrage est un manuel pratique, non un traité doctrinal. Il a le mérite d'être probablement le plus ancien écrit de ce genre dans la littérature ascétique des Frères Mineurs.

Mémoires pour servir à l'histoire de la province des Cordeliers ditte de S. Bonaventure (XVIIIe s.), dans le ms. 1422 (1337), f° 349 v de la bibliothèque de la ville de Lyon; *Arch. départ. du Rhône,* série H. Cordeliers de Ste-Colombe-les-Viennes, liasse 6. — Papillon-Joly, *Bibliothèque des auteurs de Bourgogne,* Dijon, 1745, I, 19-20. — J. Pavy, *Les grands Cordeliers de Lyon ou l'église et le couvent de S.-Bonaventure,* Lyon, 1835, 193-4. — J.-B. Martin, *Bibliographie lyonnaise,* Lyon, 1922, I, 229-30. — M.-P. Anglade, O. F. M., *Inventaire des archives de l'ancienne province de S.-Bonaventure : ms. de Lyon 1425,* dans l'*Archivum Franciscanum Historicum,* Quaracchi, 1917, X, 503. — P. Besnard, *Les Cordeliers et Cordelières de Chalon-sur-Saône,* dans *Revue d'Hist. Franciscaine,* Paris, 1927, IV, 541-5. — Franç. de Sessevalle, *Le couvent des Cordeliers de Bernay,* ibid., 1926, III, 498, note 1, 503-4. — Sbaralea, *Suppl. ad Scriptores,* éd. Nardecchia, Rome, 1921, II, 34.

E. LONGPRÉ, O. F. M.

BAZIRE (RAYMOND). — Né à Crollin (Manche), le 9 septembre 1790, il se fit jésuite le 10 octobre 1815, fut occupé au ministère de la prédication et de la direction, et mourut à Poitiers le 3 mai 1871. Il a publié *La guerre spirituelle,* Poitiers, 1862, 2 vol., essai assez original de synthèse de la vie spirituelle : ouvrage un peu trop diffus et de ton oratoire, qui renferme de belles idées, mais quelques-unes discutables, comme la division trop absolue des âmes en esclaves, mercenaires, enfants, correspondant aux degrés plus classiques de commençants, progressants,

parfaits. Sommervogel lui attribue aussi : *Études ascétiques...* 165 p.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. 1, col. 1069.

R. Daeschler.

BÉATITUDE. — 1. *Sens du mot.* — 2. *Principales questions afférentes.*

I. — **Sens du mot.** — On entend par *béatitude* soit l'idéal de bonheur où aspire l'homme par une tendance profonde de sa nature diversement interprétée dans les philosophies chrétiennes, soit l'éternelle vie qui, d'après la Révélation est effectivement le partage des élus dans la vision intuitive de Dieu.

Le terme de béatitude se trouve ainsi n'être pas exempt d'*équivoque*, puisqu'il désigne tantôt l'objet indéterminé d'un désir naturel — ce que les théologiens appellent *beatitudo in communi* — tantôt l'objet précis de l'espérance surnaturelle, *beatitudo in speciali*.

Il n'y a pas là toutefois deux significations adéquatement distinctes et sans lien l'une avec l'autre; car, en ce qui concerne du moins les adultes, l'*unique* vrai bonheur, c'est-à-dire l'unique bonheur complet et durable qu'ils puissent se promettre, consiste *en fait* sinon en droit dans la vie éternelle annoncée par Jésus-Christ. Seuls les enfants morts sans baptême avant l'âge de raison voient se réaliser sous une autre forme que celle de la vision de Dieu le bonheur dont on ne peut admettre que soit privée après la mort une âme innocente. Mais leur béatitude naturelle est infiniment au-dessous de la béatitude surnaturelle des élus.

Malgré l'usage des grands scolastiques, il est d'une terminologie contestable, en spéculation chrétienne, d'appeler béatitude — même imparfaite — la félicité résultant *ici-bas* de la contemplation savante, des consolations divines ou de la vertu. Ces sortes de joies sont bien comme des reflets de la béatitude goûtée après l'épreuve de cette vie, et à ce titre elles nous aident beaucoup à nous la représenter. Elles en diffèrent néanmoins radicalement en ce qu'elles ne satisfont pas de façon totale et définitive notre désir de bonheur.

C'est à cette *satisfaction totale et définitive*, envisagée avec ou sans les précisions de la Révélation chrétienne, que s'applique proprement le nom de béatitude.

II. — **Principales questions afférentes.** — Les problèmes théologiques soulevés par l'idée de béatitude ou se rattachant à elle peuvent se répartir en *deux groupes*, selon leur caractère plus *théorique* ou plus *pratique*.

Au premier groupe appartient la question de savoir quel est *l'élément constitutif le plus formel* du bonheur céleste. Selon l'école *franciscaine*, c'est l'amour inspiré aux élus par la vision divine. Selon l'école *thomiste*, c'est l'acte même de la vision intuitive, l'amour n'étant conçu que comme une résultante. L'étude des doctrines spirituelles n'est pas directement intéressée à cette célèbre controverse. Elle ne peut cependant la négliger, à raison du retentissement qu'ont eu sur la spiritualité les deux tendances *volontariste* et *intellectualiste* qui s'affrontent ici. (Voir notamment Contemplation, Docte ignorance et Perfection.

Qu'elle soit ou non le constitutif formel du bonheur des saints, *la vision de Dieu* en est au moins un élément intégrant. Le Nouveau Testament nous en donne l'assurance absolue. Dès lors, pour autant que la béatitude est l'objet d'un *désir naturel* de l'homme, on peut se demander si la vision de Dieu liée à la béatitude n'est pas elle aussi le terme — souvent insoupçonné mais réel — des aspirations de notre nature. Cette question, aujourd'hui très discutée dans certains milieux théologiques, importe en soi assez peu aux études spirituelles. Mais, comme elle commande au fond toute la conception du surnaturel, il y aurait lieu de s'étonner qu'elle ne se retrouvât pas d'une manière ou d'une autre en spiritualité, et notamment dans le grand problème des rapports de l'ascèse et de la mystique. (Voir Mystique).

Du domaine de la théorie on passe à celui de la pratique quand on vient à examiner dans quelle mesure le désir et la recherche du bonheur sont compatibles avec la perfection, ou, ce qui revient au même, quelle part de désinteressement requiert la vertu.

A se placer *au point de vue chrétien*, il suffit de lire l'Evangile et les écrits des saints pour juger indéfendable la position quiétiste. C'était nouveauté que de prétendre imposer l'*amour pur* en règle générale. Sans le désir de la béatitude céleste, l'*espérance* ne serait qu'un mot. Mais tout n'est pas dit avec cela, et il incombe à la théologie spirituelle de situer la *charité* par rapport à l'espérance. (Voir Charité, Espérance.)

D'autre part, *du point de vue d'une métaphysique de la sainteté*, il convient de rechercher comment se justifie rationnellement *l'eudémonisme chrétien*. C'est alors la discussion tant avec le *rigorisme* mis à la mode par Kant qu'avec ce qu'on a appelé — d'un nom qui demande à être précisé — le *panhédonisme*. (Voir Eudémonisme.)

Telles sont les principales questions qui se posent, en spiritualité, à propos de la béatitude, et dont l'étude interviendra dans le Dictionnaire aux articles mentionnés.

Jacques de Blic, S. J.

BÉATITUDES. — Après avoir rappelé les données indispensables à l'exégèse de saint Matthieu (5, 1-12), nous signalerons et apprécierons les deux grands courants, ascétique et mystique, qui partagent les Pères et les auteurs spirituels, suivant que les béatitudes sont mises en connexion avec les vertus ou avec les dons du Saint-Esprit. Nous verrons enfin si les béatitudes se rattachent par un lien légitime aux demandes du *Pater*. D'où cinq divisions : 1° *sens général de saint Matthieu* (5, 1-12); 2° *interprétation ascétique;* 3° *interprétation mystique;* 4° *synthèse;* 5° *les béatitudes et le Pater.*

1° **Sens général de saint Matthieu, 5, 1-12.** — *Auditeurs.* — Il n'est pas sans importance pour l'exégèse des béatitudes de savoir à quel auditoire le Sauveur s'adresse dans *le sermon sur la montagne*, et, en particulier, dans *les béatitudes. A la vue des foules*, raconte saint Matthieu, *il* [*Jésus*] *gravit la montagne et s'assit. Ses disciples s'approchèrent. Ouvrant la bouche, il les enseignait en ces termes.* Ce qui, à la lumière des données plus circonstanciées de saint Luc (6, 12), s'explique comme il suit : *A la vue des foules*, parce qu'elles le harcelaient ou qu'il voulait se ménager quelques heures de solitude, de prière ou de répit, Jésus s'éloigne et gagne seul la montagne. Quand ils le voulurent ou quand il le leur permit, *les disciples s'approchèrent.* Ici se place vraisemblablement la dési-

gnation des apôtres, que saint Matthieu ne racontera que plus loin (10, 1-5). Cela fait, Jésus redescend avec ses disciples sur les plateaux où stationnait la foule : il s'assied et parle. *Le sermon sur la montagne* a donc simultanément pour auditeurs les disciples, vraisemblablement rangés autour du Maître, et la foule groupée sur le plateau ou les pentes voisines.

Nombre. — On convient généralement que saint Matthieu compte huit béatitudes. Toutefois si l'on en fixait le nombre d'après la répétition du mot *heureux* (μακάριοι, *beati*), nous en aurions neuf plutôt que huit. Mais il est manifeste que le neuvième *beati* (v. 11) n'est que la répétition du huitième et, par suite, ne constitue pas une béatitude distincte. Saint Augustin allait plus loin : il regardait notre huitième béatitude (v. 10, celle des *persécutés*) comme le résumé de toutes les autres; il s'arrêtait ainsi au nombre *sept*, le nombre parfait par excellence, qu'il mettait en relations avec les sept dons du Saint-Esprit (PL., t. 34, col. 1233-1234). On estime avec raison aujourd'hui que la catégorie des persécutés fait vraiment figure de béatitude distincte, non moins que les précédentes. Nous avons de la sorte *huit béatitudes*, une *octave*, notait saint Ambroise, qui est une autre forme de la perfection.

Physionomie littéraire des béatitudes. — Toutes ces béatitudes sont construites sur le même plan : on célèbre d'abord le bonheur d'une certaine catégorie d'âmes vertueuses; on énonce ensuite la récompense qui leur est réservée. Les catégories célébrées ne semblent pas toujours très distinctes à première vue; on a parfois l'impression qu'elles rentrent partiellement les unes dans les autres, encore que la réflexion parvienne à sauvegarder leurs caractères propres. De même la récompense promise est substantiellement identique dans toutes les béatitudes; c'est la même prodigieuse réalité qui est envisagée tour à tour sous l'un ou l'autre de ses nombreux aspects : *Le royaume des cieux leur appartient, ils posséderont la terre, ils seront consolés, rassasiés, ils obtiendront miséricorde, ils verront Dieu, ils seront appelés fils de Dieu.* Cette réalité n'est autre que le royaume de Dieu, avec ses phases terrestres et célestes. Il serait exagéré d'opposer le présent de la première et de la huitième béatitude : *leur appartient*, au futur des six autres : *ils posséderont la terre, ils seront consolés, rassasiés.* Dans le style sapientiel ou gnomique, tous les temps sont confondus et ils se valent tous, passé, présent ou futur. L'original, hébreu ou grec, les emploie indistinctement, sans intention marquée ni nuance spéciale, selon le goût littéraire de l'auteur. En français, nous employons plus volontiers le présent ou le futur.

Première béatitude (Mt. 5, 3). *Bienheureux les pauvres d'esprit...* Les expressions semblables sont assez nombreuses dans la Bible : *purs de cœur, broyés de cœur, humbles d'esprit, fervents d'esprit, saints de corps et d'esprit.* Dans toutes ces formules, le cœur, l'esprit, le corps est le siège de la qualité ou du sentiment énoncé. Dans la béatitude, *l'esprit* sera donc le siège de la pauvreté. L'esprit, c'est-à-dire au sens hébraïque, l'âme, la volonté, l'intérieur. Quelques auteurs (Tertullien, saint Cyprien) se contentent de traduire : Bienheureux ceux qui, riches ou pauvres, ont l'esprit de pauvreté, n'ont pas d'attache aux richesses, actuelles ou possibles. Mais puisque, dans les béatitudes, il est question de vrais affamés, de vrais persécutés, de gens qui sont vraiment doux et purs, il serait surprenant que les pauvres ne fussent pas des vrais pauvres, mais seulement des riches au cœur détaché. Le contexte réclame une vraie pauvreté, extérieure et effective, mais une pauvreté à laquelle s'accorde l'esprit, l'âme, la volonté, le cœur. En somme : Bienheureux les pauvres qui acceptent et aiment leur pauvreté; bienheureux ceux qui, étant pauvres, le sont aussi de cœur et de gré. — Personne n'oserait aujourd'hui reprendre à son compte l'explication des Ebionites qui découvraient dans la richesse un vice natif, sorte de péché originel irrémissible, et dans la pauvreté un mérite intrinsèque qui suffisait à faire de chaque pauvre un juste. Tous les pauvres de l'évangile sont de vrais et bons pauvres, qui s'accommodent de leur état, qui supportent en toute patience la pauvreté, la faim, les larmes, la persécution. Les faux pauvres, ceux qui mentent à leur profession et en récusent les privilèges, Jésus ne les connaît pas, ils n'existent pas dans l'évangile. Il en résulte que les *pauvres* de saint Luc sont bien les mêmes que *les pauvres en esprit* de saint Matthieu, et que ceux-là seuls, c'est-à dire les seuls vrais et bons pauvres, sont proclamés bienheureux. — *Car le royaume de Dieu leur appartient*, c'est-à-dire leur est ouvert de plein droit; ils y entrent ou y entreront; ils le possèdent et en bénéficient. — Nous trouvons ici formellement exprimée la récompense promise aux béatitudes. Cette notion très nette nous aide à comprendre les autres formules, moins claires, qui énoncent d'autres aspects de la même réalité.

Deuxième béatitude qui, au témoignage des meilleurs et des plus nombreux manuscrits, est celles *des affligés* (dans la Vulgate celle des *doux*). *Bienheureux ceux qui pleurent.* Rien n'indique qu'il faille réserver cette bénédiction aux larmes qui seraient versées sur les péchés d'autrui (saint Jérôme, saint Léon), ou sur nos péchés personnels (saint Ambroise). A juger d'après le contexte, la béatitude embrasse d'abord la nombreuse catégorie de ceux qui endurent une affliction corporelle quelconque, telle que la pauvreté, la faim, la persécution. A quoi il semble qu'on puisse joindre la catégorie non moins nombreuse de ceux qui endurent une affliction spirituelle de l'âme, de l'esprit ou du cœur. Et pourquoi n'y pas inclure également les larmes de la tentation, ou des péchés commis, ou du pardon reçu, toutes les larmes saintes qui nous ouvrent le royaume des cieux ou nous y font rentrer? *Parce qu'ils seront consolés*, toujours à cause du contexte, par le bonheur messianique, car le Messie s'appelait par antonomase *la consolation d'Israël* (Luc, 2, 25), ou simplement *le consolateur*.

Troisième béatitude. (5). *Les doux* (dans la Vulgate, *les affligés*), au sens biblique, les patients; ceux qui, au sein de l'adversité, conservent la douceur. *Car ils auront la terre en héritage* (citation du ps. 37 [36], 11), non pas la terre des aïeux, champ qu'on cultive, ou tombeau où l'on est enseveli, mais de nouveau le royaume messianique, qui est à la fois terrestre et céleste. Plusieurs Pères ont surtout regardé à la phase céleste, décrivant à cette occasion *la terre des vivants*, terme de nos espérances chrétiennes. En elle-même, la béatitude ne comporte pas de restriction; elle est large et universelle comme le royaume.

Quatrième béatitude : les affamés. (6). *Bienheureux ceux qui ont faim et soif de la justice.* La teneur originale de cette béatitude semble nous avoir été conservée par saint Luc : *Bienheureux vous qui avez faim* (6, 21), qui célèbre la seule faim corporelle. Crainte quelle ne fût mal comprise, saint Matthieu aura cru devoir expli-

quer la formule primitive. Les pauvres qui acceptent de tout cœur leur pauvreté, les affligés qui endurent leurs afflictions, les doux qui se conservent dans la patience au milieu de l'adversité, ne se montrent-ils pas soumis à la volonté de Dieu? Par le fait même, ne cherchent-ils pas à réaliser l'ordre de sa providence et de sa justice? De cette manière spirituelle, au moins implicite, ceux qui souffrent de la faim et de la soif, ont faim et soif de la justice. L'explication est peut-être à l'extrême limite du possible; elle ne quitte pas cependant l'ordre réel des béatitudes. *Car ils seront rassasiés,* promesse qui devait être particulièrement agréable à cet auditoire de faméliques et d'assoiffés. Qu'ils prennent patience, le même royaume qui distribue la consolation, apaise la faim et étanche la soif de la même manière spirituelle.

Cinquième béatitude : les miséricordieux (7). *Bienheureux les miséricordieux, car ils obtiendront miséricorde,* entendons encore la miséricorde messianique. Ce serait amoindrir la béatitude que de ne pas lui garder toute son universalité, en n'y voyant, par exemple, à la suite de saint Grégoire de Nazianze et de saint Léon, que la récompense des aumônes. Le Sauveur promet que quiconque, ému de *compassion* (substrat sémitique de notre *miséricorde*), aura soulagé chez autrui une misère, corporelle ou spirituelle, méritera qu'on ait pitié de lui. Où? sans doute encore au royaume. Qui? Celui qui préside au royaume, en ouvre et ferme l'entrée; celui qui, par essence, est miséricordieux au péché, au malheur, à toute faiblesse, méritant le qualificatif ineffable de *bon Dieu;* celui dont le fils s'appellera le bon Samaritain et le bon Pasteur; celui qui nous invitera nous-mêmes à *nous revêtir des entrailles de la miséricorde* (Col., 3,12). A ce prix nous sommes assurés d'obtenir *la grande miséricorde messianique.*

Sixième béatitude : les cœurs purs. (8). *Bienheureux ceux qui ont le cœur pur.* Le cœur est synonyme *d'intérieur,* et il s'oppose implicitement à *l'extérieur.* A la fin de sa vie, Jésus reprendra cette antithèse du *dedans* et du *dehors* en des invectives célèbres (Mt. 23, 25-28). A la lumière de ce développement, la pureté de cœur désigne la pureté proprement dite, opposée à l'impureté; et, parce qu'il s'agit de pureté intérieure, les pensées, les sentiments, les affections, les désirs. L'humilité et la pureté suffiraient pour assurer aux béatitudes leur transcendance et leur beauté toute lumineuse. *Parce qu'ils verront Dieu,* assurément les manifestations de Dieu ou de sa providence dans le royaume messianique, ses épreuves et ses victoires dans la conduite des événements. Mais il n'est pas permis d'oublier cette autre vision intime, que le quatrième évangile (14, 18-21) doit nous révéler après saint Paul, je veux dire l'habitation de la très sainte Trinité dans nos âmes par la grâce sanctifiante, la vertu de Jésus s'écoulant et agissant en nous; le Saint-Esprit nous conduisant par ses vertus, mieux encore par ses dons et quelquefois par ses charismes; tout cela par l'intérieur, dans le silence des opérations divines. Il faut y ajouter cette connaissance expérimentale, obscure et amoureuse, cette compénétration et ce contact intérieur qui, dans le langage évangélique, peuvent encore légitimement être qualifiés de vision. Et si ces visions inchoatives, dans le mystère et *le miroir,* sont déjà si réelles et si belles, que sera-ce de la suprême vision dans la gloire, face à face et tous voiles retirés?

Septième béatitude : les pacificateurs (9). *Bienheureux les pacificateurs* (εἰρηνοποιοί, *pacifici*), à entendre au sens sémitique, comme les expressions connues *faire la paix, poursuivre la paix :* les pacificateurs ne seront donc pas surtout ceux qui s'emploient à réconcilier des ennemis, mais ceux qui tâchent d'acquérir personnellement la paix et de la faire régner autour de soi. *Car ils seront appelés fils de Dieu,* c'est-à-dire seront vraiment fils de Dieu. Dieu porte le beau titre de *Dieu de la paix* (2 Cor., 13, 11); Jésus est *le prince de la paix, la Paix* en personne, qui a réconcilié les hommes avec leur Père céleste; les ministres de la paix seront à un titre spécial les fils de Dieu.

Huitième béatitude : les persécutés. (10). *Bienheureux ceux qui sont persécutés pour la justice.* Par-dessus la béatitude des pacificateurs et des cœurs purs, cette huitième béatitude rejoint les cinq premières qui béatifiaient des malheureux. Cette fois les malheureux sont persécutés pour le plus noble des motifs, *à cause de la justice,* le terme évangélique le plus général pour désigner la vertu, le bien, la religion. *Le royaume des cieux leur appartient,* c'est la récompense de la première béatitude qui revient à la huitième et dernière, formant ainsi ce qu'on appelle *inclusion* dans la technique de la poésie biblique. Procédé intentionnel et habile, à moins que ce ne soit ici la simple rencontre d'un discours improvisé, en dehors de toute préoccupation littéraire.

Après avoir énoncé en termes généraux la béatitude des persécutés, saint Matthieu la répète à la deuxième personne, rejoignant ainsi la manière directe de saint Luc : *Bienheureux serez-vous, quand on vous outragera.* Sont béatifiés les apôtres, les disciples, sans doute aussi la foule, pour les persécutions qu'ils auront endurées à cause de Jésus.

Le lecteur aura peut-être fait deux observations au sujet de l'interprétation proposée : l'une, qu'en apparence, elle ne quitte pas le domaine de l'ascèse; la seconde que, dans ce domaine, elle s'abstient de toute vue systématique, laissant chaque béatitude ou chaque vertu simplement à sa place, sans essayer de les réunir en un tout bien défini et organisé. Telles sont les tendances ou les exigences de l'exégèse moderne, qui est d'abord littérale et philologique, et qui, lorsqu'elle passe aux déductions théologiques, se garde encore soigneusement de dénouer les liens qui l'attachent à la philologie et au sens littéral. En lisant les commentaires des Pères et des théologiens anciens, on fait deux constatations opposées; la première, c'est qu'assez souvent, ils groupent les béatitudes en un système; la seconde, c'est que, suivant la qualité de leur génie spirituel, les uns interprètent les béatitudes en fonction des seules vertus, sans connexion avec les dons : tels saint Ambroise, saint Chromatius, saint Jean Chrysostome, saint Léon, saint Bernard, les autres les mettent en relation étroite avec les dons, dans un ordre supérieur à celui des vertus : tels saint Augustin, saint Bède, saint Pierre Damien, saint Thomas, saint Bonaventure.

2° Interprétation ascétique des béatitudes. — Saint Ambroise voit dans les béatitudes un ensemble de vertus qui s'enchaînent, une série de degrés *per quos ab ultimis ad superiora possumus ascendere.* Un saint les possède toutes, encore qu'il puisse exceller en l'une d'elles. Les quatre béatitudes de saint Luc se ramènent aux *quatre vertus cardinales :* la pauvreté à

la tempérance; la faim et la soif à la justice; les pleurs à la prudence; les épreuves vaillamment supportées à la force. En saint Matthieu nous retrouvons ces mêmes vertus cardinales, mais développées en un système de huit degrés au lieu de quatre : la tempérance suggère à la *pauvreté* de fouler aux pieds le monde et fait germer la *pureté du cœur; la justice* se livre à qui en a *faim et soif,* et elle donne des entrailles de *miséricorde* à l'égard des malheureux; la *prudence* conseille de *pleurer* ses fautes et de rechercher *la paix* avec Dieu; *la force* enfin permet de supporter avec mansuétude *les épreuves* et *les persécutions.* A mesure que la vertu augmente, la récompense aussi. Il est plus beau d'être fils de Dieu que de posséder la terre ou de mériter la consolation. Que si l'on objecte la parité de la première et de la huitième béatitude, le saint docteur répond que, dans l'une, il s'agit de la dissolution du corps, *cupio dissolvi et esse cum Christo,* et que, dans l'autre, il s'agit de la société du Christ après sa résurrection. Dans ce royaume il y a beaucoup de degrés, autant que de mérites, et ces derniers sont très inégaux (PL., t. 15, col. 1649-1655).

Saint Chromatius, évêque d'Aquilée, commente brièvement chacune des béatitudes, soulignant les vertus qu'elles nous font pratiquer. Relevons deux formules seulement : *Non necessitas paupertatis facit esse beatum, sed fides devotae paupertatis.* — Nous ne sommes pas invités à pleurer n'importe quel malheur, par exemple la mort d'une épouse ou d'un enfant chéri, mais nos propres péchés, ainsi que toutes les offenses contre la loi divine (PL., t. 20, col. 331-337).

Pour saint Jean Chrysostome. les béatitudes sont des conseils communs, la pratique toute simple des vertus, que le saint Docteur énumère, sans y chercher d'enchaînement savant. Il préfère insister sur les degrés que peut comporter la pratique d'une même vertu, et par là il nous livre un principe de solution que nous aurons à rappeler dans notre synthèse finale. Les pauvres d'esprit sont les humbles, les petites gens de condition modeste. Mais, qu'on le sache bien, il y a divers degrés dans l'humilité, depuis l'humilité ordinaire jusqu'à l'humilité parfaite. C'est de cette dernière que parle le Christ, et avec raison, puisque l'humilité est le principe premier de la vraie philosophie ou vraie vie spirituelle. Les autres parties du commentaire n'ont pas à notre point de vue la même importance. *Les larmes* béatifiées sont celles qu'on verse sur les péchés; la consolation qui leur est promise commence dès ici-bas pour se continuer au ciel. *Les doux* reçoivent dès cette vie une récompense naturelle, qui est la possession de la terre, car à qui cherche le royaume, le reste, c'est-à-dire les biens terrestres, est également donné par surcroît. *La faim et la soif* ressortissent à la justice; mais nous devons chercher à la pratiquer, c'est-à-dire à nous sanctifier, avec autant d'empressement et d'avidité que l'affamé en met à prendre sa nourriture et l'avare à augmenter son trésor... Tel était le prestige de Jésus que cet idéal, si contraire aux désirs naturels de l'homme, était admiré de la foule. — Le génie oratoire de saint Jean Chrysostome ne se désintéresse pas entièrement de toute vue systématique; mais on peut voir ce qui le sépare du génie plus juridique de saint Ambroise. Le Christ nous a donné une chaîne d'or : l'humilité qui fait pleurer nos péchés; celui qui pleure est doux, modeste, secourable. La justice accompagne la miséricorde, ainsi que la componction et la pureté de cœur. Parvenu à ce degré, le chrétien devient un artisan de paix, et il se trouve prêt à supporter toutes les épreuves, voire toutes les malédictions (PG., t. 57, col. 223-230).

Saint Grégoire de Nysse, en ses huit homélies sur les béatitudes (PG., t. 44, col. 1194-1302), ne dépasse pas les horizons ascétiques qui seront explorés par saint Jean Chrysostome. Notons seulement les observations suivantes : la pauvreté nous rend humbles, à l'exemple du Christ qui s'est humilié en se faisant pauvre; — la douceur n'est pas synonyme de lenteur et de calme; saint Paul voulait de l'entrain dans la lutte, et le Cantique des Cantiques représente l'Époux dans sa course rapide sur les collines; — si Moïse et saint Paul assurent qu'on ne peut voir Dieu ici-bas, ils veulent parler de l'essence divine qui est invisible, la vision de Dieu promise à la pureté n'étant autre que celle de la sagesse incréée, admirée dans la création, surtout dans l'âme sanctifiée (col. 1263-1278).

Saint Léon le Grand suit un procédé semblable à celui de saint Jean Chrysostome; son homélie 95ᵉ s'intitule *De gradibus ascensionis ad beatitudinem,* il dira encore *Gradus felicissimae ascensionis.* Mais les béatitudes sont moins les degrés systématiquement coordonnés d'un programme méthodique, que les étapes plus libres d'une montée glorieuse. Peut-être même ne sont-elles que les divers aspects de la perfection chrétienne : *pauvreté,* qui est celle de l'esprit plutôt que celle des biens, c'est-à-dire le détachement; *douleur* des péchés; *douceur* qui conquiert et possède la terre de son corps; amour de Dieu qui désire se *rassasier* de sainteté; *miséricorde* de l'aumône; *pureté* qui exclut toute vanité, toute iniquité; paix véritable qui se soumet à Dieu, alors que la fausse paix réunit les pécheurs pour commettre le péché; paix qui met l'âme en mesure de ne plus redouter ni *adversités* ni scandales, mais lui fait trouver le repos *in tranquillissima Dei pace* (PL., t. 54, col. 460-466).

Saint Bernard se garde plus encore de toute systématisation spéculative, passant d'une béatitude à l'autre par le simple mot *sequitur,* commentant simplement en chacune la vertu qu'il y découvre. On ne s'étonnera pas que le fondateur de Clairvaux dégage telles conclusions plus appropriées à des moines, surtout à ses moines, et qu'il insiste avec plus d'onction sur les vertus à pratiquer que sur les récompenses promises. C'est ainsi que la pauvreté volontaire, pour être parfaitement agréable à Dieu, doit remplir un certain nombre de conditions qui la rendent de tout point surnaturelle : *spirituali voluntate, desiderio spirituali, propter solum Dei beneplacitum et animarum salutem.* Pratiquée avec cette perfection, *l'humiliation de la pauvreté* est le remède efficace à l'orgueil originel, premier péché des anges. *La terre à posséder* est la pleine domination que l'âme exercera sur le corps. *La faim et la soif* sont le désir de la perfection, *o sanctum convivium, o desiderabiles epulae!* La *miséricorde* est l'aumône. La *pureté* exclut la convoitise de la chair, celle de la gloire et la souillure du péché; aux deux premières il faut opposer le remède de l'oraison, à la troisième celui de la confession sacramentelle. Enfin la huitième béatitude est celle du martyre, celui de toute une vie religieuse : martyre de la pauvreté absolue, de la faim dans l'abondance, de la nudité, de l'humilité, des tentations, martyre du triomphe sur soi-même remporté en crucifiant la concupiscence. Un tel martyre ne peut manquer de nous

donner accès au *royaume des cieux* (PL., t. 183, col. 454-462).

Des développements d'une même doctrine ascétique animés d'une onction pareille, se retrouvent notamment dans Ludolphe le Chartreux (*Vita Christi,* Pars 7ª, c. 33) et dans saint Bernadin de Sienne, dont les neuf sermons d'avent sur les béatitudes sont justement célèbres par leur abondance et leur sûreté doctrinale (*Opera,* Lyon, 1650, t. III, p. 19-66, sermons IV-XII).

3° **Interprétation mystique des béatitudes.** — SAINT AUGUSTIN a nettement dirigé l'exégèse des béatitudes sur une voie nouvelle consistant à rapprocher les béatitudes de saint Matthieu et les sept dons d'Isaïe; nous l'appellerons *l'interprétation mystique.* Ce n'est pas le lieu de rechercher si le génie intuitif et spontané d'Augustin a réalisé du premier coup cette magnifique synthèse, destinée à devenir classique. Contentons-nous de noter que, dans les deux premiers chapitres du *de Sermone Domini,* il se tient encore à peu près exclusivement sur le terrain de l'ascèse, interprétant les béatitudes comme de simples vertus. S'il parle de *crainte de Dieu* à propos de *pauvreté* et de *sagesse* à propos de *paix,* on croirait à une rencontre de mots ou de concepts; l'orateur passe à côté de la mine sans se douter de son existence ni de sa richesse. Soudain, au chapitre 3, l'étincelle a jailli on ne sait comment; nous assistons à l'une des plus étonnantes trouvailles de l'exégèse spirituelle. En voici le résumé le plus bref. Augustin a déjà dit (l. 1, c. 1) que la pauvreté d'esprit équivaut à l'humilité et à la crainte de Dieu; c'était pour avoir l'occasion de rappeler que la crainte de Dieu est le commencement de la sagesse : la pauvreté - *crainte de Dieu* sera donc la première étape de la montée vers Dieu, car les béatitudes contiennent vraiment tout un programme de vie spirituelle et mystique. L'âme pleine de *douceur* reçoit avec *piété* les Saintes Écritures ; elle n'en condamne pas les contradictions ou absurdités apparentes. Elle y puise la véritable *science* qui lui fait *pleurer* d'avoir sacrifié le bonheur souverain aux choses viles et basses de ce monde. A l'âme qui *a faim et soif de la justice,* il faut une grande *force* pour se dégager de la douceur mortelle des créatures, *pestifera dulcedine.* Du reste Dieu lui *conseille* de s'en évader, lui promettant le secours de sa *miséricorde,* si elle-même se fait miséricordieuse à l'endroit de son prochain nécessiteux. Grâce à *la pureté de cœur,* l'âme jouit d'une *intelligence* sereine et accède à la contemplation du souverain bien. Enfin, au sommet, elle trouve la *sagesse, id est contemplatio veritatis,* qui lui donne *la paix* et *la ressemblance avec Dieu.* Ces sept béatitudes nous conduisent à la huitième qui les résume toutes et les couronne : *le royaume des cieux,* où la charité du Christ nous fait triompher de la faim, de la persécution et de toute épreuve.

Ainsi formulé, le système se trouve porté à sa perfection. Les béatitudes correspondent point par point aux dons, avec cette particularité qui n'est pas pour déplaire au génie subtil d'Augustin, que, dans ce tableau, les béatitudes suivent leur gradation évangélique, allant de la pauvreté à la pureté, tandis que les dons nous sont présentés dans l'ordre inverse, allant de la crainte de Dieu à la sagesse, alors qu'Isaïe procède de la sagesse à la crainte.

Saint Augustin trouve le moyen de résumer tout son système, en relevant la récompense promise à chacune de ces béatitudes-dons (c. 4), récompense, dit-il, qui est toujours la même sous des noms différents. *Aux pauvres d'esprit* est réservé *le royaume des cieux,* parce que la crainte de Dieu, l'humilité est *le commencement de la sagesse* dont le ciel est la récompense; *aux doux* est réservé *l'héritage,* car ils cherchent avec *piété* le testament de leur père; *à ceux qui pleurent, la consolation,* car ils savent maintenant ce qu'ils ont perdu; *à ceux qui ont faim et soif de la justice, le rassasiement* de la nourriture, car ils ont besoin de *force* pour continuer à lutter pour leur salut; *aux miséricordieux, la miséricorde,* car ils ont suivi l'excellent *conseil* de se montrer secourables pour être secourus ; *aux cœurs purs, la vision divine*; aux *pacifiques,* la ressemblance avec Dieu et la filiation divine, car ils se sont conformés à lui avec *sagesse.* Toutes récompenses qui peuvent être accordées dès cette vie, comme elles l'ont été du moins aux apôtres.

Disciples de saint Augustin : SAINT BÈDE et SAINT PIERRE DAMIEN. — Un système si ingénieux devait irrésistiblement attirer les grands spirituels des âges suivants. *Saint Bède,* génie éminemment traditionnel, adopte pour saint Luc la synthèse ascétique de saint Ambroise, avec application aux quatre vertus cardinales; mais, pour saint Matthieu, il adopte intégralement la synthèse mystique de saint Augustin, ne se permettant que de légères variantes de détail, qui décèlent un esprit plus appliqué que puissant, un peu gêné parfois dans les subtiles et hautes élaborations de l'aigle d'Hippone (PL., t. 92, col. 401-405 pour S. Luc, et col. 24-25 pour S. Matt.). Nous en dirons autant de *saint Pierre Damien,* dans son homélie de la Toussaint, dont l'apport personnel n'est cependant pas insignifiant : alors que saint Augustin accentuait l'identité pratique du don et de la béatitude, disant par exemple que la pauvreté, c'est l'humilité ou la crainte de Dieu, saint Pierre Damien nous montre dans les dons la source des vertus béatifiées, disant par exemple : *paupertatem generat timor.* Mais peut-être la différence signalée n'est-elle que d'ordre littéraire, sans que saint Pierre ait entendu faire la moindre correction ou retouche au chef-d'œuvre augustinien toujours inégalé (PL., t. 144, col. 411-415).

SAINT THOMAS. — Pour se permettre ces retouches ou ces corrections, il y fallait le génie égal, sinon supérieur, de saint Thomas. Nous n'avons pas à exposer ici dans le détail ou seulement dans toutes ses lignes générales la pensée du Docteur Angélique. Il nous faudrait à cet effet suivre pas à pas son commentaire très personnel de saint Matthieu et, dans la Somme (Iª IIªᵉ), analyser toute la q. 69, a. 1-4. Du commentaire retenons cette observation relative au mérite, qu'il y a deux espèces de vertus : *la vertu commune* qui agit d'une manière humaine, et *la vertu héroïque,* qui procède d'une manière surhumaine; et cette autre observation relative à la récompense, qu'une récompense peut être réservée au ciel où l'on en jouira *perfecte* et *consummate,* et déjà s'offrir à notre jouissance dès ici-bas *secundum inchoationem et imperfecte.* L'originalité de saint Thomas consiste à interpréter simultanément les béatitudes comme les actes des vertus ordinaires et comme les actes des dons du Saint-Esprit. Il a conscience par le fait de joindre l'interprétation de saint Ambroise qui se borne aux vertus, et celle de saint Augustin qui s'arrête de préférence aux dons. Mais il est visible que saint Thomas est beaucoup plus intéressé par ces derniers. Il s'applique surtout à la manière de

faire concorder les dons et les béatitudes, et c'est ici qu'il retouche le système augustinien. Il y a, dit-il, deux manières de procéder : l'une qui regarde surtout au *motif* de la béatitude, et c'est la manière d'Augustin : la crainte *meut* à l'humilité ou à la pauvreté; la piété à la douceur; la science de ses fautes aux larmes; la force aux œuvres de justice; le conseil à la miséricorde; l'intelligence à la pureté, et la sagesse à la paix. L'autre manière regarde principalement à l'objet de la béatitude, et ce procédé qui s'inspire d'une philosophie plus profonde, a manifestement les préférences de saint Thomas. De cette manière, la 4e béatitude (*faim et soif de la justice*) et la 5e (*miséricorde*) émanent de la piété; la 2e (*douceur*) procède de la force; la 1re (*pauvreté*) et la 3e (*larmes*) de la crainte. Saint Thomas n'a pas complété la liste, parce que, dans l'une et l'autre méthode, la pureté procède de l'intelligence, et la paix de la sagesse. Le Docteur Angélique a plusieurs fois qualifié *d'ordre littéraire* ou de *forme extérieure* la classification de saint Augustin, et il avait conscience que la sienne propre, à partir de la convenance des actes à leur objet, était davantage une classification de *nature* et de *fond*. Quoi qu'il en soit de cet arrangement, il s'appliquait à marquer en chaque béatitude la part de la vertu et celle du don. Pour la pauvreté, la vertu consiste dans un usage modéré des biens de la terre, le don dans le mépris. Pour la douceur, la vertu consiste à ne pas excéder, le don à garder sa tranquillité (*in tranquillitate*). Pour les larmes, la vertu les modère, le don s'en abstient (*in rejiciendo et abstinendo*). La vertu ne refuse pas la justice, le don s'en acquitte volontiers (*quasi fame et siti*). La vertu de la miséricorde distribue en raison des liens naturels (*propter conjunctionem*), le don à cause de Dieu. Des deux dernières béatitudes, l'une, *la pureté de cœur,* nous propose la perfection à l'égard de nous-mêmes, l'autre, *la paix*, à l'égard du prochain : pour l'une et pour l'autre, le don nous fait participer à une plus grande récompense, qu'il s'agisse de la vision de Dieu ou de la filiation divine. — Saint Thomas découvre dans les récompenses des béatitudes une admirable gradation : *simpliciter habere; firmiter et pacifice possidere; consolari in regno seu possidere cum gaudio; saturari, quod est abunde consolari; misericordia est saturare supra meritum et debitum; videre Deum miserentem; esse filium Dei.*

Saint Bonaventure a sa place marquée à côté de saint Thomas, encore qu'il n'ait jamais discouru des béatitudes avec la curiosité théologique et l'abondance du Docteur Angélique. Son commentaire de saint Luc (éd. de Florence, 1895, t. VII, p. 147 ss.) se borne à passer en revue les vertus recommandées. Ce n'est que dans le *Breviloquium* (Pars Va, c. 6) que nous trouvons un rapide rapprochement entre les dons et les béatitudes, à la manière augustinienne : la crainte, dit-il en substance, nous dispose à la pauvreté qui, avec l'humilité, est le fondement de la perfection évangélique; la piété nous dispose à la douceur; la science au deuil; la force à la soif de la justice; le conseil à la miséricorde; l'intelligence à la pureté, *quia contemplatio veritatis mundat cor;* la sagesse à la paix, *quia conjungit nos summo bono in quo nobis finis et tranquillitas.* — Les vertus nous disposent à la vie active; les dons à la contemplation, *ad otium contemplationis;* les béatitudes à la perfection de l'une et de l'autre.

4o **Synthèse.** — Maintenant que nous connaissons l'interprétation ascétique et l'interprétation mystique, il nous reste à les confronter avec le sens littéral des béatitudes, en recherchant dans quelle mesure l'une et l'autre reproduisent la pensée du Sauveur. Nous l'avons déjà dit, c'est l'interprétation ascétique qui se présente spontanément à la pensée, et qui, à première vue, semble donner pleine satisfaction à l'enseignement du divin Maître. Nous n'hésiterions donc pas à déclarer, à la suite de saint Ambroise, de saint Jean Chrysostome, de saint Léon, de saint Bernard, que tel est le sens littéral et premier : les béatitudes sont des vertus, actes ou états. Cependant l'autorité de saint Augustin et de saint Thomas est telle que nous n'oserions pas davantage écarter du sens littéral l'interprétation mystique : les béatitudes sont également des dons, les dons eux-mêmes ou les actes qu'ils produisent. — Et qu'on ne dise pas que cette concession est uniquement suggérée par le désir de concilier deux points de vue en apparence inconciliables. Reprenant et dépassant une explication de saint Jean Chrysostome, saint Thomas a formulé avec sa maîtrise habituelle la raison décisive. Les vertus, dit-il, comportent différents degrés, des degrés plus ordinaires et des degrés extraordinaires, voire héroïques. Mais les vertus elles-mêmes sont complétées par le système des dons qui placent l'âme sous la motion directe du Saint-Esprit. De quel droit bornerait-on les béatitudes aux limites plus étroites des vertus? La pensée du divin Maître était assez large et profonde pour inclure tous les développements et toutes les catégories de ces *habitus* surnaturels, depuis les plus humbles jusqu'aux plus élevés. Les commentateurs qui ont surtout été frappés par les vertus sont dans le vrai; mais les autres qui ont ouvert les yeux de préférence sur les dons ne s'écartent pas davantage de l'interprétation littérale; ils lui donnent au contraire un sens plénier, dont l'absence serait à regretter. Les actes ou les états, objet des béatitudes, procèdent donc simultanément des vertus et des dons. En conséquence, les vertus d'abord et au premier plan; les dons au second plan, lequel est plus reculé et ouvre sur d'incomparables perspectives.

Cela posé, nous sommes d'autant plus à l'aise pour reconnaître que le rapprochement des béatitudes et des dons n'a certainement été prévu ni par Isaïe ni par saint Matthieu. C'est un système dont la responsabilité et la gloire reviennent à ses auteurs, saint Augustin et saint Thomas. Système très ingénieux, capable de satisfaire un esprit habitué à ces identifications ou juxtapositions scolastiques; vraiment une trouvaille et un chef-d'œuvre du genre. Dans cet ordre de choses, tout bien examiné, il ne reste pas grande possibilité de faire mieux; et peut-être personne aujourd'hui n'en sentirait le besoin. Est-ce à dire que tous les éléments de la combinaison soient d'égale qualité? Nous n'irons pas jusqu'à le prétendre. L'exemple de saint Thomas complétant ou corrigeant saint Augustin nous est une preuve que le Docteur Angélique y reconnaissait quelques points faibles, notamment en ce qui concerne les dons de crainte et de piété, qui, d'après lui, correspondent chacun à deux béatitudes. L'hésitation et la réserve avec lesquelles saint Thomas propose ces améliorations nous est peut-être un indice qu'en définitive il n'en était pas lui-même entièrement satisfait.

5o **Les béatitudes et les demandes du Pater.** — Saint Augustin fait plus que d'assimiler les béatitudes aux dons du Saint-Esprit. Il confirme et complète cette assimilation en rapprochant les dons et les béatitudes des sept demandes du *Pater*. *Si c'est par la crainte de*

Dieu que les pauvres d'esprit sont proclamés bienheureux, demandons que le nom de Dieu soit sanctifié parmi les hommes par une sainte crainte, petamus ut sanctificetur in hominibus nomen Dei timore casto permanente in sæcula sæculorum. La formule lui ayant paru heureuse, le saint Docteur la reproduit jusqu'à sept fois. *Si c'est par la piété que les doux sont proclamés bienheureux, demandons que son règne arrive, pour que nous devenions doux et que nous ne lui opposions aucune résistance, petamus ut veniat regnum ejus..., ut mitescamus nec ei resistamus.* Si c'est par la *science* que l'on pleure, *oremus ut fiat voluntas ejus, car ainsi nous ne pleurerons plus.* Si c'est par la *force* que l'on supporte la faim, *oremus ut panis noster quotidianus detur nobis, quo fulti atque sustentati, ad plenissimam illam saturitatem venire possimus.* Si le *conseil* fait les miséricordieux, *debitoribus nostris dimittamus et oremus ut nobis debita nostra dimittantur.* Si *l'intelligence* fait les cœurs purs, *oremus non induci in tentationem, ne habeamus duplex cor.* Si c'est par *la sagesse* que les pacifiques sont proclamés bienheureux, parce qu'ils seront appelés fils de Dieu, *oremus ut liberemur a malo; ipsa enim liberatio liberos nos faciat, id est filios Dei...* (PL., t. 34, *de Sermone Domini*, l. 2, c. 11). — Cette fois, avec ces entrelacs d'exégèse et de théologie, nous touchons au comble de l'ingéniosité. Béatitudes, dons, demandes, le tout parfaitement ajusté et emboîté, saint Augustin a rarement été aussi heureux. La quatrième application, la force qui soutient la faim dans la demande du pain quotidien, est une réussite, qui justifierait à elle seule l'audace d'un pareil essai. Saint Pierre Damien, dans son homélie de la Toussaint, n'a pas craint d'expliquer et de présenter avec sympathie à ses auditeurs le système de saint Augustin. Embrasser *la pauvreté*, c'est désirer en soi *la sanctification du nom divin;* être *doux*, c'est être imprégné de *piété*, et c'est demander avec patience et douceur que le règne de Dieu arrive, etc. (PL., t. 144, col. 415).

La critique la plus sensible qu'on puisse adresser à ce système, c'est que saint Thomas le reproduit dans une réponse à une objection (1ª 2ªᵉ, q. 83, a. 9, ad 3ᵐ) sans le faire sien et sans lui décerner un mot d'éloge. Nous le dirons donc assez réussi pour plaire à ceux qui aiment ces combinaisons raffinées; mais artificiel au point qu'il n'y aurait pas grand profit à essayer de le faire entrer d'une manière quelconque dans la spiritualité courante de la sainte Église.

Conclusion. — Les observations qui précèdent suffisent à montrer que, dans les commentaires des Pères, des théologiens et des auteurs spirituels, l'étude théorique des béatitudes s'enrichit volontiers d'indications pratiques concernant l'exercice des vertus ou des dons.

Elles suffisent également à établir que les béatitudes peuvent être données comme le résumé le plus exact et le plus beau de l'Évangile, partant de toute la spiritualité chrétienne. Nul n'a mieux dit, ni avec plus d'autorité, que Bossuet : « Si le sermon sur la montagne est l'abrégé de toute la doctrine chrétienne, les huit béatitudes sont l'abrégé de tout le sermon sur la montagne... On entre volontiers par la porte étroite, quand on s'estime heureux dans la pauvreté, dans les pleurs, dans les afflictions qu'on souffre pour la justice... La belle octave, où l'on tâche d'imprimer en soi-même huit caractères du chrétien, qui renferment un abrégé de la philosophie chrétienne!... » (*Méditations sur l'Evangile*, 1ᵉʳ-10ᵉ jour.)

Outre les auteurs cités dans l'article, on pourra consulter : S. Bernardin de Sienne, Tractatus de beatitudinibus evangelicis, *Opera Omnia*, Venise, 1745, t. III, 18-68. — Louis de Grenade, *Sermons* 1 et 2 pour la Toussaint, éd. Vivès, 1865, p. 361-395. — Louis du Pont, *Méditations*, m. XI. Desclée, 1932, t. 3, p. 119-142. — J. P. Berlendi, *L'Échelle de Jacob, accommodée aux béatitudes évangéliques*, Paris, 1620. — Duquesne, *L'Evangile médité*, 49ᵉ-59ᵉ méd., Paris, 1864, t. 1, p. 280-301. — Fontaine (janséniste), *Les 8 béatitudes*, Paris (vers 1675). — Bonav. Barbaza, O. F. M., *La voie étroite qui conduit à la vie, marquée dans les huit béatitudes*, Lyon, 1731. — Jean de Jésus-Marie, O. C. D., *Opera omnia*, Florence, 1772, t. 2, p. 554; t. 3, p. 291. — Belot, S. J., *Les sept dons du Saint-Esprit*, Paris, 1864, p. 16. — Coleridge, *La vie de notre vie*, Paris, 1890, t. V, p. 153-407, les Béatitudes. — H. Leroy, *Jésus-Christ*, Paris, 1902, t. 5, p. 136-170. — Froget, O. P., *De l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes.* — Louis-Ch. de Jésus agonisant, Passioniste, *Les opérations du Saint-Esprit dans les âmes*, 1896. — Bonnefoy, O. F. M., *Le Saint-Esprit et ses dons selon saint Bonaventure*, Paris, 1929. — Mgr Amédée Curé, *L'oraison dominicale, ses rapports avec les sept dons du Saint-Esprit, les sept péchés capitaux, les vertus théologales et cardinales et les béatitudes*, 1906, t. 4.

Parmi les commentateurs modernes de l'Évangile, une place de choix sera réservée aux volumes des *Études Bibliques* et de *Verbum Salutis*.

Denis Buzy, S. C. J.

BÉATRICE DE LA CONCEPTION, CLARISSE. — Fille naturelle du duc de Terranova, au cours d'une jeunesse orageuse, elle simula une vocation. Mais quand la date de l'entrée définitive au cloître fut imminente, Béatrice se révolta et prétendit renoncer à la vie religieuse. Toutefois, sur l'ordre du duc son père, Béatrice fut introduite de force dans la clôture, dont elle franchit le seuil en pleurant à sanglots, le 31 octobre 1612. Séquestrée du monde fallacieux, la malheureuse novice, revenue au calme, fit de nécessité vertu et tourna son jeune cœur désabusé vers l'Époux céleste, qu'elle prétendit aimer désormais de toute son âme.

Sa sincère conversion lui mérita un don sublime d'oraison et d'extase. L'expérience personnelle lui suggéra la rédaction de quatre traités mystiques. Elle mourut dans le même monastère de Salamanque le 22 octobre 1646, âgée de cinquante-deux ans.

Ses écrits. — 1. *De las hablas que haze Dios al alma en lo mas escondido del centro de ella.*

2. *De otra manera de hablas más en lo exterior.*

3. *De las pasiones del amor, y quando afligen al alma, y come por medio de esta afliccion es transformada el alma en su amado Esposo.*

4. *De la fe viva, y en qué consiste la perfección y guarda de ella.*

Fundacion del convento de la Purisima Concepción de Franciscas Descalzas de la ciudad de Salamanca... que, obligada de la obeddencia escrivio la v. Madre Sor Manuela de la Santisima Trinidad. Salamanca, 1696, in-4°. — Ibid., pp. 268-344. *Biografia.* — Joannes a S. Antonio, *Bibliotheca universa franciscana*, Madrid, 1732-38, t. 1, p. 198. — Serrano y Sanz (Manuel), *Apuntes para una biblioteca de escritoras españolas desde al año 1401 al 1833*, t. 2, p. 284. Madrid, 1905. — *Archivo Ibero-Americano*, t. 12, 1919, p. 422; t. 21 (1924), pp. 409-410.

J. Goyens, O. F. M.

BÉATRICE DE NAZARETH. — Née à Tirlemont, vers l'an 1200, elle n'avait que sept ans, quand

son père la plaça chez les « béguines » de Léau; il l'en retira, pour la confier aux Cisterciennes de Blœmendael, abbaye qu'il venait de fonder. Ici Béatrice se prépara à la vie religieuse, qu'elle put enfin embrasser, vers l'âge de dix-sept ans. Elle fit la connaissance de la Bienheureuse Ide de Nivelles. qui semble avoir exercé une grande influence sur l'orientation de sa vie mystique. Ide était elle-même l'élève d'une certaine Hadewych, de Nivelles, († 1214, la grande Hadewijch? V. ce nom). Elle accompagna bientôt, avec ses deux sœurs et quelques moniales, son père qui, avec son fils Wibert, avait fondé un second monastère à Maagdendael, près d'Oplinter. Elle y résida pendant peut-être quatorze ans, quand, en 1236, elle suivit son père à une troisième fondation de Cisterciennes, Notre-Dame-de-Nazareth, près de Lierre, dont elle devint prieure. Elle y mourut le 29 août, 1268.

Béatrice avait pris de bonne heure l'habitude de mettre par écrit ses expériences spirituelles. Elle y insérait de vrais petits traités sur des sujets d'ascétisme ou de mystique. Le tout forma une sorte d'autobiographie, qu'après sa mort, un moine cistercien, peut-être Guillaume d'Afflighem, abbé de Saint-Trond, n'avait qu'à résumer et à traduire, pour composer la vie de cette grande mystique.

L'autobiographie, en thiois (vieux flamand), s'est perdue. Elle n'allait que jusqu'au séjour à Nazareth, 1236 : détail important pour l'appréciation de ses expériences mystiques et de ses écrits. Nous ne connaissons ceux-ci que par les résumés qu'en a faits le biographe. C'est grâce à ces résumés, qu'on a pu identifier comme œuvre de Béatrice un petit traité perdu dans une collection de sermons, les *Limburgsche Sermoenen* (éd. J. H. Kern Groningen) du début du XIVe siècle. C'est le traité : *De divina Charitate et septem ejus gradibus* ou *Van seven manieren van Heilighcr Minnen*. Nous avons ici le plus ancien essai en langue vulgaire d'une description expérimentale de l'ascension de l'âme dans l'amour vers l'union : le premier prélude en quelque sorte aux sept châteaux de l'âme de sainte Thérèse.

Laissant de côté les degrés inférieurs du service de Dieu où domine la crainte, Béatrice commence par celui où l'âme est mue par l'amour. A ce premier degré, celui de l'Amour purifiant, l'âme veut reconquérir la pureté, la liberté et la noblesse, dans lesquelles elle a été créée à l'image de Dieu : se purifiant, par amour, de toutes les souillures et s'ornant de toutes les vertus, elle veut monter à une connaissance toujours plus grande et à un amour toujours plus intense de Dieu. Au second degré, celui de l'amour désintéressé, l'âme veut servir l'Amour comme la noble demoiselle qui sert son Seigneur, sans but de récompense, dans la seule joie qu'il lui permet de le servir, sans mesure et au-dessus de toute mesure. Au troisième degré, ce désir de faire toujours plus pour l'Amour devient une véritable torture : l'âme veut aimer l'Amour plus que tous les hommes et tous les esprits ensemble, dans la mesure même de l'Amour infini ; et parce qu'elle sait que cela lui est impossible, elle se sent mourir vivante, et mourant subir les tourments de l'enfer. Jusqu'à ce que Dieu, au quatrième degré, l'en délivre, dans la joie d'amour mystique infuse, la première expérience passive de Dieu, quand l'âme, vaincue par l'Amour, est absorbée en Lui, en sorte que, toutes ses puissances étant unifiées, elle devienne elle-même amour. Sous cette chute du divin en elle, le corps lui-même menace de succomber. Mais cette première joie et cette première ivresse d'amour est souvent interrompue, c'est le cinquième degré, par l'*orewoet*, qui la consume comme d'un feu d'amour et la frappe toujours de nouvelles blessures. Orewoet, c'est le mot caractéristique de la mystique de cette école, c'est-à-dire du mouvement béguinal du début du XIIIe siècle; nous le reconnaissons sous les expressions *aestus* et *insania amoris*, fréquentes dans la biographie latine de Béatrice, comme dans d'autres biographies de mystiques de cette époque. Le sixième degré est celui de la puissante maîtrise dans l'âme de l'Amour triomphant. L'âme est alors comme la mère de famille qui régit, tranquille elle-même, toute sa maison ; qui travaille et se repose dans la paix. Sentant que l'Amour est en elle, également active dans le repos et dans les occupations, l'âme devient si hardie et si indépendante de toutes créatures, qu'elle ne craint plus rien ni personne.

Vient enfin, au septième degré, le passage dans l'Amour éternel. C'est le désir, ardent, insatiable, d'être délivré de ce corps de chair et d'être pour toujours avec l'Amour, le Christ, au sein de l'immuable et toute active Divinité. Comme une mort violente et comme une vie qui se meurt est ce saint désir, quand l'âme ne peut plus aimer que Dieu, se consoler qu'en Dieu. Cette hymne à l'Amour se termine sur les resplendissantes perspectives de l'éternelle béatitude.

Des autres traités, qu'on peut encore discerner dans la biographie latine, nous ne pouvons donner que les titres; ils suffiront à donner une idée du genre. Ainsi les chapitres : *de la valeur du temps; du triple exercice de nos affections spirituelles* semblent résumer deux petits traités. Il y a surtout quelques écrits allégoriques : *sur deux cellules dans le cœur*, l'une contre l'inconstance (mutabilitas), l'autre contre la lâcheté (ignavia); *sur cinq miroirs du cœur; sur le monastère spirituel*, allégorie très répandue, souvent très détaillée, surtout à la fin du moyen âge : l'âme est organisée en abbaye, dont Dieu est l'abbé, Amour et spiritualis affectionis devotio sont les compagnons de l'abbé; Raison est abbesse, Sagesse prieure; et ainsi toutes les vertus ont leur charge déterminée; le soir elles sont convoquées toutes au chapitre, c'est l'examen de conscience. Du même genre est l'allégorie *du jardin fertile du cœur*. Particulièrement intéressant doit avoir été le traité : *sur le bon et le mauvais usage de nos dons naturels et gratuits :* nous ne faisons pas assez valoir dans notre vie spirituelle nos dons naturels, comme en particulier : « nobilis illa superbia (notre fierté naturelle), subtilitas et acumen ingenii, simplicitas, innata severitas, quieta tranquillitas, gratiositas, largitas, habilitas, affabilitas ». C'est la sainteté conçue comme l'épanouissement, dans la grâce, de ce qu'il y a de naturellement grand et noble en nous.

Les visions tiennent aussi une large place dans la vie de Béatrice. Plus d'une fois le Christ s'unit à elle, « s'imprime en elle selon son image et sa ressemblance, dans une conformité proportionnée avec Lui ; membre à membre, cœur à cœur » : visions qui expriment et réalisent une des idées centrales de cette mystique : vivre le Christ dans son Humanité, pour Le vivre et Le posséder dans sa Divinité. D'autres sont nettement trinitaires : elle voit les trois cieux des Thrônes, des Chérubins et des Séraphins ; devenue esprit séraphique,

elle contemple la vie des trois Personnes, voit en Dieu les causes éternelles des choses, lit les jugements émanant de sa Justice, etc. Sa volonté est unie à la volonté divine et ne peut plus vouloir que ce que Dieu veut : encore une fois, visions à tendances métaphysiques, qui ne font qu'exprimer les idées de cette mystique née du plotinisme ou de l'idéalisme augustinien, et qui seront à la base de la mystique spéculative flamande-germanique.

Mais toute la vie intérieure de Béatrice mériterait une étude plus approfondie. Elle semble avoir été d'une santé fort délicate ; elle est souvent malade ; les grandes faveurs mystiques ont leur répercussion sur son corps et la jettent dans un état de prostration. C'était le cas surtout dans les premères années, alors que plus tard elles la fortifient plutôt, même corporellement. Certaines manifestations cependant semblent avoir un caractère morbide, quelque peu pathologique. Elle était extrêmement timide de nature, et portée aux angoisses de conscience. Ses pénitences corporelles paraissent excessives. Mais elles étaient inspirées par une grande dévotion à la Passion de Notre-Seigneur. C'est ce qui frappe particulièrement dans sa vie : la Passion du Christ n'était jamais absente de sa mémoire; elle la méditait tous les jours; aux grandes solennités sa méditation s'arrêtait surtout sur le mystère de la fête. Elle pratiquait l'examen de conscience tous les soirs. La Passion du Christ l'introduisit dans son Cœur : Jésus s'unit à elle Cœur contre cœur ; à la Sainte Communion le sang des cinq plaies l'inonde, son cœur est comme percé et le Christ attire son cœur à Lui; elle sent son cœur s'ouvrir et se fermer et elle entend le Bien-aimé conclure avec elle un pacte d'éternelle fidélité; dans la plaie du cœur elle entend le Bien-aimé lui dire qu'il l'avait inscrite au Livre de Vie parmi les plus grands amants de tous les temps.

A côté de la dévotion à la Passion elle pratiquait la dévotion à la Sainte Messe et à l'Eucharistie; les jours de communion étaient ses jours des grandes joies et des grandes faveurs; la dévotion à la Sainte Vierge, dont elle récitait le psautier, composé d'autant d'Ave Maria qu'il y a de psaumes de David; la dévotion aux Séraphins, ces esprits d'amour; enfin la dévotion à la Sainte Trinité. Elle possédait plusieurs ouvrages sur ce grand mystère (malheureusement le biographe ne dit pas lesquels), elle les lisait assidûment, à côté de l'Écriture Sainte, dont elle faisait ses délices.

La biographie de Béatrice est extrêmement imagée et poétique : elle doit ce caractère à l'autobiographie originale : c'est ce qui nous en fait tant regretter la perte. Son importance se comprendra, quand on réfléchit que ces écrits appartiennent au début du XIIIe siècle, et que nous sommes ici aux origines de la mystique en langue vulgaire, telle qu'elle était conçue et pratiquée dans le mouvement béguinal de cette époque (cf. BÉGUINES), aux sources mêmes de la grande école mystique germanique.

Dr L. Reypens, S. J., en Dr J. Van Mierlo, S. J., *Beatrijs van Nazareth Seven Manieren van Minne*, Louvain, 1926 : édition du traité avec introduction complète; les mêmes dans la revue *Dietsche Warande en Belfort*, 1925, bl. p. 352-377 : *Een nieuwe schrijfster uit de eerste helft der XIII eeuw*. — J. Van Mierlo, S. J., dans *Verslagen en Mededeelingen der Kon. VI. Académie*, 1926 : *Beatrijs van Nazareth;* la biographie latine est contenue surtout dans ms. 4459-70 de la bibliothèque royale de Bruxelles; elle a été publiée autrefois, mais avec des omissions et sans le prologue, ce qui a longtemps empêché d'en reconnaître le véritable caractère d'autobiographie, par Chr. Henriquez, *Quinque prudentes virgines*, Antverpiæ apud Joan. Cnobbaert, MDCXXX. Le père de Béatrice, souvent qualifié de noble est, appelé Bartholomeus de AA. C'est à la suite d'une série de fausses chroniques fabriquées de toutes pièces par le célèbre Chr. Butkens, qui pour glorifier l'abbaye de Nazareth, où sa nièce était abbesse, a voulu lui trouver un fondateur noble. Sur ces faux de Butkens, cf. J. Van Mierle, S. J., dans *Analecta Premonstratensia*, t. II, 1926, p. 60-81, 113-138. *Een reeks valsche kronieken van Christophorus Butkens.*

J. VAN MIERLO, S. J.

BEAUCOUSIN (RICHARD), chartreux, est né à Paris en 1561, d'une famille de robe. Après avoir exercé lui-même quelque temps la charge d'avocat, il entra à trente ans, à la Chartreuse de Paris. Deux ans plus tard, il est vicaire et sous-prieur de la maison. Pendant 10 ans, il aura sur les milieux spirituels de la capitale une influence extraordinaire. La foule des visiteurs qui assiégeaient sa chambre claustrale troublaient le silence de la chartreuse, si bien que dès 1598, ses supérieurs songèrent à l'éloigner de Paris et le nommèrent prieur de Nantes. Le nombre des protestations fut si grand dans la ville que la nomination fut rapportée. Mais en 1602, il est envoyé comme prieur à Cahors, où il meurt le 8 août 1610, avec la réputation d'un grand serviteur de Dieu. Il était, depuis 1604, visiteur de la province d'Aquitaine.

Les contemporains ont loué sa sainteté, ses dons mystiques, ses lumières exceptionnelles dans la direction des âmes. Le P. Joseph a écrit de Beaucousin qu'il avait « telle réputation d'une singulière connaissance en la vie spirituelle, que ceux de diverses conditions qui y aspiraient venaient prendre de lui leurs instructions. Et se peut dire qu'en ce temps où la dévotion était fort méprisée et inconnue, il fut un des premiers qui lui donna crédit et la mit en usage entre les autres âmes qui traitaient avec lui du royaume de Dieu » (*Commencement de la vie de notre Bienheureuse Mère Fondatrice* [*Antoinette d'Orléans*] *et de l'histoire de la fondation de notre Congrégation*, chapitre 4 dans *Quatre opuscules du P. Joseph du Tremblay*, publiés par le P. Apollinaire de Valence, Nîmes, 1895, p. 27).

Ces paroles d'un homme bien placé pour en témoigner mettent parfaitement en lumière le double rôle qu'a exercé Beaucousin, celui de rénovateur de la piété, et celui d'éminent directeur des âmes. La cellule de la Chartreuse de Vauvert, habitée par Beaucousin, était fréquentée par des hommes comme l'avocat général René Gaultier, grand traducteur de livres spirituels espagnols, Jacques Gallemand, docteur de Sorbonne, André Duval professeur de théologie, le jeune Pierre de Bérulle... Saint François de Sales y vint lui aussi. Les assemblées qui s'y tinrent sont à l'origine des grandes entreprises de piété de cette époque : introduction des Carmélites en France (*La Vie du Vénérable prestre de J.-C., M. Jacques Gallemant*, par le R. P. Placide Gallemant, Récollet, Paris, 1653, ch. 15, p. 69; *La Vie du Cardinal de Bérulle*, par Germain Habert, Abbé de Cerisy, Paris, 1646, l. I, ch. 12, p. 209; *La Vie admirable de Sœur Marie de l'Incarnation*, par M. André Duval, Douai, 1621, l, I, chapitre 9, p. 136); fondation des Bénédictines du Calvaire (le P. Joseph, *op. cit.*, ch. 4 et 5); réforme d'un grand nombre de monastères...

Dom Beaucousin a façonné par sa direction toute une pléiade de réformateurs de la vie monastique et

religieuse. Parmi ses pénitents, il faut citer Mme Acarie, Pierre de Bérulle, Mlle de Sevin (la future Mère Marie de la Sainte-Trinité, fondatrice du Carmel d'Auch, 1570-1656; *Mère Sainte*, Paris, 1930, p. 57-62), Noël Mars qui réformera les Bénédictins de Bretagne, François du Tremblay (le futur P. Joseph), Philippe Thibaut qui établira la réforme parmi les Carmes de Touraine... C'est à son conseil que le P. Ange de Joyeuse avait repris l'habit de capucin (1599).

Celui qu'on appelait « l'œil des contemplatifs » non seulement a aidé à la publication de plusieurs livres spirituels, comme le *Brief Discours sur l'Abnégation intérieure* de Bérulle, qui dépend étroitement du livre de la Dame Milanaise, et la *Règle de Perfection* de Benoît de Canfeld, mais c'est lui très probablement qui a traduit du flamand en français la *Perle Evangélique*, Paris, 1602, et les *Noces Spirituelles* de Ruysbroek, Toulouse, 1906. Par là encore, aussi bien que par son action personnelle sur les hommes, il a eu sur le développement de la littérature spirituelle du début du XVIIe siècle une action très appréciable. Malheureusement, les traités qu'avait écrits Dom Beaucousin, et aussi ses lettres spirituelles semblent aujourd'hui irrémédiablement perdus.

La Chartreuse de Farneta possède des manuscrits qui fourniraient les éléments d'une biographie : les *Tombeaux de la Chartreuse de Paris*; l'*Histoire de la Chartreuse de Cahors*, par Dom Malvesin (XVIIIe s.); l'*Histoire de la Chartreuse de Vauvert*, par Dom Bourguet (XVIIIe s.). — Dom L. Le Vasseur, *Ephemerides Ordinis Cartusiensis*, Monstrolii, 1891, t. III, p. 46-51. — J.-B. Boucher, *Vie de la Bienheureuse Marie de l'Incarnation*, Paris, 1802, p. 62-63 (qui a utilisé une vie de Beaucousin par Dom Maillet). — — J. Huijben, art. *Beaucousin*, DHG., et surtout *Nog een vergeten mystieke Grootheid*, dans OGE., t. IV, 1930, p. 10-26, ou *Aux sources de la spiritualité française du* XVIIe *siècle*, dans VS., supplément, t. XXVI, 1931, p. 21-46.

M. Viller.

BEAUDENOM (Léopold). — Le chanoine Beaudenom naquit à Tulle (Corrèze), le 23 novembre 1840. Élève, à partir de 1852, du Petit Séminaire de Servières, il s'y fit bientôt remarquer par son caractère méditatif. Dès avant son entrée au Grand Séminaire de Tulle, des personnes d'âge lui soumettaient des cas de conscience. Ordonné prêtre le 22 décembre 1863, il est immédiatement nommé préfet spirituel à Servières. D'une santé profondément atteinte par les mortifications qu'il s'était secrètement imposées pendant son grand séminaire, il est nommé, en 1865, aumônier des Ursulines à Beaulieu. En 1875, le désir ardent qu'il avait toujours eu d'être missionnaire le fait entrer chez les Maristes. Sa santé l'oblige bientôt à reprendre son service d'aumônerie. En 1881, il devient aumônier des Sœurs aveugles de Saint-Paul, puis, en 1882, des Sœurs de Saint-Joseph de Belley, à Paris. En 1896, épuisé, il se retire à Puteaux; c'est là, au cours des vingt années qu'il lui reste à vivre, qu'il compose ses ouvrages, dont aucun, tant était profonde sa modestie, ne portera son nom jusqu'à sa mort (21 décembre 1916).

Dans la pensée de l'auteur, qui révèle ainsi son dessein, tous ces ouvrages se répartissent en deux groupes : — A) Au point de départ, fondement de toute la sanctification : 1. *Formation à l'Humilité* et par elle aux autres vertus (1897?). Cet ouvrage avait d'abord paru sous forme de « probation » pour la Société des prêtres de Saint-François de Sales, dont M. Beaudenom faisait partie. « Ce livre, qui ne devait être qu'un exercice d'humilité, s'est fait en quelque sorte le formateur de la piété prise dans son ensemble ». 2. *Pratique de l'Examen particulier*, d'après saint Ignace (Paris, 1898?). Opuscule d'une grande importance, qui a fourni sa méthode aux ouvrages suivants. 3. *Pratique progressive de la confession et de la direction.* T. I, De la tiédeur à la ferveur. T. II, De la ferveur à la perfection (Paris, 1900). 4. *Les sources de la Piété* (Paris, 1908), considéré comme le tome III de *Pratique progressive;* l'auteur en avait d'abord annoncé la prochaine parution sous ce titre : « Éducation supérieure de la piété ». 5. *Formation morale et religieuse de la jeune fille.* T. I, Première formation (Paris, 1906); T. II, Formation supérieure (1911) : application de la méthode générale à une catégorie spéciale. — B) Ouvrages centrés sur Notre-Seigneur : *Préparation et actions de grâces pour la sainte Communion* (Paris, 1894). 2. *Méthodes et formules pour bien entendre la messe.* T. I, Sujets eucharistiques; T. II, Sujets ramenés à l'Eucharistie (Paris, 1905). 3. *Méditations affectives et pratiques sur l'Évangile.* T. I, 1912; T. II, 1913; T. III, 1915; T. IV, posthume, 1918, Paris). L'auteur aurait voulu surtout consacrer un Ve volume à la Résurrection et aux apparitions de Notre-Seigneur. Il y voyait la matière d'un code parfait de la vie d'union à Jésus. Ce second groupe d'ouvrages est intimement lié au premier, dont il poursuit l'œuvre formatrice : les « Méditations », qui ont pour but de « faire connaître intimement » Jésus, conduisent à l'Eucharistie, « foyer d'où rayonnent toutes les *vérités* chrétiennes, centre vers lequel convergent tous les *sentiments* religieux »; et tout s'achève en l'audition de la Messe, qui est « l'école de la perfection ». Œuvres posthumes : *Lettres de Direction*, Paris, 1919, précédées d'une notice biographique sur l'auteur par un de ses fils spirituels. *Orientation de l'âme vers la perfection.* (Notes et souvenirs), Paris, 1929.

Vie et œuvre de M. Beaudenom se résument entièrement en ceci : il fut éducateur, directeur d'âmes. Mais, pour lui, « il ne s'agit point ici d'innover, mais d'approfondir et de faciliter ». La doctrine spirituelle, il la puise toute aux meilleures sources. Voici ses maîtres : saint Paul, saint Thomas, saint Bonaventure, Ripalda, Rodriguez, à qui dès son grand séminaire il empruntait des sujets d'examen particulier sur l'humilité; saint Vincent de Paul, « cet esprit éminemment judicieux »; mais, surtout, comme il le déclare à maintes reprises : saint Ignace et saint François de Sales. Il justifie ces préférences : en saint Ignace, il trouve un « résumé aussi fidèle que profond de la tradition ascétique » (*Préparation... à la sainte Communion*, p. 6) et « une méthode merveilleuse »; saint François de Sales lui fournit, déduites « des principes les plus vrais, les règles les plus sages ». Au « puissant auteur des *Exercices* » il emprunte plutôt ses méthodes avec leur netteté et vigueur. Au « Docteur de la Piété » il emprunte plutôt son esprit, ses enseignements si lumineux et si suaves, et ainsi « s'adapte plus facilement aux pauvres âmes de notre temps ». (*Pratique progr. de la Confession*, t. I, p. 81).

Sanctification progressive, travail acharné, expérience psychologique et surnaturelle sans cesse enrichie au cours d'une longue vie sacerdotale, font de ce disciple un maître par son étonnante assimilation de la doctrine spirituelle et la perfection de sa méthode ascétique.

Son unique but est de faire comprendre et réaliser

au plus grand nombre d'âmes possible l'œuvre de leur « divinisation », d'abord en précisant lumineusement la part de Dieu et celle du baptisé. Il fonde donc son enseignement sur les vérités capitales en cette matière : Dieu, l'Incarnation du Verbe et la mission divine du Saint-Esprit, l'ordre surnaturel. Il insiste sur l'importance de l'Incarnation : elle est le grand instrument de notre « divinisation »; elle en fournit le mérite et le modèle; elle en est l'agent intermédiaire, le centre, le lien et l'objet final. Quant au rôle de l'Esprit-Saint, « cet admirable rôle, je voudrais, dit M. Beaudenom, le décrire, ou plutôt le chanter, tant il me passionne » (*Sources...*, p. 197). A quoi il faut ajouter cette déclaration révélatrice : « Depuis mon grand séminaire, j'ai été dominé par l'idée de la grâce, et c'est une question sur laquelle j'ai réfléchi pendant plus d'un demi-siècle, elle revient sans cesse dans tous mes écrits. » En fait, cet enseignement, ramassé en exposés synthétiques dans ceux de ses ouvrages qui sont plus spécialement des « manuels » de vie intérieure, est répandu dans toute son œuvre, parce que, homme d'une intelligence singulièrement pénétrante et d'une raison très positive, il affirme que le dogme est la source nécessaire non seulement des vigoureuses convictions, mais encore de la seule piété vivante et transformante. Ce qu'il veut, pour tout dire, c'est : « élever la piété en l'éclairant plus à fond et en lui montrant la liaison de la vérité et de l'amour ». Cette liaison, on la saisit dans les profondeurs de la vie surnaturelle, pour le développement de laquelle il importe extrêmement au chrétien d'être nettement fixé sur les rapports de la nature et de la grâce et l'action complexe de l'une sur l'autre. La nature offre des ressources à la grâce : il est normal que Dieu, qui a doté chacun d'inclinations particulières, les utilise dans l'ordre de la grâce, harmonisant ainsi sa double action.

En même temps qu'un enseignement, toute l'œuvre de M. Beaudenom est une méthode. La connaissance des lois de la nature humaine et de celles de la vie spirituelle le met, en effet, en possession de la méthode de « formation » la plus efficace, fondée qu'elle est précisément sur ces lois et leur relations. Appuyé sur une longue expérience, il déclare que cette méthode n'est pas une sorte de prison, mais au contraire une large voie tracée, qui rend la marche plus facile, plus certaine l'arrivée : une éducation et un secours.

Cette méthode est fondée tout entière sur celle de l'examen particulier, « qui est le nerf de l'avancement spirituel » : elle consiste essentiellement à « spécialiser l'effort ». Le maniement supérieur de cette méthode, qui montre, comme l'écrivait jadis la « Revue du clergé français » (1er juillet 1905), quelle somme de philosophie on peut mettre dans une œuvre de pure spiritualité, révèle en M. Beaudenom un maître dans la direction des âmes et explique, pour une bonne part, le bien immense par lui accompli. De ce point de vue, l'étude de la « *Pratique progressive de la Confession et de la Direction* » est on ne peut plus suggestive. S'étant donné à tâche de conduire l'âme depuis la tiédeur jusqu'à la perfection, après avoir mis en valeur, comme rarement on l'a fait, le rôle de la Confession et de la Direction, il procède à l'analyse la plus précise et la plus rigoureuse qui soit, d'abord de la tiédeur en général, puis successivement, de la tiédeur extrême et de la tiédeur moindre. Pour chacun de ces états il spécifie : les caractères, les causes, le traitement; il consacre des pages de fine psychologie expérimentale au relâchement, dont il précise la nature et les causes les plus délicates. S'agit-il de passer de la ferveur à la perfection il « spécialisera l'effort », de la façon la plus détaillée en même temps que la plus logique. C'est ainsi qu'il caractérise la ferveur encore imparfaite, puis, en des pages qui comptent parmi les plus remarquables, met à nu les causes qui paralysent l'activité spirituelle (manque d'effort, manque de purification dans les intentions et les inclinations, manque de paix), et les causes qui égarent cette activité (erreurs sur les principes, erreurs sur nous-mêmes). Il achève par une double étude positive sur les auxiliaires de la ferveur et le grand secret de la sanctification, auquel il attache une exceptionnelle importance : « se réformer par Jésus ».

Parce qu'elle veut être efficace, cette méthode de formation a besoin de saisir l'âme tout entière. Avec une foi éclairée qui fixe les idées, elle doit donc lui donner une piété vraie qui s'empare des sentiments pour atteindre le plus haut degré de vie. Or, — c'est une vérité d'observation —, ce qui agit sur nous, ce n'est pas ce que nous savons, mais ce qui nous est présent, et surtout ce qui nous est sensible. Le sentiment éveille, stimule, exalte toute activité; il fait plus qu'émouvoir : aux facultés il donne l'essor; de nos dispositions, par lui devenues actuellement conscientes, il fait des forces agissantes. Voilà pourquoi, par exemple, quatre volumes portent le titre significatif de *Méditations affectives et pratiques*. L'auteur montre que, pour être vraiment pratiques, ces méditations doivent être affectives. La piété, comme il le déclare avec insistance, n'est pas un moule qui comprime : elle est un principe vital qui façonne. Par elle il faut vivre « avec intensité ». Un moyen de la plus grande importance pour y parvenir consiste à exprimer à Dieu nos sentiments : exprimés, ils deviennent ce qu'ils doivent être : de vrais moteurs; et, entre tous, l'amour, l'amour de charité parfaite, « l'acte-Roi », le grand transformateur des âmes.

Convaincu que tout chrétien est fait pour grandir sans limites, M. Beaudenom entraîne avec une singulière vigueur sur les chemins de la sanctification les âmes qu'il dirige. Provoquer l'effort, le soutenir, en un mot faire vouloir, telle est, pour lui, la grande loi de toute formation : « La victoire se trouve dans la fidélité de chaque jour et de chaque détail. » Il se montre ennemi acharné du vague, qu'il appelle « ce dissolvant de toute énergie, ce tombeau de tout progrès ». Mais il ne s'écarte jamais de la plus sage pondération : s'il provoque inlassablement les efforts vigoureux et soutenus, il ne les veut ni excessifs, ni empressés. S'il demande qu'on recherche attentivement ses fautes, il attend un compte net, exact, pas exagéré. S'il rappelle avec insistance les exigences de l'amour de Dieu, il ne méconnaît jamais les affections naturelles, et il entend qu'on laisse toujours à la piété « son aspect sagement humain ». Mais surtout, vrai disciple de S. François de Sales, prêtre admirable en qui tous ceux qui l'approchaient sentaient présent et vivant le Christ, M. Beaudenom est le directeur le plus encourageant. Il fait sans cesse appel aux instincts nobles et généreux de notre nature, à ce qui demeure de plus beau et de meilleur dans une âme, même après le péché. Avec une psychologie jamais en défaut et la plus paternelle délicatesse, il panse les plaies, relève, console, éclaire et rend confiance, car la confiance est « l'âme du courage ».

Ignatienne par sa vigueur, salésienne par son caractère merveilleusement persuasif, la direction donnée par M. Beaudenom, comme la spiritualité qui l'informe toute, est puissamment dynamique. On ne saurait faire de lui un portrait plus fidèle qu'en lui appliquant les traits dont il a composé celui de S. François de Sales : « Sa conduite au fond est austère et ses exigences sont grandes; mais sa manière est encourageante et en l'écoutant on songe à cette huile répandue, de l'Ecriture, dont le parfum entraîne à la suite de l'époux ».

Les ouvrages de M. Beaudenom ont connu une extraordinaire diffusion, que des traductions en plusieurs langues élargissent encore. C'est par dizaines de mille qu'ils se sont vendus; pour les opuscules, il faut dire : par centaines de mille. Ils demeurent hautement appréciés et continueront longtemps d'attirer et de conduire les âmes vers la ferveur et la perfection.

Notice dans les *Lettres de Direction*, p. V-LXV. — *Ami du Clergé*, 1907, N° 14. — *Revue du Clergé Français*, 1er juillet 1905 : « Un livre plein ». — *Bulletin de la Société générale d'Education*, 1908, 15 janv.

A. Boucher.

BEAUFORT (Dom Eustache de). — Trente-unième abbé (1656-1709) et réformateur du monastère cistercien de Sept-Fons, en Bourbonnais. C'est particulièrement son œuvre de réforme monastique qui lui donne une place dans l'histoire de la spiritualité.

Né à Paris en 1637, il fut nommé par Mazarin à l'abbaye de Sept-Fons devenue vacante par la mort de Vincent de Beaufort (1656). Mais l'abbaye n'était pas en commende; le jeune Beaufort entra donc au noviciat de Clairvaux, fit sa profession, puis alla à Paris suivre les cours de théologie. Sa prêtrise, sa bénédiction abbatiale et la prise de possession de son abbaye datent de 1660. La vie d'abbé cistercien telle que Beaufort se propose de la mener est celle d'un seigneur ecclésiastique. Mais la grâce intervint qui modifia complètement l'idéal de l'abbé de Sept-Fons. Il prétend alors réformer sa communauté en remontant au premier Cîteaux; il reprend donc les observances austères : silence, clôture, jeûnes et abstinences de règle. Il fut dans cette œuvre l'émule de l'abbé de Rancé qui, en cette même année 1664, inaugurait aussi sa réforme à l'abbaye de la Trappe. Les réformateurs ne s'étaient pas concertés; mais les tendances et le genre de spiritualité sont bien identiques : la note dominante est sur la pénitence corporelle accentuée peut-être jusqu'à constituer une entrave au jeu normal de la vie intérieure. La réforme de Beaufort prospéra ; quand il mourut, le 20 septembre 1709, il laissait une communauté de cent moines et de cinquante convers. Sous la Restauration, les quelques survivants de Sept-Fons fusionnèrent avec les moines de l'observance de Rancé.

A l'abbaye de Sept-Fons, le ms. de Dom Dorothée Jalloutz († 1788) contient, p. 615 et suiv., un *Discours de Dom Eustache à ses religieux sur la réforme outrée qu'on dit être dans la maison*. — On trouve quelques lettres autographes de dom Eustache dans le ms. 5172 (375 B. F.) de la Bibliothèque de l'Arsenal, à Paris; une lettre à Nicole, 1688, dans le ms. 2467 de la Bibliothèque Mazarine, à Paris. — Dom Benoît, *Sept-Fons ; Étude historique*, Moulins, 1873. — Drouet de Maupertuy, *Histoire de la réforme de l'abbaye de Sept-Fons*, Paris, 1702 (récit très infidèle, romancé à plaisir). — Cf. DHG., t. VII, col. 127.

J.-M. Canivez.

BEAUVAIS (Gilles-François de). — Il naquit le 7 juillet 1693, dans le diocèse du Mans. Le 7 août 1709 il entra dans la Compagnie de Jésus. Sans doute fut-il apprécié comme orateur : il fut chargé de prêcher à la cour l'avent de 1744 et le carême de 1750. Lors de la suppression de la Compagnie de Jésus en France (1764), il s'établit à Paris comme prêtre séculier. Il y mourut vers 1773. Il a écrit un certain nombre d'opuscules de piété. Citons : *Épîtres et Evangiles avec des réflexions et des sentiments de piété pour tous les tems de l'année...* Paris, 1752; *Considérations et élévations affectives envers N.-S. Jésus-Christ au très-saint Sacrement de l'autel*, Paris, 1753; *Sentiments de piété tirés des psaumes, qui peuvent servir d'exercices pour la confession et pour la communion*. Paris, 1760. Le plus connu des ouvrages du P. de Beauvais sont les *Lettres de Madame... à une dame de ses amies...* Paris, 1755. Il y expose en trois parties les motifs de travailler à son salut, les obstacles au salut, enfin les moyens de garantir son salut. Tous ces ouvrages révèlent un esprit pondéré, judicieux et pratique ; soucieux de fournir aux âmes une bonne spiritualité classique.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. I, col. 1080-1082, t. VIII, col. 1789. — *Mémoires de Trévoux*, août 1752, p. 1909 ; février 1756, p. 555. — Michaud, *Biographie universelle*, t. III, p. 426-427.

J. Duhr.

BEAUVILLIERS (Françoise de). — († 1625), sœur de l'abbesse de Montmartre, Marie de Beauvilliers. Elle fut de 1600 à 1609 abbesse de Saint-Pierre de Lyon, puis du monastère d'Avenay où elle introduisit la réforme. Elle composa, pour l'usage de son monastère, la *Pratique spirituelle utile et profitable à l'âme religieuse, qui désire s'advancer à la perfection, avec plusieurs méditations et salutaires enseignements tirés la plupart des exercices de sainte Gertrude;* Avenay, 1622; Paris, 1623, 1664.

Gallia christiana, t. IV, col. 288; t. IX, col. 282. — L. Paris, *Histoire de l'abbaye d'Avenay*, Paris, 1879. — D. U. Berlière, *La Dévotion au Sacré-Cœur dans l'Ordre de Saint-Benoît;* coll. Pax. Maredsous, 1923, p. 113-114.

M. Mähler.

BEAUVILLIERS (Marie de), Abbesse de Montmartre; elle naquit en 1574 au château de la Ferté-Saint-Hubert en Sologne, de Claude de Beauvilliers, comte de Saint-Aignan, et de Marie Babou de la Bourdaisière. Vers l'âge de dix ans elle se trouvait confiée aux soins d'une de ses tantes, Anne Babou de la Bourdaisière, abbesse de Beaumont-les-Tours. Elle manifesta bientôt un vif désir de la vie religieuse, et par ses instances, âgée de douze ans, obtint d'être revêtue de l'habit monastique. Ce ne fut toutefois que trois ans plus tard qu'elle commença son noviciat, observant scrupuleusement tous les points de la règle. A seize ans, du consentement de ses parents, elle fut admise à la profession le 11 juin 1590. Son beau-frère, M. Pierre Forget de Fresne, secrétaire d'État, sollicita et obtint pour elle, l'abbaye de Montmartre. Pour obtenir son consentement deux théologiens des plus renommés lui furent envoyés et lui représentèrent qu'elle ne devait pas se refuser au fardeau. Sa tante en fut fort contrariée et lui représenta le triste état de l'abbaye de Montmartre. Après deux années, en 1598, les bulles étant arrivées, M. de Fresne envoya à Beau-

mont deux religieuses pour en ramener leur nouvelle abbesse. Marie de Beauvilliers ne put obtenir de sa tante aucune religieuse pour l'accompagner. Elle partit donc n'ayant avec elle qu'une pauvre fille de campagne qui, favorisée de grandes grâces, lui fut d'un précieux secours. Elle entra à Montmartre le 9 février ; elle y trouva trente-trois religieuses bien décidées, sauf deux, à se refuser à toute réforme. En ces deux sœurs, Marie de Beauvilliers trouva un précieux appui, et elle put leur confier les charges les plus importantes de son monastère. Une troisième qui tout d'abord ne voulut rien changer à sa vie, se montra toute dévouée pour le temporel du monastère dont le triste état était pour beaucoup dans la ruine de l'observance, et qui ne tarda pas à se relever grâce à la générosité de M. de Fresne. Le cardinal de Sourdis, son cousin germain, lui donna pour directeur le P. Benoît de Canfeld, capucin, homme d'une rare piété en qui elle reconnut le personnage qui lui avait été montré dans un songe comme devant être son guide et son soutien. Voyant l'opposition soulevée contre Mme de Beauvilliers, M. de Fresne voulut, en 1599, lui faire accepter l'abbaye de Saint-Pierre de Lyon, qu'elle refusa, sachant que la volonté du Seigneur était qu'elle se consacrât entièrement à la réforme de Montmartre. L'année suivante, elle écrivit au pape et en reçut un bref lui donnant tout pouvoir et autorité pour réformer sa maison et choisir elle-même un visiteur dans ce but. Elle jugea alors que le moment était venu de se faire bénir. La cérémonie fut faite par le cardinal de Sourdis le dimanche dans l'octave de l'Épiphanie et le sermon prononcé par le P. Ange de Joyeuse que le P. Benoît de Canfeld avait désigné pour le remplacer près d'elle. Dès lors, l'abbesse de Montmartre se crut obligée, plus que jamais, à travailler à la réforme de son abbaye. Peu après, elle reçut une novice de chœur et deux converses, et elle put constater chez plusieurs un retour vers une vie plus régulière. Le P. Ange de Joyeuse lui fut d'un grand secours, prenant une grande autorité sur la communauté, « gagnant la jeunesse par sa douceur, si bien qu'il ne demeura plus que huit des anciennes qui vécurent en leur particulier, prenant toujours le parti contraire de ce que leur supérieure ordonnait ».

Marie de Beauvilliers était encouragée dans son œuvre de réforme par François de Sales, le saint évêque de Genève, les célèbres docteurs Duval et Gamache, Mme Acarie, le P. Coton, de la Compagnie de Jésus. Dom Laurent Bénard, prieur du collège de Cluny à Paris, Dom Didier de la Cour, le fondateur de la congrégation de Saint-Vanne ne cessèrent de lui venir en aide. Des épreuves de toute nature ne purent lui enlever sa confiance en Dieu, et elle triompha de tous les obstacles. Les novices ne tardèrent pas à se présenter et pendant son abbatiat elle donna l'habit à plus de deux cents postulantes, parmi lesquelles Marguerite d'Arbouze, professe de Saint-Pierre de Lyon. Mme de Beaumont n'avait pas renoncé à son projet de se faire donner comme coadjutrice Marie de Beauvilliers. Elle en obtint le brevet du roi, et du pape les bulles nécessaires où il était marqué qu'elle ne serait obligée de quitter Montmartre que six mois après la mort de l'abbesse de Beaumont qui arriva cinq ans plus tard, en 1613. Pendant cette période, Marie de Beauvilliers fit réédifier la chapelle des Martyrs. Elle contribua à la fondation de Notre-Dame-de-Grâce à la Ville-l'Évêque. Plus de cinquante de ses filles sortirent de Montmartre pour aller réformer ou gouverner d'autres monastères. Après la mort de l'abbesse de Beaumont elle dut se rendre dans cette abbaye où elle arriva le 2 avril 1614. Elle n'y demeura que six mois, se démettant en faveur de sa nièce Anne Babou de la Bourdaisière.

La réforme étant bien établie, Marie de Beauvilliers fit imprimer les *Constitutions* afin que les novices fussent informées des règles auxquelles elles devraient obéir. On lui doit en outre : *Exercice divin ou pratique de la conformité de notre volonté à celle de Dieu*, in-8° (Paris, 1631) et *Explication familière sur la règle de Saint-Benoît, faite en forme de dialogue en faveur des religieux et religieuses bénédictines*, in-4°, Paris, 1637. Marie de Beauvilliers mourut à Montmartre le 21 avril 1657.

De Blémur, *Éloges des personnes illustres en piété de l'ordre de Saint-Benoît*, in-4°, Paris, 1679, t. II, p. 143. — Hélyot, *Histoire des ordres monastiques*, in-4°, Paris, t. VI, 1718, p. 315. — Bremond, *Histoire du sentiment religieux en France*, t. II; *L'invasion mystique*, in-8°, Paris, 1916, p. 442.

B. Heurtebize.

BECHOFEN (Jean-Auguste), ermite de Saint-Augustin. — Originaire de Bechofen, près d'Ausbach (Bavière), xve siècle; on ne sait à peu près rien de lui, sinon qu'il était maître en théologie et qu'il appartenait à la province de Bavière. Il intéresse l'histoire de la spiritualité par son livre sur l'exposition de la messe qui a été souvent réimprimé : *Quadruplex missalis expositio : litteralis sc., allegorica, tropologica, et anagogica... annexis quorumdam quaestionum brevium responsis per totum officium ordinatis.* Bâle, 1505 (Pour la justification de cette date voir *Gesamt Kat. der Wiegendr.* Leipzig, 1928, t. III, col. 587), 1512; Strasbourg, 1519... Il veut exciter les prêtres à célébrer dignement la sainte messe et à instruire les fidèles de tout ce qui regarde le saint sacrifice. Il a utilisé l'exposition de la messe de Gabriel Biel. Le livre témoigne de la grande connaissance que l'auteur a des Pères de l'Église et des théologiens de son temps.

A. Franz, *Die Messe im deutschen Mittelalter*, Freiburg, 1902, p. 592-596. — Hurter, *Nomenclator*, t. II, col. 1082. — *Revista Agostiniana*, t. V, 1883, p. 168.

F. Lang.

BÈDE LE VÉNÉRABLE (Saint). — I. *Vie.* — II. *Œuvres.* — III. *Spiritualité.*

i. —vie. — Bède, *Beda, Baeda, Bedanus*, a laissé une brève autobiographie et la liste de ses œuvres, à la fin de son *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, achevée en 731, l. V, c. xxiv, PL., 95, 288-290. Il nous apprend qu'il avait alors 58 ans; il était donc né en 673.

Il fut confié par ses proches, à l'âge de 7 ans, à saint Benoît Biscop, abbé du monastère de Wearmouth, puis, par Biscop, à saint Ceolfrid, quand celui-ci alla, trois ans après, fonder la colonie de Jarrow (Wearmouth et Jarrow formant un monastère double, « le monastère de Wearmouth et Jarrow », ainsi que Bède s'exprime).

Diacre à 19 ans, prêtre à 30 ans, Bède ne quitta guère Jarrow. Tout au plus parle-t-on d'un séjour qu'il fit à Lindisfarne et d'un autre à York. Un prétendu voyage à Rome en vue de compléter ses études est affirmé sans preuves. Une lettre du pape saint Sergius Ier, demandant à Ceolfrid d'envoyer Bède à

Rome pour prendre part à l'examen de certaines affaires ecclésiastiques, est suspecte; elle est donnée par Guillaume de Malmesbury, *Gesta regum anglorum*, l. I, § 58, PL., 179, 1015-1016. Dans une phrase délicieuse Bède a résumé toute sa vie : *Cunctumque ex eo tempus vitae in ejusdem monasterii habitatione peragens, omnem meditandis Scripturis operam dedi, atque inter observantiam disciplinae regularis et quotidianam cantandi in ecclesia curam, semper aut discere, aut docere, aut scribere dulce habui.*

Il couronna, probablement en 736, sûrement le 26 mai, par une des plus belles morts cette existence de prière, de labeur, de simplicité monastiques. Nous avons le récit de ses derniers jours dans une lettre du moine Cuthbert, son disciple, témoin oculaire. Newman, *La mission de saint Benoît*, dans *Saints d'autrefois*, trad. L. B., Paris, 1908, p. 301, a noté que le 26 mai fut aussi la date de la mort de saint Philippe Néri, qui a tant ressemblé à Bède, « tous deux chantant, priant, travaillant, et conduisant les autres, dans la joie et l'allégresse, jusqu'à leur dernière heure ».

La coutume de l'appeler « le Vénérable » ne s'implanta qu'au IXe siècle. Trithème, *De scriptoribus ecclesiasticis*, Paris, 1512, fol. 59 *verso*, a supposé que, ses homélies étant lues de son vivant dans les offices ecclésiastiques, elles y étaient précédées de l'indication de son nom avec le titre de « vénérable » à défaut de celui de « saint », *viventem enim aliter nuncupare, etsi sanctus fuerit, non licebat*, d'où la désignation usuelle « Bède le Vénérable ». Mabillon, PL., 90, 26-27, a montré que ni les anciens manuscrits de Bède ni le langage des écrivains de son temps ou venus immédiatement après lui n'autorisent cette hypothèse.

Bède jouit d'une grande renommée auprès de ses contemporains et après sa mort. Le concile d'Aix-la-Chapelle (836), dans Mansi, *Concilia*, t. XIV, col. 726, le nomme *venerabilis et modernis temporibus doctor admirabilis Beda presbyter*. Pendant tout le moyen âge, il fut, après les saints Augustin, Jérôme, Ambroise, Grégoire le Grand et Isidore, un des auteurs les plus lus, les plus fréquemment cités. Cf. Dom U. Berlière, *L'ascèse bénédictine*, Maredsous, 1927, p. 15, 110. Pierre de Celle, *Epist.*, 167, PL., 202, 620, caractérisant les principaux écrivains chers aux moines, appelle Augustin *dives*, Grégoire *benignus*, Ambroise *gloriosus*, Jérôme *pecuniosus*, Bède *omnium monetarum nummosus*, Hilaire *profundissimus tanquam mare magnum*, Origène *suavissimus*. Voir PL., 90, 113-124, quelques *testimonia veterum* sur Bède. Léon XIII (13 novembre 1899) a proclamé saint Bède docteur de l'Église.

II. – ŒUVRES. — Nous nous en tenons à celles qui intéressent la spiritualité.

1. COMMENTAIRES SUR L'ÉCRITURE. — Les plus importants de ceux que mentionne le catalogue de Bède et que nous possédons sont 4 livres *In principium Genesis* (jusqu'à Isaac), 2 livres *De tabernaculo et vasis ejus ac vestibus sacerdotum*, 3 livres *In primam partem Samuelis* (jusqu'à la mort de Saül), 2 livres *De aedificatione templi*, 3 sur les Proverbes, 7 sur le Cantique des cantiques, 3 sur Esdras et Néhémie, 1 sur le cantique d'Habacuc, 1 sur Tobie, 4 sur saint Marc, 6 sur l'Évangile de saint Luc et 2 sur les Actes des apôtres, 7 sur les Épîtres catholiques, 3 sur l'Apocalypse.

2. HOMILIARUM EVANGELII L. II. — Paul diacre, *Hom., III. De sancto patre Benedicto* (Benoît Biscop), PL., 95, 1574, nous apprend qu'il y en avait 50, dont la dernière était consacrée à saint Benoît Biscop. Amputé de quelques pièces, grossi d'un certain nombre d'autres au point de comprendre 140 homélies, ce recueil était devenu méconnaissable. Mabillon s'occupa de lui rendre sa physionomie primitive : il distingua 2 livres d'homélies authentiques, au nombre de 49, et 109 homélies apocryphes (cette restitution est reproduite, PL., 94). Dom G. Morin, *Revue bénédictine*, 1892, t. IX, p. 316-326, a dresssé définitivement la liste des 50 homélies authentiques et fixé l'ordre dans lequel elles étaient distribuées. Ce ne sont pas des homélies destinées aux lectures de l'office; elles étaient composées en vue de la messe. Parmi les homélies de Bède qui se lisent au bréviaire, celle du 3e nocturne du commun des apôtres, 2° *loco* (et du commun des abbés, 3° *loco*) est tirée de l'homélie en l'honneur de saint Benoît Biscop; celle du 3e nocturne de la fête du Cœur très pur de Marie, de l'homélie du 1er dimanche après l'Épiphanie. Celles de la Toussaint et des 2e, 3e, 5e jours de son octave (2e nocturne) sont empruntées à la 70e des homélies apocryphes. Les autres « homélies du Vénérable Bède » que donne le bréviaire proviennent de ses commentaires de l'Écriture.

3. DIVERS OUVRAGES HISTORIQUES. — Au premier rang des Vies de saints se place l'histoire des abbés de Wearmouth et Jarrow. Puis, ce sont deux Vies de saint Cuthbert, l'une en vers, l'autre en prose, celle-ci postérieure et traitant non seulement, comme la première, des miracles, mais *De vita et miraculis sancti Cuthberti*. Une courte vie de saint Félix de Nole n'est qu'un remaniement en prose du poème de saint Paulin.

Le martyrologe historique de Bède, qui eut une diffusion assez grande surtout du fait de ses dérivés, n'offre que des notices rapides sur les saints. On trouve, au contraire, des renseignements détaillés sur les saints et sur la vie spirituelle de l'Angleterre dans l'*Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, ouvrage capital par la science, la documentation, « l'harmonieuse disposition des matières », et de beaucoup « le meilleur produit de l'historiographie au VIIIe siècle », dit A. Molinier, *Les sources de l'histoire de France*, Paris, 1901, t. I, p. 185.

4. POÉSIE. — Dans le catalogue de Bède figure un livre d'hymnes *diverso metro sive rythmo*. Il ne nous a pas été conservé comme recueil. Dreves, *Analecta hymnica medii aevi*, Leipzig, 1907, t. L, p. 96-98, soutient l'authenticité de 16 hymnes. La première est sûrement de Bède; c'est l'*hymnus virginitatis*, en l'honneur de la reine Etheldrida, qui avait embrassé la vie religieuse. Il l'a insérée dans l'*Historia ecclesiastica*, l. IV, c. XX, PL., 95, 204-205. « Parmi les hymnes dans le mètre ambrosien attribuées à Bède, dit A. Ebert, *Histoire générale de la littérature du moyen âge en Occident*, trad. J. Aymeric et J. Condamin, Paris, 1883, t. I, p. 631, celle qui semblerait le mieux lui appartenir est le *Primo Deus coeli globum* sur les œuvres de Dieu, PL., 94, 621-623. Le poème *De die judicii*, classé indûment parmi les hymnes, PL., 94, 633-638, paraît authentique : l'auteur médite, à la campagne, assis sous un arbre, sur le péché, la mort, la pénitence. Cf. F.-J.-E. Raby, *Chritian latin poetry*, Oxford, 1927, p. 145.

5. PRIÈRES. — Le *Libellus precum* publié sous le nom de Bède n'est pas inscrit dans son catalogue. La belle *In laudem Dei oratio pura* qu'il renferme, PL., 94, 529-532, est probablement d'Alcuin. Le centon des Psaumes, 515-527, peut être de Bède. Cf. cardinal Gasquet, *Devotions of St Bede and other ancient prayers*

arranged, Londres, 1907; F.-J.-E. Raby, DHG., 7, 401-402.

6. Lettres. — Dans le *Liber epistolarum ad diversos* du catalogue de Bède ne pouvait entrer la lettre à Egbert, archevêque d'York, écrite en 735. C'est une des plus précieuses lettres sur la discipline ecclésiastique du haut moyen âge, PL., 94, 657-668.

7. Œuvres apocryphes. — Avec les homélies dont il a été question, il faut signaler, parmi les œuvres inauthentiques, le *De Psalmorum libro exegesis;* cf. Dom G. Morin, *Revue bénédictine,* 1894, t. XI, p. 289-293; un commentaire sur Job (celui que Bède avait écrit est perdu); le *De remediis peccatorum,* un pénitentiel qui n'est probablement ni de Bède ni d'Egbert d'York, mais qui paraît avoir été composé en Angleterre vers 730, cf. Dom B. Albers, *Archiv für Kathol. Kirchenrecht,* 1901, t. LXXXI, p. 393-420; le commentaire de l'Évangile de saint Matthieu et même le commentaire de saint Jean sous sa forme actuelle (le concile d'Aix-la-Chapelle en 836 citait un commentaire de Bède sur saint Jean); le *De meditatione Passionis Christi per septem diei horas,* PL., 94, 561-568, une œuvre fort pieuse qui n'est pas antérieure au XIIe siècle et qui a été mise également au compte de saint Augustin, de saint Bernard et de saint Bonaventure.

III. — Spiritualité. — 1. **Généralités.** — Bède n'offre pas un enseignement méthodique de l'ascèse chrétienne, mais son œuvre baigne dans une atmosphère de spiritualité très pure. Cela est vrai surtout des commentaires de la Bible, tout particulièrement de celui du Cantique des cantiques dans lequel, sous les traits de l'épouse du Cantique, il aperçoit l'Église, mais aussi toute âme « élue », « dévote », « sainte » : *alloquitur Ecclesiam, alloquitur Dominus animam quoque electam.* PL., 91, 1215; cf. 1110, 1112, 1172.

Dans l'Écriture Bède s'attache de préférence au sens allégorique: *Si quis eumdem* (*librum*) *etiam allegorice novit interpretari, quantum poma foliis tantum interiorem ejus sensum videt simplicitati litterae praestare,* dit-il dans son commentaire de Tobie, PL., 91, 923. Dans le prologue de l'*Allegorica expositio in Samuelem,* PL., 91, 499, il constate que souvent le sens littéral ne s'applique pas à nous, à nos besoins, et dit : *Si... solas litterae figuras sequi judaico more curamus, quid, inter quotidiana peccata correptionis, inter crebrescentes aerumnas saeculi consolationis, inter innumeros vitae hujus errores spiritualis doctrinae legentes vel audientes acquirimus?* C'est cette *spiritualis doctrina* qu'il recherche dans l'Écriture. C'est ce qui fait, par exemple, que, si les Actes des apôtres racontent l'histoire de l'Église naissante, Bède se rappelle que saint Luc, leur auteur, était médecin et se plaît à montrer *omnia verba illius animae languentis esse medicinam,* PL., 92, 938.

Dans sa recherche du sens spirituel de l'Écriture, Bède ne vise pas à être entièrement original. Il connaît les Pères et les suit de près. Il ne se lasse pas de marquer combien il dépend d'eux. Cf. PL., 91, 11-12, 868, 1077; 92, 134, 304, 937, 940; 93, 133. Dans son commentaire du Cantique des cantiques, il ne se borne pas à les utiliser au fur et à mesure de ses développements; le livre VII tout entier est un recueil des textes épars de saint Grégoire le Grand qu'il n'a pas cité au cours de son exposé. Nous savons, par le catalogue de ses œuvres, qu'il avait fait de même un recueil des textes de saint Jérôme sur les prophètes et un autre de saint Augustin sur saint Paul. Ce dernier a été retrouvé par Dom A. Wilmart; cf. *Revue bénédictine,* 1926, t. XXXVIII, p. 16-52.

Mais, tout en reproduisant les Pères par larges extraits, Bède ne renonce pas à mettre du sien dans ses commentaires. La liste de ses œuvres est précédée de ces mots : *Haec in Scripturam sanctam meae meorumque necessitati ex opusculis venerabilium Patrum breviter adnotare sive etiam, ad formam sensus et interpretationis eorum, superadjicere curavi,* PL., 95, 289. Cf. l'*Epistola ad Eusebium,* en tête du commentaire de l'Apocalypse, PL., 93, 133 : *Quantum vel magistrorum traditione, vel memoria lectionis vel etiam captu nostri sensus, attingere potuimus, superadjicere curavimus.* Seule une édition critique des commentaires de Bède, avec indication des sources, permettra de préciser jusqu'à quel point il est personnel.

En tout cas, Bède se distingue « par la simplicité et la clarté de ses exposés, par la pureté de sa doctrine et l'étendue de ses connaissances..., par l'esprit de foi, de modestie, de piété, qui pénètre tous ses écrits », comme dit fort bien Dom U. Berlière, *L'ascèse bénédictine,* t. I, p. 69. Par là s'explique la faveur dont il fut l'objet au moyen âge.

2. **Questions diverses.** — A. La vie monastique. — Moine avant tout, et, dit Newman, *Saints d'autrefois,* p. 298, « dans sa personne et ses écrits, le vrai type du bénédictin », Bède exalte le repos de l'âme qui a dompté et apaisé les mouvements des passions. Si Benoît Biscop entreprit de nombreux voyages outre mer, ce fut pour en rapporter les trésors de la science du salut, *ut nos, omnibus scientiae salutaris dapibus abundantes, intra monasterii claustra quiescere et cum secura libertate Christo servire queamus, Homiliae,* l. II, hom. XVII, PL., 94, 228. « Le repos dans le cloître et la liberté entière de servir le Christ », admirable définition de la vie monastique !

B. La contemplation. — Sur ce sujet relevons deux passages de Bède. Le premier est un commentaire de l'*Ecce iste venit saliens in montibus, transiliens colles,* du Cantique des cantiques, II, 8, PL., 91, 1107-1109. Ces « montagnes », ces « collines », ce sont les âmes qui dépassent les autres par une pureté singulière et, *quanto se ab infimorum cupiditate leviores reddunt, tantum capaciores contemplationis supernorum efficiunt.* Non qu'elles puissent, par leurs propres forces, s'élever à cette contemplation *quae non in arbitrio hominis speculantis sed in gratia est Dei quando vult apparentis!* Dieu « a coutume d'illustrer les cœurs sublimes, *corda sublimium,* de la grâce fréquente de sa visite; il demeure toujours, par la foi, par l'amour, par le secours de sa grâce, avec tous ses saints ». Mais « la douceur de la contemplation intérieure, autant elle est profonde à cause de la connaissance des choses célestes, autant elle est brève et rare à cause de la pesanteur des âmes retenues encore par la masse de la chair. Dieu apparaît plus excellemment, pour peu de temps, *ad horam,* au petit nombre de ceux qui sont plus sublimes, *paucis sublimioribus, quibus vult et quando vult apparet.* Adam jouissait de la contemplation de Dieu. Sans le péché il en aurait été de même de tous les hommes *semper, indefessi et sine ullo labore.* Mais, depuis le péché, un tout petit nombre qui sont plus parfaits possèdent ce privilège après le grand travail de la purification du cœur, *ad quod nunc intuendum perfectiores perpauci maximo cum labore purificante sua corda fide pertingunt.* » L'effort humain ne produit pas la contemplation, mais il y dispose.

Même langage dans le commentaire de l'Évangile de saint Luc sur Marthe et Marie, x, 38-42, PL., 92, 470-472. La vie contemplative, dégagée de l'action extérieure, de tout souci terrestre, du tumulte des vices, gémissant d'avoir à porter le poids de la chair corruptible, aspire, autant que l'infirmité humaine le comporte, à l'union avec le Christ, à cette unique et seule théologie qu'est la contemplation de Dieu, *una ergo et sola est theologia, id est contemplatio Dei, cui merito omnia justificationum merita, universa virtutum studia postponuntur*. Il est donné à un tout petit nombre, *perpaucis*, d'y atteindre. La vie contemplative commence ici-bas pour s'achever et se compléter dans la patrie céleste; *contemplativa autem hic incipitur ut in coelesti patria perficiatur*.

C. La dévotion a l'Eucharistie. — Bède est un témoin hors de pair de la croyance de l'Église anglo-saxonne à l'eucharistie. Contre l'affirmation du Rév. H. Soames, *An Inquiry into the Doctrines of the Anglo-saxon Church*, dans *Eight Sermons preached before the University of Oxford in the year 1830*, Oxford, 1830, p. 371, que Bède ne croyait ni à la transsubstantiation ni à la présence réelle au sens catholique du mot, X. Le Bachelet, après J. Lingard (1845), T.-E. Bridgett (1881), D. Rock (1903), mais d'une façon plus approfondie, a conclu, *Études*, 1909, t. CXVIII, p. 493-504, d'un inventaire complet des écrits du moine de Jarrow, que sa doctrine eucharistique est d'un catholicisme très net. Plus récemment, J. Geiselmann, *Die Eucharistielehre der Vorscholastik*, Paderborn, 1926, p. 48-49, a cité une série de textes où Bède pousserait très loin le symbolisme eucharistique et présenterait l'eucharistie comme une compensation, un *Ersatz*, de la présence personnelle du Sauveur. A. Gaudel, DTC., 10, 985-987, a montré que d'autres textes de Bède doivent entrer en ligne de compte et que, en même temps que des tendances spiritualistes dynamiques de l'augustinisme, il est l'écho du réalisme eucharistique liturgique et traditionnel.

Nous n'avons pas à reprendre ici les détails de cette démonstration. Bornons-nous à noter que Bède fut un apôtre de la communion fréquente. Sa lettre à Egbert, archevêque d'York, contient là-dessus, PL., 94, 665-666, un passage d'extrême importance. Il lui recommande de faire donner à ses fidèles les enseignements les plus utiles, en particulier *quam salutaris sit omni christianorum generi quotidiana dominici corporis ac sanguinis perceptio, juxta quod Ecclesiam Christi per Italiam, Galliam, Africam, Graeciam ac totum Orientem solerter agere nosti*. Il gémit de ce que cette pratique est devenue, *per incuriam docentium*, si étrangère à presque tous les laïques de la province que les plus religieux ne communient qu'aux fêtes de Noël, de l'Épiphanie et de Pâques, alors qu'il y a d'innombrables enfants, jeunes gens, vierges et vieillards, qui pourraient sans scrupule communier chaque dimanche et aux fêtes des apôtres et des martyrs, *quomodo ipse in sancta Romana et apostolica Ecclesia fieri vidisti*. Les personnes mariées peuvent communier de même *si quis sibi mensuram continentiae ostendat et virtutem castitatis insinuet*.

Les *novissima verba* de Bède, telles que les rapporte son très ancien biographe anonyme, PL., 90, 51-52, attestent sa dévotion à l'eucharistie. A la « couronne dévote » des frères l'entourant un peu avant sa mort il dit : « L'unique moyen de montrer que le Christ habite en vous c'est l'esprit de la sainte et indivise charité, en sorte que, devenus par la communion du pain céleste un seul corps du Christ, vous ne soyez pas séparés de l'unité de ce corps par l'esprit de dissension. » Il ajouta : « Si j'ai travaillé quelque peu pour vous, si j'ai été de quelque petite utilité pour l'Eglise, je vous demande, en retour, de vous souvenir de moi après ma mort là où quotidiennement le Christ est prêtre et sacrifice d'expiation. » Cf. la lettre de Cuthbert sur la mort de Bède, PL., 90, 41 : *allocutus est unumquemque monens et obsecrans pro eo missas celebrare et orationes diligenter facere*.

D. — La Sainte Vierge et l'Église. — Bède est dévot à la Sainte Vierge. On en a la preuve surtout dans son commentaire de l'Évangile de l'enfance et dans ses homélies sur l'Annonciation, la Visitation, l'aurore de Noël, la perte de Jésus au temple. Un extrait de cette dernière homélie, que nous lisons au bréviaire en la fête du Cœur de Marie, et un extrait du commentaire de saint Luc qui forme l'homélie du 3e nocturne des fêtes de la Vierge, fournissent un excellent spécimen de sa piété mariale et de son genre simple et lumineux.

Bède n'a rien sur l'Immaculée Conception. *Immaculata* est synonyme de « vierge » dans un beau texte du commentaire de saint Luc, PL., 92, 330, où Marie apparaît comme la figure de l'Église : *Quotidie Dei genitrix Ecclesia... censum suae devotionis aeterno regi persolvit. Quae, in exemplum beatae semper Virginis Mariae, nupta simul et immaculata, concipit nos virgo de Spiritu, parit nos virgo sine gemitu, et, quasi alii quidem desponsata sed ab alio foecundata, per singulas sui partes quae unam catholicam faciunt, praeposito sibi pontifici visibiliter jungitur, sed invisibili Spiritus sancti virtute cumulatur*. Sur l'Église et ses rapports avec le Christ Bède a écrit quelques-unes des meilleures pages de la littérature médiévale dans son commentaire du Cantique des cantiques.

Sources. — I. Œuvres. — Les principales éditions des *Opera omnia* sont celles de Giles, Londres, 1843-1844, 12 vol., et de Migne, PL., 90-95; elles sont défectueuses. Il y a plusieurs éditions meilleures de l'*Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, surtout celle de C. Plummer, qui a publié une édition critique de toutes les œuvres historiques, Oxford, 1896, 2 vol.

II. Vie. — La pièce capitale est la lettre de Cuthbert sur la mort de Bède, PL., 90, 39-42. Sans nous apprendre tout ce que nous voudrions, la *Vita Bedae Venerabilis auctore anonymo pervetusto*, PL., 90, 41-54, est utile. Sur les autres Vies, cf. les Bollandistes, *Bibliotheca hagiographica latina*, Bruxelles, 1898, t. I, p. 160-161.

Travaux. — Dom R. Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, 2e édit., Paris, 1862, t. XII, p. 1-19. — C. de Montalembert, *Les moines d'Occident*, Paris, 1867, t. V, p. 56-101. — K. Werner, *Beda der Ehrwürdige und sein Zeit*, Vienne, 1875; *Kirchenlexikon*, 2e édit., 1893, t. II, col. 169-174. — A. Ebert, *Histoire générale de la littérature du moyen âge en Occident*, trad. J. Aymeric et J. Condamin, Paris, 1883, t. I, p. 666-684. — Dom G. Morin, *Le recueil primitif des Homélies de Bède sur l'Évangile*, dans la *Revue bénédictine*, 1892, t. IX, p. 316-326. — Dom B. Plaine, *Le Vénérable Bède docteur de l'Église*, dans la *Revue anglo-romaine*, 1896, t. III, p. 49-96. — J.-J. Jusserand, *Histoire littéraire du peuple anglais*, 3e édit., Paris, t. I, p. 68-70. — H. Hurter, *Nomenclator literarius theologiae catholicae*, 3e édit., Innsbruck, 1903, t. I, col. 631-641. — A. Baumgartner, *Die lateinische und griechische Literatur der christlichen Völker*, 3e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1905, p. 278-284. — X. Le Bachelet, *Bède et l'eucharistie*, dans les

Études, 1909, t. CXVIII, p. 493-504; texte intégral dans le *XIXe Congrès eucharistique international, 1908. Westminster*, Londres, 1909, p. 311-326. — G.-F. Browne, *The Venerable Bede*, Londres, 1919. — Dom A. Wilmart, *La collection de Bède le Vénérable sur l'Apôtre*, dans la *Revue bénédictine*, 1926, t. XXXVIII, p. 16-52. — Dom U. Berlière, *L'ascèse bénédictine. Des origines à la fin du XIIe siècle. Essai historique*, Maredsous, 1927, p. 266 (index des noms propres). — *The english Way. Studies in english sanctity from St Bede to Newman*, Londres, 1933. — *Dictionnaires :* P. Godet, DTC., 2, 523-527; Dom H. Quentin, DACL., 2, 632-648; F.-J.-E. Raby, DHG., 7, 395-402; A. Zimmermann, LTK., Fribourg-en-Brisgau, 1931, t. II, col. 82-83. — Voir, en outre, les nombreux travaux indiqués par U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques du moyen âge*, 2e édit., Paris, 1903, t. I, col. 493-495.

Félix Vernet.

BEDJAN (Paul). — Né le 15-27 novembre 1838 à Khosrowa (Perse), Paul Bedjan y fut un des premiers élèves du séminaire chaldéen, établi là, en 1844, par les prêtres de la Mission. Le 27 octobre 1856, admis à Paris au séminaire interne (noviciat) des Lazaristes, Bedjan y est ordonné prêtre le 25 mai 1861, et retourne en Perse en septembre suivant. Placé à Khosrowa (1871-1880), puis Ourmiah (1872-1874) [l'actuelle Rezaieh], il revint à Paris pour s'y occuper des nécessaires publications chaldéennes. Tout en composant quelques livres de religion et éditant des Pères de l'Eglise syriaque, il est aumônier chez les Filles de la Charité, à Ans-lez-Liége (1885-1900), il séjourne à Theux, puis à Cologne-Nippes (1902), où il meurt le 9 juin 1920.

Parmi la quarantaine d'ouvrages qu'il publia (cf. DHG., VII, 411-412) à signaler comme ouvrages de spiritualité, traduction de l'*Imitation*, 1885; *Breviarium chaldaicum*, 3 vol. in-8°, 1886-1887; édition de *Liber columbae, seu directorium Monachorum* Gregorii Barhebraei, 1898; Mar. Isaacus Ninivita (VIIe siècle) : *De perfectione religiosa*, 1909; et composition de *Manuel de piété*, 1893, et d'un *Mois de Marie*, 1904.

Pour les besoins de ses compatriotes, Bedjan dans ses compositions s'inspire librement d'ouvrages de spiritualité occidentale, y joint quelques remarquables morceaux des écrivains syriaques, et de ce tout compose des manuels *pratiques*. Par ailleurs il a mis aussi à la portée des fidèles et des syriacisants quelques vies des saints et martyrs « chaldéens », en y joignant des notices sur les « grands » saints occidentaux. Sans fournir les variantes qu'il possède, ou justifier son choix de telle lecture, il édite consciencieusement d'après les meilleurs manuscrits de lui connus et dont ses préfaces, écrites en français, donnent le détail et la valeur. Sans revêtir l'aspect critique, ses éditions sont judicieuses et appréciées.

DHG., col. 412.

F. Combaluzier.

BÉGHARDS HÉTÉRODOXES. — I. *Histoire.* — II. *Spiritualité.*

I. — **HISTOIRE.** — 1. **Le nom.** — *Béghard* est, à l'origine, synonyme de *béguin*. Mais *béghard* est plus récent. Alors que *béguin* et *béguine* se rencontrent au commencement du XIIIe siècle ou même dès la fin du XIIe, avec un sens défavorable d'abord, puis indifférent ou favorable, dans les Pays-Bas et les provinces rhénanes, surtout dans les diocèses de Liége et de Cologne, il n'y a pas d'exemple certain de *béghard* avant la deuxième moitié du XIIIe siècle : les dates antérieures qu'on a mises en avant ne méritent aucune créance. Le mot se rencontre dans une charte de la comtesse Marguerite de Flandre, de 1250. Ces béghards, une autre charte de Marguerite, de la même année, les nomme *béguins*. Ils sont encore appelés, au XIIIe siècle, « pauvres béghards », *boni pueri seu beghardi, beggardi, bigardi, begehardi, beginhardi ;* ensuite *bechardi, beckardi, beguardi, bogardi, bicorni.*

L'étymologie de ce nom est incertaine. Il n'y a pas à s'arrêter à la thèse fantaisiste, aujourd'hui abandonnée, d'après laquelle les béguines auraient été fondées par sainte Beggue, fille de Pépin de Landen († 693), de qui dériverait ce nom. Une opinion autrement sérieuse attribue leur fondation ou leur organisation au prêtre réformateur liégeois Lambert li Beges († 1177), et c'est de ce surnom que seraient venus *béguine, béguin, béghard*. Cela est fort douteux. — Voir l'article Béguins, col. 1341, 1345, où J. Van Mierlo, propose ingénieusement *al-bigen-sis*, ou *al-beghin-i*. Que si l'on n'admettait pas cette étymologie, on aurait la ressource, avec Mosheim, *De beghardis et beguinabus*, édit. Martini, Leipzig, 1790, p. 98, de faire venir *béghard* et *béguin* du vieil-allemand *beggen, beghen* = prier, ou *beggam* = prier, mendier.

« Tout nous porte à croire, dit encore J. Van Mierlo, article *Bégardisme*, DHG., 7, col. 430, que *bégard, bigard*, n'est qu'un développement ultérieur de *béguin :* le suffixe *-in* a été remplacé par le suffixe *-ard*, du suffixe germanique *-hardus*, employé fréquemment dans la composition de noms de personnes avec un sens nettement péjoratif. Il est probable que le mot a été formé ainsi dans un dialecte germanique, peut-être en thiois : la forme *beghine* ne s'y emploie que pour le féminin; pour avoir la forme masculine, il fallait modifier la désinence. C'est ce qui explique que le mot *bégard* se rencontre presque exclusivement dans les contrées de langue germanique; ailleurs, on dit généralement *béguin.* » *Béguine* est d'un usage commun (la plupart des textes nomment simultanément les béghards et les béguines hétérodoxes), *bégharde* est rare. On le rencontre, pourtant, dans une ordonnance de l'archevêque Henri de Virnebourg, au concile provincial de Cologne (1306), cf. Mosheim, p. 211, 218, dans Gerson, *De distinctione verarum visionum a falsis, Opera*, Paris, 1606, t. I, col. 588, cf. col. 574, 638, etc.

2. **Les béghards proprement dits.** — Béghards ou béguins (*qui beghardi seu beguini vulgariter nuncupantur*, dira le pape Urbain V, bulle *Ad audientiam nostram*, du 5 septembre 1365), leur histoire peut se résumer en quelques mots. Cf. plus loin l'article Béguins, béguines, béguinages.

Dans le mouvement religieux qui se dessine à partir du XIe siècle, il y a, parallèlement à la réalisation d'un idéal de pureté, surtout aux Pays-Bas et en Allemagne, et de pauvreté, surtout en Italie et en France, plus d'un danger d'hétérodoxie : le culte de la pauvreté court risque de dégénérer en communisme, celui de la pureté en rejet du mariage; on méconnaît la hiérarchie de l'Église et, sous prétexte de ne dépendre que de l'action du Saint-Esprit, on ne recule devant aucun des écarts de l'illuminisme. L'hérésie cathare canalise et amplifie la plupart des tendances hétérodoxes.

Les Pays-Bas, où la ferveur est d'une exceptionnelle intensité, n'échappent pas au péril. Des chrétiens et

des chrétiennes vivent dans le monde, isolés ou en petits groupes, en dehors d'une règle approuvée par l'Église, mais se distinguant pas une vie particulièrement austère et pieuse. Ils ont des réunions plus ou moins secrètes, ou même, bientôt, ils forment des congrégations dirigées par des prêtres ou des religieux. Des Pays-Bas et de la partie de l'Allemagne qui les avoisine ces associations s'étendent aux divers pays de l'Europe. Aucun nom spécial ne désigne encore leurs membres. Ceux de *béguins* et *béguines* paraissent lancés, par la malveillance, qui les suspecte d'attaches cathares. Puis, ces noms perdent leur sens péjoratif; ce sont des appellations populaires, d'un usage commode et qui devient courant, vers 1230-1240, pour dénommer une institution jusqu'alors anonyme, en attendant que *béghard* se substitue à *béguin* dans les pays de langue germanique.

Or, des béghards et des béguines sont l'objet de condamnations doctrinales, dont le point culminant est celle du concile de Vienne (1311). Mais l'orthodoxie de nombreuses béguines n'est pas en cause : toute une série d'actes pontificaux leur rendent un témoignage favorable, et les béguinages de femmes traverseront les siècles jusqu'à nos jours dans la fidélité au catholicisme le plus authentique. Les béghards, moins nombreux que les béguines, sont, dans l'ensemble, moins orthodoxes; c'est contre eux surtout que sévit l'Église. La plupart, toutefois, demeurent irréprochables, qu'il s'agisse des tertiaires qui, après le concile de Vienne, vivent en communauté sans être des religieux, ou des béghards qui constituent des congrégations proprement dites, telle la congrégation de Zepperen (diocèse de Liège) approuvée en 1445. Cf., sur elle, Helyot, *Dictionnaire des ordres religieux*. édit. Migne, Paris, 1847, t. I, col. 407-412. Nous n'avons à parler ici que des béghards hétérodoxes.

3. **Les béghards improprement dits.** — Le mot *béghard,* dans la suite, a été appliqué, d'une part, à des catholiques dont l'orthodoxie était incriminée à tort, et, d'autre part, un peu à tous les hérétiques du moyen âge.

Citons, parmi les premiers, Ruysbroeck et le pape Eugène IV. De Ruysbroeck, Gerson, dans sa lettre contre l'*Ornement des noces spirituelles*, *Opera*, t. I, col. 463, suppose, par une méprise étrange, qu'il vécut avant le concile de Vienne et ose affirmer : *Erat autem de secta begardorum.* Quant à Eugène IV, le pamphlétaire Félix Hemmerlin (*Malleolus*), *Contra anachoritas beghardos beguinasque silvestres*, dans ses *Varia oblectationis opuscula et tractatus*, Bâle, 1497, explique les mesures du pape en faveur des béghards et béguines orthodoxes par son appartenance au bégardisme du temps où le futur Eugène IV était à Padoue.

A dater du commencement du XIVe siècle, le nom de *béghard* recouvre indistinctement, plus ou moins, la plupart des sectes qui pullulent, surtout les apostoliques et, davantage encore, les fraticelles et les frères du libre esprit.

Le concile de Cologne de 1306 identifie *beggardi et beguardae et apostoli vulgariter appellati,* tandis que le concile de Trèves (1310) distingue les apostoliques, mendiants sans instruction, des bégards qui se donnent des apparences de doctrine par l'exposition des Écritures.

Jean de Dürbheim, évêque de Strasbourg, condamne, en 1317, certains de ses diocésains *quos vulgus begehardos et schwestrones, Brod durch Gott, nominant, ipsi vero et ipsae se de secta liberi spiritus et voluntariae paupertatis parvos fratres vel sorores vocant,* dans Mosheim, p. 255. Ainsi, à Strasbourg, en 1317, existent les appellations populaires *béghards, schwestrones* (corruption de *Schwester* = sœur), de *Brod durch Gott* = du pain par Dieu (appellation qui se rencontre déjà au concile de Mayence, en 1310), et il y a celles, dont se désignent ces hétérodoxes eux-mêmes, de petits frères ou petites sœurs du libre esprit et de la pauvreté volontaire. En 1318, Jean XXII, par la bulle *Ratio recta,* défendit de tracasser les béguines orthodoxes, et, par la bulle *Lectae coram nobis,* adressée à l'évêque de Strasbourg, condamna tant les béguines hétérodoxes, qui se nommaient pénitentes ou sœurs du libre esprit et de la pauvreté volontaire, que leurs maîtres *se beghardos vulgariter nominantes* qui « les entretenaient dans leur démence ». Aucun de ces textes ne fait explicitement de *frères* ou *sœurs de la pauvreté volontaire* le synonyme de *fraticelles.* Mais la bulle antérieure *Sancta Romana* de Jean XXII (30 décembre 1317) condamne ceux qui sont appelés vulgairement fraticelles, ou frères de la pauvre vie, bizoques, béguins, etc., en Italie et en France. Déjà donc *fraticelles* est explicitement synonyme de *béguins* et implicitement de *béghards* puisque les béghards sont des béguins des Pays-Bas et de l'Allemagne. Vers la fin du XIVe siècle, une bulle de Boniface IX nous apprend que, en Allemagne, surtout dans les diocèses de Mayence et de Magdebourg, ceux et celles qui sont appelés vulgairement béghards, lollards, pauvres volontaires, *swestriones,* se nomment eux-mêmes pauvres fraticelles et *pauperes pueruli.* Cf. I. von Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters,* Munich, 1890, t. II, p. 381-383, 407. Bref, béghards et béguines, frères du libre esprit, fraticelles, sont couramment confondus.

Les béghards de Metz contre lesquels sévissent, en 1334, l'évêque et l'inquisiteur Garin, cf. Döllinger, t. II, p. 403-406, se rattachent par leurs doctrines aux fraticelles.

Bernard Gui, si précieux à consulter sur les béguins, entend par *béguins* ceux qui, *sub quadam simulate magis quam assimilate evangelice paupertatis perfectione, Christi pauperes se appellant, dicentes se esse de tercio ordine seu de tercia regula sancti Francisci...,* *qui a vulgo bequini et bequine communiter appellantur,* préface de la *Practica inquisitionis heretice pravitatis,* édit. C. Douais, Paris, 1886, p. 2. Plus loin, p. 264, Bernard Gui précise qu'ils s'appellent *fratres pauperes de penitentia de tercio ordine sancti Francisci,* qu'ils ont commencé d'apparaître en Provence et en Languedoc vers 1315. Ce sont bien les fraticelles.

Même notion, mais aggravée d'une erreur monumentale, dans le *Directorium inquisitorum* de Nicolas Eymeric, IIa pars, q. XV, Rome, 1578, p. 206. Gui n'avait parlé que des béguins de France et n'avait point rappelé la condamnation du concile de Vienne. Eymeric bloque béghards, béguins, fraticelles ou frères de la pénitence du tiers ordre franciscain, de France, d'Italie, d'Allemagne et d'autres parties du monde, qu'il rattache tous à Pierre-Jean Olivi. En fait, il ne connaît que les fraticelles condamnés par Jean XXII et ses successeurs; il ne mentionne pas le concile de Vienne. Chose curieuse! longtemps après Eymeric († 1399), François Peña, son commentateur, *In Directorii scholia seu adnotationes,* l. II, sch. XV,

p. 65 (à la suite du *Directorium*), soupçonne que les béghards sont plus anciens que ne le dit Eymeric et rappelle la condamnation du concile de Vienne, mais sans arriver à différencier des béghards condamnés à Vienne les fraticelles condamnés par Jean XXII.

Cette confusion se retrouve chez presque tous les auteurs qui ont suivi, tels Alvarez Pelayo, *De planctu Ecclesiae*, l. II, c. LII, et Jean de Torquemada, *Summa de Ecclesia*, IIª pars, l. II, c. XXXVI, cités par Peña; saint Antonin de Florence, *Chronicon*, IIIª pars, tit. XXI, c. III.

Le premier peut-être qui l'ait dépistée c'est Alphonse de Castro, *Adversus haereses*, l. III, titre *Beatitudo*, Paris, 1534, fol. LIX-LX. Il note qu'il a vu, en Allemagne, des béghards et des béguines orthodoxes, différents des bégards et des béguines condamnés par le concile de Vienne. Il s'étonne de ce que le cardinal carme Gui Terreni de Perpignan, dans sa *Summa de haeresibus*, écrite environ 40 ans après le concile de Vienne, ne dit rien de ces derniers alors que, à la fin de son livre, il parle de béguins et de béguines dont les erreurs sont très dissemblables de celles que le concile de Vienne a condamnées. Hermant, *Histoire des hérésies*, Rouen, 1726, t. II, p. 53-55, 236-243, est un des rares hérésiologues ultérieurs qui aient évité la confusion.

La masse des auteurs jusqu'au XIXᵉ siècle a vu, plus ou moins, avec D. Bernino, *Historia di tutte l'heresie*, Venise, 1724, t. III, p. 403, 404, dans les fraticelles, un ramassis de toutes les hérésies, un agrégat confus *e più tosto setta di molte heresie ch'heresie di una setta.* Les béghards, d'après Bernino qui, du reste, citait les huit articles des béghards condamnés à Vienne, auraient été à la fois *rampollo e radice di questa setta.* Avant Bernino, G. du Préau (*Prateolus*), *De vitis, sectis et dogmatibus omnium haereticorum*, Cologne, 1569, p. 89-90, avait fait des *begardi, qui et fratricelli seu fratres de paupere vita vel bisochi*, des hérétiques de l'Allemagne inférieure. Par une bizarre contradiction, il les disait nés vers 1314 et, d'autre part, il publiait, mais sans nommer le concile de 1311, les huit articles des béghards condamnés à Vienne.

A dater du XIXᵉ siècle, on rapproche les béghards des frères du libre esprit plutôt que des fraticelles. Toutefois, C.-U. Hahn, *Geschichte der Ketzer im Mittelalter*, Stuttgart, 1847, t. II, p. 424, admet les uns sans exclure les autres. Il amplifie prodigieusement le bégardisme et distingue en lui deux courants : celui des frères de la plénitude de l'esprit (*die Brüder des vollen Geistes*) ou des fraticelles, auquel il ramène les joachimites et les apostoliques; celui des frères du libre esprit, dont le point de départ aurait été Amaury de Bène et qui se serait continué par les béghards proprement dits, puis par maître Eckart, les turlupins en France, les adamites et les lucifériens en Autriche, les circoncellions en Souabe, dans les Pays-Bas les hommes de l'intelligence et les lollards (distincts des lollards wyclifistes d'Angleterre, cf. R. Hedde, DTC., 9, 910-925), et, jusqu'à un certain point, par les flagellants, les « danseurs », les pastoureaux. C'était livrer au béghardisme une partie notable des hérésies médiévales.

Hahn n'imposa point sa manière de voir. Dans la suite, on a jugé que les frères du libre esprit ne sont pas un affluent du bégardisme, mais que les béghards, au contraire, sont une des sectes du libre esprit. Cela est la vérité même. Jean de Dürbheim, évêque de Strasbourg, et le pape Jean XXII, nous l'avons vu, attestent que les béghards s'appelaient frères du libre esprit, et le béghard Jean de Brünn, devenu dominicain, promit, dans une confession dont nous avons le texte, de dire la pure vérité *de secta beghardorum et beghinarum et in libertate spiritus viventium.* Cf. W. Wattenbach, dans les *Sitzungsberichte des k. preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 1887, p. 529.

La question est de fixer la place occupée par les béghards dans l'ensemble du mouvement du libre esprit. Quelle fut l'origine de ce mouvement? Entre les nombreuses sectes du libre esprit y eut-il filiation réelle, unité véritable? C'est ce que nous n'avons pas à étudier ici. Cf. F. Vernet, article *Frères du libre esprit*, DTC., 6, 800-809. Qu'il suffise de dire que, à l'encontre des critiques enclins à admettre cette filiation et cette unité, à faire remonter le mouvement, par delà les béghards, aux ortlibiens et à Amaury de Bène, et d'Amaury à Jean Scot Ériugène, d'Eriugène au néoplatonisme, on tend de plus en plus à considérer toute filiation proprement dite, toute unité stricte, comme non prouvées. Tout au plus les frères du libre esprit forment-ils une secte unique au sens large du mot : sous cette désignation se rangent tous les hérétiques, individualités ou groupes, qui, en dépit de divergences souvent fort graves sur d'autres points, ont fait profession de mysticisme panthéiste, quiétiste, illuministe, et qui en ont déduit la théorie de la liberté de l'esprit entendue comme la légitimation de doctrines immorales ou antisociales. En ce sens convient aux béghards le nom de frères du libre esprit. « C'est parmi les béghards et les béguines que le libre esprit a trouvé le plus grand nombre de ses recrues », dit R. Allier, *Les frères du libre esprit*, dans *Religions et sociétés*, Paris, 1905, p. 125. Et peut-être, avec H. Haupt, article *Brüder des freien Geistes*, dans RE., 3, 467, faut-il chercher dans les cercles des béghards et des béguines les commencements véritables de cette mystique panthéistico-quiétiste. Mais *béghard* et *frère du libre esprit* ne sont pas des termes interchangeables; si les béghards furent une des sectes du libre esprit, les membres des autres sectes ne furent que des béghards improprement dits.

II. — SPIRITUALITÉ. — Des béguines orthodoxes ont écrit quelques-uns des plus beaux livres de la spiritualité chrétienne. Nous ne saurions en dire autant des béghards orthodoxes; il n'en est pas un seul dont nous possédions une œuvre, marquante ou non. Nous ne connaissons la spiritualité que des béghards hétérodoxes.

1. **Avant le concile de Vienne (1311).** — Henri de Virnebourg, au concile de Cologne (1306), condamne quelques erreurs des béghards. Ils disent : « Celui qui ne me suit pas ne peut se sauver, car je ne pèche pas. » Ils disent encore : « La femme mariée qui ne déplore pas sa virginité perdue ne peut se sauver. » Ils disent que « Dieu est dans une certaine perdition par le fait de l'incarnation ». Certains d'entre eux disent que « celui qui est marié peut, pour suivre Dieu par sa volonté propre, abandonner sa femme malgré elle ». Enfin ils disent que « la simple fornication n'est pas un péché ». Ce n'est point là un corps de doctrine : ce sont des affirmations disparates, et même la 2ᵉ et la 5ᵉ paraissent contradictoires. Le commentaire qu'y joint le concile aide à en saisir la portée. Les articles 2-4 trahissent des influences catha-

res. Catharisme le discrédit jeté sur le mariage *quasi matrimonium sit peccatum;* catharisme la liberté d'abandonner sa femme « pour suivre Dieu » ; catharisme l'idée que la divinité s'est amoindrie par l'incarnation du Fils, comme si elle s'était altérée en s'unissant à la nature humaine, à la matière essentiellement mauvaise. L'article 1er formule, sous une forme voilée, le principe de la liberté d'esprit; dire : *qui non sequitur me non potest salvari quia non soleo peccare*, c'est implicitement se faire semblable à Dieu, *se ex hoc divinitati similes mentiendo.* Les explications que prête aux béghards le concile, non comme exprimées mais comme pouvant être mises en avant par eux pour justifier l'article 4 (*sed forte dicunt, sed forte instabunt*), traduisent ce qui semble leur pensée intime, à savoir que « ce qui est fait par l'esprit de Dieu ne tombe pas sous la loi », que « la loi n'a pas été imposée aux justes, *justos se esse et sine peccato jactantes* ». Dès lors qu'ils se prétendent exempts de la loi, on comprend que, pour eux, « la fornication simple ne soit pas un péché ». Tout le fond du système de la liberté d'esprit est dans ces quelques mots.

Une béguine originaire du Hainaut, brûlée à Paris (1310), Marguerite Porrete, avait développé ces doctrines dans un écrit où on lisait, entre autres choses, *quod anima adnichilata dat licentiam virtutibus nec est amplius in earum servitute, quia non habet eas quoad usum, sed virtutes obediunt ad nutum.* Cf. P. Fredericq, *Corpus documentorum haereticae pravitatis neerlandicae*, Gand, 1896, t. II, p. 63. Son livre ayant été condamné, elle le communiqua *personis simplicibus, begardis et aliis, tanquam bonum.* Cf. une consultation sur son cas dans H.-C. Lea, *A history of the Inquisition of the middle ages*, New-York, 1888, t. II, p. 578.

2. **Au moment du concile de Vienne (1311).** — Au concile de Vienne, les doctrines des béghards et des béguines hétérodoxes furent condamnées. Deux constitutions du pape Clément V, promulguées au concile et insérées dans les *Clémentines*, l. III, tit. XI, c. I, et l. V, tit. III, c. III, leur sont consacrées. La première se borne à dire que des béguines se livrent à des discussions sur la Trinité et l'essence divine et que, sur les articles de la foi et les sacrements de l'Église, elles introduisent des opinions contraires à la foi catholique. La seconde énumère les erreurs d'« une secte abominable de béghards et de béguines » apparue en Allemagne; elles sont au nombre de huit.

Voici le texte latin de ce document capital : 1. *Quod homo, in vita praesenti, tantum et talem perfectionis gradum potest acquirere quod reddetur penitus impeccabilis et amplius in gratia proficere non valebit; nam, ut dicunt, si quis semper posset proficere, posset aliquis Christo perfectior inveniri.*

2. *Quod jejunare non oportet hominem nec orare, postquam gradum perfectionis hujusmodi fuerit assecutus; quia tunc sensualitas est ita perfecte spiritui et rationi subjecta quod homo potest libere corpori concedere quidquid placet.*

3. *Quod illi qui sunt in praedicto gradu perfectionis et spiritu libertatis non sunt humanae subjecti obedientiae nec ad aliqua praecepta Ecclesiae obligantur; quia, ut asserunt, ubi spiritus Domini ibi libertas.*

4. *Quod homo potest ita finalem beatitudinem secundum omnem gradum perfectionis in praesenti assequi sicut eam in vita obtinebit beata.*

5. *Quod quaelibet intellectualis natura in seipsa naturaliter est beata, quodque anima non indiget lumine gloriae ipsam elevante ad Deum videndum et eo beate fruendum.*

6. *Quod se in actibus exercere virtutum est hominis imperfecti, et perfecta anima licentiat a se virtutes.*

7. *Quod mulieris osculum, cum ad hoc natura non inclinet, est mortale peccatum; actus autem carnalis, cum ad hoc natura inclinet, peccatum non est, maxime cum tentatur exercens.*

8. *Quod, in elevatione corporis Jesu Christi, non debent assurgere nec eidem reverentiam exhibere : asserentes quod esset imperfectionis eisdem si a puritate et altitudine suae contemplationis tantum descenderent quod circa ministerium seu sacramentum eucharistiae aut circa Passionem humanitatis Christi aliqua cogitarent.* (Cf. J. de Guibert, *Documenta ecclesiastica*, XXVII, n. 271-282).

« Ces principes ne ressemblent pas mal au quiétisme de nos jours », a dit J. Lenfant, *Histoire de la guerre des hussites et du concile de Basle*, Utrecht, 1731, t. I, p. 31. Déjà, dans la lutte contre Molinos, les adversaires du quiétisme, Bell'huomo, Segneri, Caprini, Bartoli, Regio, avaient assimilé aux béghards l'auteur de *La Guide spirituelle.* Cf. P. Dudon, *Le quiétiste espagnol Michel Molinos*, Paris, 1921, p, 114, 194, 198. Bossuet, à son tour, *Instruction sur les états d'oraison*, traité I, l. X, n. I-III, *Œuvres*, édit. F. Lachat, Paris, 1864, t. XVIII, p. 600-610, reconnut, dans les « nouveaux mystiques », les caractères des béghards et déclara leurs erreurs « foudroyées par avance dans le concile de Vienne, ou parce qu'elles sont les mêmes que celles des hérétiques, ou parce qu'elles en contiennent quelque partie essentielle et qu'elles en prennent l'esprit », p. 604. Cf. encore Noël Alexandre, *Historia ecclesiastica*, Venise, 1778, t. VIII, p. 526-556; G. de Luca, *Papiers sur le quiétisme*, RAM., t. XIV, p. 309.

Du quiétisme à base de panthéisme, ainsi peut se définir le béghardisme condamné à Vienne ; mais le panthéisme y est latent, alors qu'il s'affirmera ouvertement dans les textes ultérieurs et qu'il a été indiqué par le concile de Cologne à propos du *non soleo peccare* des béghards : *se ex hoc divinitati similes mentiendo.* L'homme, assurent les béghards, peut, dès cette vie, s'élever à un tel degré de perfection qu'il en devient absolument impeccable et incapable de nouveaux progrès dans la grâce, car, disent-ils, celui qui pourrait toujours progresser pourrait se trouver un jour plus parfait que le Christ (art. 1). Arrivé à ce degré de perfection, l'homme ne doit ni jeûner, ni prier, car, dans cet état, la sensualité se trouve tellement assujettie à l'esprit et à la raison qu'il peut accorder à son corps tout ce qui lui plaît (art. 2). Ceux qui sont parvenus à ce degré de perfection et à cet esprit de liberté ne sont pas soumis à l'obéissance humaine ni obligés par quelques préceptes de l'Église, car « là où est l'esprit du Seigneur, là est la liberté » (art. 3). L'homme peut, dès ici-bas, atteindre la béatitude finale aussi parfaitement qu'il l'obtiendra dans la vie future (art. 4). La créature intellectuelle est naturellement bienheureuse en elle-même (sous-entendons : par le fait qu'elle est semblable à Dieu), et donc l'âme n'a pas besoin de la lumière de gloire pour voir Dieu et jouir de lui béatifiquement (art. 5). S'exercer aux actes des vertus est le fait de l'homme imparfait; le parfait s'en exempte (art. 6). Puisque le parfait peut accorder à son corps tout ce qui lui plaît, un acte

charnel n'est pas péché quand la nature y invite, quand la tentation y pousse; au contraire, le *mulieris osculum*, moins répréhensible de soi, serait un péché grave si la nature n'y inclinait pas (art. 7). Il ressort de l'art. 1er que le parfait peut être aussi parfait que le Christ; pour lui donc ce serait déchoir que d'abandonner les hauteurs de la contemplation pour arrêter sa pensée à la Passion du Christ ou à l'eucharistie, et il n'y a pas à se lever ni à témoigner du respect au moment de l'élévation du corps du Christ (art. 8).

Ces huit articles rééditent quelques unes des 97 propositions (121 d'après un manuscrit de Munich) d'une *Compilatio de novo spiritu*, œuvre de saint Albert le Grand (après 1262), le plus ancien document qui révèle l'existence d'une secte de l'esprit. Voir le texte dans W. Preger, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*, Leipzig, 1874, t. I, p. 461-471 (cf. de Guibert, *Documenta*, n. 197 sq.). On y découvre les points suivants : l'homme peut parvenir à une telle perfection qu'il est impeccable (prop. 21, 24, 94, 100); pour lui, jeûnes et prières sont inutiles (44, 50, 105, 110); il peut faire ce qu'il veut (72) sans se préoccuper des préceptes du Christ (83); il a le droit de s'abstenir des choses extérieures, de suivre les réponses de l'esprit au dedans (78), de s'abstenir des labeurs pour voir et goûter combien le Seigneur est suave (114); il n'a pas à s'incliner devant le corps du Christ, car il est Dieu et l'égal du Christ (65, 23, 28, 29, 42, 51, 109), ni à commémorer la Passion du Christ (67, 118); l'article 7 condamné à Vienne a quelque ressemblance avec les propositions 53, 54, 63, 81. Les huit articles n'affirment pas le panthéisme avec la netteté de la *Compilatio de novo spiritu;* pour le reste ils sont plus précis qu'elle, mieux ordonnés, et surtout ils donnent une place plus considérable à la contemplation qui, dès cette vie, met en possession de la béatitude finale et qui dispense de la lumière de gloire pour voir Dieu et jouir béatifiquement de lui.

Un peu avant le concile de Vienne, Clément V avait mandé à l'évêque de Crémone de réprimer des hérétiques de la vallée de Spolète, qui *novam sectam novumque ritum... quem libertatis spiritum nominant, hoc est ut quidquid eis libet liceat, assumpserunt*, bulle du 1er avril 1311, dans Raynaldi, *Annal. eccl.*, an. 1311, n. 66. Les béghards furent présentés au concile de Vienne comme une secte du libre esprit distincte de celle d'Italie : *secta quaedam abominabilis quorumdam hominum malignorum qui beguardi... vulgariter appellantur in regno Alemaniae... damnabiliter insurrexit.*

3. **Après le concile de Vienne.** — A. Les documents. — Les décrets du concile de Vienne rendus en 1311 furent publiés, en 1316, par Jean XXII sous la forme où les ont transmis les *Clémentines*. Ils ne semblent pas avoir été connus de Jean de Dürbheim, évêque de Strasbourg; du moins ne sont-ils pas mentionnés dans l'édit de 1317 où cet évêque expose amplement les erreurs des béghards.

Maître Eckart ne fut point, quoi qu'on en ait dit, un allié des béghards ni un panthéiste véritable. La prétendue bulle *In agro dominico*, que Jean XXII aurait lancée en 1330 contre les béghards et qui condamnerait des doctrines identiques à celles d'Eckart, n'a qu'une existence imaginaire; elle se confond absolument avec la bulle *In agro dominico*, du 27 mars 1329, contre Eckart. C'est pour ne l'avoir pas soupçonné que C. Schmidt, *Études sur le mysticisme allemand au* XIVe *siècle*, Paris, 1847, p. 21, est allé jusqu'à prétendre que maître Eckart, en connexion avec la secte des frères du libre esprit, « voulait transplanter leurs doctrines sur le sol de l'Église en réunissant en un système spéculatif leurs idées populaires et peu cohérentes entre elles ». Les mystiques du XIVe siècle protestent contre les faux hommes libres. Cf. Tauler dans W. Preger, *op. cit.*, 1893, t. III, p. 133-135; le 2e sermon du 1er dimanche de carême publié par L. Surius parmi ceux de Tauler, *D. Johannis Thauleri sermones*, Cologne, 1603, p. 148-152, utilisé par Bossuet, *op. cit.*, p. 605-606; Suso, *Le livre de la vérité*, c. VI, *Œuvres mystiques*, trad. G. Thiriot, Paris, 1899, t. II, p. 254-261; Rulman Merswin, cf. Preger, *op. cit.*, t. III, p. 341, 348, et A. Jundt, *Les amis de Dieu au* XIVe *siècle*, Paris, 1879, p. 86; Ruysbroeck, *Le miroir du salut éternel*, c. XVI, *Le livre de la plus haute vérité*, c. IV, *L'ornement des noces spirituelles*, l. II, c. LXXIV-LXXVII, trad. des bénédictins de Saint-Paul de Wisques, 1912-1920, t. I, p. 126-129, t. II, p. 203-207, t. III, p. 194-206.

Deux documents précieux sont l'un de 1367, l'autre des environs de 1367. Celui-ci est la confession de Jean de Brünn, béghard à Cologne pendant 28 ans, puis converti et dominicain. Que ce soit à titre de pénitence imposée ou pour un autre motif, il écrivit le récit de ses égarements et ajouta de curieux détails sur la vie des béghards et leurs aspirations morales. En 1367, à Erfurt, l'inquisiteur Walter Kerling interrogea le béghard Jean Hartmann. L'interrogatoire porta sur les huit articles condamnés au concile de Vienne; de là l'intérêt spécial des réponses de Jean Hartmann.

Conrad de Megenberg (*Mons Puellarum*), chanoine de Ratisbonne († 1398), signala, dans son *Contra begehardos et beginas*, quelques-unes des erreurs et des fraudes grossières de la secte.

Vers 1400, Wasmod de Hombourg, inquisiteur de Mayence, puis recteur de l'Université d'Heidelberg, composa un traité contre des hérétiques vulgairement appelés béghards et lollards, et qui s'appelaient eux-mêmes pauvres fraticelles ou pauvres petits enfants. Il les différencia d'avec les tertiaires franciscains *de quibus ad praesens non loquor quia non credo tales in Clementinis comprehensos*. En revanche, bien que ces hérétiques se défendissent d'être des béghards et de tomber sous le coup de la condamnation des *Clémentines*, Wasmod s'attachait à montrer que, s'ils ne reproduisaient pas toutes les hérésies des béghards, ils suivaient leurs vestiges et que leurs doctrines avaient une saveur de béghardisme : *si non volpes tamen partes volpium habere comprobabis, id est, si haeretici comprobari propter astutiam et vestigiorum absconsionem non possunt, tamen haeresim sapere et vestigia sequi non abhorrent*. Döllinger, t. II, p. 408-414.

B. — Les doctrines. — Ces documents font connaître les béghards d'une façon plus complète que le concile de Vienne. L'édit de Jean de Dürbheim, en particulier, renferme toute une petite somme de leurs erreurs sur Dieu, le Christ, l'Église, les sacrements, les fins dernières, l'Évangile, les saints. Dans l'ensemble, ils aggravent les 8 articles condamnés au concile de Vienne, exception faite pour le traité de Wasmod qui vise une secte ayant des affinités avec le béghardisme plutôt que franchement béghardé.

Le panthéisme, sous-entendu dans les articles du

concile de Vienne, s'affirme à la première place chez Jean de Dürbheim : *Primus (error) est contra divinitatem. Dicunt enim, credunt et tenent quod Deus sit formaliter omne quod est... Item credunt se esse Deum per naturam sine distinctione...* Cf. Mosheim, p. 256. Döllinger, t. II, p. 390, donne une rédaction un peu différente, encore plus accentuée, où nous lisons : *Ex hoc articulo sequuntur multi alii articuli, qui item apud dictos etiam inventi sunt.* De même, interrogé sur le 1er article de Vienne, Jean Hartmann à cette question s'il y a quelque différence entre Dieu et l'homme parfait, répond *quod in tali perfectione et summo gradu unus est cum Deo et Deus cum eo unus absque omni distinctione, et dixit quod in hoc consistat vera libertas spiritus, sic quod cessat omnis remorsus conscientiae et homo talis redditur impeccabilis.* Cf. Döllinger, t. II, p. 384.

Cela étant, les béghards concluent que le parfait égale les plus grands saints, la Vierge, le Christ, car il est naturellement et réellement le Christ, et même qu'il les dépasse, car Marie n'eut pas la liberté d'esprit, ni le Christ avant sa mort. Cf. Döllinger, t. II, p. 391, 387. L'eucharistie, l'ordre et les autres sacrements, le jugement universel, l'enfer, le purgatoire, le ciel, l'Église, l'Évangile, tout est rejeté, blasphémé. L'homme doit croire aux concepts humains qui procèdent du cœur, à l'instinct intérieur, plus qu'à l'Évangile. Mosheim, p. 258. Il n'y aura pas de résurrection : le corps et l'âme sont des accidents qui disparaîtront à la mort, et cela seul demeurera qui dans l'homme était éternel, *sed id solum remanebit quod fuit homo vel hominis ab aeterno.* Döllinger, t. II, p. 390. En un mot, tout dogme catholique s'effondre.

La morale aussi. Selon la juste remarque d'H. Delacroix, *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au* XIVe *siècle*, Paris, 1899, p. 94-95, « ni l'ascétisme ni son contraire ne découlent nécessairement des principes panthéistes que la secte avait admis; la liberté en Dieu peut être conçue aussi bien comme l'affranchissement de tout désir que comme le droit de laisser en le cœur affluer tout le désir ». Les béghards hétérodoxes, tels que les présentent les textes, embrassèrent ce dernier parti, et conclurent de leur panthéisme le droit et le devoir pour le parfait d'agir à son gré. A vrai dire, d'après la confession de Jean de Brünn, quand on venait vivre parmi les béghards, il fallait, d'abord, subir une rude discipline, observer la pauvreté stricte, prier, méditer, *Deo perfruendo interius*, s'exercer dans les actes auxquels on répugnait le plus, réprimer tout mouvement de la volonté propre. La vie ressemblait à celle des ordres religieux les plus austères. Mais, lorsqu'on était parvenu à la liberté de l'esprit, tout devenait permis. L'homme libre, avec qui Dieu était totalement et corporellement, avait le droit de céder à tous ses désirs. *Ego sum de libertate naturae, et omnia quae natura mea appetit satisfacio et concedo sufficienter... quia spiritus liber est et cum hoc sum homo naturalis, et ideo oportet libere satisfacere operibus naturae... Deus totaliter et corporaliter est cum eis.* Édit. Wattenbach, p. 533. Il était entièrement libre, libre de toute vertu, sans excepter la foi, l'espérance et la charité, libre de tout acte de vertu, libre vis-à-vis du Christ, vis-à-vis de Dieu, vis-à-vis des préceptes donnés par le Christ à l'Église, *liber ab omni virtute, ab omni actione virtutis, a Christo, ab ejus Passione cogitanda, et a Deo, liber in totum.* Jean de Dürbheim, dans Mosheim, p. 257.

Dès lors, la morale sociale s'évanouissait. Le communisme était pratiqué à l'intérieur de la secte : à l'extérieur, ceux qui vivaient selon l'esprit s'estimaient au-dessus du reste des hommes et s'attribuaient le droit de les traiter eux et leurs biens comme ils l'entendaient. *Talis liber est dominus et rex omnium creaturarum et omnia sunt sua,* dit Jean Hartmann. Ils pouvaient mentir, prendre l'argent des autres, tuer qui les gênait *quia occidendo ipsum remitteret eum ad suum originale principium, et omnia quae delectant eum potest licite facere.* Döllinger, p. 384.

La morale individuelle s'en allait en pièces. *Homo potest libere corpori concedere quidquid placet :* de ce principe formulé dans les articles condamnés à Vienne on tira les plus abominables applications. A cet égard, entre tous les documents la confession de Jean de Brünn et l'interrogatoire de Jean Hartmann sont tristement révélateurs. Devant les affirmations effarantes de ce dernier, on lui demanda *an talia dixerit ex dementia cordis vel debilitate capitis seu ex aliqua infirmitate corporis :* il répondit que non, mais que *ex fundo suo talia dixit quia sic in se invenit.* Döllinger, p. 388. On voudrait croire qu'il se calomniait, que son langage était celui d'un pauvre fou qui ne savait ce qu'il disait.

En tout cas, et quoi qu'il en soit des béghards qui ne dégagèrent pas théoriquement ou pratiquement les pires conséquences de leur panthéisme quiétiste, le béghardisme représente un des plus lamentables égarements de l'esprit humain.

Un des groupes qui ont le plus de chances d'avoir, en dépit des accusations populaires, échappé à la vague d'immoralité, semble avoir été celui des semi-béghards combattus par Wasmod de Hombourg. Un trait intéressant de leur vie religieuse est le suivant : ils communiaient plusieurs fois, forçaient, d'après Wasmod, à la communion du dimanche tant ceux qui étaient bien disposés que ceux qui ne l'étaient pas, et, si des prêtres avaient voulu la leur distribuer, quelques-uns et quelques-unes se seraient jugés dignes de recevoir la communion tous les jours. Au reste, Wasmod déclarait avoir connu certains de ces sectaires qui n'admettaient pas la présence du corps du Christ sous les espèces eucharistiques. Döllinger, p. 409-410. La dévotion à la communion quotidienne, à cette date, dans un pareil milieu, n'est-ce pas chose remarquable?

I. Sources. — Une copieuse documentation se trouve dans J.-L. de Mosheim, *De beghardis et beguinabus commentarius*, édit. G.-H. Martini, Leipzig, 1790; elle est en partie reproduite dans C.-U. Hahn, *Geschichte der Ketzer im Mittelalter*, Stuttgart, 1847, t. II, p. 777-797. Deux recueils contiennent de nombreux documents sur les béghards : I. von Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, Munich, 1890, t. II; P. Fredericq, *Corpus documentorum haereticae pravitatis neerlandicae*, Gand, t. I-III, 1896-1906. Des documents dans Raynaldi, *Annal. eccl.*, notamment an. 1353, n. 26; an. 1365, n. 17; an. 1373, n. 19, etc. Nous avons renvoyé, au cours de cet article, à Bernard Gui, Nicolas Eymeric, Alvarez Pelayo, Tauler, Suso, Rulman Merswin, Ruysbroeck, Gerson, Félix Hemmerlin, etc.

Principaux documents : Décret d'Henri de Virnebourg au concile de Cologne (1306), dans Mosheim, p. 211-218. — Sur Marguerite Porrete (1310), textes dans H.-C. Lea, *A history of the Inquisition of the middle ages*, New-York, 1888, t. II, p. 575-578 (non reproduits dans la trad. franç. de S. Reinach); C.-V. Langlois, *Revue historique*, Paris, 1894, t. LIV, p. 296-299. — Concile de Vienne (1311), dans

les *Clémentines*, l. III, tit. XI, c. I; surtout l. V, tit. III, c. III. — Décret de Jean de Dürbheim, évêque de Strasbourg (1317), dans Mosheim, p. 255-261; Döllinger, t. II, p. 389-391 (des différences de texte). — Confession de Jean de Brünn (vers 1367), et interrogatoire de Jean Hartmann (1367), édit. W. Wattenbach, *Ueber die Sekte der Brüder vom freiem Geiste*, dans les *Sitzungsberichte der k. preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 1887, p. 517-544; l'interrogatoire d'Hartmann est aussi dans Döllinger, t. II, p. 384-389 (édition moins bonne). — Conrad de Megenberg († 1398), *Contra begehardos et beginas*, dans Hahn, t. II, p. 797-799. — Wasmod de Hombourg, *Tractatus contra haereticos bekardos, lulhardos et swestriones*, édit. H. Haupt, dans la *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1885, t. VII, p. 567-572; et Döllinger, t. II, p. 406-416 (édition plus complète).

II. **Travaux.** — C.-U. Hahn, *Geschichte der Ketzer im Mittelalter*, t. II, p. 420-552. — W. Preger, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*, Leipzig, 1874, t. I, p. 207-216, et, en appendice, p. 461-471, la *Compilatio de novo spiritu*. — A. Jundt, *Histoire du panthéisme populaire au moyen âge et au* XVI^e *siècle*, Paris, 1875. — H.-C. Lea, *A history of the Inquisition in the middle ages*, t. II, p. 319-414; trad. franç. S. Reinach, Paris, 1901, t. II, p. 383-496. — H. Haupt, *Beiträge zur Geschichte der Sekte vom freiem Geiste und des Beghardentums*, dans la *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1885, t. VII, p. 503-576; *Zwei Traktate gegen Beginen und Begharden*, *ibid.*, 1890, t. XII, p. 85-90; art. *Beginen und Begarden*, RE., 2, 516-526; art. *Brüder des freien Geistes*, RE., 3, 467-472. — H. Delacroix, *Essai sur le mysticisme en Allemagne au* XIV^e *siècle*, Paris, 1899, p. 77-134. — P. Alphandéry, *Les idées morales chez les hétérodoxes latins au début du* XIII^e *siècle*, Paris, 1903, p. 1-13. — R. Allier, *Les frères du libre esprit*, dans *Religions et sociétés*, Paris, 1905, p. 109-153 (ouvrage collectif; les pages de R. Allier sont le remaniement d'un article paru dans la *Revue de Paris*, 15 août 1894, sous le titre : *Les anarchistes du moyen âge*). — J.-M. Pouy Marti, O. F.M., *Visionarios, Beguinos y Traticelos catalanes*, Vich, 1930. — F. Vernet, articles *Béghards, béguines hétérodoxes*, et *Frères du libre esprit*, DTC., 2, 528-535; 6, 800-9. — J. van Mierlo, articles *Bégardisme*, et *Béguinages*, DHG., 7, 426-441, 457-473, article *Béguins, béguines, béguinages*, dans ce dictionnaire. On trouvera dans ces articles l'indication des travaux récents (de J. Greven, L.-J.-M. Philippen, J. van Mierlo) qui ont renouvelé l'histoire des béguinages.

FÉLIX VERNET.

BÉGUINS, BÉGUINES, BÉGUINAGES. — Pour bien comprendre le béguinisme, il faut distinguer le mot et la chose. C'est pour ne pas avoir suffisamment tenu compte de l'histoire du mot, que l'histoire du béguinisme lui-même est restée passablement embrouillée jusqu'à nos jours. — 1. *Histoire du mot.* — 2. *Histoire de l'institution.*

1. **Histoire du mot.** — Le mot n'apparaît avec certitude qu'à la fin du XII^e siècle, dans un passage de Césaire d'Heisterbach, se rapportant à un fait arrivé vers 1199. Il met le mot dans la bouche d'une femme du peuple à l'adresse de cisterciennes. *Quid vultis videre istas beguinas?* demande cette femme à un jeune moine cistercien, en route pour une abbaye de cisterciennes dans le Brabant, afin d'obtenir par leurs prières le don des larmes. *Vultis ego ostendam vobis mulierem bonam quae quidquid vult obtinet a Deo?* Remarquons que le mot est opposé à *mulier bona*, une femme sûre, une sainte femme. Il doit donc avoir eu un sens nettement péjoratif : les béguines étaient des femmes, dont il fallait se défier.

A peu près à la même époque le mot se rencontre à Cologne dans les Continuationes II et III de la *Chronica regia Coloniensis* (éd. G. Waitz, Hanovre, 1880, p. 185, à partir de l'an 1209). Entre les années 1209 et 1220, il y est employé jusqu'à dix fois, et chaque fois pour y désigner les Albigeois. Et qu'on le note bien : le mot n'y est pas synonyme d'hérétique ou même d'Albigeois. Il n'y a pas d'autres hérétiques qui soient appelés *beguini;* il n'y a que les Albigeois; et ceux-ci ne sont pas appelés autrement que *beguini.* On ne les connaît pas comme Albigeois, mais seulement comme *beguini :* on a même cru autrefois qu'il s'agissait de béguins de Cologne! Mais le contexte montre qu'il s'agit bien des Albigeois. C'est même le nom propre de ces derniers; il est dit à leur propos : *heresis quaedam cujus cultores beguini denominabantur*, où il s'agit des Albigeois de Toulouse. *Beguini* était donc à cette époque le nom des Albigeois à Cologne.

En 1215, nous rencontrons le mot dans la biographie de sainte Marie d'Oignies (morte en 1213), par Jacques de Vitry. Dans son introduction, l'auteur fait un magnifique tableau de la ferveur de vie religieuse chez les vierges et les veuves du Brabant et du pays de Liége; il raconte alors comment leurs adversaires, parmi lesquels de hauts dignitaires ecclésiastiques, cherchaient à les perdre dans l'estime du peuple, en les rendant suspectes, et à défaut de griefs, en les appelant de noms nouveaux (*Acta SS. Junii*, t. IV, p. 637). Quels étaient ces noms nouveaux? Jacques de Vitry ne le dit pas ici; mais quelques années plus tard, vers 1240, dans son *sermo* 2^{us} *ad virgines*, reprenant le même tableau des vertus de ces saintes femmes, il dit d'elles, que les hommes du monde les appelaient *beguinae* (Greven, *Hist. Jahrbuch*, 1914, p. 47-48). Au début du siècle il semble donc, que le mot ait eu un sens si injurieux, que le biographe de Marie d'Oignies n'a pas voulu le mentionner expressément. D'après ce qu'il en dit alors, le mot servait à calomnier l'orthodoxie de ces femmes : *praedictarum mulierum religionem malitiose infamantes;* les hommes du siècle les traitaient de béguines comme les Juifs avaient traité le Christ de Samaritain, c'est-à-dire d'hérétique. Les bons eux-mêmes, ébranlés par ces calomnies, se mettaient à douter de la foi de ces saintes personnes, mais recevaient dans la prière l'assurance : *invenientur in fide stabiles et in opere efficaces.* Cette analyse est comme un article d'un dictionnaire de l'époque au mot *béguin, béguine.* Elle nous révèle le sens même du mot, sans qu'il faille le conjecturer d'après le contexte : il signifie nettement hérétique.

Vers 1225, le sens du mot commence à s'atténuer, bien qu'en 1226 un passage de Thomas de Cantempré dans son *Bonum universale de apibus* (éd. Colvenerius, 1597, p. 395) nous laisse encore entrevoir le sens primitif : le « feu ardent » régnait à Nivelles; une jeune fille se plaint d'en avoir été frappée, en s'écriant qu'elle n'est pas béguine, pourquoi donc doit-elle brûler? *Beghina non sum! ut quid ergo succendor?* c'est-à-dire : je ne suis pas une hérétique. Mais à la même époque, les documents même officiels parlent, d'abord, de *mulieres vulgariter dictae beguinae*, puis, de *mulieres dictae beguinae;* enfin, de *mulieres beguinae* ou de *beguinae* tout court.

Jusque vers 1240 le mot n'est guère répandu qu'en Flandre, au Brabant, dans les pays de Liége et de Cologne, du bas et du haut Rhin. En 1243, le prêtre français Yvon écrit à Gérard, évêque de Bourges, que, dans son voyage en Autriche, à Wiener-Neustadt, il fut hospitalisé chez certains nouveaux religieux appe-

lés *beguini* (*Matth. Par. Hist. mai. ad an.* 1243, cité par Mosheim, p. 170). Yvon n'avait donc pas encore entendu parler en France de *beguini*.

Dans la seconde moitié du XIIIe siècle le mot commence à s'employer dans un sens très large; non plus seulement pour des personnes, hommes ou femmes, vivant ensemble dans des couvents béguinaux ou dans des béguinages; mais pour toutes sortes de personnes appliquées à une vie religieuse s'écartant de l'ordinaire, et portant souvent un costume particulier : pour des hérétiques, comme les frères ou sœurs du nouvel esprit (XIIIe siècle) ou du libre esprit (XIVe siècle) ; pour les spirituales ou fraticelli, et d'autres sectes à relent d'hérésie, comme pour les membres des ordres mendiants, Franciscains ou Dominicains (p. ex. chez Robert de Sorbon et Guillaume de St-Amour); pour des personnes vivant isolées dans le monde, pour des reclus ou des recluses; comme pour des hommes ou des femmes parcourant le pays en mendiant ou en prêchant. Le mot a gardé ce sens très large pendant tout le Moyen Age; il faut en tenir compte dans la critique des documents même officiels, où il est question de *béguins, béguines* ou *bégards*, de béguinisme ou de bégardisme. On ne l'oublie que trop souvent dans l'appréciation de l'action de l'Église contre les béguins et les béguines; et dans la critique des documents même littéraires, où il est question d'eux. Le mot n'a jamais signifié exclusivement des hommes ou des femmes menant ensemble, dans des couvents béguinaux ou des béguinages, une sorte de vie religieuse.

2. Histoire de l'institution. — A. ORIGINES. — Comment expliquer les faits, que nous venons d'exposer? Il faudrait pour cela remonter plus haut : au magnifique renouveau de vie religieuse qui depuis le Xe siècle commença à se répandre par toutes les contrées de l'Europe occidentale. A ce mouvement, dont nous rencontrons un premier centre autour de l'abbaye de Brogne, dans le Namurois, et des abbayes réformées par le saint abbé Gérard de Brogne, se rattachent la réforme clunisienne, et, au XIe siècle, dans l'Allemagne impériale, la réforme de Hirsau. Dès lors, nous voyons le peuple chrétien s'associer à la vie des abbayes réformées, s'établir en grand nombre autour d'elles et y poursuivre l'idéal de la perfection chrétienne sur le modèle de la perfection monastique, soit en s'attachant plus étroitement à la vie des moines, ce qui a donné lieu à un grand développement des convers et des converses de différentes sortes, soit en s'y affiliant par des confréries, soit en se mettant sous leur direction (Cf. par ex. Fidentius Van den Borne, O. F. M., *Die Anfänge des Franciskanischen dritten Ordens*, Münster-en-W., 1925, p. 37 sqq.). Nous n'avons pas à retracer ici, comment le sentiment religieux lui-même s'approfondit, dans la conscience toujours plus nette, que prit le peuple chrétien du Christ, non plus seulement comme Dieu, mais aussi comme homme, ainsi que de la Sainte Vierge, comme Mère aussi des hommes. Les grandes manifestations de la vie religieuse de cette époque, la querelle des Investitures, les Croisades, la chevalerie, comme le splendide épanouissement de la culture, des arts et de la science, plongent leurs racines dans ce renouveau de vie religieuse.

Au XIIe siècle, la ferveur du peuple gagnait encore en intensité comme en étendue. (Voir à ce sujet un intéressant témoignage dans Thomas de Cantimpré, *Bonum univ. de apibus*, t. II, c. XXXVII). Partout à cette époque, nous rencontrons des mouvements similaires. Sans doute, des causes d'ordre social ou économique les ont favorisées bien souvent : la virginité imposée à un grand nombre de jeunes filles par suite de l'excédent considérable des femmes; la détresse des veuves, même de la noblesse, dont les maris avaient péri aux Croisades; ailleurs la situation précaire de la classe ouvrière urbaine, cherchant dans l'association, sous l'égide de la religion, assistance et protection mutuelle contre le capital et le pouvoir. C'est ainsi par exemple que les ouvriers industriels de l'époque, les tisserands, cherchaient à se mettre à l'abri des vexations de leurs maîtres, les marchands et les gildes. Mais si ces diverses causes ont pu stimuler ou étendre ces courants de ferveur, elles ne les ont pas suscités.

Le contraste seul de cette vie chaste, mortifiée, sévère, avec la vie relâchée d'un clergé retenu bien souvent dans les liens de la simonie et du concubinage, ne pouvait manquer d'indisposer celui-ci contre elle. D'ailleurs les adhérents de ce mouvement, hommes ou femmes, de toutes les classes de la société, comme de toutes les conditions, facilement fanatiques, ne se contentaient pas toujours d'une attitude passive, mais s'en prenaient volontiers directement à tout ce qu'ils considéraient comme une déchéance de l'esprit primitif de l'Eglise, surtout dans l'éclat d'un clergé riche et puissant. L'exaltation religieuse souvent ne raisonne pas : elle exposait ces foules à tous les courants de l'hérésie. Aussi voyons-nous que les adhérents de ce mouvement religieux étaient confondus ou se confondaient bien souvent avec les adeptes des différentes sectes hérétiques de l'époque. La grande hérésie du XIIe siècle fut le catharisme. Il prêchait l'opposition à la matière, à la chair, dont il fallait se libérer; l'improbation ou même la réprobation de l'acte générateur et du mariage; l'ascèse sévère; la spiritualisation du culte allant jusqu'au rejet des cérémonies extérieures, des images, des sacrements. Dans la seconde moitié du XIIe siècle, le catharisme s'était surtout établi dans le sud de la France, où la ville d'Albi devint un de ses centres les plus importants, d'où le nom d'Albigeois et d'Albigéisme. La foule des fervents et des ferventes, séduits par les apparences sévères, en adoptaient volontiers les pratiques, l'organisation et les tendances. C'est ainsi que nous rencontrons les mêmes répugnances, comme les mêmes aspirations, dans les milieux réputés les plus orthodoxes. Aussi, les mêmes noms englobent indistinctement ceux qui sont taxés d'hérésie, comme ceux qui jouissent du meilleur renom de sainteté. Les femmes sont également appelées *virgines, mulieres, continentes*, les hommes; *boni valeti, boni pueri, fratres obedientiae*, etc.; les mêmes épithètes : *patarini, patrini, patari, patroni*, qui ne sont que des corruptions populaires de *Cathari*, *Catharini* s'emploient dans l'un comme dans l'autre sens; de même que les Vaudois, les *humiliati* et d'autres furent tantôt admirés ici, tantôt réprouvés ailleurs.

Un de ces noms est *béguin, béguine :* il a été donné aux adhérents particulièrement nombreux en Flandre, dans le Brabant, aux pays de Liége et de Cologne, du mouvement religieux, dont nous avons exquissé l'histoire et dont Jacques de Vitry a fait un si magnifique tableau dans sa vie de Marie d'Oignies. Comme les premiers textes le prouvent, le mot signifiait au début hérétique, et même tout spécialement Albigeois. Les passages de la *chronica regia* de Cologne ne laissent

à ce sujet aucun doute : *beghuinus* est le nom même sous lequel les Albigeois ont été primitivement connus dans ces contrées. Le nom de ces nouveaux hérétiques, parvenu, par voie cléricale, c'est-à-dire, latine, à Liége, à Cologne, *Albigensis* ou peut-être *Al-beghini*, y a été compris par le peuple *béguins, Bighinus, beguinus* et les Albigeois y ont été d'abord appelés *Beghini : béguins, béguines*. Et les béguins et les béguines étaient à l'origine les adhérents, réels ou supposés, de l'albigéisme. Il suffisait pour cela de certaines tendances, et par exemple déjà du culte fervent, mystique, de la continence, comme de certaines pratiques, pour donner lieu au soupçon d'hérésie. Et sans doute le grand nombre ne voyaient pas, de si loin surtout, dans l'albigéisme les ferments d'hétérodoxie. On était cathare, sans se douter qu'on fût pour cela hérétique : les béguins sont, si l'on veut, les albigeois des Pays-Bas, et des provinces rhénanes ; et les albigeois n'étaient aux yeux de ces foules exaltées que les purs, les fervents de la continence. C'est aussi l'idéal de la continence qui domine chez les fervents de ces pays ; ailleurs c'est l'idéal de la pauvreté. Les femmes s'appelaient *continentes,* les hommes *boni pueri,* comme chez les cathares albigeois. Avec ceux-ci ils partageaient l'horreur du serment. Leurs communautés présentent beaucoup de traits que nous retrouvons dans les communautés albigeoises : le noviciat d'un an ; les cérémonies de la réception ; la tenue régulière d'un chapitre avec coulpe publique ; le secret imposé sur ce qui s'y passe ; la défense de dormir sans chemise ; les supérieures appelées *magistrae* ou *Marthae ;* les heures canoniales remplacées par sept *Pater ;* l'infirmerie pour les sœurs malades ou pauvres ; le tissage chez les hommes, le lavage et le blanchissage chez les femmes ; l'action ou les tendances apostoliques même chez les femmes. Bref, les liens qui rattachent l'organisation béguinale à l'organisation albigeoise sont des plus étroits.

B. Évolution. — Le danger d'hérésie pour ces foules était réellement très grand. Aussi voyons-nous des ordres religieux, les Norbertins au début du XIIe siècle, les Cisterciens à la fin, ordres issus eux-mêmes de cet enthousiasme religieux, s'occuper activement à les maintenir dans les voies de l'orthodoxie. Plusieurs prêtres fervents leur prodiguèrent leurs meilleurs soins. C'a été le le cas du prêtre réformateur Liégeois, Lambert li Beges († 1177). Il eut parmi ses adhérents quelques clercs et beaucoup de laïques, pour lesquels il traduisit les Actes des Apôtres ; il s'occupa de la direction de jeunes vierges, pour lesquelles il écrivit la vie et la passion de sainte Agnès. Il fut accusé d'hérésie ; et tout porte à croire que ce fut d'albigéisme. Le surnom sous lequel il est connu *li Beges* cache probablement son véritable chef d'accusation : Lambert li béguin. C'est le chroniqueur Gilles d'Orval († 1251) qui nous a conservé ce surnom. Voulant expliquer l'origine des béguines, il les rattache à Lambert li Beges, *quia balbus erat.* Son étymologie est tout à fait fantaisiste. Mais on comprend que voulant expliquer l'origine du mot et trouvant dans la légende de Lambert qu'il était dit béguin, il a supposé que cela venait de Beges, et que *le béguin* était primitivement *li Beges.* Il y a plus de vérité dans ce qu'ajoute Gilles : que Lambert le premier a prêché à ces foules le mérite et la récompense de la chasteté : *ipse primus exstitit qui eis praemium castitatis verbo et exemplo praedicavit.* C'est Lambert qui, le premier, dans ce mouvement religieux, a prêché cet idéal sévère de la chasteté, avec l'ensemble des pratiques extérieures de l'albigéisme, dont cette exaltation de la continence constituait, pour ainsi dire, l'essence aux yeux de ces foules. Les mots du chroniqueur ont ainsi un sens bien déterminé : Lambert a dirigé les foules vers l'idéal de la chasteté, vers le béguinisme spécifiquement tel. Nous comprenons ainsi ses attaches avec l'albigéisme, l'accusation d'albigéisme portée contre lui, la continuité de la tradition qui lui attribue les origines des béguines, son surnom, qui n'a pas été li Beges, mais le Béguin. Si l'on ne peut pas le considérer comme le fondateur des béguines, il a du moins orienté le mouvement religieux vers l'idéal de la chasteté et vers les formes, les pratiques extérieures de l'albigéisme, sans que pour cela ni lui ni les femmes ou les hommes dirigés ainsi par lui aient été vraiment albigeois.

A la fin du XIIe siècle, les Cisterciens prirent la direction du mouvement. Les hommes pouvaient encore, s'ils le voulaient, trouver facilement accès dans les nombreuses abbayes. Mais la foule des femmes était bien plus considérable. Aussi le pays se couvre-t-il à cette époque précisément de nouvelles abbayes pour Cisterciennes : ce qui explique comment celles-ci ont pu être appelées *beguinae ;* ce qui explique également le passage aussi fréquent à cette époque d'un autre ordre à celui des Cisterciennes. Encore ces abbayes ne suffisaient-elles pas à recevoir le flux de femmes, vierges ou veuves, qui restaient dans le monde. Il fallait aussi songer à celles qui, pour un motif quelconque, ne pouvaient pas ou ne voulaient pas entrer dans un ordre. On s'en occupa par exemple à Nivelles, autour de Marie d'Oignies. Ces femmes étaient réunies dans de grandes maisons, des *curtes* béguinales, près d'un hôpital, d'une église, d'une rivière. En 1216 Jacques de Vitry obtint du pape Honorius III la permission pour elles de vivre ainsi en commun et de s'exhorter mutuellement au bien (*Act. SS. Junii,* t. III, p. 241 ; *Zeitschr. für Kirchengeschichte,* 1894, p. 103). La vie en communauté, inaugurée déjà quelques années auparavant (ce qui a fait dire à Thomas de Cantimpré, que c'est à Nivelles, vers 1207, que la *religiositas beguinarum* avait pris naissance), recevait ainsi une sorte de permis d'existence de la part de l'Eglise ; ce qui doit avoir contribué considérablement à diminuer les accusations d'hérésie, comme à atténuer de plus en plus le sens du mot *béguin,* dont les attaches avec l'albigéisme n'étaient plus guère senties.

Les communautés ou « curtes » béguinales se répandirent rapidement : en France, où saint Louis se fit leur protecteur ; surtout dans les pays rhénans, dans la basse et la haute Allemagne, dans la Suisse ; mais aussi ailleurs. Il n'est pas facile de délimiter exactement le rayonnement des institutions béguinales, des associations similaires, issues du même mouvement religieux, ayant existé sous d'autres noms, un peu partout dans l'Europe occidentale, jusqu'en Espagne, en Bohême et en Pologne. Dans certaines villes il y eut des maisons de béguines en très grand nombre : à Strasbourg, par exemple, 60, à Cologne jusqu'à 141.

Dans les Pays-Bas en particulier, l'organisation béguinale, restant stationnaire pour les hommes, fit un pas de plus pour les femmes. L'afflux vers les curtes y était considérable ; la fréquentation des divins offices, plusieurs fois le jour, dans des églises parfois distantes, causait un va-et-vient continuel par les rues

des villes; le mélange aux laïques offrait de sérieux dangers. Aussi songea-t-on de bonne heure, et dès avant la moitié du XIII^e siècle, à réunir les béguines d'une même localité en paroisse séparée, avec un oratoire ou une église, une infirmerie, un cimetière, sur un terrain spécial, que leur cédaient les grands propriétaires fonciers, les seigneurs, les abbés. Là, les couvents ou convents, et les maisons particulières à l'enseigne de saints, abritaient les pieuses filles, soit isolées, soit réunies en commun. Le tout était entouré d'un mur d'enceinte, avec une ou plusieurs portes, qu'on fermait le soir à heure fixe. Au-dessus de l'entrée, il y avait souvent le nom ou la statue de la sainte, à laquelle le béguinage était dédié ; au Moyen Age c'était surtout sainte Catherine ou sainte Elisabeth ; sainte Begge n'y apparaît que depuis le XVII^e siècle.

En même temps le mouvement tendait à se démocratiser : les béguines se recrutaient de plus en plus dans les classes de la petite bourgeoisie et du peuple. Avec le développement des villes, les béguinages devinrent les formes de vie religieuse les plus accessibles aux populations urbaines. Les Cisterciens cédaient la direction du mouvement aux ordres mendiants, issus eux aussi du même mouvement religieux, qui avait donné lieu en pays thiois aux béguinages. Les Dominicains s'occupaient surtout des béguines; les Franciscains des béguins ou bégards. Volontiers les béguines se lançaient dans les plus hautes spéculations mystiques. Leurs directeurs, peut-être pour les guider et les mettre à l'abri des erreurs courantes, les y suivaient et les encourageaient. C'est à des auditoires de béguines que prêchaient par exemple Eckhart et Tauler, au XIV^e siècle.

C. Histoire extérieure des béguinages. — Au début du XIV^e siècle nos béguins et béguines furent englobées dans la condamnation commune prononcée par Clément V contre le bégardisme. La constitution de Jean XXII *Ratio recta* amena un premier apaisement : La vie béguinale en commun fut tolérée, sans que l'autorité pontificale entendît pour cela l'approuver. Mais pour se mettre à l'abri des vexations, les bégards et les béguines se transformèrent en plusieurs endroits en tertiaires des ordres mendiants ou adoptèrent la règle de saint Augustin. Ainsi le mouvement béguinal s'écoulait en diverses congrégations religieuses plus ou moins régulières. Alors qu'en France les béguines tendaient à disparaître dès la fin du XV^e siècle (les derniers couvents cependant n'y furent supprimés qu'à la Révolution), qu'en Allemagne l'institut se désagrégeait ou avait à souffrir de répressions continuellement renouvelées, dans les Pays-Bas, les béguinages connurent un renouveau de prospérité. Bientôt la ferveur se relâcha ; des abus s'y glissèrent : à la fin du Moyen Age, nos béguines n'eurent pas toujours un grand renom d'édification ; mais pour bien interpréter les clabaudages d'une littérature internationale licencieuse, il ne faut jamais perdre de vue les sens divers du mot au Moyen Age.

Les filles de la vie commune de Geert Groot peuvent être considérées comme un essai de réforme des béguines. Vint la réforme du XVI^e siècle : en Hollande elle supprima la plupart des béguinages; seuls celui d'Amsterdam et, dans le Brabant hollandais, celui de Breda, parvinrent à traîner une existence précaire. En Belgique ils firent face à l'orage. Des prêtres zélés, comme Pelgrim Pullen (L. Reypens, S. J., dans OGE., 1929, p. 22-24, 115-143, 245-277), J. F. Lummius à Anvers, Nic. Eschius à Diest, des évêques, comme Lindanus de Ruremonde et de Gand, rétablirent une discipline plus sévère et relevèrent la vie religieuse. La clôture fut renforcée; les sorties sans permission réservées à des jours déterminés; une plus grande uniformité s'introduisit dans le costume. Les évêques, en particulier Jean Hauchenius, de Malines, et Guillaume de Bergues, d'Ypres, remplacèrent les statuts locaux par une règle plus générale. Les controverses qui éclatèrent à cette époque sur les origines des béguines, avaient fini par leur donner une vénérable fondatrice, sainte Begge. Aussi les XVII^e et XVIII^e siècles furent ceux de leur plus grande splendeur. A la Révolution, elles eurent moins à souffrir que les vraies religieuses. Cependant les biens des communautés furent confisqués, au bénéfice des hospices civils, ce qui au XIX^e siècle amena des conflits juridiques non encore éteints. Mais depuis, l'institut ne fit plus que péricliter. Pour le moment il n'existe plus qu'une douzaine de béguinages : d'autres encore disparaissent et leurs maisons sont louées à des particuliers. Seuls le grand béguinage de Gand, transféré en 1874 de la Porte de Bruges à Mont-Saint-Amand, avec ses 400 béguines, comme aussi le petit béguinage de la même ville rappellent encore un peu l'aspect des béguinages d'autrefois; dont plusieurs comptèrent parfois plus de mille béguines.

D. Organisation et vie intérieures. — Les béguines ne sont pas des religieuses au sens propre du mot : elles n'ont pas de vœux de religion. Elles promettent seulement d'observer la chasteté pour la durée de leur séjour au béguinage; l'obéissance aux statuts, aux maîtresses, à l'autorité ecclésiastique, en particulier pour la désignation du couvent de résidence et de l'emploi. Sans faire le vœu de pauvreté, elles s'engagent à en garder l'esprit, par une vie simple, humble et modeste, comme il convient à des personnes consacrées à Dieu. Elles doivent donc plus ou moins savoir se suffire à elles-mêmes; ce qui, d'ailleurs, n'était pas très difficile. Elles jouissaient au Moyen Age de privilèges et d'exemptions; des fondations spéciales pourvoyaient à l'entretien des béguines pauvres : les tables du Saint-Esprit, l'infirmerie, les bourses, les pitances, les convents où plusieurs vivaient ensemble des biens, que les fondateurs leur avaient assurés. Elles vivaient encore du produit de leur travail manuel. Comme les bégards s'occupaient surtout du tissage, la grande industrie du Moyen Age, les béguines s'adonnaient au lavage, à l'apprêt du drap, au nopage de la laine. Ainsi, les béguinages ont été un facteur économique important. Comme pour les bégards, la crise économique, causée par l'arrêt de l'importation des laines anglaises, amena pour les béguines un changement d'occupations : elles s'adonnèrent depuis surtout aux ouvrages de couture ou de dentelle et à d'autres ouvrages de femme. Elles soignaient encore les malades, soit à domicile, soit dans leur propre infirmerie. Aux débuts, les béguines tenaient aussi école, ou servaient dans les hôpitaux. Mais il semble qu'avec le développement des béguinages, les béguines occupées à ce genre de travaux aient pris d'autres noms. Elles pouvaient encore avoir leurs fonctions rémunérées au béguinage ou servir chez des béguines plus aisées. Elles tenaient école pour les enfants pauvres, donnaient l'enseignement à

des jeunes filles, qui alors résidaient souvent chez la sœur chargée de leur instruction. Enfin des maisons étaient louées à des dames du monde, des femmes, souvent d'âge mûr, des veuves qui, sans faire partie du béguinage, tout en étant soumises à un règlement extérieur, voulaient y mener une vie retirée et paisible.

A la tête des béguinages se trouvait une maîtresse générale, assistée d'un conseil ou d'autres maîtresses, qui, dans ce cas, avaient chacune des attributions bien déterminées. La supérieure s'appelait « grand'dame » ou « demoiselle », *groot-meesteresse* ou *groot-juffrouw*. Les différents couvents, où plusieurs vivaient ensemble, avaient aussi leurs maîtresses. Le service paroissial était assuré par un curé et des vicaires. Dès les débuts et pendant longtemps c'étaient souvent des religieux, dominicains, franciscains, et autres, qui assuraient la direction spirituelle et étaient en même temps curés. D'autres fonctions différaient de béguinage à béguinage. Les décisions plus importantes étaient prises de commun accord dans l'assemblée générale, composée de la grande maîtresse, et de son conseil, des maîtresses, des directeurs spirituels, et d'autres.

Quant à la formation religieuse : les novices en faisaient l'apprentissage chez une béguine âgée, d'ordinaire dans les convents. A partir du concile de Trente, il y eut à chaque béguinage un convent de noviciat, bien que cet usage ne fût jamais général. D'ordinaire après un an de noviciat venait la vêture. Le costume des béguines a beaucoup varié. Aux débuts, il ne se distinguait probablement guère de celui des femmes du monde que par une plus grande simplicité. Jusqu'au XVII^e siècle, la couleur des habits était assez généralement le gris, ou le bleu ; depuis, le costume est presque uniformément noir. Dans certains statuts qui nous sont conservés nous en possédons quelques descriptions assez minutieuses et pittoresques. Depuis qu'on leur eut fait accroire qu'elles avaient été fondées par sainte Begge, nos béguines affectaient parfois des airs de chanoinesses, moins en rapport avec l'humilité, qui est d'ailleurs une de leurs vertus de prédilection.

Un an après la vêture, ou après dix-huit mois ou deux ans de noviciat, sur avis favorable des maîtresses, elles étaient admises à ce qu'elles appellent la *steedsel*, ou résidence fixe. Elles ne pouvaient quitter le couvent pour aller habiter seules, qu'après six ans de vie en communauté, et pas avant leur trentième année.

C'est dans ces cadres d'une vie intermédiaire entre la vie religieuse et la vie du siècle, que des jeunes filles, des veuves, sans être trop distraites par les soucis de l'existence, pouvaient s'appliquer à la perfection chrétienne. Tous les jours elles assistaient à une ou plusieurs messes et aux offices divins ; elles avaient des prières prescrites : en l'honneur de la Sainte Vierge, de la Passion, pour les âmes, pour les bienfaiteurs, etc. ; des lectures pieuses, des méditations, d'autres exercices de piété. Il y avait aussi des pénitences communes ou librement imposées, des jeûnes plus fréquents et plus rigoureux : ainsi elles jeûnaient souvent aux vigiles des fêtes de la Sainte Vierge. Au Moyen Age et encore longtemps après, la confession était prescrite tous les quinze jours ou tous les mois ; la communion aux jours de fêtes et aux fêtes de Notre-Dame. C'étaient des jours de grand recueillement, où il était interdit de sortir. Chez les hommes, les bégards, la communion semble avoir été moins fréquente.

On ne peut guère parler d'une spiritualité des béguines. Aux débuts cependant un bon nombre s'adonnaient à la vie mystique, dans la contemplation. C'est même dans le mouvement béguinal que la mystique en langue vulgaire a pris naissance. La grande mystique thioise, Hadenych, était béguine, au sens large du mot. On doit même rattacher au béguinisme la plupart des saints et saintes des Pays Bas au XIII^e siècle : les cisterciennes Béatrice de Nazareth, sainte Lutgarde, sainte Ide de Nivelles, sainte Ide de Louvain, sainte Alice de Schaarbeck et d'autres, sainte Christine de Saint-Trond, sainte Marie d'Oignies, sainte Marguerite d'Ypres, ainsi que la béguine Mechtild de Magdebourg. Dans ces premiers temps leur service du Christ prenait volontiers les formes du service chevaleresque, et s'inspirait des idées les plus élevées. Leur mystique était à base métaphysique, le néo-platonisme de saint Augustin. Avec la démocratisation des béguinages, les béguines suivaient la spiritualité de leurs directeurs. La prédication d'un Eckhart et d'un Tauler au XIV^e siècle nous montre jusqu'à quelles hauteurs la vie spirituelle pouvait encore s'élever.

Ainsi s'écoulait cette vie de travail, sanctifiée par la prière, la pénitence, le recueillement; simple, humble, disciplinée, dans la pratique de toutes les vertus, en particulier des vertus de communauté, la charité, la concorde, l'humilité. Les plus anciens documents sur les béguines, les plus anciens statuts de béguinages qui nous sont conservés (voir à la bibliographie L. J. M. Philippen; de plus R. Hoornaert, *La plus ancienne règle du béguinage de Bruges*, Bruges, 1930; K. Christ, *La règle des fins amans* dans *Philologische Studien K. Voretzch dargebracht*, Halle, 1927) ne contiennent guère que des prescriptions pratiques d'ordre général, qui, dans la suite, ont été quelque peu détaillées et unifiées. Elles ont trait surtout à l'organisation générale, telle que nous venons de la décrire ; elles insistent sur l'obéissance aux maîtresses, sur la simplicité dans l'habillement et dans le train de vie, sur la prudence pour la sauvegarde de la chasteté ; les réunions mondaines leur sont interdites, les sorties réglementées et soumises à des permissions préalables ; les visites, même de prêtres, entourées de précautions parfois minutieuses. Les chapitres, hebdomadaires pour les couvents, mensuels pour tout le béguinage, réprimaient et corrigeaient les fautes, qui étaient graduées en fautes légères, fautes graves, fautes très graves, et punies en conséquence par la privation de sortie ou le renvoi.

Les béguinages ont été pour les Pays-Bas l'aboutissement heureux de ce mouvement de vie religieuse intense que nous avons vu se développer au cours du XI^e et du XII^e siècle. Ailleurs il s'est écoulé dans d'autres formes d'instituts, souvent plus précaires, ou dans les ordres mendiants, avec leurs second et troisième ordres ; ou aussi dans l'erreur ou l'hérésie. Pendant de longs siècles et encore de nos jours les béguinages ont été des écoles de vertu et de sainteté. A leur ombre se sont épanouies les plus belles fleurs de virginité, d'humilité, de charité. Très nombreuses sont celles dont le souvenir reste imprégné d'un doux parfum d'innocence (Philippen, *Begijnhoven en spiritualiteit*, dans OGE., 1929, p. 165-196). De tout temps, il y en a eu, qui furent favorisées des grâces les plus insignes. La mystique n'y a jamais fait défaut. C'étaient encore au XVI^e siècle des béguines, que l'écrivain anonyme de cette merveilleuse *Perle Evangélique* (où le cardinal de Bérulle semble avoir puisé le fond de

sa doctrine mystique), que Marie d'Oisterwych, et bien d'autres (L. Reypens, S. J., *Deschrijfster der evangelische Peerle,* dans OGE., 1928, p. 52-76; 189-213; 305-341; dom Huyben, O. S. B., *De invloed der evangelische Peerle, ib.* 1928, p. 361-392, continué en 1929-1930; J. B. Kettenmeyer, S. J., *Uit de briefwisseling van een Brabantsche mystieke uit de* XVI[e] *eeuw, ib.*, 1927, p. 278-298, 370-395).

Des efforts ont été tentés pour relever nos béguinages de leurs ruines et leur assurer une prospérité nouvelle. Jusqu'ici ils ont été peu couronnés de succès. C'est qu'un grand nombre de congrégations religieuses ont hérité de l'œuvre et du rôle des béguinages d'autrefois. Il y a d'ailleurs à cela des motifs d'un autre ordre. Et puis, on ne remonte pas si facilement le courant. Les béguines sont trop considérées de nos jours comme des personnes, des jeunes filles pieuses, sans plus. Et cependant, la vie béguinale avec ses formes libres et souples, qui s'adapte si bien à tous les tempéraments comme à toutes les conditions sociales, semble se prêter merveilleusement aux plus larges possibilités de la vie chrétienne intense, depuis celle de la contemplation jusqu'à celle de l'apostolat. Les béguinages ne présentent plus guère qu'un intérêt historique ou de folklore. Fort peu savent qu'ils constituent un des apports les plus attachants et les plus riches de la vie, de la culture catholique des Pays-Bas.

Io. Laurentii a Mosheim, *De beghardis et beguinabus commentarius* edidit... et locupletavit Georgius Henricus Martini, Lipsiae, 1790 : cet ouvrage reste toujours extrêmement précieux à cause des documents qui y sont réunis. G. Kurth, *La cité de Liége au Moyen Age,* t. II, Bruxelles, 1910; annexe III : *De l'origine liégeoise des béguines;* du même, *Origine Liégeoise des béguines,* dans le *Bulletin de l'Acad. royale de Belgique, Classe de lettres,* Bruxelles, 1912, p. 439-462 : G. Kurth considérait Lambert li Beges comme le fondateur des béguines; l'ouvrage qui a définitivement orienté les recherches vers leur solution est celui de Jos. Greven, *Die Anfänge der Beginen,* Münster-en-W., 1912; on y trouve la bibliographie complète de l'histoire des béguines; id., *Der Ursprung des Beginenwesens,* dans *Historisches Jahrbuch,* München, 1914, p. 26 et 291; capital pour l'histoire des béguinages en Belgique est l'ouvrage de L. J. M. Philippen, *De begijnhoven,* Anvers, 1918 : outre la bibliographie complète, il donne l'histoire entière des béguinages; les ouvrages antérieurs à Greven et à Philippen peuvent être considérés comme surannés.

J. Van Mierlo, *De bijnaam von Lambertus li Beges en de vroegste beteekenis van het woord begijn,* dans *Versl. en Meded. der kon. Vlaamsche Academie,* Gand, 1925, p. 406-447; *Lambert li Beges en de oorsprong der begijnen, ibid.*, 1926, p. 612-660; *Begardisme, ibid.*, 1930, p. 277-305; contre la théorie défendue par nous, qui rattache les béguines à l'albigéisme, L. J. M. Philippen opposa quelques difficultés dans *En vijftal oorkonden betreffende de Antwerpsche begijnen,* dans *Bijdragen tot de Geschiedenis,* t. IX, 1931; nous y avons répondu par notre étude *Ophelderingen bij de vroegste geschiedenis van het woord begijn,* dans *Versl. en Meded. kon. Vl. Academie,* 1931, p. 983-1006. — H. Grundmann, *Zur Geschichte der Beginen im* XIII[n] *jht,* dans *Archiv für kirchengeschichte,* t. XVI, 1931, p. 292-320; cf. notre compte rendu de cette étude dans *Revue d'hist. eccles.*, t. XXVIII, 1932, p. 377.

Pour un plus ample exposé de l'histoire des béguinages, cf. nos deux articles *Begardisme* et *Beguinages,* dans DHG. Pour l'histoire intérieure : Jos. Geldolphus a Rikel, *Vita S. Beggae... cum historia beggінatiorum,* Lovanii, 1631, précieux surtout pour les renseignements sur la vie de plusieurs béguines; outre les ouvrages et articles mentionnés au cours de notre exposé, il faut signaler encore M. Hoornaert, *Ce que c'est qu'un béguinage,* Bruges, 1921; A. Boen, *Wat zijn de begijntjes!* Gand, 1928. La bibliographie ayant trait plus spécialement à l'histoire du bégardisme est donnée à la fin de l'article précédent.

J. Van Mierlo, S. J.

BEISSEL (Étienne), S. J. — Né le 21 avril 1841 à Aix-la-Chapelle de la même famille que le suivant; il mourut à Valkenburg (Hollande), le 30 juillet 1915. Outre ses ouvrages sur l'art chrétien, il a publié deux ouvrages importants sur l'histoire de culte des saints : *Die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien in Deutschland während des Mittelalters,* Fribourg-en-Brisgau, 1890-1892, 2 vol., et *Die Geschichte der Verehrung Marias in Mittelalter und in der neuern Zeit,* ibid., 1909-1913, 2 vol. — Il a aussi composé une série de méditations en 10 petits volumes : *Betrachtungspunkte für alle Tage des Kirchenjahres* (1907-1911), qui sont encore appréciées.

Zeitschrift des Aachener Geschichtsvereins, t. 37 (1915), p. 319-336. — *Stimmen der Zeit,* t. 89 (1915, II), p. 505-513.

E. Raitz v. Frentz, S. J.

BEISSEL (Josse). — Né vers 1450 d'une ancienne famille d'Aix-la-Chapelle, il mourut en 1514. Il fit ses études à l'université de Louvain; conseiller privé du grand-duc Maximilien d'Autriche, il mit aussi sa science de juriste au service de sa cité natale. Il fut en outre philosophe et poète, et composa plusieurs opuscules de piété qui intéressent plus spécialement l'histoire du rosaire comme forme de prière : *Rosacea tria coronamenta,* poèmes élégiaques, en l'honneur de sainte Anne, de la Sainte Vierge et de Notre-Seigneur (Anvers, 1495 et Louvain, 1623); *De Mysteriis Rosarii; De Rosario Sacri Altaris,* et enfin des traités à la manière des « humanistes dévots » : *M. Tullii Ciceronis conversi Commentarius de Christiano Ambitu* (id est) *De petitione cœlestis eminentiae,* et *Epitome stimuli divini amoris.*

Allgemeine Deutsche Biographie, t, II. — U. Chevalier, *Sources historiques du Moyen Age,* bio-Bibliographie, t. I, c. 497.

E. Raitz v. Frentz, S. J.

BELIN (Albert). — Bénédictin, né à Besançon vers 1610, évêque de Belley, mort en cette ville le 29 avril 1677. Il fit profession le 19 décembre 1630 à l'abbaye de Notre-Dame de Faverney de la Congrégation de Saint-Vanne. Ses études terminées il fut envoyé dans les monastères de Cluny, de la Charité-sur-Loire et de Saint-Etienne de Nevers. Il fut prieur du collège de Cluny à Paris et se livra avec succès au ministère de la prédication. Colbert fit nommer Dom Albert Belin à l'évêché de Belley en 1664 et il reçut la consécration épiscopale à Paris le 14 février 1666. Parmi ses écrits nous mentionnerons : *Les Emblèmes eucharistiques composés par le R. P. D. Alb. Belin,* in-8°, Paris, 1647; *Les solides pensées de l'âme pour la porter à son devoir,* in-12, Paris, 1648; *L'Octave du Saint Sacrement,* in-12, 1662 (plusieurs éditions); *Les épreuves convaincantes des vérités du christianisme,* in-4°, Paris, 1666; 1667.

Gallia Christiana, t. X, Paris, 1751, col. 1536. — D. François, *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de Saint-Benoît,* in-4°, Bouillon, 1777, p. 29. — Ziegelbauer, *Historia rei literariae Ord. S. Benedicti,* in-f°, Augsbourg, 1754, t. III, p. 654. — J. Godefroy, *Bibliothèque des Ecrivains de la Congrégation de Saint-Vanne et de Saint-Hydulphe,* in-8°, Ligugé, 1925, p. 15.

B. Heurtebize.

BELINGAN (JEAN-BAPTISTE PINGUET DE). — Né à Amiens le 31 octobre 1666, jésuite en 1682, il fut recteur des collèges de Rouen et Paris, supérieur de la Maison professe de Paris, où il mourut le 9 mars 1743. Il a publié : *Retraite spirituelle sur les vertus de Jésus-Christ* (anonyme), Paris, 1731 ; il explique dans la préface qu'il a voulu développer au cours de toute une retraite spéciale les considérations sur Jésus-Christ faites d'une manière trop brève dans les retraites ordinaires ; cela, pour favoriser le progrès spirituel des âmes déjà bien pénétrées des « grandes vérités ». — *De la Connaissance et de l'Amour de N.-S. J.-C.*, Paris 1734; cet opuscule développe un « discours » qui termine la *Retraite* précédente; l'auteur exhorte avec onction à la connaissance affectueuse et à l'imitation active de Jésus-Christ dans ses mystères pour arriver à une union intime avec lui; il s'élève en passant contre la prétention des « Nouveaux docteurs » (quiétistes) de se dispenser de cette considération (c. 9, p. 108, 114). — *Retraite spirituelle pour tous les états...* Paris 1746.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. I.

R. DAESCHLER.

BELLARMIN, voir ROBERT BELLARMIN (Saint).

BELLECIUS (ALOYS). — Né le 15 février 1704, à Fribourg-en-Brisgau, entré dans la Compagnie de Jésus le 22 octobre 1719, après avoir enseigné la philosophie et la théologie, il fut envoyé aux Indes Occidentales; de retour à Fribourg, il y fut préfet des études supérieures et directeur de la grande Congrégation de la Sainte Vierge ; en 1752, il était « Instructeur du 3e an » ; il mourut à Augsbourg, le 27 avril 1757.

Il a publié : *Christianus pie moriens...* Fribourg-en-Brisgau, 1749 (trad. franç. par l'abbé Berthon : *La mort chrétienne...* Paris, 1854); *Triduum sacrum, omnium, praecipue religiosorum, usui accommodatum..., Augsbourg, 1757; Virtutis solidæ praecipua impedimenta, subsidia et incitamenta...* Ratisbonne, 1755 (trad. Berthon *La solide vertu*, Paris, 1845; abbé Charbonnier, Lyon-Paris, 1852); *Medulla asceseos, seu Exercitia S. P. Ignatii de Loyola accuratiori quam hactenus ab aliis factum, et menti ejus propiori methodo explanata...* Augsbourg, 1757 (plusieurs édit. ; trad. Berthon : *Les Exercices spirituels de Saint Ignace...* Paris, 1857, plus le *Triduum*).

La solide vertu étudie les obstacles, les moyens, les motifs de la perfection ; cette division répond en partie à celle des « 3 voies » ; les motifs sont en effet tirés surtout des vertus théologales, et dans la 2e partie déjà, certains chapitres sur la ferveur (c. 2), sur le recueillement (c. 3), la sainte Communion (c. 4) tiennent aussi à la voie unitive. Dans l'ensemble cependant, ce manuel s'adresse à de jeunes religieux, commençants ou progressants. Aussi « pratique » et plus méthodique que Rodriguez, il n'a pas la même saveur de bonhomie et de finesse psychologique.

Le titre du dernier ouvrage en indique le but et le mérite particuliers; en effet la préface, l'introduction (art. II, n. 4), les lectures des diverses journées montrent le souci de comprendre et de suivre avec fidélité l'ordre et l'enchaînement des Exercices, suivant l'esprit du Directoire. Les considérations sont abondantes, pratiques à la fois et affectives, mais un peu trop oratoires.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. I. — DHG., t. VII, c. 836.

R. DAESCHLER.

BELLEFOND (LAURENCE DE). — Religieuse bénédictine ; elle était fille du marquis de Bellefond, gouverneur du château de Caen. Agée de trois ans, elle fut confiée par ses pieux parents à Mme Laurence de Budos, sa marraine, abbesse de la Trinité de Caen, où à 16 ans elle fut admise à la profession. Sa vénérable abbesse ne tarda pas à reconnaître que le Seigneur lui avait donné l'aide qu'elle désirait pour lui succéder et maintenir l'observance régulière dans son abbaye. Elle avait vingt-quatre ans quand Mme de Budos lui confia la charge de maîtresse des novices. Ce fut alors qu'elle composa divers écrits de piété qui malheureusement ont été perdus. Mme de Bellefond prit bientôt une grande influence sur toutes les religieuses, et elle s'appliqua à faire célébrer l'office avec toute la solennité possible. En 1644 un prieuré, sous le vocable de Notre-Dame-des-Anges, avait été fondé à Saint-Sever, faubourg de la ville de Caen, et ne semblait pas pouvoir être maintenu. Mme de Bellefond s'y rendit avec quelques religieuses. Elle reconnut qu'il fallait transférer ce petit monastère à l'intérieur de la ville, où il ne tarda pas à devenir très florissant et très régulier. La digne supérieure se montrait pleine de charité envers tous, pleine de compassion pour les pauvres, les malades et les calvinistes. Elle eut la consolation d'en ramener plusieurs à la foi catholique, et ouvrait volontiers sa maison aux filles qui avaient renoncé aux erreurs des protestants. Mme de Bellefond refusa l'abbaye de Montivilliers en Normandie et celle de Port-Royal de Paris. Elle mourut le 31 octobre 1683. Les instructions qu'elle laissait à ses filles furent publiées sous le titre : *Les œuvres spirituelles de Mme de Bellefont*, in-8°, Paris, 1688.

Bouhours, S. J., *La vie de Mme de Bellefont, supérieure et fondatrice du monastère des religieuses bénédictines de Notre-Dames-des-Anges, établi à Rouen*, in-12, Paris, 1686. — D. François, *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de Saint-Benoît*, in-4°, Bouillon, t. I, p. 104. — Estaintot et Brianchon, *Laurence de Bellefont, supérieure de Notre-Dame-des-Anges*, dans *Bull. de la Commission des Antiquaires de la Seine-Inférieure*, t. V, p. 439.

B. HEURTEBIZE.

BELLEGAMBE (FRANÇOIS). — Né à Douai le 22 avril 1628, entré au noviciat de la Compagnie de Jésus le 30 septembre 1644, il fut longtemps directeur de Congrégations de la S. Vierge; il mourut à Lille le 12 juin 1700. Il a publié à l'usage surtout des congréganistes une ingénieuse série d'opuscules spirituels : *Vanitas vanitatum consideratione seria evanescens...* Lille, 1681; *Concupiscentia oculorum consideratione seria languescens...* Lille 1683 ; *Concupiscentia carnis... emoriens*, Lille, 1686; *Superbia vitæ... detumescens...* Lille, 1689; *Vanitatis et concupiscentiae mundanae Alexipharmacum*, Douai, 1694.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. I. — DHG., t. VII, c. 847.

R. DAESCHLER.

BELLINTANI (Matthias de Salo). — Capucin italien né à Gazzano, bourg de Volciano, sur le lac de Garde, le 29 juin 1534. Dans le monde il s'appelait Paul; il eut pour frère Antoine (Paul) Bellintani, capucin lui aussi, aumônier à Lépante et célèbre comme directeur du lazaret de Milan et auteur du *Dialogo della peste.* Matthias passa son enfance à Salò où il reçut la tonsure. A 15 ans il va étudier la philosophie à Brescia; attiré par la vie austère et humble des capucins, il entre chez eux le 4 octobre 1551, au couvent de la Badia à Brescia. Deux ans après sa profession il commence ses études de théologie au couvent généralice de Sant' Efrem Vecchio à Naples, sous la direction du distingué scotiste P. Jérôme de Pistoie (cf. Boverio, *Annales Ord. Min. S. Fr. Capp.*, I, a° 1570, XXI-XXIX). Il continue son cours de théologie d'abord en Ombrie (probablement à Rieti, ou selon d'autres à Foligno), où il avait été envoyé à cause de sa santé, puis à Rome au couvent de San Nicolò in Portis; il y a pour maître un autre insigne scotiste P. Jérôme de Montefiore (Boverio, *Annales*, II, a° 1584, pp. 117-134).

Prêtre en 1560, il enseigne la logique et ensuite la théologie à Foligno (avant 1567), à Pérouse (1567, 1583), à Brescia (1570), à Bergame (1578 à 1582); parmi ses élèves on compte les Pères Paul de Césène, général de l'ordre, et le célèbre orateur Jérôme de Narni. Théologien distingué, plutôt éclectique entre Scot et saint Thomas, avec tendance surtout bonaventurienne; hautement estimé de Bellarmin, du cardinal Sfondrati, d'Agostino Cusano (voir une lettre de ce dernier au P. Bellintani dans *Raccolta di documenti originali intorno al P. Bellintani*, Archives Gén. des Capucins, à Rome, doc. 25). Orateur réputé il prêcha dans toute l'Italie, à Paris, Lyon et autres villes de France, en Bohême et en Autriche, avec grande clarté, remarquable connaissance de l'Écriture et des Pères, ainsi que de la vie spirituelle, langue chaude et élégante. Il fut un des grands propagateurs de la dévotion aux Quarante heures, et se distingua dans les charges les plus importantes de son ordre, au développement duquel il contribua en France et en Bohême : en 1575 il est commissaire général en France; recommandé par saint Charles Borromée à qui il était très cher, il devient le confident d'Henri III et de Catherine de Médicis, dont il obtient la protection pour la naissante province des capucins en France. En 1602, saint Laurent de Brindes l'envoie en Bohême (*Raccolta*, etc., doc. 13); il est rappelé en Italie en 1605 (*ibid.*, doc. 17), et meurt saintement à Brescia le 22 juillet 1611.

Œuvres. — Le P. M. Bellintani écrivit de nombreux ouvrages ascétiques et historiques, dont quelques-uns sont restés inédits. Il faut mentionner : 1. *Teatro del Paradiso, ovvero della celeste gloria*, ouvrage posthume, Salò, 1620, en deux volumes où toute la théologie du ciel est exposée en 150 méditations, but ascétique, fond strictement théologique. Traduction française, Lyon, 1629. — 2. *In Sermones Seraphici Doctoris Bonaventurae et in Evangelia de tempore*, Venise, 1588 : Introductions ascétiques aux Sermons de saint Bonaventure, dont on lui avait demandé une appréciation; l y ajoute quelques sermons de François de Mayronis. — 3. *Esagerazioni morali*, Salò, 1622, œuvre ascético-oratoire, in-8°, 731 p. — 4. *Quadragesimale Ambrosianum duplex*, Lyon, 1624-25, deux volumes, publiés par son frère Jean. — 5. *Delli dolori di Christo Signor Nostro*, Bergame-Brescia, 1597, douze sermons prêchés à Milan devant Frédéric Borromée à qui le volume est dédié. — 6. *Trattato della Santa Oratione delle 40 Hore*, Brescia, 1583, opuscule de 50 pages sur l'origine et la pratique des 40 heures; y est joint un opuscule de 5 feuillets où le P. B. donne les *Ordini di fare l'oratione delle 40 hore, i quali si devono accomodare alle città che li usano, come quest anno sono accomodate alla città di Brescia.* — 7. *Preparazione alla Sacrosanta Messa per celebrarla e ascoltarla con divoto sentimento. Con alcuni esercitii appropiati alla vita, Passione e morte di Christo Signor nostro, e alle feste di qualche santo occorrenti*, Bologne, 1610, Salò, 1615; 1624. — 8. *Corone spirituali, per l'attentione al contemplare la Passione del Salvatore*, Bologne, 1570; Milan, 1614; Rome, 1616; traduction allemande, *Geistlicher Rosenkranz*, Munich, 1623; de ces méditations usèrent saint Charles Borromée et saint Séraphin de Montegranaro. — 9. *Vita della Beata Angela da Desenzano* (S. Angèle Merici), manuscrit à la Queriniana, B.-VI 30. Conservée avec de légères variantes dans le Procès manuscrit de la sainte (Archives de la maison généralice des Ursulines à Rome, II, p. 898-932), et dans l'*Historia Cappucina*, f. 35^b-54^a; elle semble avoir servi de base à la biographie de la sainte par le P. Ottavio Gondi, publiée à Brescia en 1605 (Mazuchelli, *Scrittori d'Italia*, II, p. 631. — 10. *Historia Cappucina che tratta dell'ultima e perfetta riforma della religione di S. Francesco*, manuscrit, Archives Gén. des Capucins, Arm. A.-II-21-22. Les idées des joachimistes et des spirituels rigoristes nuisent chez l'auteur au travail historique (cf. Frédégand d'Anvers, *Le idee francescane spirituali nei FF. MM. Capp. del sec. XVI°*, Italia Francescana, II (1927), p. 119, not. 21). Le même défaut gâte la *Cronica dell' ultima e perfetta riforma della rel. di S. Francesco*, manuscrit autographe de la Vaticane (cf. Frédégand d'A., *ibid.*, p. 120).

11. La *Pratica dell' Orazione mentale*, est, hors de doute, l'œuvre la plus remarquable du P. Bellintani. La première édition, Brescia, 1573, ne contient que la première partie; dans l'édition de Venise, 1584, est ajoutée la seconde partie, et dans celle de Venise, 1607, la troisième et la quatrième (Autres éditions : première partie, Venise, 1574; 1580, 1586; Vérone, 1587, Bergame, 1645); Une édition critique est en cours de publication dans la Bibliotheca Seraphico Capuccina; P. Mattià da Salò, Pratica... Introduzione ed. critica, dal P. Umile da Genova, I, Assise, 1932. II, Assisi, 1934. Le succès extraordinaire de la *Pratica dell' Orazione* est attesté par les nombreuses réimpressions (je n'en ai cité que quelques-unes) et par les traductions qui s'en firent en latin (Cologne, 1609; Constance, 1607; Prague, 1682), en espagnol (Madrid, 1625), en français (Lyon et Arras, 1593; Lyon, 1605, 1613, 1618, 1621; Paris, 1609, etc. C'est cette traduction que saint François de Sales recommande à Philothée (*Introduction à la vie dévote*, II, l, éd. Annecy, III, 71). C'est une œuvre de haute valeur ascétique, importante pour l'histoire de l'oraison méthodique; Bellintani y propose une méthode de méditation et un ordre pour la distribution des sujets d'oraison. Chaque méditation comprend : un *Préambule;* la *méditation* divisée elle-même en divers points avec de solides considérations ascétiques; l'*action de grâces.* Pour la méditation quotidienne, il propose un cycle de sujets qui commence avec la considération des attributs et bienfaits divins; vient ensuite la fin de l'homme, le motif de l'Incarnation (en sens scotiste), puis la vie et la passion du Sauveur (Première partie); dans la seconde partie il considère la résurrection et

l'ascension de Jésus, la fondation de l'Église et le don des Sacrements; la troisième et la quatrième sont consacrées aux fins dernières. Tout en proposant cet ordre comme normal, le P. Matthias laisse chacun libre de s'en écarter « pour suivre la forme de méditation que Dieu lui suggère ». Il complète sa théorie de la méditation en montrant l'excellence et la nécessité de l'oraison mentale, remède essentiel aux maladies spirituelles, voie la plus courte pour la perfection, réclamée par le manque d'esprit de prière que l'on note si souvent dans les âmes. On y retrouve les caractères généraux de l'enseignement ascétique du P. Bellintani : jugement mesuré sur les diverses opinions d'école, clarté de pensée, riche substance scripturaire et patristique qui nourrit la méditation, onction simple et naturelle, affectivité ardente.

B. Fayno, *Brixia beata*, manuscrit de la Queriniana de Brescia, cod. E-I. I. 4, t. II, ff. 765-793; *Raccolta di Documenti originali spettanti al P. Mattia Bellintani da Salo*, carton des Archives générales des Capucins à Rome, Arm. A-IV-31. — B. Grattarola, *Historia della Riviera di Saló*, Salo, 1593, p. 85. — Federico Borromeo, *De sacris nostrorum temporum oratoribus*, 1632, l. III, p. 119-20. — Anonyme, *Compendio della vita del P. Mattia Bellintani*, Bergame, 1650. — B. Mezzara, *Leggendario francescano*, Venise, 1722, t. VIII, 12 août, c. 2 ss. — Bernardus a Bononia, *Bibliotheca Script. Ord. MM. S. Fr. Capp.*, Venise, 1747, p. 183-87. — Z. Boverius, *Annales*, t. II, a° 1611, p. 867-73. — Valdemiro da Bergamo, *I conventi ed i Cappucini Bresciani*, Milano, 1891, p. 212-247. — F. O. Odorici, *I due Bellintani da Saló.*, Milano, 1857. — Giannantonio da Brescia, *Vita del P. Mattia Bellintani da Saló*, Milan, 1875. — P. Cuthbert, *I Cappucini, un contributo alla storia della contro riforma*, Faenza, 1930, p. 225-29. — Umile da Genova, *Introduction à l'édition critique de la Pratica dell' Orazione mentale*, I, Assise, 1932, p. v-liv.

P. Umile da Genova, O. M. C.

BELLINZAGA (Isabelle), voir Breve Compendio.

BELL'HUOMO (Gottardo). — Prêtre de la Compagnie de Jésus. — 1. *Vie et œuvre spirituelles.* — 2. *Doctrine.* — 3. *Influence.*

1. *Vie et œuvres spirituelles.* — Né à Castiglione le 7 juin 1612, Gottardo Bell'huomo entra dans la Compagnie de Jésus le 25 octobre 1628. Il fut successivement professeur de belles-lettres, de philosophie, de théologie, recteur des collèges de Bassetto, de Padoue, de Modène, maître des novices, instructeur du troisième an, préposé de la Maison professe, confesseur de la duchesse de Modène. Il mourut a Castiglione, le 26 novembre 1690.

En dehors d'un *Microcosmus immobilis* (Mantoue, Ioannas, 1655) qui est un *Compendium* de philosophie, tous les écrits du P. Bell'huomo indiqués par les bibliographes se rapportent à la spiritualité. *Initium sapientiae overo brevi considerazioni d'alcuni principali verità pertimenti alla salute dell' anima.* Bologna, Bigatti, 1657, 1660; *Le fiamme del santuario, o sia affetti particulari nelle meditazioni della Passione di Gesù Cristo.* Venezia, Conzatti, 1672; *Il pregio e l'ordine dell'orazioni ordinarie e mistiche,* Modona. Soliani, 1678; *La pace di conscienza,* Venezia, Pezzana, 1685. A sa mort, il laissa en manuscrit un docte et pieux commentaire des *Exercices* de saint Ignace.

De tous ces ouvrages le plus important est *Il Pregio,* parce qu'il fut écrit expressément pour attaquer la spiritualité de Molinos, de Petrucci et de Malaval. Nulle part Bell'huomo ne nomme ces auteurs ou ne cite leurs œuvres; il ne polémique pas, il disserte; mais ses dissertations, si tranquille qu'en soit le ton, ont pour fin de discréditer les spirituels imprudents qui entendent généraliser l'oraison de quiétude.

2. *Doctrine.* — Le titre même de ses divers opuscules suffirait à l'indiquer, le P. Bell'huomo a la tendance ignatienne de multiplier les vertueux, de faire des consciences fermes, d'allumer à la lumière de la foi et à l'école des exemples de Jésus-Christ, de véhéments désirs de servir le Seigneur amoureusement et au dépens de soi, comme l'Évangile nous l'enseigne. S'il parle de la prière, c'est surtout en vue de l'action bonne. La propagande quiétiste en Italie, loin de l'éloigner de la spiritualité ignatienne, l'y confirme au contraire. L'habitude du professorat lui a donné, avec le goût de la clarté et de la spéculation, la connaissance des maîtres de la théologie. Ses fonctions de supérieur l'ont obligé a contrôler la vie spirituelle des siens. Il est lui-même un religieux fervent. En s'expliquant à fond sur le quiétisme contemporain, il parle donc de ce qu'il sait : il a lu les livres des nouveaux docteurs mais aussi les livres des anciens; et il trouve que ceux-là ne sont point le fidèle écho de ceux-ci. Les quiétistes sont pour lui infidèles à sainte Thérèse, autant qu'à saint Thomas et à saint Bonaventure, à Richard de Saint-Victor et au Pseudo-Denys.

Pour en venir à l'ouvrage capital de Bell'huomo, contre les quiétistes, dans le *Pregio,* deux parties : dans la première, l'auteur parle de l'excellence de l'oraison mentale et de ses différentes formes; dans la seconde, il traite de l'ordre à garder dans l'oraison ordinaire et dans l'oraison mystique. Sur les deux points les quiétistes excèdent : sur le premier, parce qu'ils ne distinguent pas avec netteté la contemplation acquise de la contemplation infuse; sur le second, parce qu'ils appellent tout le monde à la contemplation infuse, sans tenir aucun compte des précautions et des dispositions marquées par les maîtres les plus autorisés de la vie spirituelle. Ni leurs formules ne sont exactes, ni leur direction n'est sûre. S'ils invoquent l'expérience, ou ils mentent ou ils sont illusionnés. Commencer la vie spirituelle par la contemplation infuse est certainement une erreur, car celle-ci est uniquement aux mains de Dieu qui la donne quand il lui plaît; et dans sa providence ordinaire, il la donne aux âmes qui ont au préalable dompté leurs passions et pénétré profondément par la réflexion les vérités chrétiennes, et les exemples de Jésus-Christ. Les nouveaux docteurs enseignent à leurs disciples qu'en demeurant le corps immobile et en retenant le souffle, en évacuant l'esprit de toute pensée, en se mettant, sans plus, par un acte de vive foi, en présence de Dieu, ils atteindront sans peine et à coup sûr à l'oraison de quiétude infuse. Dans son livre des *Demeures* sainte Thérèse réprouve cette triple prétention; celle-ci est opposée à la psychologie la plus élémentaire comme à l'expérience. Parler de la sorte est abuser des simples et donner des rêveries pour règles de conduite. Quant à exclure de la contemplation toutes œuvres divines et la vie du Christ, pour la borner à la seule divinité comme le font les spirituels quiétistes, c'est aller contre l'enseignement de la tradition catholique, l'exemple des saints et la nature même des opérations intellectuelles de l'homme; c'est faire l'ange; c'est changer la condition

des « voyageurs » de la terre, en celle des intuitifs « compréhenseurs » du ciel.

3. *Influence.* — Sans avoir l'éclatante notoriété de Segneri, Bell'huomo fut cependant un homme en vue dans l'Italie du nord. Son livre du *Pregio* dut donc se répandre dans les maisons de l'Ordre et dans les communautés religieuses, au moins de 1678 à 1681. Dénoncé au Saint-Office, défendu par l'auteur dans une nerveuse apologie, il fut prohibé « donec corrigatur », le 28 novembre 1681, comme tous les livres écrits alors contre Molinos. Celui-ci était protégé dans l'entourage d'Innocent XI, et par ce pape lui-même, qui d'ailleurs goûtait peu les Jésuites; et il fallut du temps pour dissiper ces préjugés. Par le fait de la mise à l'Index du *Pregio,* les autres livres de Bell'huomo durent probablement subir quelque disgrâce. Ils étaient pourtant de saine doctrine, comme le *Pregio* lui-même. Mais la condamnation de Molinos par la bulle *Cœlestis Pastor* (13 septembre 1687) put les remettre en faveur.

Arch. de la Compagnie de Jésus, Venise, 121, f° 322 : Notice nécrologique consacrée au P. Bell'huomo. — Sommervogel, *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus.* — Hilghers, S. J., *Der Index der Verbotenen Bücher,* p. 512. — Paul Dudon, S. J., *Le quiétiste espagnol Michel Molinos,* pp. 65-67, 96-97, 134-135, 239.

PAUL DUDON, S. J.

BELON (NICOLAS). — Né à Lyon en 1690 et entré au noviciat de la Compagnie de Jésus en 1705, le P. Nicolas Belon fut d'abord prédicateur : en 1730, il est supérieur de la mission de Die; il fut aussi directeur de séminaire en Provence. Il vivait à Lyon en 1761 et, d'après Sommervogel, « aurait quitté la Compagnie en 1762, avant les arrêts des Parlements ».

Le P. Belon a traduit une partie des *Œuvres spirituelles de François Arias...,* 1re édition en 1740, puis une édition plus complète en 1747. Traduction très libre, mais, comme le disent les *Mémoires de Trévoux,* exacte « pour le fonds, pour le sens, pour la substance des choses ». Le P. Belon écrivit aussi un traité de direction, d'après saint François de Sales : *Le Directeur spirituel,* joint à sa 2e édition des *Œuvres* d'Arias.

Il a, enfin, réuni en deux volumes, des conférences données aux Séminaristes dont il était le directeur. Cet ouvrage intitulé : *Traité de la perfection de l'État Ecclésiastique,* a été souvent réédité ; il a été traduit en allemand (Ratisbonne, 1854) et en italien (Bologne, 1790) ; doctrine solide, mais qui demeure assez élémentaire.

Sommervogel, *Bibliothèque,* I, 1275. — Feller, *Journal,* juin 1793. — *Mémoires de Trévoux,* 1740, p. 1790-4.

M. OLPHE-GALLIARD.

BÉNARD (LAURENT). — Bénédictin, né à Nevers en 1573, fit profession dans le monastère de Saint-Étienne dans sa ville natale, prieuré dépendant de l'abbaye de Cluny. Peu après il fut envoyé au collège de Bourges, pour y faire sa philosophie, puis il vint au collège de Cluny à Paris pour y terminer ses études, et il s'y fit recevoir docteur de Sorbonne. Ordonné prêtre, il se donna à la prédication et fut nommé prieur du collège de Cluny. Dans ce petit monastère où il rétablit l'observance, il réunit de jeunes religieux qu'il fit venir de diverses abbayes du royaume dans l'espoir qu'ils pourraient plus tard y introduire la réforme. Dom Didier de la Cour, fondateur de la Congrégation de Saint-Vanne et de Saint-Hydulphe, étant venu au collège de Cluny, dom Bénard eut avec lui de longs entretiens sur ce sujet. Il envoya plusieurs de ses religieux à Saint-Vanne et obtint plusieurs réformés pour enseigner dans son prieuré. Il refusa l'abbaye de Saint-Étienne de Caen ainsi que la charge de grand-prieur de Cluny. Dom Bénard aurait désiré vivement renouveler sa profession dans la Congrégation de Saint-Vanne, mais les supérieurs s'y refusèrent en lui disant : « Vous êtes plus utile à l'ordre de Saint-Benoît en conservant votre charge et votre habit. » Toutefois par un acte du 5 mai 1615 il voulut se consacrer à la réforme qui s'était déjà introduite dans quelques monastères de France. Au mois de mai 1618 dans un chapitre tenu à Saint-Mansuy de Toul, il fut décidé qu'une congrégation indépendante de celle de Lorraine serait établie en France et le prieur du collège de Cluny reçut la mission de travailler à ce projet. Ainsi fut fondée la *Congrégation de Saint-Maur.* Dom Bénard qui avait déjà obtenu des lettres patentes de Louis XIII fut chargé de solliciter en cour de Rome les bulles nécessaires. Il n'en vit pas la promulgation. Il mourut le 21 avril 1620 après avoir pris l'habit et fait profession dans la nouvelle congrégation. Il reçut la sépulture dans l'église du collège de Cluny.

De ce vénérable religieux nous mentionnerons les ouvrages suivants : *De l'esprit des ordres religieux, en quoi il consiste, et des moyens pour l'acquérir; spécialement de l'esprit de l'ordre de Saint-Benoist, avec une apologie pour sa règle,* in-8°, Paris, 1616. — *Paraeneses chrétiennes ou sermons très utiles à toutes personnes, tant laïques, ecclésiastiques, que régulières,* 2 in-8°, Paris, 1616 : Nos paraeneses, dit l'auteur, sont les exhortations que nous avons faites en chapitre à nos confrères religieux, en les exhortant à relever notre ordre, selon que les prophètes exhortaient et animaient jadis les enfants d'Israël à rebâtir le temple. — *Instructions monastiques sur la règle de saint Benoît touchant les trois vœux de religion, vêture, profession, réception des novices et moines étrangers, l'humilité et ses douze degrés, et tous autres actes, vertus et devoirs de l'état religieux,* in-8°, Paris, 1616, cité parfois sous le titre : *Mémorial de la vie religieuse.* — *L'éloge bénédictin, et combien les bénédictins par leur science et vertu ont honoré et obligé la chrétienté,* in-16, Paris, 1618. — *Police régulière tirée de la règle de saint Benoist, en laquelle est traité de la vocation d'un chacun, de l'estude, de l'œuvre et de l'hospitalité des religieux : ensemble de leurs formes et façons de manger, coucher, habiller, excommunier, régir, châtier et gouverner,* in-8°, Paris, 1619. — A dom Laurent Bénard nous devons encore : *Reigles des abbayes et monastères des filles religieuses de l'ordre de Saint-Benoist réformées par R. P. messire Estienne Poncher, evesque de Paris. Traduits du latin en françois,* par R. P. dom L. Bénard, in-32, Paris, 1608.

D. Martène, *Histoire de la Congrégation de Saint-Maur,* in-8°, t. I, Ligugé, 1928, p. 81-90; *La Vie des justes,* in-8°, t. I, Ligugé, 1924, p. 3. — Ziegelbauer, *Historia rei literariae ord. S. Benedicti,* in-f°, t. IV, Augsbourg, 1754, p. 146, 528. — D. Tassin, *Histoire littéraire de la Congrégation de Saint-Maur,* in-4°, Paris, 1770, p. I. — D. François, *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de Saint-Benoist,* in-4°, Bouillon, 1777, t. I, p. 106, t. III, p. 454. — H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France,* Paris, t. II, 1916, p. 228-232.

B. HEURTEBIZE.

1. — **BENAVENTE** (Augustin Fulgence de), moine bénédictin de la Congrégation de Valladolid. Né à Médina del Campo en 1580, il prit l'habit en 1596 à Valladolid, où il fit de brillantes études. Il fut honoré de hautes fonctions dans son Ordre; il remplit la charge abbatiale à Valladolid par deux fois, en 1629-1633, puis en 1646. Il y renonça bientôt pour se retirer au monastère de Saint-Barthélemy de Medina del Campo; c'est là qu'il mourut au bout de peu d'années.

Après la mort du P. Louis de la Puente (Du Pont) en 1624, il lui avait succédé dans la direction de la Vénérable Marianne de Escobar. Il fut très adonné à l'étude et à la contemplation. Sa dévotion très vive à la Passion, et spécialement aux Plaies de Notre-Seigneur lui inspira un grand ouvrage en 4 parties, dont il ne publia que les 2 premières : *Luz de las luces de Dios, resplandor de las Llagas de Cristo, empleo del pensamiento cristiano,* Valladolid, 1628 et 1647. 2 in-folio de près de 600 pages chacun Il y propose sous le symbole des Plaies, des méditations sur les perfections divines et la Sainte-Eucharistie (1re Partie), puis sur les mystères de la vie du Christ et de la Très Sainte Vierge : en commentant le Sermon sur la Montagne, il ramène les huit béatitudes aux Plaies, en y ajoutant celles de la Flagellation, du Couronnement d'épines, et les plaies glorieuses. Cet ouvrage fut très apprécié pour la nouveauté de sa conception, la richesse de son érudition, sa précision théologique, et son caractère à la fois affectif et pratique.

Nicolas Antonio, *Nova Bibliotheca,* p. 136; 2e éd., t. I, p. 175. — Gregorio Argaiz, *La Perla de Cataluña,* Madrid, 1675, p. 462. — Julio Cejador y Frauca, *Historia de la Lengua y Lit. castellana,* Madrid, 1915, t. V, p. 64. — Mariano Alcocer, *Catálogo de los libros impresos en Valladolid,* Vallad., 1926, p. 284 et 331-332. — M. Alamo, ES., t. 66, p. 962.

M. Alamo.

2. — **BENAVENTE** (Balthazar de). — Religieux mercédaire; né à Salamanque, où il fit ses études et prit le grade de Maître en théologie. Ses vertus et sa science le firent désigner en 1686 pour le siège épiscopal de Potenza, dans le royaume de Naples. Il a publié *Tratado Espiritual,* Salamanque, 1688.

Hardá-Arques, *Bibliotheca Scriptorum Ordinis de Mercede,* Ms au Couvent de la Merci, à Madrid, fol. 61.

E. Silva.

BÉNÉDICTIONS. — Elles ne seront envisagées ici qu'au point de vue de leur utilité pour la piété; leur origine et leur histoire, les conditions auxquelles doit satisfaire le ministre, etc., sont étudiées ailleurs : *I. Notion et importance. II. Objets qui peuvent recevoir une bénédiction. III. Conditions de leur efficacité. IV. Formules des bénédictions aliment de la piété.*

I. — Notion et importance. — Laissant de côté les diverses acceptions du mot dans la Bible : fléchir les genoux, parler en bien de quelqu'un, etc., nous arrivons de suite au sens dont dérive celui qui nous occupe : 1. La bénédiction est d'abord la louange qui s'adresse à Dieu, c'est l'expression de nos devoirs envers lui : adoration, action de grâces, invocation. Au cantique des trois jeunes Hébreux dans la fournaise, les versets commencent par *Benedicite.* A la naissance de son fils, Zacharie s'écrie *Benedictus Dominus Deus Israel.* Saint Paul donne au mot le même sens : « Le calice de bénédiction que nous bénissons n'est-il pas une communion au sang du Christ? » (1 Cor., 10, 16). Et saint Jean : « L'Agneau qui a été immolé est digne de recevoir la puissance... la gloire et la *bénédiction* » (Apoc., 5, 13). Ce sens est resté dans la tradition et saint Benoît, dans sa règle, désigne par le mot *Benedictio* le cantique *Benedicite* qu'il fait réciter à l'office; saint Thomas l'emploie dans l'hymne *Pange lingua : Salus, honor, virtus quoque sit et benedictio.* Comme la louange à Dieu est le premier devoir de la piété chrétienne, il ne faut pas s'étonner de rencontrer souvent *Benedicite, Benedictio* pris en ce sens dans la liturgie.

2. La louange adressée à Dieu par la créature descend sur celle-ci par les faveurs qu'il lui fait, les dons et les bienfaits qu'il lui accorde : le mot bénédiction a très souvent ce sens dans l'Ancien et le Nouveau Testament et les bénédictions liturgiques, autorisées par l'Église, en sont l'application. Dieu bénit après la création les êtres qu'il vient de produire (Gen., 1, 22, 28); après le déluge, il bénit Noé et ses enfants (Gen., 9, 1); il bénit les patriarches, Abraham, Isaac, Jacob, Laban, tout Israël, Joseph, et Putiphar à cause de lui, Samson, Job, etc. Les prêtres bénissent en son nom; les pères, les rois et les législateurs aussi. Notre-Seigneur bénit les enfants en leur imposant les mains, ses apôtres en leur disant : *Pax vobis;* il ordonne à ses disciples de bénir : « En entrant dans une maison, saluez-la en disant : Paix à cette maison » (Matt., 10, 12). Dans le texte suivant de saint Paul, les deux sens sont réunis : « Béni soit Dieu le Père de Notre-Seigneur qui nous a bénis dans le Christ de toutes sortes de bénédictions spirituelles dans les cieux » (Ephés., 1, 3).

3. Dieu bénit même les êtres, non seulement sans raison comme les animaux, mais sans vie : il bénit le septième jour (Gen., 2, 3). « Vous servirez Jéhovah, votre Dieu, dit Moïse, et il bénira votre pain et votre eau » (Exod., 23, 25). « Tu as béni l'œuvre de ses mains » dit Satan à Dieu en parlant de Job, et ses troupeaux couvrent le pays » (Job., 1, 10). « Dieu bénit le toit des justes », écrit l'auteur des Proverbes, 3, 33. Notre-Seigneur bénit les pains et les poissons avant de les multiplier (Matth., 14, 19); il bénit le pain et le vin qu'il va consacrer (Matth., 26, 26). Cette bénédiction des choses et des lieux s'explique parce que Dieu les rend par là aptes à accomplir ses desseins sur toutes les créatures.

4. L'Église elle aussi bénira les personnes, les choses les lieux; la plupart des épîtres de saint Paul commencent par une salutation avec bénédiction : *Gratia, vobis et pax* (1 Cor., 1, 3); les Pères apostoliques, Clément de Rome, Ignace d'Antioche, l'Epître de Barnabé se servent d'expressions semblables. Dans Tertullien déjà, la distinction est faite entre la bénédiction prise au sens général que nous venons de dire et la bénédiction rituelle, accompagnée de formules avec aspersion d'eau bénite : il parle de *mutua salutatio* qui se donne le long des chemins, au courant de la conversation (*Adv. Marcion.,* L. 4, 24), et *salutatio disciplinae* (L. 3, 22) qui se fait pendant le service divin. Les ministres, prêtres et évêques, continueront de bénir à l'occasion d'un office ou en présidant une assemblée quelconque. Les *Constitutions Apostoliques,* de la fin du ive siècle, refusent aux laïques le droit de bénir, à l'inférieur de le faire devant son supérieur, distinguent la grande bénédiction, de la bénédiction privée (L. 3, c. 10). Saint Ambroise qui appelle la bénédiction : *sanctificationis et gratiarum votiva collatio* en

donne ainsi une définition très exacte : l'objet est clairement indiqué, aider à la sanctification en conférant la grâce; *votiva,* par la prière de l'Église (*De bened. patriarch.*, c. 2, PL., t. 14, col. 707). Saint Augustin défend les bénédictions contre Pélage et ne veut pas du tout qu'elles soient regardées comme vaines (Ep. 175, 5). Aux VIII[e] et IX[e] siècles, l'universalité de la vie chrétienne est imprégnée de bénédictions qui ont commencé par se faire dans les monastères et se sont répandues dans toutes les classes de la société.

5. A cette époque, ou un peu plus tard, la bénédiction est devenue à peu près ce qu'elle est aujourd'hui : le prêtre, comme l'évêque, bénit solennellement les fidèles à la fin de la messe, il bénit les oblats et d'autres choses à l'offertoire, il bénit, avant *per quem haec omnia* du canon, les fèves à l'Ascension, le raisin nouveau à la Saint-Sixte (6 août); la plupart des bénédictions se font pendant la messe ou avant; on bénit tout ce qui est susceptible d'un usage décent. On peut alors définir les bénédictions : des rites — composés de prières et de cérémonies dont la plus habituelle est le signe de croix avec l'aspersion de l'eau bénite — institués par l'Église et accomplis en son nom par ses ministres — pour sanctifier les personnes ou les choses qui les reçoivent et les rendre aptes à profiter des fruits de la rédemption, si ce sont des personnes, ou. si ce sont des choses, les faire devenir des moyens de grâce pour tous : fidèles en état de grâce ou non, infidèles aspirant à la posséder. Les excommuniés seuls sont exclus de leur usage. « Bénir une créature, écrit Claude de Vert, n'est souvent en matière de religion que la tirer de son état naturel, la séparer de ses usages communs et ordinaires, la rendre sainte de profane qu'elle était, la dévouer et l'approprier à Dieu et aux cérémonies de la religion, la destiner et l'affecter à son culte et à son service, en un mot la déterminer, l'appliquer et l'employer à des usages pieux et sacrés; et qu'en ce sens, c'est la purifier, la vivifier, la sanctifier, la dédier, la consacrer » (*Explication des cérémonies de l'Église,* t. 1, p. 179, 3[e] éd., Paris, 1713, p. 137). Sans qu'il y paraisse, mais très réellement cependant, la question des bénédictions, toujours faites au nom de Dieu, tient à l'éternel et infini problème des rapports « de l'Être infini et sans parties », comme s'exprime Pascal, avec les pauvres êtres finis que nous sommes.

6. Admirons cette disposition de la Providence qui permet à l'Eglise de faire entrer toutes les créatures dans le courant rédempteur, de les rendres aptes à nous procurer la grâce. Cela se produit éminemment dans la transsubstantiation qui change le pain et le vin matériels au corps et au sang de Jésus; à un degré moindre dans les sacrements; d'une manière diminuée sans doute, mais très réelle encore, par les bénédictions : — *a.* Le Verbe en s'unissant à la nature humaine la rendait « participante du Christ » et par elle les éléments qui composent le corps de l'homme. Par les bénédictions, les autres êtres reçoivent, toute proportion gardée, une dignité qu'ils n'auraient point connue sans l'Incarnation; elles achèvent en quelque sorte d'unir la nature entière au corps mystique du Christ. — *b.* Depuis le péché originel, l'homme se sert trop souvent des dons de Dieu pour l'offenser; l'Eglise, en bénissant les objets qui sont à notre usage, rétablit l'ordre primitif, autant du moins qu'il est possible, en faisant servir à notre sanctification ce que nos passions détournent de leur but. Au lieu de nous diminuer, de nous abaisser à leur niveau, les choses matérielles elles-mêmes deviennent des moyens de nous rapprocher de Dieu et la création retrouve son but suprême « de servir à la louange de Celui qui a fait toutes choses » (Ephes., I, 12). Le prince de ce monde est jeté dehors, il est frustré de l'empire auquel il prétend. — *c.* Notre-Seigneur a institué sept sacrements que l'on pourrait comparer aux sept couleurs de l'arc-en-ciel; l'Eglise s'est formée peu à peu une liturgie continue, toujours progressible dans laquelle les bénédictions tiennent une large place et ressemblent, pour continuer la comparaison, aux nuances innombrables du même arc-en-ciel, tellement délicates que l'œil le plus exercé les distingue avec peine. Ainsi, l'âme la plus sainte est éblouie de l'éclat projeté sur elle par cette incomparable variété de moyens de grâce dont elle peut profiter.

II. — Objets qui peuvent recevoir une bénédiction. — Pour donner une idée de l'incomparable variété des bénédictions que l'Eglise autorise, reproduisons la division adoptée par A. Franz dans *Die Kirchlichen Benedictionen in Mittelalter.* Il distingue : 1° L'eau bénite; 2° La bénédiction du pain et du sel; 3° du vin; 4° des fruits de la terre; 5° Bénédiction de l'Epiphanie, des cierges à la Chandeleur, à Saint-Blaise et en autres temps; 6° Bénédictions du Carême et du Temps Pascal, cendres, palmes, feu, cierge pascal, *Agnus Dei;* 7° Bénédictions des maisons, des fontaines, des métiers; 8° des cloîtres; 9° Bénédictions des phénomènes de la nature, pluie, sécheresse, foudre, temps; 10° des animaux; 11° Bénédictions à l'occasion du mariage, mère et enfant; 12° des dangers, voyages, pèlerinages, guerres, jugements de Dieu, ordalies; 13° des maladies; 14° des possessions. — L'ouvrage s'achève par l'histoire de la lutte contre les bénédictions à l'époque du protestantisme et de la réforme ecclésiastique.

III. — Conditions de leur efficacité. — D'après le Code de droit canonique, les Sacramentaux, par conséquent les bénédictions, « sont des choses ou des actions dont l'Eglise se sert habituellement, à peu près comme elle fait des sacrements, pour obtenir par son impétration, des effets surtout spirituels ». Le mode d'efficacité des uns et des autres est différent :

1. L'Eglise distingue par rapport à leur effet les bénédictions constitutives et les bénédictions invocatives, Can. 1148, § 2. Constitutives ou surtout consécratives, elles donnent à la personne ou à l'objet béni un caractère sacré qui les empêche de servir à un usage commun : consécration des vierges, bénédiction des vases sacrés, d'une église; invocatives, elles ne changent pas la nature de l'objet, ni sa destination : le pain bénit peut être mangé, le fidèle qui a reçu la bénédiction du prêtre continue d'exercer son métier. L'effet consécratoire des premières est toujours obtenu comme dans les sacrements, si les prescriptions de l'Eglise ont été observées.

2. Mais la faveur spirituelle ou temporelle qui résultera de la bénédiction dépend d'abord, bien plus que dans les sacrements, de la prière de l'Eglise *ex sua impetratione,* dit le Code. Les théologiens insistent sur cette nécessité de l'impétration faite par l'Eglise pour donner valeur à la bénédiction. Dieu accorde aux prières de la communauté ce qu'il refuse à la demande d'un particulier; sans doute, il ne sait rien refuser à son épouse, il n'a point promis cependant de l'exaucer toujours dans la forme même de sa requête ; les biens

temporels, objet des bénédictions pourraient être nuisibles au salut, les biens spirituels n'entreraient peut-être pas dans les desseins de la Providence.

3. Surtout, celui qui reçoit la bénédiction, ou use des objets bénits doit apporter des dispositions particulières; prier encore plus ardemment, que pour profiter des sacrements. Saint Thomas indique bien la différence quand il dit : « L'Eglise, l'autel et d'autres choses inanimées du même genre sont consacrées, non point parce qu'ils sont susceptibles de grâces, mais parce que, du fait de leur consécration, ils reçoivent une certaine vertu spirituelle, par laquelle ils sont rendus aptes au culte divin, de telle sorte que, par eux, les hommes acquièrent une certaine dévotion, en vertu de laquelle ils sont plus propres aux choses divines, à moins que cet effet ne soit empêché par leur irrévérence » (S. theol., 3ª pars., q. 83, a. 3, ad 3). Parmi les effets, il indique le pardon du péché véniel, mais à condition « que l'on éprouve un mouvement de ferveur envers Dieu » (q. 87, a. 3, c.). La peine qui reste à expier après le péché pardonné sera remise, ajoute-t-il, « par les mêmes sacramentaux en proportion de la ferveur envers Dieu, ferveur excitée par eux tantôt plus, tantôt moins » (q. 83, a. 3, ad 3). A ces dispositions, l'Eglise peut ajouter les indulgences, mais il faut remarquer que la rémission n'est pas l'effet direct de la bénédiction, elle n'en est que l'occasion.

4. Pour ces raisons, les théologiens refusent habituellement de dire que les bénédictions ont leur effet *ex opere operato* comme les sacrements, même en ajoutant *fallibiliter,* ce qui laisse entendre que Dieu n'a point promis les grâces dans tous les cas. Elles agissent plutôt *ex opere operantis* en raison des dispositions du sujet; il convient de remarquer que la prière de l'Eglise ajoute beaucoup à ces dispositions : porter par exemple une médaille qui a reçu la consécration de l'Eglise a plus d'efficacité, même avec les dispositions semblables, que d'en porter une qui ne l'a pas reçue. Quel stimulant de penser que l'eau bénite, l'encens reçu à la messe, la bénédiction du prêtre, la prière faite dans une église, surtout si elle est consacrée, peuvent être, en raison de nos dispositions, une source de faveurs sans nombre, parce que nous pouvons y recourir en toute occasion.

IV. — Formules des bénédictions, aliment de la piété. — « C'est par une admirable disposition que Dieu a voulu se servir des choses même insensibles pour l'économie de notre salut » (Oraison de la bénédiction des Palmes). L'Eglise, qui l'a compris, a multiplié ces bénédictions; il n'est point de faveurs regardant la vie personnelle, sociale, religieuse qui n'y soient demandées ou du moins qui ne l'aient été, car beaucoup de formules, très fréquemment employées autrefois, ont disparu et ont été remplacées par d'autres : on bénissait le pèlerin avec son bourdon et sa besace, le soldat avec l'épée et l'étendard, l'eau froide ou chaude pour les jugements, etc.

1. Ces formules, anciennes ou nouvelles, ont pour objet, sous des formes très diverses, l'ordre temporel et spirituel. La vie des champs surtout y tient une grande place; il y a des bénédictions pour les choses et les fruits de la terre, pour les troupeaux et leurs étables, les animaux malades. On demande aussi les faveurs de la vie spirituelle : l'eau bénite chasse les démons, fait disparaître toute impureté de l'âme; on bénit la maison pour qu'elle soit « gardée, réchauffée, protégée, visitée, défendue par Dieu, comme celle d'Abraham, d'Isaac, de Jacob »; la croix érigée le long des chemins procurera « la solidité de la foi... elle sera une consolation, une défense, une protection contre les traits perfides des ennemis ». Les statues des saints nous porteront à imiter leur sainteté : par leurs mérites, nous obtiendrons la grâce pour la vie présente et la gloire éternelle dans l'autre; l'huile, qui aura procuré la santé, portera le malade à rendre grâce à Dieu. La bénédiction de la pompe qui servira à éteindre l'incendie « fera comprendre que de tels fléaux sont l'effet de notre iniquité et qu'ils cessent par la miséricorde divine ». La cloche doit « par la douceur de ses accents inviter les peuples à adorer Dieu, à s'assembler pour le célébrer... Quand sa mélodie résonnera à leurs oreilles, puisse la dévotion croître en eux! Le télégraphe doit nous apprendre à aller à Dieu plus vite et plus facilement. Quelle que soit la rapidité avec laquelle le chemin de fer nous fera voyager, nous n'arriverons pas plus vite au ciel. En rédigeant la formule de bénédiction d'une imprimerie, on a pensé à tous ceux qui travaillent à la publication d'un livre : « Remplissez les écrivains, les directeurs et les ouvriers de l'Esprit de science, de conseil et de force, remplissez-les de l'esprit de votre crainte. Bénissez-les, ô Jésus, vous qui êtes la voie, la vérité et la vie. Que dans ces livres, nous n'apprenions que votre science. »

2. Les souvenirs les plus divers, bibliques surtout, ajoutent encore au charme et à l'utilité de ces leçons : l'abeille, chaste et féconde comme la Vierge Mère, fournit la cire qui brûle aux autels; le ver à soie produit ce qui servira à les orner, à revêtir les ministres. Le pain rappelle la multiplication qui en fut faite par Notre-Seigneur; la bénédiction des maisons promet la protection accordée à celle des Hébreux avant la sortie d'Égypte; celle des navires fait penser à l'arche de Noé « voguant sur les eaux du déluge », à saint Pierre soutenu sur le lac par la main du Sauveur. Dans celle des pèlerins, il est question du passage de la mer Rouge par les Hébreux, du voyage des Mages, d'Abraham venu d'Ur en Chaldée, de saint Jean-Baptiste qui doit nous conduire à Jésus. On bénit les ornements : ainsi fit Moïse sur l'ordre de Dieu, Marie sa sœur a tissé les toiles du tabernacle; la pale, bénite à part avec le corporal, est le suaire dont fut enveloppé le corps du Sauveur. A la première pierre d'une église : la piété de David a commencé l'œuvre qui sera achevée par Salomon; au cimetière : « que les corps qui y reposent, en attendant la trompette de l'Archange, possèdent un jour les consolations éternelles. » Les moyens de transport, voitures, automobiles font penser au char de l'Éthiopien qui lisait la Bible en voyageant et y trouva la foi; le télégraphe, c'est Dieu « qui marche sur les ailes des vents »; l'aéroplane est une maison qui vole en l'air comme celle de Nazareth transportée à Lorette...

Les bénédictions du missel sont beaucoup plus riches encore d'allusions, surtout celle des Fonts baptismaux le samedi saint : elle rappelle que l'Esprit-Saint, porté sur les eaux les couvait pour ainsi dire afin de les rendre fécondes; il y est question des quatre fleuves du paradis terrestre, du déluge, de l'eau qui jaillit au désert sous la verge de Moïse, de celle enfin qui sortit du côté percé de Jésus et qui était la figure de l'Église. La bénédiction des palmes évoque le rameau d'olivier présage de la fin du déluge et symbole de la paix apportée par le Christ; en recevant

les cendres au commencement du Carême, nous devons imiter les Ninivites et faire pénitence comme ils l'ont fait à la voix de Jonas; les cierges de la Chandeleur représentent Jésus-Christ, vraie lumière, etc.

Il est donc possible d'apprendre beaucoup en lisant les formules de bénédictions inscrites au rituel où elles sont en plus grand nombre, au missel et au pontifical; les âmes pieuses y trouveraient de très suggestifs sujets de méditation qui les accoutumeraient à voir Dieu en tout, à s'élever jusqu'à lui à propos de tout : « Sans doute, écrit saint Irénée, l'homme par lui-même ne voit point Dieu; mais ce Dieu se montre à qui il veut, quand il veut, comme il veut » (*Contra haer.*, L. 4, c. 20, 5, PG., t. 7, col. 1035). Il suffit d'ouvrir les yeux de l'âme pour le voir. Les bénédictions orientent « vers le bien et vers le bonheur les choses aussi bien que les personnes en monnayant pour elles, si l'on peut ainsi parler, le bénéfice de l'Incarnation, sous l'administration de l'Église » (Sertillanges, *Revue de la jeunesse,* 10 avril 1914).

Vigouroux dans DB.; Mangenot dans DTC.; Baudot dans DACL., ont au mot *Bénédictions* des articles très documentés. Les théologiens parlent des bénédictions à l'occasion des Sacramentaux. Ajouter Dom Pierre de Puniet, O. S. B., *Le Pontifical romain,* 2 vol. in-8, Louvain, 1930-1931; Picart, O. S. B., *Sacramentaux ou consécrations et bénédictions de l'Église,* in-8, Maredsous, s. d.; A. Franz, *Die Kirchlichen Benedictionen in Mittelalter,* 2 vol., Fribourg, 1909.

A. Molien.

BÉNIGNE DE VALLOMBREUSE (Saint). — De la famille des Visdomini, il naquit à Montevarchi en Toscane. Il fut le quinzième abbé général de l'ordre de Vallombreuse, où il mourut en odeur de sainteté le 27 juillet 1236. On lui attribue un écrit intitulé *Claustrum animae sive methodus ad recte vivendum,* et une *histoire* de son ordre, publiée en 1500, au témoignage de Jules Négri (*Historia scriptorum Florentinorum,* p. 98, Florence, 1722).

Fabricius, *Bibliotheca latina med. aet.*, I, 162. — AS., Julii, t. IV, p. 338-341. — F. Bonnard, art. *Bénigne Visdomini,* dans DHG.

M. Mähler.

BENINCASA (Ursule). Célèbre mystique italienne, fondatrice des Théatines de l'Immaculée-Conception. 1547-1618. — Née à Naples le 20 octobre 1547 (c'est la date le plus probable, celle qui est donné par Maggio et Bagatta; d'autres disent le 21 octobre 1550) d'une famille d'origine toscane. Son père, « ingénieur royal », s'était appauvri par ses aumônes; sa mère, Vincenza Genovina, eut des visions et des grâces extraordinaires d'oraison. Ses deux frères aussi étaient très pieux; et de ses cinq sœurs, trois embrassèrent la vie religieuse. Ursule, la dernière, eut une enfance très précoce. Orpheline de père à sept ans, elle transforme la maison en un véritable monastère régulier. Et tout de suite après la mort de sa mère, elle aspira à la vie religieuse. Adonnée de très bonne heure à l'oraison mentale, elle eut à dix ans sa première extase, dans la nuit de Noël 1557 et depuis, jusqu'à la fin de sa vie, ses extases furent presque quotidiennes. Son existence est du reste si remplie de phénomènes mystiques de toute sorte : visions, apparitions, révélations, prophéties..., qu'une biographie critique serait à souhaiter. Au début du xviiie siècle Hélyot avertissait loyalement ses lecteurs qu'il ne se fiait point aux biographies d'Ursule Benincasa : « Je ne crois pas qu'il se trouvera des personnes en ce temps-ci (où l'on est moins crédule que dans les siècles précédents) qui voulussent croire que le plus souvent vingt personnes des plus robustes ne suffisaient pas à la lever de terre lorsque ses extases la prenaient, et que la cause de cette pesanteur (à ce qu'elle disait) provenait de ce qu'elle était chargée des péchés de tout le monde; l'Eglise ne nous oblige point d'ajouter foi à ces sortes de choses. » (*Histoire des ordres monastiques, religieux et militaires*... Paris, 1721, t. IV, p. 89). Les faits auxquels Hélyot fait allusion sont racontés dans Maggio, l. I, ch. 3.

On peut dire que tout est encore a étudier dans cette vie. Son premier directeur fut le dominicain Marcio de Marcianesi. Les ravissements continuels d'Ursule firent d'elle une idole populaire : ils la contraignirent à changer souvent de maison, de rue, d'église. Elle souffrait d'être recherchée par la noblesse de Naples. Aussi essaya-t-elle d'échapper au monde en allant mener la vie érémitique aux environs de la ville, sur le mont Saint-Elme, non loin de la chartreuse de San Martino, à partir de 1579. La montagne était alors le « rendez-vous des fauves, des voleurs et des scélérats de toute espèce ». Ce n'est pas sans difficulté qu'elle obtint l'autorisation de l'archevêque. Elle reçut là toute sorte de dons mystiques, y compris le mariage spirituel. L'abbé Gregorio Navarro, sur l'ordre qu'elle en avait reçu dans une extase, y bâtit à ses frais une église en l'honneur de l'Immaculée-Conception. Plus d'une fois les grâces mystiques prirent des formes bizarres et la poussèrent à des actions pour le moins étranges. On lui attribue la possibilité « d'entendre retentir les orgues dans sa poitrine ». De ceci, une explication a été donné plus tard : « Elle avait été l'orgue qui avait commencé à résonner pour la réforme du monde et les Pères théatins devaient être les instruments qui accompagneraient cette musique ». Après l'extase du 12 mars 1582, commence sa mission extérieure, d'abord à Naples, auprès de l'archevêque, puis « à Rome, à Rome, à Rome », comme elle criait dans son extase. Elle partit pour la ville éternelle le 18 avril 1582. Grégoire XIII, pour l'examiner, créa une commission où entraient Mgr Spaziano, le P. Claude Aquaviva, général des Jésuites, saint Philippe Néri, deux Chanoines de Saint-Pierre qui étaient de puissants exorcistes, Tarugi et d'autres. A Naples, se répandit le bruit qu'on allait la brûler vive. En fait, elle fut examinée avec une très grande sévérité et fut pendant six mois l'objet de vexations canoniques. Saint Philippe reste sur son cas extraordinairement défiant et réservé : il semble qu'il ait conservé ses doutes jusqu'à la fin, bien qu'elle se soit soumise avec beaucoup d'humilité et de patience, aux terribles épreuves qu'il lui fit subir. Le pape ne la condamna pas, mais sans lui accorder ce qu'elle était venue chercher, il la fit retourner à Naples. Elle revint au mont Saint-Elme et fonda, en 1583, les Théatines de l'Immaculée-Conception de la Congrégation, qui menaient la vie active. Plus tard, tout à la fin de sa vie, en 1617, elle y adjoindra une branche vouée à la vie contemplative, les religieuses de l'Ermitage. Les *Regole per le Vergine romite dell'Immacolate Concettioni* ont paru à Naples en 1680. C'est peu avant de mourir qu'elle fit passer sa congrégation sous la direction des théatins.

Ursule Benincasa, qui s'est déclarée contre le faux extatique Fra Lodovico et contre Giulia di Marco, n'a

pas de doctrine particulière. Ses aspirations réformistes ont une teinte joachimite : il y a plus d'une allusion « al Papa Angelico ». Elle est morte à Naples le 20 octobre 1618. Sa cause a été introduite, et Pie VI à proclamé l'héroïcité de ses vertus le 7 août 1793.

La source principale est le procès fait en vue de la béatification : *Neapolitana Beatif. et Canoniz. Vener. Servae Dei Sor. Ursulae Benincasa*, Romae, 1770. — La source ancienne la plus importante est l'ouvrage de Francesco Marie Maggio, clerc régulier : *Vita della Venerabile Madre Orsola Benincasa*, Palerme, 1646 et Rome, 1655. Cet ouvrage a été mis à l'Index par décret du 14 juin 1679. L'abrégé qu'il en avait fait : *Compendioso ragguaglio della vita morte e monisteri della vener. Madre Orsola Benincasa...* Naples, 1669, avait déjà été frappé par décret du 19 juin 1674. Sur l'activité biographique de Maggio par rapport à Ursule Benincasa, voir F. A. Vezzosi. *I scrittori de' chierici regolari*, Rome, 1780, t. II, p. 4-23. — G.-B. Bagatta, *Vita della vener. serva di Dio Orsola Benincasa*, Venise, 1671 (a été aussi mis à l'Index, 13 juin 1679) (Cf. Vezzosi, t. I, p. 95-99). — L. Ponnelle et L. Bordet, *Saint Philippe Néri et la société romaine de son temps*, 1515-1595, Paris, 1928, en particulier p. 85-87 et 383-384. — Placidus a S. Theresia, *Compendium vitae vener. matris Ursulae de Benincasa Virginis Neapolitanae...*, Bruxelles, 1658. — Hélyot-Badiche, *Dictionnaire des ordres religieux...*, Paris, Migne, 1850, t. III, col. 662-673. — *Notice sur la vénérable Ursule Benincasa, fondatrice des religieuses théatines de l'Immaculée-Conception de Marie*, Lille, 1838.

G. de Luca.

BÉNITE (EAU). — Sacramental composé de deux éléments, eau et sel, exorcisés, bénits et mélangés par le prêtre suivant les formules du Rituel romain. L'eau bénite est employée pour purifier et préserver créatures humaines et autres ; pour procurer la santé de l'âme et du corps ; pour mettre en fuite les esprits mauvais et impurs. Elle a aussi pour effet de remettre les péchés véniels et la peine temporelle due au péché. Cela explique les nombreux rites et usages dans lesquels elle intervient : aspersion dominicale des fidèles, des lieux réguliers dans les monastères ; aspersion quotidienne après la messe, dans le Tyrol (v. M. S. Dalton, dans le *Month*, nov. 1900, p. 494) ; aspersion du soir dans beaucoup de communautés religieuses ; aspersion de la femme dans le rite des relevailles ; emploi de l'eau bénite pour les agonisants et pour les morts ; usage de prendre de l'eau bénite en entrant à l'église ; usage du bénitier dans les habitations privées et les maisons religieuses, etc.

Le symbolisme des éléments employés, — eau (purification), sel (préservation), — est d'une clarté évidente.

Le Sieur de Moléon note que, de son temps, à Sens et à Paris, les enfants de chœur ne prenaient pas d'eau bénite en sortant de l'église, — « et avec raison », ajoute-t-il (*Voyages liturgiques de France*, Paris, 1757, p. 170, 248).

L'usage de l'eau bénite est très ancien dans la chrétienté. On en trouve les plus anciennes attestations dans la littérature apocryphe du IIIe siècle (v. A. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*, Fr. i. Br., 1909, I, p. 61-64). On voit l'eau bénite employée au VIe siècle comme moyen de guérison, dans la *Vita Columbae*, II, 4, 5, 6 (v. *supra*, art. Adamnan). Parmi des bains superstitieux, Dom H. Dumaine range les bains d'eau bénite, condamnés par le *Capitulare* d'Atton, évêque de Verceil, mort vers 960 (art. *Bains*, DACL., col. 98).

L'usage de l'eau bénite a été attaqué par les Lollards (Roger Dymmok, *Liber contra XII errores et hereses Lollardorum*, éd. M. S. Cronin, Londres, 1922, p. 113, 140). — F. Cabrol, art. *Eau*, DACL. — *Un passage obscur des prières pour la bénédiction de l'eau* (*Vie et arts liturgiques*, XI, 1924-25, p. 133-35). — A. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen*, Fr. i. Br., 1009, I, p. 43-220. — A. Gastoué, *L'eau bénite*, etc. (Paris, 1907). — J.-J. Gaume, *L'eau bénite au XIXe siècle*, Paris, 1876. — A.A. King, *Holy Water*, London, 1926. — H. Pfannenschmid, *Das Weihwasser im heidnischen und christlichen Kultus*, Hanover, 1869. — P. de Puniet, art. *Bénédiction de l'eau*, DACL, col. 708-13. — K. Schrod, art. *Weihwasser*, KL.

L. Gougaud, O. S. B.

BENIVIENI (Dominique). — Né à Florence vers le milieu du XVe siècle, il fut l'ami de Marsile Ficin, dont il partagea les idées philosophiques. Il enseigna la dialectique à l'Université de Pise. En 1491, il était chanoine de Saint-Lorenzo de Florence. Il fut, avec ses frères Antoine et Jérôme, un chaud partisan de Savonarole, et publia des écrits pour sa défense : *Dialogo della verita della doctrina predicata da Savonarola*. Florence, 1497 ; *Epistola responsiva nelle calomnie contra Savonarola*, 1497 ; *Trattato in defensione et probazione della dottrina di Savonarola*, 1496. Parmi ses œuvres spirituelles, il faut citer *La scalla della vita spirituale sopra il nome di Maria*, Florence (vers 1495).

J. Schnitzer, *Savonarola*, München, 1924, passim, et t. I, p. 438 ss. — v. Rossi, *Il quattrocento*, Milan. — DHG., t. VII, c. 1339.

M. Viller.

BENIVIENI (Jérôme). — Né le 6 février 1453 à Florence, il fut un humaniste de culture très étendue, remarquable surtout par sa connaissance de la langue et de la littérature italiennes. Il étudia la philosophie platonicienne à l'école de Marsile Ficin, en compagnie de son ami Pic de la Mirandole. Nous devons à leur amicale collaboration les célèbres *Canzone dell'Amore celeste e divino*, de Benivieni, avec leur *Commentaire*, par Pic. Ils devaient regretter plus tard le platonisme excessif de leurs conceptions sur l'amour divin. Il fut aussi l'ami de Savonarole, dont la parole l'avait converti à une vie austère et pieuse ; il fut comme le poète attitré des fêtes religieuses organisées par le réformateur de Florence. Il vécut dans le célibat, et mourut en août 1542.

Parmi ses œuvres profanes, nous ne relèverons que *Il Canzoniere* découvert par Percopo (*Rassegna crit. letter. ital.*, I (1896), 9-14, 42-6), qui contient des poèmes d'amour humain, dont il donna dans la suite une version et un commentaire spirituels (1500). La rédaction diffère selon les manuscrits. *La Canzone dell' Amore...* La première partie est de 1486 (ou 1487 au plus tard) ; avec le *Commentaire* de Pic de la Mirandole, elle fut imprimée peu après 1500 ; après les œuvres de Ficin, c'est la meilleure préparation aux grands théoriciens italiens de l'Amour, au XVIe siècle. L'autre partie se trouve dans le ms Riccardiano 2811, c. 94.

Laudi et *poésies religieuses* (le genre des *laudi* fut encore cultivé à cette époque par des hommes insignes et religieux comme Castellani, Giambullari et notre Benivieni). Nous en connaissons : 27 « laudi », des *stanze in passione Domini;* des traductions de Psaumes. Il a traduit également en italien un traité de Savonarole. *Della semplicità della vita cristiana*, Florence, 1496.

Achille Pellizzari, *Dal Duecento all'Ottocento*, Naples, 1914, pp. 355-362. — Caterina Re, *Girolamo Benivieni fiorentino* Città'di Castello, 1906 : excellent ouvrage. — P. Fattibene, *Versi inediti di G. Benivieni*, Venise, 1908. — N. A. Robb, *Neoplatonism of the italian Renaissance*, Londres, 1935, p. 112, 123, et passim. — Rossi. *Il Quattrocento*, Milan, p. 281.

G. DE LUCA.

1. — BENOIT (SAINT) **et BÉNÉDICTINS.** — A. SAINT BENOIT : *1. Vie.* — *2. Règle.* — *3. Doctrine spirituelle.* — B. BÉNÉDICTINS.

A. — SAINT BENOIT. — I. — LA VIE.

1. SOURCES. — Deux ouvrages seulement nous renseignent sur la vie et la physionomie de saint Benoît : la *Regula Monasteriorum* et le second livre des *Gregorii Magni Dialogi*.

L'attribution à saint Benoît de la *Regula* n'a jamais été sérieusement contestée. (Qui voudrait cependant se convaincre de son authenticité en trouvera les preuves dans G. Grützmacher, *Die Bedeutung Benedikts von Nursia und seiner Regel in der Geschichte des Mönchtums*, Berlin, 1892.) Nous montrerons plus loin qu'elle est bien son œuvre personnelle et originale, et que, comme telle, elle constitue un document qui éclaire le caractère de son auteur. (Les meilleures éditions de la *Regula Monasteriorum* sont celles de C. Butler, Fribourg en Br., 2e éd. 1927, et de B. Linderbauer, Bonn, 1928. Parmi les traductions françaises, signalons : *La Règle de saint Benoît*, Paris, Desclée ou Lethielleux, 1933).

Le caractère historique du livre II des *Gregorii Magni Dialogi* (593) a été discuté plusieurs fois. Ces heureuses controverses ont établi que saint Grégoire, dont l'honnêteté n'a jamais été mise en doute, était parfaitement renseigné par une large enquête qu'il avait instituée sur la vie de saint Benoît. Certes, il n'entendait nullement garantir tous les détails de son récit, mais il nous les a transmis tels qu'on les colportait, au VIe siècle, quelque quarante ans après la mort de son héros. Que déjà la légende ait fleuri certains épisodes de la carrière du saint, nul ne s'en étonnera. Mais l'ensemble de la biographie fait connaître avec certitude la succession des événements qui ont marqué dans sa vie, et nous permet de déduire les traits caractéristiques qui composent la physionomie du grand fondateur. (La meilleure édition des *Gregorii Magni Dialogi*, malgré les bizarreries injustifiées de l'orthographe, est celle de U. Moricca, Rome, 1924. Quant à l'historicité du récit de saint Grégoire, je ne peux mieux faire que renvoyer le lecteur à l'ouvrage de J. Chapman, *Saint Benedict and the Sixth Century*, Londres, 1929, malgré les réserves à faire sur d'autres points de ce livre. (Cf. *Bulletin d'histoire bénédictine*, t. III, 3656.)

2. BIOGRAPHIE. — Saint Benoît naquit vers 480, non à Nursie comme on ne cesse de le répéter, mais dans la province de Nursie. Au dire des auteurs anciens, les habitants de cette contrée se distinguaient par leur énergie, leur rudesse même. L'âme du saint gardera l'empreinte de ce milieu austère et chrétien. Ses parents appartenaient à la classe des grands propriétaires ruraux (liberiori genere). Jeune homme, il alla à Rome pour s'y préparer à une carrière libérale. Dégoûté du monde, il se réfugia dans l'ascétisme, dont il allait parcourir toutes les étapes. Il vécut d'abord ascète, au bourg d'Enfide, aujourd'hui Afile, puis anachorète dans une grotte de Subiaco, vers 500. Après trois années de prières, de méditations, de luttes contre le démon, les tentations des souvenirs, et contre lui-même, la Providence lui amena des disciples. Il groupa ceux-ci en douze monastères, selon le modèle pacômien. Mais la conception « égyptienne » du monachisme ne tarda pas à lui paraître insuffisante. Il saisit l'occasion qui se présentait de quitter Subiaco, et se rendit au Mont-Cassin, exécuter le dessein qu'avait mûri en son âme une série d'expériences diverses. Ce pouvait être vers 525-530.

Au sommet de la montagne, il réalisa son idéal : le cénobitisme intégral, pratiqué sous un chef unique, dans un seul monastère qui se suffirait à lui-même, matériellement et spirituellement. C'est sur cette cime, qu'il rédigea sa Règle, fruit de la connaissance, qu'il avait acquise des hommes et de la vie spirituelle. C'est là qu'il mourut en 547 ou peu après.

A Subiaco et au Mont-Cassin, des épisodes merveilleux venaient étayer les grandes vertus monastiques qu'enseignait Benoît : la stabilité, l'humilité, l'obéissance, la charité, l'observance régulière, la confiance en la Providence.

Du récit de saint Grégoire et du texte de la Règle, on peut dégager les traits principaux de la physionomie morale de saint Benoît. Personnalité grave et réfléchie, amie de la mesure, de l'ordre et de la paix, tel surtout il nous apparaît. Il est, sans doute, homme d'autorité, mais il possède une parfaite discrétion auréolée d'une réelle et toute délicate bonté. Celle-ci éclate dans la plupart de ses miracles et de ses prescriptions relatives au gouvernement du monastère et des âmes. (Voir ce qu'il dit de l'abbé ; des malades, des faibles, des délicats ; des officiers qui doivent être soulagés par des « solatia » ; il demande qu'on reçoive jusqu'à trois fois un transfuge, etc.). Il a, en effet, « un sens précis des indigences et des ressources de la nature humaine ; il sympathise visiblement avec les faiblesses de l'homme, il admet qu'aux règles fixées il y ait des exceptions » (I. Ryelandt). A ces caractéristiques, ajoutons la vertu de religion à un haut degré, et nous aurons les dominantes de sa nature, travaillée par la grâce.

A. L'Huillier, *Le patriarche saint Benoît*, Paris, 1905 ; Bruxelles, 1923. — I. Herwegen, *Der hl. Benedikt, ein Charakterbild*, 3e éd., Dusseldorf, 1926. — L. Salvatorelli, *San Benedetto e l'Italia del suo tempo*, Bari, 1929. — I. Ryelandt, *Essai sur la physionomie morale de saint Benoît*, Maredsous, 1924. — J. Chapman, *S. Benedict and the Sixth Century*, Londres, 1919. — Cabrol, *S. Benoît*, Paris, 1933. — H. Hilpisch, *Die Quellen zum Charakterbild des hl. Benedikt*, dans *Zeitschrift f. Kath. Theol.*, t. 49, 1925, p. 358-386. — Ph. Schmitz, *L'année de la mort de saint Benoît*, dans *Rev. lit. et mon.*, 14, 1929, p. 123-126.

II. — LA RÈGLE.

1. — Le Texte. — Saint Benoît écrivit sa Règle certainement au Mont-Cassin, vraisemblablement après la fondation du monastère de Terracine et vers la fin de sa vie. On a cru récemment que Justinien s'en était servi, de même que saint Césaire ; ce qui fixerait la date de sa composition vers 525. Mais les arguments relatifs à Justinien ne sont nullement convaincants (J. Chapman, *Saint Benedict and the sixth Century*, Londres, 1929 ; P. Collinet, *La Règle de saint Benoît et la législation de Justinien*, dans *Revue de l'histoire des religions*, 104, 1931, p. 272-278). Quant à saint Césaire,

D. Morin a montré que les passages prétendûment empruntés à la règle bénédictine étaient des interpolations (*S. Caesarii regula sanctarum virginum,* Bonn, 1933, p. 2).

Le fondateur n'a pas composé sa règle d'un seul jet : les contradictions, les reprises, les finales le prouvent suffisamment. Il a non seulement modifié et corrigé son texte, mais encore ajouté des chapitres, à mesure que sa pensée se précisait sous l'action de l'expérience et selon que les circonstances réclamaient une mise au point ou lui rappelaient un oubli (O. Gradenwitz, *Die Regula S. Benedicti nach den Grundsätzen der Pandektenkritik,* 1929; *Textschichten in der Regel des hl. Benedikt,* dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte,* 50, 1931, p. 257-270; *Ein Schlaglicht auf den Artikel : Textschichten...., ib.,* 51, 1932, p. 228-237).

Le saint, qui sans doute connaissait parfaitement le latin classique, rédigea sa règle en « lingua vulgaris », ou langue courante. Homme pratique qu'il était, il visait avant tout à être compris de tous ceux à qui il s'adressait.

Nous ne possédons plus l'autographe de la règle. Conservé au Mont-Cassin les moines l'emportèrent, sans doute, à Rome lorsque la destruction de leur monastère les força à émigrer vers la ville éternelle (vers 589?) En tout cas il se trouvait à Rome, au VIIIe siècle. Vers 742, en effet, le Pape Zacharie (741-752) le rendit au Mont-Cassin, que Petronax avait restauré en 717 : *Regulam quam beatus pater Benedictus cum suis sanctis manibus conscripsit,* dit Paul Warnefrid (voir J. Chapman et G. Morin, *A propos de l'autographe de la règle de saint Benoît,* dans *Revue Bénédictine,* 1902, p. 314-317; — B. Albers, *Hat Papst Zacharias den Mönchen von Monte-Cassino einen Autograph der Regelhandschrift des hl. Benedikt geschenkt?* dans *Studien und Mitt. Ben. Ordens,* 37, 1916, p. 177-182). Une nouvelle fois l'autographe dut quitter la sainte montagne, lorsque, vers 883, les sarrasins attaquèrent l'abbaye. Transporté au monastère de Teano, le précieux manuscrit y fut brûlé dans l'incendie qui détruisit le couvent en 896. Cette disparition soulève le problème du texte de la règle : possédons-nous un texte qui soit rigoureusement conforme à celui de l'original?

Ce problème n'a guère préoccupé ex professo les érudits avant le XIXe siècle et l'on s'étonne, à bon droit, que les mauristes n'en aient pas fait l'objet approfondi de leurs recherches. Ce n'est pas qu'on ne rencontre quelques essais heureux de texte critique et ce serait une erreur de croire que seul le « textus receptus » ait eu cours à partir du XVIe siècle, comme on l'a si souvent répété. Déjà au XVe siècle, dom Jean Schlittpacher, de Melk, posait les premiers jalons (H. Plenkers, *Une édition de la règle bénédictine au* XVe *siècle,* dans *Revue Bénédictine,* 18, 1901, p. 21-25); en 1499, l'abbaye du Montserrat publiait une *Regula* qui de tous les textes modernes s'éloigne le plus du « texte reçu ». Cette édition était suivie de près (c. 1500) par celle de F. Chrétien, à Paris, qui, désireux de rendre la règle « ad pristinam integritatem », avait confronté de nombreux manuscrits. Un moine de Cambron, en Belgique, dom Baudouin Moreau, consigna en 1611 les résultats de ses recherches dans sa *Regula sancti Benedicti ad triginta plus minus tum veterum mss. tum impressorum codicum censuram fidemque revocata.* (Douai, 1611; Cologne, 1620). Son exemple fut suivi par dom Salazar (Rome, 1614) et dom J. Ferraige (1627). Mais ces éditions de même que celles de dom Ménard (Paris, 1638) et de dom Haeften (Anvers, 1644) furent dépassées par celle de Naples en 1659 : *SS. Patriarchae Benedicti regula ex vetustissimis membranis sacri monasterii Casinensis summa fide ac diligentia exemplata cui varias lectiones et notas adiecit D. Paulus Augustinus de Ferrariis* (Armellini l'attribue à l'abbé Ange della Noce). Elle offrait « peut-être le meilleur de tous les textes publiés avant les travaux des dernières années; les notes nombreuses et inédites, dont elle est enrichie, abondent en observations intéressantes au point de vue du langage et des traditions locales » (G. Morin). Enfin, en 1690, Martène donna lui aussi une version de la règle, basée sur plusieurs manuscrits, notamment celui de la Bodléenne, Hatton 48, le plus ancien de tous les manuscrits de la Règle.

Ces textes furent réédités, tels quels plus ou moins, au cours des siècles. Il fallut attendre la seconde moitié du XIXe siècle pour voir la question débattue scientifiquement et heureusement résolue. Le mérite en revient particulièrement à dom Edmond Schmidt (1880) et surtout à L. Traube. Ce dernier, en 1898, aiguilla définitivement les recherches sur la bonne voie, en montrant l'autorité exceptionnelle du manuscrit Saint-Gall 914. — Voici, brièvement, les résultats de ces fructueuses recherches.

On peut ramener à trois familles ou types les manuscrits de la règle, selon qu'ils reproduisent le texte pur, un texte interpolé ou un texte mixte. Résumons l'histoire de ces trois textes. Le texte original est représenté par le manuscrit Ω, à savoir par le codex conservé au Mont-Cassin, puis à Teano, et qui périt en 896. A supposer même qu'il ne fut pas l'autographe, on est d'accord, grâce à des arguments de critique interne, à reconnaître qu'il devait contenir le texte le plus conforme à l'original. De ce manuscrit Ω, une copie soignée, Ψ, avait été prise au Mont-Cassin, sur la demande de Charlemagne et envoyée au Palais d'Aix-la-Chapelle, en 787, par l'abbé Théodemar. Cette copie, elle aussi, a disparu. Heureusement, elle avait servi de modèle à d'autres copies, dont plusieurs nous ont été conservées, notamment le fameux manuscrit Saint-Gall 914 (= A).

Mais à côté de ce texte pur, dès les origines courait un autre texte, interpolé. Il naquit tout naturellement : l'autographe, en effet, devait presque fatalement subir des altérations dans les copies que l'on en prenait. Saint Benoît lui-même avait surchargé son texte de corrections (voir O. Gradenwitz, *Die Regula S. Benedicti...,* Weimar, 1929); l'écriture lombarde du manuscrit n'était pas facile à déchiffrer; la langue incorrecte invitait à des remaniements. Ajoutons-y les inexactitudes qui se glissent dans toute copie; les retouches et additions introduites dans un but pratique, soit pour adapter le texte à de légères innovations, soit, plus tard, pour en rendre le texte plus intelligible. On comprend qu'on eut ainsi un « texte interpolé » universellement admis. Il devait exister au VIe siècle (= Σ). On a des raisons de croire que déjà l'abbé du Mont-Cassin, Simplicius, deuxième successeur de saint Benoît, avait altéré le texte pur et cela à dessein. Aux VIIe et VIIIe siècles, il était admis dans toute l'Europe occidentale, jusqu'au IXe siècle, quand Charlemagne remit en honneur le texte pur. Le manuscrit le plus ancien du texte interpolé est celui d'Oxford (= O) (éd. E. A. Lowe,

Regula S. Benedicti : Specimina selecta e codice antiquissimo Oxoniensi, Oxford, 1929).

Simultanément toutefois, un troisième type apparaissait dès le VIIIe siècle, qui, à partir du Xe siècle, allait l'emporter sur ces deux « concurrents » et être reçu partout jusqu'à nos jours. On le nomme pour cette raison « Textus receptus » (= R). C'est une sorte de « vulgate » de la règle. Son succès lui vint de sa composition même : il a pris ses variantes au mieux dans les deux premiers types (d'où son caractère de texte mixte); il en a corrigé les fautes grammaticales trop frappantes; il en a rendu la lecture moins barbare; il a expliqué, au besoin, par quelque glose les passages moins intelligibles.

Point n'est donc nécessaire, pour expliquer ces diverses familles de manuscrits, de recourir à l'hypothèse de dom E. Schmidt et de Wölfflin, qui voulaient les faire remonter à une double rédaction de la règle : Σ représenterait une première édition de la règle, et Ω une seconde (*ipsum Benedictum Regulam bis vel ter edidisse constat,* écrit Wölfflin).

Tous les manuscrits de la Règle peuvent être ramenés à ces trois types.

1. Appartiennent au texte pur : le manuscrit Saint-Gall 914 (= A). Cette copie fut prise à Aix-la-Chapelle, en 817, sur le manuscrit Ψ par Grimoald et Tatton, deux moines de Reichenau. Nous possédons encore la lettre que ces deux religieux adressèrent au bibliothécaire de leur abbaye et où ils donnent comme l'historique de leur travail (MGH., *Epist.,* V, p. 302). Il faut relever ici la situation exceptionnelle de ce manuscrit dans l'ancienne littérature latine des six ou sept premiers siècles; il semble, en effet, qu'il soit la seule copie qu'un intermédiaire unique sépare de l'original. Est-ce à dire que, du coup, nous y trouverons exactement la version originale? pas nécessairement. Comme toute copie d'un texte connu par ailleurs, il était exposé à des erreurs inévitables; en fait, des fautes certaines ont échappé aux copistes (*iustiam psalmi,* etc.); de plus le manuscrit a subi plus tard des manipulations qui ont pu l'altérer quelque peu. Quoi qu'il en soit, A est certainement, de tous les textes qui nous restent, celui qui se rapproche le plus de l'original. C'est à ce titre que dom G. Morin en a donné, en 1900, une édition diplomatique. Il reste à la base de toute reconstitution du texte de la Regula.

Sont du même type encore le manuscrit 2232 de Vienne (= B) copie du IXe siècle, prise probablement, elle aussi, directement sur Ψ, mais qui offre des négligences; le manuscrit Clm 28118 de Munich (= C), qui représente le texte inséré par saint Benoît d'Aniane dans son Codex regularum; il est incomplet, mais on en possède une copie de 1471 à Utrecht (cod. 361); le manuscrit Clm 19408 de Munich, originaire de Tegernsee (= T), datant du IXe siècle également. Tous ces manuscrits dépendent directement ou indirectement de Ψ.

Il faut relever ici — le fait a son importance — que le texte de la règle servant de base au commentaire de Smaragde, écrit peu avant 820, était le texte pur. Le texte de Smaragde fut imprimé pour la première fois en 1575.

Se rattachent encore à Ω, mais sans passer par Ψ, une tradition cassinienne. Elle est représentée par le manuscrit Casinen 175 (= K), transcrit par les moines du Mont-Cassin, exilés à Capoue, quelque vingt ans environ après l'incendie de Teano, donc au début du Xe siècle; les manuscrits 179 et 442 du même fond (XIe siècle). Fait partie du même groupe le manuscrit Casin, 499 (= X) originaire du XIII-XIVe siècle, et qui, malgré son époque tardive, offre des leçons excellentes.

2. Le texte interpolé (Σ) se retrouve dans le manuscrit Hatton 48 de la Bodléenne à Oxford (= O), qui est le plus ancien manuscrit connu de la règle. Il fut écrit à Cantorbéry, vers l'an 700. (éd. E. A. Lowe, 1929); le manuscrit LII (50) de Vérone (= V) du VIIIe-IXe siècle; le manuscrit Saint-Gall 916 (= S) de la même époque. Ces trois manuscrits proviennent de la même source.

3. Le « texte reçu » (R) est reproduit, dès le VIIIe siècle, par Paul Diacre et au IXe par Hildemar, puis comme il a été dit, par presque tous les manuscrits à partir du Xe siècle.

Une fois reconstituée l'histoire du texte de la Règle, et les familles des manuscrits bien déterminées, il n'était plus très difficile de rétablir avec une quasi certitude, le texte original de la règle. On le trouve dans les éditions récentes de dom C. Butler, *Sancti Benedicti Regula Monasteriorum* (2e éd., Fribourg-en-Brisgau, 1927) et de dom Linderbauer (Bonn, 1928). Comparé au texte reçu. ce texte offre de nombreuses différences : « il y en a certainement en moyenne plus d'une par page. Mais elles portent pour la plupart sur le style et n'affectent pas le sens de la règle ». Voici quelques exemples des plus importants. Le texte critique, au chapitre III, porte : neque praesumat quisquam cum abbate suo proterve aut foris contendere; le texte reçu intercale après proterve : intus, ajoutant ainsi une prescription nouvelle que n'imposait pas saint Benoît. Au chapitre VI, de taciturnitate, à la ligne 19 de l'édition Butler, le texte reçu ajoute : ne plus videatur loqui quam expedit, exagérant par là, dans le sens de la sévérité, les prescriptions de saint Benoît sur le silence. Le texte reçu (c. XLII, 13) dit : et quod faciunt fratres absque ulla murmuratione faciant, alors que le texte critique porte : absque iusta murmuratione. Le sens est évidemment tout autre.

Sur cette question, voici la bibliographie la plus importante : C. Butler, *S. Benedicti regula monasteriorum, Prolegomena,* 1927, et ses articles dans la *Downside review,* t. XVIII, 1899, et le *Journal of theol. studies,* t. III; 1902, t. XI, 1910; t. XII, 1911. — B. Lindenbauer, *S. Benedicti regula monasteriorum, Prolegomena,* 1928. — L. Traube, *Textgeschichte der Regula S. Benedicti,* 1898; 2e éd. par H. Plenkers, 1910. — G. Morin, *Regulae S. Benedicti traditio,* 1900, et ses articles dans la *Revue bénédictine,* notamment 1912, p. 393-410. — H. Plenkers, *Untersuchungen zur Ueberlieferungsgeschichte der ältesten lateinischen Mönchsregeln,* 1906; *Neuere Arbeiten und Streitfragen über die Benediktinerregel,* dans la *Zeitschrift für die Oesterr. Gymnasien,* t. LIII, 1902, p. 97 sq. — E. Schmitt, *Regula S. P. Benedicti iuxta antiquissimos codices cognita,* 1880. — E. Wölfflin, *Benedicti regula monachorum,* 1895. — J. Chapman, *Le texte de la règle de saint Benoît,* dans *Revue bénédictine,* t. XV (1898), p. 503-512. — H. Plenkers, *Une édition de la règle bénédictine au XVe siècle,* dans la *Rev. bén.,* 1901, p. 21-25; *L'édition de la règle bénédictine par Baudoin Moreau, ib.,* 1927, p. 368-370.

DIFFUSION. — La diffusion de ce vénérable livre fut énorme. Il serait assez oiseux, de ce point de vue, de vouloir dresser une liste complète des manuscrits qui la contiennent (la Bibliothèque nationale, à Paris, en possède à elle seule plus de trente). Tant de copies ont dû disparaître; les chiffres obtenus par un recensement, même exhaustif, n'offriraient aucun indice sérieux de sa diffusion réelle.

De bonne heure on traduisit la règle en langue vulgaire. Ces traductions étaient généralement destinées aux moniales, plus tard aux convers. La plus ancienne, qui nous soit conservée, donne la version allemande, interlinéaire au texte latin, et date du IXe siècle (ms. S. Gall, 916). En anglo-saxon, nous possédons une traduction du Xe siècle (ms. Cotton, Tib. A. III, éd. A. Schroer). Les translations parues en pays latins sont naturellement plus tardives. En France, elles étaient cependant déjà nombreuses au XIIIe siècle. En Espagne, elles paraissent vers la même époque ainsi qu'en Catalogne, en Portugal et en Italie. En Croatie une traduction vit le jour entre 1369 et 1400 (éd. Pavic).

Nous sommes mieux renseignés sur les éditions imprimées de la règle. On en conserve encore actuellement plus de 900. Des recherches ultérieures nous amèneront certainement à en connaître un bon millier. Voici, en résumé, l'état de ces éditions (jusqu'en 1929) : latin, 379; français, 152; italien 130; allemand, 78; espagnol, 61; anglais, 32; portugais, 29; polonais, 15; néerlandais, 10; tchèque, arménien, catalan, 3; hongrois, 2; provençal, danois, croate, russe, arabe, chinois, japonais, coréen, 1. De tous les lieux d'édition Paris bat le record avec ses 187 éditions; après Paris, Venise (47), Rome (43), Madrid (39), Cologne (27). Onze incunables certains (dont l'un donne le texte latin et la traduction française) sont connus; le premier date de 1489 et fut imprimé à Venise; un second provient de Memmingen, sa date est incertaine (1485-1490). (A. Albareda, *Bibliografia de la Regla benedictina*, Montserrat, 1933).

2. — Analyse. — La Règle de saint Benoît n'a pas d'autre but que de former des chrétiens parfaits selon la voie même de perfection enseignée par le Christ, à savoir la pratique des commandements et des conseils. Mais le saint entend que cette perfection est plus accessible et plus sûre dans un monastère que dans la solitude. Aussi sa règle vise-t-elle à « organiser une école de service divin du Seigneur » (prologue) à l'usage « de la très forte race des cénobites » (c. 1.).

Le monastère aura à sa tête un abbé (Père), « digne de l'être ». Saint Benoît consacre à l'institution de l'abbé et à sa formation spirituelle de très nombreux endroits de sa Règle, notamment deux chapitres, entre tous admirables (c. 2 et 64). La communauté elle-même choisira son abbé (pour la vie, semble-t-il; la Règle ne précise pas). « Le choix se fera d'après le mérite et la sagesse de la doctrine. L'abbé tient dans le monastère la place du Christ. Il doit enseigner le bien et la sainteté par des actes plus que des paroles. Il ne peut faire acception de personne mais doit témoigner à tous une égale charité. Qu'il sache combien il est ardu et difficile de diriger les âmes et de s'adapter au caractère de tous. Il se rappellera que quiconque a reçu des âmes à diriger doit se préparer à en répondre. Il lui faut servir plutôt que régir. Il doit être docte dans la loi divine. Il doit faire toujours prévaloir la miséricorde sur la justice, s'étudiant à inspirer l'amour plus que la crainte. Qu'il ne soit pas d'humeur inquiète, ni opiniâtre, ni jaloux, ni soupçonneux, sinon il n'aura jamais de repos. Qu'il gouverne avec modération et discrétion — cette mère des vertus. — Il mesurera si bien toutes choses que les forts aient lieu de désirer faire davantage et que les faibles ne soient pas tentés de découragement » (c. 2 et 64).

« Chaque fois qu'il y aura des choses importantes à traiter dans le monastère, l'abbé convoquera toute la communauté pour prendre le conseil des frères. » Cela fait, « la décision dépendra de l'abbé. Si d'autres affaires moins importantes sont à traiter, l'abbé prendra seulement conseil des anciens » (c. 3). Relevons ici la place importante qu'occupent les anciens dans la règle de saint Benoît et le respect dont il les veut entourés : caractéristiques de l'esprit bénédictin (c. 3, 4, 7, 22, 48, 56, 58, 63, 71).

Le moine revient à Dieu par l'observance de tous les préceptes divins (c. 4 : Quels sont les instruments des bonnes œuvres?), mais plus particulièrement par la pratique de certains « instruments » spéciaux : l'obéissance, le silence, l'humilité (c. 7), la vertu de religion (c. 8-20).

L'obéissance « témoignée aux supérieurs est rendue à Dieu... ». Dans sa perfection, « si l'ordre est accompli sans hésitation, ni retard, ni tiédeur ni murmure, ni partage, elle sera agréable à Dieu et douce aux hommes. » L'obéissance est un bien; elle ramène à Dieu (Prologue et c. 71). Elle constitue la plus forte des armes du cénobite (Prologue). Elle embrasse tout, même les ordres apparemment impossibles à exécuter (c. 68).

Le silence est la condition du recueillement. Saint Benoît en parle en plusieurs endroits de sa règle. Tout le chapitre 6 est consacré à la « taciturnitas », c'est-à-dire à la retenue dans les paroles. « L'importance du silence est telle qu'on n'accordera que rarement aux disciples parfaits l'autorisation de parler, car il est écrit : dans l'abondance des paroles, tu n'éviteras pas le péché » (c. 6). Il défend les bouffonneries, les paroles frivoles et qui provoquent au rire. Il recommande de se taire jusqu'à ce qu'on soit interrogé (c. 7), « de ne pas aimer à beaucoup parler » (c. 4). Il demande le silence absolu au réfectoire (c. 38), au dortoir, pendant la sieste, alors que chacun peut lire (c. 48); pendant la lecture privée (c. 48), à l'oratoire (c. 52). C'est un principe que « les moines doivent s'appliquer au silence en tous temps » (c. 42). Le silence réclamé par saint Benoît n'est cependant pas le silence absolu; plusieurs passages de la règle le prouvent. Celui-ci n'est exigé qu'après Complies (c. 42) et en certains endroits réguliers. La tradition l'a appelé « grand silence », suivant les prescriptions mêmes de saint Benoît : *maxime* nocturnis horis (c. 42).

C'est à l'humilité que saint Benoît a consacré le plus long chapitre de son code (c. 7). En elle il résume toute l'ascèse monastique. Elle mesure la perfection; avec ses douze degrés, elle jalonne la montée vers Dieu. Aussi, y revient-il presque à chaque page, qu'il parle du prieur, du cellérier, des prêtres, des novices, des requêtes faites aux supérieurs, etc., partout saint Benoît revient sur cette vertu. Dans la pensée du fondateur, l'humilité, telle qu'il la décrit au chapitre 7, désigne une « vertu générale, mère et maîtresse de toute vertu ; elle est l'attitude que prend habituellement notre âme en face de Dieu, d'elle-même, de tout et de tous » (Delatte). C'est elle, en effet, qui soumet la volonté à Dieu, l'attache intimement à Lui et ainsi conduit l'âme à l'Union. Pour l'acquérir, saint Benoît imagine douze exercices ou degrés à gravir. Sans ordre « chronologique » de succession, il les groupe selon qu'ils affectent plutôt la volonté, l'intelligence, la tenue extérieure. Chacun d'eux intensifiera les éléments constitutifs de l'humilité. Etablie d'abord dans l'âme (degrés 1-7), l'humilité rejaillit à l'extérieur (degrés 8-12). En résumé les degrés de l'humilité

sont : 1. La conscience habituelle d'un Dieu qui est Tout et de notre néant, accompagnée de fidélité pratique à sa volonté, à sa Providence. 2. « Ne pas aimer sa volonté propre. » 3. « Se soumettre en toute obéissance au supérieur, pour l'amour de Dieu ». 4. L'obéissance héroïque. 5. « Avouer à son abbé humblement toutes ses fautes ». 6. « Être content de tout ». 7. « Se juger de cœur le dernier de tous ». 8. Ne rien faire en dehors de la règle commune. 9. Pratiquer le silence et ne parler que lorsqu'on est interrogé. 10. Ne pas avoir le rire facile. 11. Quand il faut parler, le faire avec humilité et gravité. 12. Attitude extérieure d'humilité : tête inclinée, yeux baissés, etc. — « Après avoir gravi tous ces degrés d'humilité le moine parviendra bientôt à cette charité divine qui, parfaite, chasse la crainte. »

La vertu de religion se pratique notamment par la prière publique et privée. La Prière publique ou Office divin comprend les Vigiles récitées la nuit, et les sept heures du jour. Faute de bréviaire, saint Benoît les a organisées dans le détail (8-18). Dans ses dispositions, il a respecté les lignes liturgiques générales adoptées de son temps; mais il les a perfectionnées par certaines modifications et additions. La grande originalité de son cursus consiste dans la distribution du psautier, qui sera récité en entier une fois par semaine. Sauf pour les Vigiles (matines) et prime, où il a accepté la suite ininterrompue des psaumes, il a choisi avec un goût parfait les psaumes qui conviennent aux différentes heures. Il a cueilli dans diverses sources les doxologies, le *Deus in adiutorium*, le *Te Deum*, le *Te decet laus*, les hymnes, et les a fait entrer dans son Office. Les prières qui, adoptées plus tard par Rome, ouvrent actuellement encore les heures du bréviaire romain, sont des innovations dues à saint Benoît : à Matines, le verset *Domine labia mea aperies...*, le psaume 3, et probablement l'Invitatoire; le *Deus in adiutorium...* aux heures du jour, et le psaume *Deus misereatur nostri...* à Laudes. Le Benedictus aurait été introduit à Laudes, comme le Magnificat aux Vêpres, par saint Benoît, « et, emprunté au rit bénédictin, il est passé dans l'office romain. On croit aussi qu'on doit au patriarche des moines d'Occident la complète organisation des petites Heures, composées du *Deus in adiutorium*, de l'hymne, de trois psaumes, du capitule, du verset avec répons et de l'oraison ». A lui encore est attribuée l'institution des Complies, au moins en tant qu'heure canoniale.

Dans ces chapitres de la Règle, nous avons le plus ancien schéma complet des Heures canoniales de l'Église.

L'office divin une fois composé (c. 8-18), le fondateur traite de la bonne manière de le réciter (*de disciplina psallendi*, c. 19) : le moine doit appliquer tout son esprit à l'office qu'il récite; il doit communier à la prière commune : « Tenons-nous à la psalmodie de telle sorte que notre âme concorde avec notre voix. »

Ayant organisé la prière publique, la règle enseigne quelles dispositions doivent animer la prière privée : « C'est en priant dans la pureté de cœur et la componction que nous serons exaucés. Aussi la prière doit-elle être brève et pure, à moins que, sous une inspiration spéciale de la grâce, on ne veuille la prolonger » (c. 20).

On chercherait vainement dans la règle trace d'un temps fixe à consacrer à l'exercice de l'oraison. L'auteur de l'Imitation plus tard ne dira-t-il pas : « Celui qui sait vivre dans un grand recueillement et qui n'a que peu de souci des choses extérieures ne cherche point de lieu ni de temps particulier pour s'appliquer aux exercices de la piété » (II, 1).

Après avoir établi les fondements de la vie et de l'ascèse bénédictines, saint Benoît en vient à l'organisation du monastère lui-même. Si la communauté est nombreuse, on la répartira en plusieurs groupes, à la tête de chacun desquels on placera un doyen chargé de maintenir la discipline dans sa décanie (c. 21). Les moines dormiront, si faire se peut, dans un même local; ils dormiront tout vêtus, prêts à se lever sans délai, pour se rendre aux vigiles (c. 22). Les moines désobéissants sont soumis, après des avertissements réitérés, à des sanctions régulières. Saint Benoît veut qu'elles soient déterminées et graduées selon le degré de la faute, la mauvaise volonté du délinquant et la capacité de compréhension du coupable; la principale de ces peines est l'exclusion de l'oratoire et de la table. Il faut expulser les incorrigibles. Ce code pénitentiel est beaucoup plus doux que celui des autres règles monastiques de l'époque (c. 23-30).

Le régime matériel du monastère fait l'objet des chapitres 31-57. L'administration temporelle de l'abbaye est confiée au cellérier (c. 31) « qui soit comme un père pour toute la communauté, qui donnera à chacun ce dont il aura besoin, et, s'il n'a pas en son pouvoir d'accorder ce qu'on lui demande, qu'il ait au moins une bonne réponse ». Tout ce qui appartient au monastère (meubles et biens) devra être traité avec le plus grand soin, comme les vases sacrés de l'autel. Personne ne possède rien en propre : « que tout soit commun à tous » (c. 33). La pauvreté bénédictine, gardienne de l'esprit de famille, devient ainsi une vertu sociale. Pour l'individu elle consiste en désappropriation et non en dénuement. « On agira comme il est écrit : à chacun suivant ses besoins » (c. 34).

La cuisine et le service de table sont faits par tous les frères à tour de rôle, pendant une semaine, en esprit de charité fraternelle (p. 35). Au réfectoire, commun, on fera une lecture pendant les repas (c. 38). Le régime alimentaire « comporte deux mets cuits, et si l'on a sur place des fruits ou des légumes frais, on les ajoutera en troisième lieu », plus une livre de pain pour la journée (c. 39) et une hémine de vin (c. 40). L'abbé peut augmenter ces portions, s'il le juge bon.

« L'oisiveté est l'ennemie de l'âme, en conséquence les frères doivent s'occuper à certains moments au travail manuel et à d'autres heures fixes à la lecture divine. Que tout cependant se fasse avec mesure, à cause des faibles » (c. 48). En donnant l'horaire de la journée du moine, nous verrons combien de temps et quelles heures de la journée saint Benoît a réservés à la lecture et au travail manuel. Notons ici que la « lectio divina » occupe une place prépondérante dans la vie monastique. En moyenne, la Règle lui consacre quatre heures par jour, sans compter les lectures faites à l'Office, au réfectoire et à la « Collatio » du soir. On s'y adonne le dimanche tout entier; on s'y applique particulièrement en Carême (c. 48). Saint Benoît cite, comme lectures, outre la Bible et les commentaires qu'en ont donnés les plus renommés des Pères (c. 9), la préparation des psaumes et des leçons de l'Office (c. 8), les « Pères catholiques », les *Conférences* et les *Institutions* de Cassien, les *Vitae Patrum*, et les *Règles* de saint Basile (c. 42 et 73).

Pendant le carême on s'efforcera particulièrement

« de garder sa vie en toute pureté et d'effacer toutes les négligences des autres temps » par quelques exercices surérogatoires volontaires (c. 49). — « On recevra tous les hôtes, qui se présentent, comme on recevrait le Christ, surtout les pauvres et les pèlerins » (c. 53). — « On donnera aux frères des vêtements selon la nature et la température des lieux où ils habitent : deux coulles, une légère et une velue, deux tuniques, un scapulaire (sorte de tablier) pour le travail, des bas (pedules) et des souliers (caligae). Lorsqu'ils sortent, les moines seront mieux vêtus. L'abbé fournira toutes les choses de nécessité afin de supprimer toute excuse tirée du besoin » (c. 55).

« La maison de Dieu sera administrée par des gens sages » (c. 53). « Aux frères qui en ont besoin on accordera des aides » (c. 53). Principes d'ordre, de paix et de bonté, qui reviennent comme des leitmotiv dans la règle (c. 31, 35, 53, 66, etc.).

« Qu'on n'accorde pas facilement l'entrée au postulant (c. 58). On examinera si vraiment il cherche Dieu, s'il a du zèle pour l'Œuvre de Dieu, l'obéissance, l'humilité » (c. 58). Il passera un an au noviciat, à part de la communauté, et sous la direction d'un ancien. Après quoi, s'il persévère dans sa volonté, il sera reçu à la profession. A cette fin, « il fera dans l'oratoire, devant tous, une promesse de stabilité, de vie régulière (conversatio morum), et d'obéissance » (c. 58). Cette promesse par écrit sera conservée au monastère. Le novice se sera auparavant dépouillé de tous ses biens, et ne pourra plus jamais quitter le monastère (c. 58). « On ne consentira pas trop facilement à recevoir un prêtre. Reçu, il devra savoir qu'il sera tenu de garder toute la discipline de la règle et qu'il doit plutôt donner à tous des exemples d'humilité » (c. 60). « Dans la communauté, les frères prendront rang selon la date de leur entrée en religion » (c. 63).

« Toute l'organisation du monastère dépend de l'abbé. Si la communauté est nombreuse, l'abbé pourra établir un prieur ; il le choisira après avoir pris conseil des frères (c. 65). « Si faire se peut, le monastère devra être disposé de telle sorte que tout ce qui est nécessaire se trouve à l'intérieur, à savoir eau, moulin, jardin, ateliers, pour que les moines n'aient aucun besoin de vaguer au dehors » (c. 66).

Les chapitres 69-72 prêchent « la très fervente charité », entre les frères et avec l'abbé ; surtout « que les moines ne préfèrent absolument rien au Christ. Puisse-t-il nous conduire tous ensemble à la vie éternelle ! »

Le chapitre 73 constitue l'épilogue : « Cette petite règle est un commencement. Qui la pratique montera certainement plus haut, aux sommets les plus élevés de doctrine et de vertus » dont nous parlent les Écritures et les ouvrages des Pères : saint Basile, Cassien, les *Vitae Patrum*.

Ordre du jour. — Pour saisir l'ordre du jour fixé par saint Benoît, il faut savoir que la méthode d'y calculer les heures est celle des Romains et que, par heure, le saint entend l'heure pleine, finie. L'année est divisée en quatre saisons : Carême, de Pâques au 13 septembre, du 14 septembre au 1er novembre, du 1er novembre au Carême. Basé sur le cours du soleil, l'horaire variait presque chaque jour. Il semble inopportun de donner ici, en particulier, plusieurs horaires. Il suffira de « faire une moyenne » en combinant les différents horaires ; on pourra ainsi se figurer la journée quotidienne du moine au Mont-Cassin, au temps de saint Benoît. Sans doute, il est impossible de préciser exactement la durée de chaque office, en ce lieu, au VIe siècle. Mais, comme nous connaissons parfaitement le texte de chacun d'eux (sauf celui des leçons aux Vigiles), des calculs approximatifs ne sont pas du tout impossibles. Y a-t-il la moindre imprudence, par exemple, à attribuer aux Vigiles des féries une durée d'environ une heure et demie ; comment auraient-elles pu durer beaucoup plus ?

Le lever a lieu à 2 heures environ (fin décembre à 2 heures et demie ; en avril, à 3 heures ; mi-juin, peu après 1 heure). Il est suivi aussitôt des Vigiles ou Matines qui sont finies vers 3 heures et demie. Les lectures saintes, les exercices spirituels précèdent les Laudes, qui se disent toujours à l'aurore (à 5 heures le 1er novembre; 5 h. 45 à la Noël ; 4 h. 30 à la mi-mars ; à 2 h. 15 au solstice d'été, 21 juin). La journée est ensuite toute consacrée au travail et à l'étude, entrecoupés des « petites heures », prime, tierce, sexte, none. Le repas, unique en hiver, se prend vers 2 h. et demie 3 heures (pendant le carême à 5 heures). En été, il y a deux repas : le dîner vers midi, le souper vers 5 h. et demie (avril) et 7 h. (24 juin). Les vêpres ont lieu en carême vers 4 heures et demie ; en été, avant le souper ; en hiver, vers 4 heures. Les complies, précédées de la lecture publique des conférences de Cassien, ont toujours lieu à la tombée du jour. Elles sont suivies immédiatement du coucher, saint Benoît est formel sur ce point. Les moines allaient donc coucher environ une demi-heure après le coucher du soleil, soit à 5 h. 15 le 1er novembre, à 5 heures fin décembre, à 6 h. et demie en carême et en avril ; au plus tard à 8 heures le 24 juin. En été, une sieste d'environ deux heures après le dîner suppléait à la nuit plus courte. On pourrait à la rigueur interpréter le *luce fiant omnia* (c. 41) comme se rapportant au repas du soir et non à la *collatio* et aux Complies. Mais ceci n'allongerait la journée d'hiver que de trois quarts d'heure, tout au plus.

Ces différents horaires permettent de constater que saint Benoît accordait aux moines en moyenne plus de huit heures de sommeil ininterrompu (9 h. et demie vers la fin de décembre ; 7 heures, le 24 juin). La Règle ignore la nuit coupée par l'office. Les jours ordinaires, environ trois heures et demie, semble-t-il, étaient consacrées à l'office, en été ; quatre heures, en hiver. Sur ce point, U. Berlière (*L'ascèse bénédictine*, p. 52), C. Butler (*Le monachisme bénédictin*, trad. Groleau, p. 300) et G. Morin (*Revue bénédictine*, 1889, p. 72 et suiv.) sont d'accord. — Quatre heures, plus ou moins, étaient réservées à l'étude et à la lecture des choses divines ; six heures au travail (en juin, plus de huit heures, aux dépens surtout du sommeil). « Ce simple tableau, écrit dom G. Morin (*Rev. bén.*, 1889, p. 74-75), permet de juger du cas qu'il faut faire de certaines interprétations qui ont communément cours, notamment sur l'heure du lever et le temps de sommeil accordé aux moines par la Règle », ainsi que sur la durée des offices.

3. — **Commentaires**. — Peu de livres ont été l'objet de commentaires aussi nombreux et variés que la Règle de saint Benoît. Aucune règle n'a formé, comme elle, la base de l'enseignement spirituel d'un ordre religieux, à toutes les époques ; c'est une caractéristique à relever.

Il ne peut être question ici de dresser un catalogue

complet de ces commentaires, manuscrits ou imprimés. Laissant de côté les gloses, les expositions partielles (dont furent l'objet certains chapitres, surtout ceux de l'humilité, des instruments des bonnes œuvres, le prologue, etc.), les *speculum*, les *animadversiones*, les innombrables livres de *Méditations, Pratiques, Exercices* sur la règle (surtout aux XVII[e] et XVIII[e] siècles), les *Liber ordinarius* et les coutumiers (interprètes pratiques de la Règle), il suffira de signaler les grands commentaires, qui ont marqué plus ou moins dans l'histoire de la Règle bénédictine, et qui témoignent à toutes les époques, de l'intérêt particulier que celle-ci ne cessait d'entretenir dans les âmes.

La première explication du texte parut en Italie. Elle a pour auteur Paul Diacre : *Pauli Warnefridi diaconi cassinensis in sanctam regulam commentarium* (éd. Mont-Cassin, 1880). Paul l'aurait écrite, non à Civate, comme on le croyait généralement, mais plutôt au Mont-Cassin même, probablement après son retour de France, vers 786. Très bon en lui-même, ce commentaire présente un avantage unique : celui de peindre la vie d'une communauté monastique pendant la première période de l'histoire bénédictine, avant la réforme de saint Benoît d'Aniane. Il fut tout de suite très apprécié et servit comme de manuel. Après lui, saint Benoît d'Aniane composait sa *Concordia regularum,* vrai commentaire du code bénédictin, où il aligne les textes des règles des Pères qui illustrent et expliquent les prescriptions de saint Benoît (PL., t. 103, col. 703-1380). Peu avant 820, Smaragde écrivit une *Expositio in regulam sancti Benedicti* (PL., t. 102, col. 689-932) : commentaire littéral et moral surtout, qui s'attache plutôt à fixer le sens exact des passages douteux ; il s'inspire beaucoup des recueils de saint Benoît d'Aniane. Il renseigne sur certaines coutumes adoptées en France au commencement du IX[e] siècle. Un peu plus tard, le franc Hildemar, qui vivait en Italie, à Civate, expose la Règle en s'appuyant sur le commentaire de Paul Diacre. Ses conférences sont recueillies par ses auditeurs; elles constituent le *Tractatus Hildemari monachi in regulam S. Benedicti* (éd. par Mittelmüller, Ratisbonne, 1880 ; et par l'abbaye de Metten, 1880). Martène l'appelle « optimum omnium ». Le « manuel » de Paul Diacre servit encore de base à l'*Expositio super regulam* qu'on rencontre dans plusieurs manuscrits des IX[e] et XI[e] siècles, et qui est due à un abbé Basile, peut-être un moine du Nord de l'Italie.

Ces travaux ont ouvert la voie. Les commentaires vont maintenant se multiplier. Voici les plus importants : Remi d'Auxerre († 908), Hucbald de Saint-Amand († 930), Teuzon de Florence (XI[e] siècle), sainte Hildegarde († 1179), Étienne de Paris (XII[e] siècle), Pierre de Carinthie, Nicolas de Fractura (XIII[e] siècle), Bernard Ayglier, abbé du Mont-Cassin († 1282), dont l'*Expositio in regulam* (éd. Caplet, 1894) reflète l'observance cassinienne à une des plus belles époques de l'abbaye ; elle manifeste des tendances juridiques déjà très prononcées ; son influence fut considérable. Au XIV[e] siècle, à côté de Richard de Saint-Ange, il faut citer Pierre Bohier († 1388) ; son *In regulam S. Benedicti commentarium* fut édité à Subiaco par L. Allodi, en 1908. Au XV[e] siècle, effloraison de commentaires surtout en Allemagne du Sud et en Autriche ; relevons les noms de Jean Schlittpacher, Jean de Spire, Werner de Siegbourg, Martin de Senging et particulièrement Jean de Kastl, l'écrivain mystique bien connu, dont le volumineux commentaire fut souvent copié. L'*Expositio in regulam* de Jean de Torquemada, composée en 1441, eut dans la suite plusieurs éditions.

Avec le XVII[e] siècle, et conformément à ses tendances, les commentaires changent, en partie, d'allure. Jusqu'à cette époque, ils visaient généralement la pratique de la vie monastique, l'édification ; désormais, un bon nombre d'entre eux s'occuperont plutôt d'histoire ; ils offriront avant tout l'exposé du développement des institutions monastiques à travers les âges. Après les commentaires de B. Moreau († 1622), de Philippe François (1613-1620), de A. Perez (*Commentaria in regulam S. Benedicti,* Lyon, 1624-1625), les notes et observations dont Hugues Ménard enrichit son édition de la *Concordia regularum* de saint Benoît d'Aniane (1638) (PL., t. 103, col. 701-1380) paraissent les pieux *Disquisitionum monasticarum libri XII* de Haeften, prieur d'Affligem (Anvers, 1644, 2 vol.) qui constituent dans l'ensemble au dire de dom Butler, « le plus profitable de tous les livres expliquant la règle ». A la même période appartiennent les travaux de G. Bucelin (1641) et de G. Caramuel (nombreuses éditions). Vient ensuite le célèbre *Commentaire sur la règle de saint Benoît,* de dom Joseph Mège, mauriste (Paris, 1687), dirigé contre les *Devoirs de la vie monastique* par Rancé (1683); cet ouvrage devançait son temps ; ses idées larges scandalisèrent même les membres de sa congrégation ; dans l'ensemble cependant il voyait juste. Rancé lui répondit par *La règle de saint Benoît expliquée selon son véritable esprit* (Paris, 1639). En 1690, dom Martène publia son *Commentarius in regulam sancti Benedicti litteralis, moralis, historicus.* Nous ne possédons pas de meilleur commentaire du point de vue historique (PL., t. 56). Celui de son confrère vanniste, dom Calmet, *Commentaire littéral, historique et moral sur la règle de saint Benoît* (Paris, 1734), traduit en plusieurs langues, est surtout littéral.

Parmi les commentateurs modernes, il faut signaler surtout dom L'Huillier, dom Delatte, et par-dessus tout le travail capital de C. Butler, *Benedictine Monachism* (1919-1923), traduit en français (1924) et en allemand (1929).

4. — Sources. — Les éléments constitutifs de la vie monastique et ses idées essentielles existaient avant saint Benoît. Celui-ci n'avait donc pas à les inventer de toutes pièces. La forme de vie qu'il a organisée plonge ses racines dans le passé. Sagement éclectique, saint Benoît a pris dans la tradition de ses grands prédécesseurs ce qu'il jugeait bon à son œuvre. Rejetant, acceptant, modifiant, combinant ces divers éléments, ajoutant du sien, il a fait œuvre éminemment personnelle.

Nous verrons plus loin l'originalité formelle de la règle. Quant à son originalité matérielle, elle apparaît clairement depuis que des travaux récents, surtout ceux de dom C. Butler, ont précisé notre connaissance des sources utilisées par saint Benoît. Ces conclusions en découlent : Il y a seulement trois passages dans la règle qu'on peut considérer comme des extraits d'autres écrivains ; ce sont : une partie du milieu et la fin du chapitre 7 sur l'humilité où Cassien est mis à contribution, ainsi que le début du chapitre 49 sur le carême où le saint a combiné trois passages de sermons différents de saint Léon sur le même sujet.

De plus, en quelques rares endroits on peut découvrir une « mosaïque » de textes (c. 5, 53 et les dernières lignes du c. 58). Pour le reste les emprunts et les ressemblances sont si minimes, ou si accidentels, qu'ils ne peuvent diminuer en rien l'originalité de l'œuvre, quand ils ne viennent pas, au contraire, accuser la personnalité de saint Benoît. Prenons par exemple l'auteur à qui le saint doit le plus, Cassien. On compte dans l'édition de Butler 112 endroits où se retrouve soit une idée soit une expression de Cassien. Dix seulement reproduisent textuellement quelques mots du moine marseillais. Encore une étude plus approfondie de l'influence de Cassien sur saint Benoît vient-elle montrer de quelle manière très libre le saint s'est servi de Cassien : il le possède, s'en sert à sa convenance, le corrige et le contredit parfois formellement. Cette constatation vaut pour tous les auteurs auxquels saint Benoît a emprunté; jamais il ne s'est résigné à les copier.

Il n'en reste pas moins intéressant de savoir chez qui Benoît a puisé ou avec qui il se trouve en parfait accord d'idée et d'expression.

La Bible forme la principale des sources utilisées. Le saint a cité presque tous les livres du Nouveau Testament, surtout saint Mathieu (30 passages) et saint Luc (13 passages), et par dessus tous saint Paul (48), dont toutes les épîtres sont représentées sauf Coloss., et II Thess. L'épître de saint Pierre est citée 5 fois, les écrits de saint Jean 3 fois et saint Marc une. De l'Ancien Testament, il a surtout pris les Psaumes (37 psaumes différents dont certains plusieurs fois) et les Livres sapientiaux, surtout les Proverbes (12 passages).

La façon dont il emploie ces textes prouve une très grande familiarité avec la Sainte Ecriture « car ce n'est pas généralement comme textes exacts mais comme des réminiscences et des allusions qu'ils se présentent, tout en colorant la pensée et la phrase » (C. Butler).

Les Ecritures exceptées, c'est tout naturellement aux écrits monastiques que le fondateur du Cassin recourut le plus souvent. Il est surtout en communion avec Cassien. En 112 endroits nous retrouvons les idées sinon les mots du fondateur de Saint-Victor (en 68 les *Instituta,* en 44 les *Collationes*). Puis c'est de saint Augustin que saint Benoît se rapproche le plus souvent : en 47 endroits, dont 33 s'inspirent de la Lettre 211 ou Règle de saint Augustin. Vingt-huit passages sont parallèles à la Règle de saint Pacôme et autant à l'*Historia monachorum in Aegypto,* d'après la traduction de Rufin; 22 à saint Basile et saint Jérôme, 18 à saint Césaire, 14 à la Règle de saint Macaire et autant à la *Regula Orientalis;* 7 à saint Cyprien et au Sacramentaire Gélasien; 5 à Sulpice Sévère, 3 à saint Léon le Grand, 1 à l'*Epistola hortatoria ad virginem Deo dicatam* faussement attribuée à saint Césaire.

5. — Rapports de la règle avec le monachisme antérieur et postérieur. — 1. *Avec le monachisme antérieur.* — Saint Benoît possédait une connaissance approfondie de la littérature monastique. Les « sources » de sa Règle le prouvent. Mais, plus que la lettre, il en a pris l'esprit; et c'est pourquoi précisément il a pu faire œuvre personnelle et nouvelle. Les grands principes spirituels de la vie religieuse restèrent ce qu'ils étaient. Toutefois, pour en assurer la vitalité durable en Occident, saint Benoît conçut à sa façon les moyens de les pratiquer. Aussi sa Règle constitue-t-elle une création qui fait époque dans l'histoire du monachisme.

Une comparaison rapide avec les anciennes règles monastiques révèle les caractéristiques de celle de saint Benoît.

Tout d'abord son originalité. L'originalité formelle apparaît manifeste. Les règles prébénédictines n'offraient que des ensembles de maximes spirituelles, des séries de statuts, des listes de prohibitions, des recueils de détails pratiques. Aucune ne constituait, à la fois, un code complet de lois et un exposé de principes, capables d'organiser parfaitement un monastère, d'en régler le bon fonctionnement, de diriger et de sanctifier ceux qui l'habitent. Le premier grand mérite du Patriarche des moines a donc été de donner au monachisme un Code pratique, précis et raisonné. A côté des préceptes, les encadrant de toute leur lumière, on lit les principes qui les expliquent et les soutiennent, les expériences qui les justifient. En donnant au monachisme une « législation », Benoît en a fixé définitivement les éléments et en a supprimé désormais tout arbitraire.

Saint Benoît a introduit la pratique des vœux en Occident. Sauf celui de chasteté, les vœux ne sont mentionnés ni dans Cassien, ni dans les anciennes règles latines. En Egypte, la coutume de prononcer des vœux n'était pas universelle. Saint Basile cependant les connaît. Saint Benoît les a popularisés en Occident. Le premier, à notre connaissance, il a demandé au profès une promesse écrite et signée, à conserver au monastère.

De ces vœux le plus nouveau était celui de stabilité (contre J. Chapman). Il constitue l'apport le plus important de la règle dans l'organisation du monachisme. On peut discuter sur la signification exacte du vœu. Il faut le prendre dans le sens de la stricte stabilité locale, qui fixe le moine au monastère où il fait profession.

Un des éléments les plus féconds apportés par la règle dans la vie monastique est sans contredit sa discrétion. Après avoir recommandé à l'abbé cette « mère des vertus », elle lui propose cette règle de conduite : « qu'il tempère toutes choses en sorte que les forts désirent faire davantage et que les faibles ne soient pas découragés » (c. 64). Son ascèse, en effet, se base sur la pureté d'intention et non sur la difficulté des actes. Le saint ne veut imposer rien d'austère : *nihil asperum, nihil grave,* car il estime que la vie monastique doit être accessible à quiconque veut chercher Dieu. Aussi le régime qu'il établit était-il très supportable, large même, sous le ciel de l'Italie du sud, au VIe siècle. Il accorde très libéralement, nous l'avons vu, le sommeil, la nourriture, le vêtement, il permet même le vin. Sur le terrain de la mortification corporelle, saint Benoît décourage franchement les prouesses personnelles; en quoi particulièrement il rompt avec le passé de l'Orient. Nulle part dans sa règle on ne rencontre le mot de mortification; nulle part, il n'est question de pénitences *positives* (telles que disciplines, chaînes de fer, immersions ascétiques, etc.) qu'on s'inflige à soi-même volontairement (pour le carême, le saint invite à quelques pénitences supplémentaires, mais celles-ci sont *négatives; subtrahat* de cibo... de loquacitate, etc., c. 49). Les seules pratiques qui puissent paraître quelque peu austères consistaient dans l'heure tardive des repas, les jeûnes fréquents et l'abstinence perpétuelle. Encore ne s'agit-il que d'abstinence de la viande des quadrupèdes, et n'est-elle pas obligatoire pour les malades et les faibles. De plus ces pratiques, paraît-il, ne pèsent guère à l'italien du midi.

Si saint Benoît néglige les mortifications corporelles surérogatoires, il reste entendu cependant qu'en mettant à la base de la vie monastique les préceptes et les conseils évangéliques, il réclame évidemment toute la somme de luttes et d'efforts que ceux-ci supposent nécessairement; en outre, il insiste, plus que personne peut-être, sur l'ascèse qu'exigent les vertus jugées par lui essentielles, spécialement l'obéissance et l'humilité; c'est jusqu'à l'héroïsme qu'il prêche l'exercice de ces vertus. Enfin le travail quotidien durant de longues heures et l'office divin journalier « pensum servitutis » représentent, eux aussi, une dure mortification.

Saint Benoît est aussi très neuf dans la disposition précise de l'office divin et sa brièveté. Les « petites heures » sont réduites à fort peu de chose : trois psaumes très courts. Quant aux Vêpres, elles ne comportent que quatre psaumes contre les douze en usage dans les monastères d'Egypte. Ce que les anciens moines récitaient en un jour, le disciple du patriarche le dira en une semaine. — Sur la prière privée également le saint donne des directives qui lui sont personnelles encore : elle sera intérieure, courte mais fervente. Il ignore le travail et la prière simultanés.

Avec saint Benoît, le travail devient désormais un élément essentiel de la vie monastique. La règle veut que les moines soient toujours occupés, car le travail offre la garantie de la santé de l'âme. Le travail (y compris la *lectio*) dure une partie de la journée presque trois fois supérieure au temps consacré à la prière (en été plus de trois fois); ce qui paraîtrait inouï aux anciens moines. Saint Benoît ne parle pas du travail que l'on fait, puis que l'on défait pour le recommencer ensuite et qui n'a d'autre but que d'occuper le moine. Le travail sera donc utile au monastère.

2. *Avec le monachisme postérieur.* — L'histoire de la diffusion relativement rapide de la Règle bénédictine relève sa prépondérance en Occident durant tout le haut moyen âge. Elle a acclimaté la vie religieuse dans l'Europe médiévale. Elle a été la « Regula » par excellence. C'est sur son modèle, plus ou moins, que les fondateurs de nouveaux ordres ont tout naturellement bâti leurs instituts à cette époque. Si la règle de saint Benoît n'a pas influencé celles de saint Césaire (contre Chapman), peut-être celle de saint Ferréol d'Uzès † 581) s'en est-elle déjà inspirée. La *Regula Magistri*, au VIIe siècle, lui fait des emprunts. Celle de saint Donat (VIIe siècle) est composée de larges extraits du code bénédictin. C'est sur lui également que se base la Règle des chanoines institués par Chrodegang; sur lui encore que se fondent les règlements édictés par le concile d'Aix-la-Chapelle pour les chanoines et les chanoinesses.

De la règle de saint Benoît se réclament non seulement les moines qu'on appelle bénédictins (y compris les clunisiens), mais encore un nombre considérable d'ordres religieux, dont voici les noms : les Camaldules, les Grandmontains, les Cisterciens (avec leurs branches diverses : surtout celles des Trappistes et des Feuillants; et leurs congrégations plus ou moins affiliées : ordres militaires et hospitaliers), l'ordre d'Avellane et celui de Vallombreuse, fondés au XIe siècle; les ordres de Fontevrault (avec Saint-Sulpice), du Val-des-Choux, des Guillelmites, de Montevergine, de Flore, de Pulsano, au XIIe siècle; des Silvestrins, des Célestins, au XIIIe siècle; des Humiliés (fondés au XIIe siècle, mais rattachés seulement au XIIIe à la règle bénédictine); des Olivétains, du Corps du Christ, au XIVe siècle; de l'Ordre militaire de Saint-Etienne en Toscane, au XVIe siècle; des Méchitaristes, en 1701. De plus la règle de saint Benoît servit de base aux Constitutions des Chartreux, de même que les usages bénédictins ont influencé celles des Prémontrés.

Presque tous les ordres cités ci-dessus ont leur branche féminine. Aux innombrables congrégations de bénédictines de tout genre, il faut ajouter, comme vivant sous la règle de saint Benoît, les Gilbertines; plusieurs espèces d'« Oblates » (celles de sainte Françoise Romaine, par exemple, XVe siècle), les Servantes des Pauvres, etc.

Tous les travaux relatifs à la règle de saint Benoît, parus depuis 1907, sont signalés dans Berlière et Schmitz, *Bulletin d'histoire bénédictine,* annexé régulièrement à la *Revue Bénédictine* (Maredsous). Parmi les études qui orienteront facilement le lecteur, mentionnons surtout C. Butler, *Benedictine Monachism,* 2e éd., Londres, 1924; trad. française par Grolleau : *Le monachisme bénédictin,* Paris, 1924, trad. allemande; *Benediktinisches Mönchtum,* Saint-Ottilien, 1929. — C. Butler, *S. Benedicti regula monasteriorum,* 2e éd., 1927 (indique les sources). — Voir aussi les ouvrages cités plus haut dans la bibliographie de la Vie de saint Benoît et du texte de sa règle. Ajoutons-y : B. Capelle, *Les œuvres de Jean Cassien et la règle bénédictine,* dans *Revue liturgique et monastique,* t. 12, 1929, p. 307-319. — B. Albers, *Cassians Einfluss auf die Regel des hl. Benedikt,* dans *Stud. u. Mitt... Benediktinerordens,* t. 43, 1925, p. 32-53; t. 46, 1928, p. 12-22; 146-158. — S. Bäumer, *Histoire du bréviaire,* trad. R. Biron, 2 vol., Paris, 1905. — C. Callewaert, *Les prières d'introduction aux différentes Heures de l'office* dans *Coll. Brug.,* t. 32, 1932, p. 467-479. — Ph. Schmitz, article *Benoît du Mont-Cassin* dans DHG. (bibliographie).

PH. SCHMITZ.

III. — LA DOCTRINE SPIRITUELLE.

1. Les sources. — La *Vie* et la *Règle.*
2. Les principes fondamentaux. Les avances divines : *a.* La présence de Dieu. — *b.* L'action souveraine de la grâce. — *c.* Les motions de l'Esprit d'amour.
3. La coopération de l'âme. Les réponses à Dieu : *a.* Le zèle religieux et la ponctualité. — *b.* L'amour pour le Christ. — *c.* L'esprit de prière. — *d.* L'office divin, forme idéale de la prière.
4. Charité parfaite et union avec Dieu.

1. — Les Sources. — La *Vie;* la *Règle.* — L'une des âmes qui ont le mieux compris saint Benoît et le caractère de sa mission providentielle, la grande contemplative sainte Hildegarde († 1178), a dit toute son admiration pour l'enseignement de son Bienheureux Père, et la postérité n'a pas contredit sa bonne opinion. « A la doctrine spirituelle du saint Patriarche, pensait-elle, il n'y a vraiment rien à ajouter ni rien à retrancher, car rien n'y manque, attendu que cette doctrine a été conçue et formulée sous l'influence de l'Esprit d'amour » (*Explanatio Regulae S. Benedicti,* PL., 197, 1055 c.).

Sainte Hildegarde ne s'est pas contentée de cette appréciation générale. A la lumière de Dieu elle a saisi et admirablement décrit les éléments distinctifs de la spiritualité bénédictine. Elle parle de la crainte de Dieu et de l'esprit de religion qui ont constamment guidé saint Benoît dans la rédaction de sa Règle, de la charité dont elle est remplie et de la parfaite pureté dont il s'était fait à lui-même la loi de sa vie.

La sainte contemplative de Bingen aimait à se représenter le Bienheureux Père entouré des innombrables phalanges de disciples qu'il avait gagnées au Christ; et le Père céleste daignait lui faire comprendre que Benoît s'était acquis toute cette postérité spirituelle par le fait qu'il avait su aplanir les voies de la perfection, et les avait rendues accessibles à toutes les âmes. Il avait en cela suivi l'exemple du Fils de Dieu. Aux âpretés de la loi ancienne le Sauveur avait substitué la douceur des préceptes évangéliques; Benoît avait fait de même en faisant triompher en tout la modération et en pénétrant toutes ses prescriptions du plus pur amour divin : ainsi les avait-il rendues douces et attrayantes sans en diminuer aucunement le sérieux et la gravité (*Scivias*, l. II, vis. V, PL., *ibid.*, 488 AB.). Saint Benoît a par le fait excellé à faciliter toutes choses en présentant la grâce du Christ comme l'élément foncier de l'activité religieuse et de toute la vie surnaturelle, et sainte Hildegarde a bien vu là le caractère essentiel de l'œuvre du saint patriarche et de sa doctrine spirituelle.

Ces deux choses sont vraiment inséparables. L'œuvre magnifique n'a si bien réussi et prospéré qu'en raison de la doctrine éprouvée qu'elle suppose à sa base. C'est elle qu'il s'agit de dégager, des faits mêmes de la Vie de saint Benoît et de l'enseignement qu'il a consigné dans sa Règle pour l'usage des religieux. Sur l'une et l'autre nous avons un témoin de grande valeur, le pape saint Grégoire : il a écrit sa *Vie* (*Dialogorum,* lib. II. PL., 77), il a connu, aimé, pratiqué et divulgué sa *Regle;* et, selon lui, saint Benoît n'a pas pu écrire autrement qu'il n'a vécu. C'est dire que les actes de sa vie sont comme la réalisation et le commentaire des principes édictés dans sa Règle. Saint Benoît a même commencé par donner à tous l'exemple vivant de ce qu'il a consigné comme le produit de ses expériences; puis, il a continué à pratiquer lui-même, et à faire observer autour de lui, ce qu'il avait écrit. On peut dire de sa Règle qu'elle contient ses exemples traduits en formules précises, et que sa Vie présente ses propres enseignements vécus.

De la Vie écrite par saint Grégoire moins d'un demi-siècle après la mort de son héros, comme de la Règle elle-même se dégage très nettement la physionomie du saint et c'est bien ce que son biographe a voulu faire. Les événements relatés au IIe livre de ses *Dialogues* sont bien groupés autour des deux fondations de saint Benoît à Subiaco et au Mont-Cassin, mais sans grand souci de l'ordre chronologique. (P. Batiffol, *Saint Grégoire le Grand* (Coll. *Les Saints*), ch. VI : Les *Dialogues,* p. 152-156). Ils sont plutôt choisis et groupés de façon à souligner tel ou tel trait du caractère et à révéler tel aspect de la vie intérieure. C'est ce qui en fait le principal intérêt.

On a dit très justement de ces chapitres de saint Grégoire sur saint Benoît qu'ils présentent « la vie d'un contemplatif écrite par un autre contemplatif » (Mad. C. Bruyère, *La Vie spirituelle et l'oraison,* Paris, 1905, p. 370). Il est manifeste en effet que l'auteur des Homélies sur Ézéchiel, où il a tracé de main de maître les lignes essentielles d'un traité sur la prière et la contemplation, s'est particulièrement attaché à souligner en saint Benoît ce qui a caractérisé son oraison et sa vie intérieure; tous les détails de son observance religieuse sont orientés vers l'union à Dieu, but dernier de toute son activité.

Les premières démarches de l'adolescent, échappant aux séductions du siècle, sont déjà en fonction de la fin qu'il se propose. Ce seront à jamais les préambules obligatoires de toute vie religieuse organisée, comme l'introduction normale à la simple vie surnaturelle pour les âmes décidées à cultiver et à faire fructifier leur baptême : la fuite du mal, des occasions de péché, du monde et de ses dangers, finalement les renoncements suprêmes proposés à tous ceux qui ont soif de la perfection (Cf. Cassien, *Collationes,* III, De tribus abrenuntiationibus, PL., 49, 557).

Les charmes austères de la solitude ont d'abord permis à saint Benoît de se recueillir en Dieu; mais ensuite ce sont les conditions de la vie conventuelle, celles que décidément il a considérées comme supérieures aux autres, qui ont appris au saint législateur les principes dont il a fait la base de son enseignement surnaturel. Sa vie paraît toute pénétrée de ces éléments, comme la spiritualité même qui se dégage des prescriptions de sa Règle. Ce sont : la présence de Dieu, objet de foi vive; l'action prépondérante de la grâce, thème perpétuel pour la reconnaissance; la prière et la louange divine; l'union de conformité entière à la volonté de Dieu.

Tels sont les matériaux précieux dont saint Benoît a fait choix à bon escient pour les faire entrer dans l'édifice surnaturel qu'il s'agit d'élever à la gloire de Dieu. C'est l'emploi qu'il propose d'en faire qui simplifie extrêmement le labeur de la perfection et le rend accessible à tous, comme l'a compris sainte Hildegarde. Il ne servira de rien, selon cette forte conception bénédictine, de s'agiter en une activité fiévreuse ni de se débattre contre les difficultés; la vie spirituelle est beaucoup plus simple; le secret de sa sérénité et de sa joie dilatante, sera de se livrer à l'action de Dieu partout présent, et de coopérer fidèlement à la grâce souveraine qui ne demande qu'à agir. Tout sera réglé par le menu, il n'y aura qu'à se laisser porter par la grâce divine, à se laisser régir par l'Esprit d'amour.

La spiritualité bénédictine rejoint directement, par l'intermédiaire de la tradition, la doctrine de saint Paul et l'enseignement de l'Évangile. Elle réclame toute la généreuse collaboration de l'âme et son labeur de tous les instants, mais en lui assurant le secours incessant de l'agent divin, ce qui facilite toutes choses et donne à l'activité son caractère nettement surnaturel. Prières, actes de vertu, travail de réflexion et de méditation, besognes matérielles elles-mêmes, tout dans la vie spirituelle sera constamment animé, et comme vivifié, par cette force d'en haut, qui n'enlèvera rien au mérite et ne fera au contraire que le décupler. L'esprit de foi et la soumission à l'action de Dieu seront les deux moyens d'exploiter ce trésor.

Ces principes qui se révèlent dans les divers épisodes de la Vie de saint Benoît sont développés dans sa Règle, et lui donnent son vrai caractère de code de perfection. Ils sont édictés pour des religieux vivant dans le cloître, sous l'autorité joyeusement acceptée d'un Supérieur, représentant de Dieu. Les prescriptions de cette Règle n'obligent, et ne concernent même directement, que ceux qui l'ont librement choisie comme norme authentique de leur vie. Mais les principes d'ascèse et de perfection qu'elle contient ont une portée universelle, et il n'est pas de chrétien sérieux qui ne puisse en profiter pour sa conduite personnelle en dehors des conditions spéciales de la vie monastique.

La Règle elle-même s'offre à tous avec une bienveillance que n'a pas généralement la loi. Qui parle

en effet de la loi laisse entendre surtout qu'elle impose des obligations strictes sans trop se préoccuper d'alléger le fardeau. La loi a quelque chose de rigide dont on ne peut guère la débarrasser : « Dicitur enim lex a ligando quia obligat ad agendum ». Saint Thomas le fait bien remarquer, « la loi implique l'idée de lien, elle oblige et contraint à agir » selon ses prescriptions (*Somme théol.*, I, 2, q. 90, a. 1). On se sent enchaîné par un précepte formel, on est sous le joug; il faut le porter, on le fera de bon cœur et même avec amour lorsqu'il s'agit de la loi chrétienne, mais enfin c'est un joug. La règle bénédictine a de cela sans doute, et c'est sous ce vocable de « loi » qu'elle se présente au religieux le jour où précisément il se lie par ses vœux. « Voici la loi sous laquelle vous désirez militer; si vous pouvez l'observer fidèlement, entrez; sinon, vous êtes libre de vous retirer » (*Règle de saint Benoît*, c. LVIII).

Ces paroles de saint Benoît ont traversé les siècles et sont entrées dans le cérémonial de la profession religieuse. Il est bien opportun qu'à ce moment solennel le consacré se rende compte du sérieux de ses engagements et de l'étendue de ses obligations.

Mais à toute autre dénomination, c'est le nom de « Règle » que saint Benoît préfère, lorsqu'il propose à ses disciples les moyens de les conduire à la sainteté. Il l'emploie notamment pour caractériser ses religieux qui sont dits militer « sous une Règle et sous un Abbé, sub regula vel abbate » (*Règle*, c. I) comme sous la garde et la protection de la Règle écrite qui ne varie pas et de la règle vivante qui est l'Abbé.

Il s'agit en effet d'une direction offerte aux âmes pour les mener sûrement au but. C'est la fonction de la Règle, et c'est également celle du Supérieur dans le monastère bénédictin; la charge abbatiale est désignée d'un mot tout voisin de celui de *regula*, elle a pour fonction de *regere animas* (*Ibid.*, c. II), de conduire doucement les âmes vers Dieu. L'Abbé, selon saint Benoît, a pour devoir « de se rendre utile à tous les siens bien plus qu'à leur commander, sciatque sibi oportere prodesse magis quam praeesse » (*Règle*, c. LXIV). La Règle fait de même à l'imitation de la grâce divine dont elle s'ingénie précisément à mettre en valeur l'action bienfaisante.

A ceux qui lui demandent d'ordonner toute leur activité surnaturelle pour la gloire de Dieu et la conquête du ciel, la Règle montre le chemin, elle les prend par la main et les conduit par la reconnaissance de l'amour qu'elle leur inspire. Sa fonction, comme celle de l'Abbé, est très voisine de celle du Bon Pasteur, de celle du Christ en personne, qui s'est fait la voie pour qu'on n'ait qu'à le suivre docilement en s'attachant à ses pas. Il y a même plus qu'une simple similitude, plus qu'une imitation des divins procédés qu'emploie le Christ dans le gouvernement de son Église, il y a identité d'action.

On peut dire que, dans sa Règle comme dans sa Vie, saint Benoît a enseigné et hautement proclamé deux vérités qui éclairent tout : la présence de Dieu, la présence presque visible du Christ[1], et l'action souveraine de la grâce.

2. — Les principes fondamentaux. Les avances divines. — *a.* — *La présence de Dieu.* —

Selon le témoignage de saint Grégoire deux choses attiraient l'attention en « l'homme de Dieu » saint Benoît : sa gravité douce pleine de grandeur et de dignité, et son mépris souverain pour le démon. Son aspect vénérable commandait le respect et inspirait la confiance, sa sainteté rayonnait à l'extérieur et forçait l'admiration, « vitae venerabilis, gratia Benedictus et nomine ». Il était bien nommé, portant la bénédiction de Dieu en tout son maintien et la répandant tout autour de lui.

La sérénité qui paraissait sur ses traits avait le don de mettre en rage le démon, jaloux de sa sainteté. « L'antique ennemi », comme l'appelle constamment saint Grégoire, avait juré de lui nuire et d'entraver son œuvre. Benoît s'en rendit compte et n'en fut pas surpris. Il accepta la persécution, mais jamais il ne trembla devant l'ennemi. Les luttes acharnées qu'il eut à subir ne le découragèrent pas. Son arme contre Satan était le mépris, et il le forçait à fuir devant la force de Dieu dont il se savait assisté. Le moyen dont il usa contre ces tentations diaboliques, il le recommanda à ses disciples de la façon la plus explicite comme la réponse décisive à toutes les suggestions du démon, le souverain mépris, et le recours au Christ.

Le malin vient-il rôder autour de nous et faire miroiter devant nos yeux des apparences trompeuses? Nous n'avons tout aussitôt qu'à les écarter loin des regards de notre cœur et n'en faire aucun cas; ou encore saisir à la gorge ces rejetons du mal et les broyer contre la pierre qui est le Christ. Saint Benoît enseignait ainsi ce qu'il pratiquait et il répandait la paix autour de lui (*Vie* [S. Grégoire, *Dial.*, l. II], c. III).

Mais cette paix inaltérable avait une explication, Benoît la puisait tout entière dans le sentiment qu'il avait de la présence de Dieu. « Sa vie, nous dit saint Grégoire, s'écoulait toute sous le regard de la divine Majesté, in superni spectatoris oculis » Comme les patriarches il marchait devant la face du Seigneur, et mieux encore qu'ils n'avaient pu le faire, il prenait conscience de la présence intime de son Dieu au plus profond de son être : « toujours il se considérait comme étant devant son créateur, il se surveillait lui-même sans cesse et ne laissait pas son regard errer au dehors, ante oculos conditoris se semper aspiciens, se semper examinans, extra se mentis suae oculum non divulgavit » (*Ibid.*).

Saint Benoît n'avait pas besoin de pratiquer ce qu'on appelle, d'après nos procédés modernes, « l'exercice de la présence divine », chose très louable assurément mais qui indique que précisément on ne jouit pas toujours de cette divine réalité. Pour nos anciens, la difficulté, qui existe peut-être pour nous, ne les arrêtait pas au même degré; facilement ils se faisaient à l'idée de vivre constamment sous le regard de Dieu et de l'avoir toujours pour témoin de leurs actes.

C'est ce que pense saint Benoît, et il trouvera dans cette conviction toute simple le moyen d'appuyer sur des bases solides la grande vertu de l'humilité. Celui qui vit devant la face du Tout-Puissant dont il a conscience d'avoir tout reçu n'a guère de tentation de s'estimer quelque chose, il sait trop dans quelle étroite dépendance il est vis-à-vis de Dieu, la véritable humilité est la seule attitude qui puisse lui convenir. La pensée de la divine présence le maintient à sa place de créature et lui fait avouer son néant. Et saint Benoît entend bien que sa foi en Dieu présent soit une conviction profonde et qu'elle produise en l'âme comme une sau-

1. On a fait remarquer récemment que toute la spiritualité de saint Augustin repose également sur la pensée de la présence Dieu. — R. P. Cayré, *Les sources de l'amour divin. La divine présence d'après saint Augustin*, Paris, 1933.

vegarde contre les retours offensifs de l'ennemi. Car on doit toujours prendre conscience de ce fait que Dieu assiste à nos moindres délibérations intérieures, « in cogitationibus nostris Deum semper praesentem » (*Règle,* c. VII). C'est souverain pour se prémunir contre les défaillances de la pensée et se maintenir dans une crainte salutaire. C'est le moyen surtout de concevoir, avec un grand respect pour la divine Majesté, le désir véhément de chanter les louanges d'un Dieu qui nous est si familier.

« De toute notre foi nous croyons Dieu partout présent » « ubique credimus divinam esse praesentiam », et saint Benoît se hâtait d'ajouter que nulle part le Seigneur ne manifeste mieux son voisinage immédiat qu'à la célébration de l'office divin, Aussi la pensée de la présence divine entretient-elle le zèle pour la gloire de Dieu, elle fait chanter avec amour et avec profond respect « in conspectu divinitatis » comme devant le trône de la divine Majesté (*Ibid.,* c. XIX. Dom Delatte, *Commentaire sur la Règle de saint Benoît,* c. VII et XIX). C'est déjà toute la vie religieuse qui se trouve entraînée dans le courant d'hommage incessant à Dieu présent autour de nous et en nous.

Chez saint Benoît le sentiment de la présence de Dieu est rendu plus vif et plus profond par sa disposition à retrouver le Christ partout. Son esprit de foi savait le reconnaître dans les âmes en paix avec Dieu et en possession de sa grâce. Pénétré qu'il était de la doctrine apostolique du Corps mystique du Christ où tous les fidèles sont réellement les membres de cet organisme surnaturel dont le Sauveur est le chef vénéré, saint Benoît a voulu inspirer à ses disciples la même conviction profonde, et leur apprendre à deviner le Christ partout où il se tient caché. Son respect spécial pour les prêtres, à qui il accordait des honneurs particuliers en raison de leur sacerdoce (*Règle,* c. LX), s'inspirait de cette ferme croyance; de même et pour un motif identique, il demandait expressément aux siens de se rendre hommage les uns aux autres en toute déférence et esprit surnaturel (*Ibid.,* c. LXIII et LXXII). Bien plus, l'esprit de foi réclamait, selon lui, des hommages empressés et très particuliers pour tous ceux en qui le Seigneur se plaît davantage : les pauvres, les humbles, les infirmes, les hôtes de passage (*Ibid.,* c. XXXI), tous ceux que le Christ a voulu que l'on entoure d'honneur et que l'on serve comme lui-même; tous ces représentants authentiques du Christ pauvre et souffrant étaient de vrais privilégiés. Dans l'ardeur de sa conviction saint Benoît prenait au pied de la lettre, et demandait qu'on entendît comme lui, la parole du Sauveur : « J'ai eu soif et vous m'avez donné à boire, j'étais infirme et vous m'avez visité... Car tout ce que vous avez fait pour l'un de ces petits qui sont mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait » (Mt., 25, 35, 40).

La Règle reprend ce texte pour montrer qu'il s'applique littéralement. Au monastère, disons mieux dans l'Eglise de Dieu où s'entretient la même foi profonde, les hôtes sont reçus comme le Christ en personne, *tanquam Christus,* c'est le Christ qu'on reçoit en eux, *qui et suscipitur,* le Christ qu'on adore en eux, *adoretur,* surtout dans les pauvres en qui le Christ se fait mieux reconnaître encore, *quia in ipsis magis Christus suscipitur;* les malades enfin, et eux par dessus tout, reçoivent les soins qu'on aimerait à donner aux membres souffrants du Sauveur, *sicut revera Christo ita eis serviatur* (*Règle,* c. XXXVI et LIII).

Saint Benoît n'a pas innové, il n'a rien inventé, il n'a pas exagéré, il a pris simplement l'enseignement du Christ, pour l'appliquer dans toute sa réalité. Il l'a pris à la lettre et selon toute l'étendue de son sens le plus obvie; il a suivi l'exemple de saint Paul qui l'a compris également ainsi. Le Sauveur avait dit à ses disciples qu'il chargeait de parler en son nom : « Qui vos audit, me audit », « qui vous écoute, m'écoute » (Lc., 10, 16); en accueillant votre parole, c'est mon enseignement qu'il recevra. L'assurance était bien engageante; c'était surtout très nouveau, et l'Apôtre saint Paul n'a pas manqué de faire remarquer que c'était l'un des fruits du mystère du Christ. En donnant au monde son Fils unique, Dieu avait renversé toutes les barrières et supprimé toutes les divergences qui jusque-là divisaient l'humanité; tous ne faisaient plus qu'un dans le Christ et des sentiments inconnus jusqu'ici se manifestaient dans les cœurs. Les enfants et les serviteurs n'avaient plus de peine à reconnaître le Seigneur et son amour en ceux à qui ils devaient obéissance; saint Paul les invitait dès lors à se soumettre, non plus comme avant sous l'empire de la crainte, mais par amour, « dans le Seigneur », « dans le Christ », « comme au Christ » (*Eph.,* 4-6; *Col.,* 3). « Amore Christi » répétera saint Benoît (*Règle,* c. IV, VII, XXXVI, LXIII), « sicut revera Christo », « pro Domino », toutes expressions qui reflètent la pensée de l'Apôtre, ou mieux encore la pensée chrétienne.

Le christianisme a changé la face de la terre. Ce qui jusque là coûtait le plus à la nature humaine et semblait inconciliable avec sa liberté, l'obéissance, est désormais chose aisée. C'est une question de foi, d'esprit surnaturel et de charité. Dans le corps mystique de l'Eglise auquel tous appartiennent comme ses membres, on sait que le Christ continue à faire les fonctions du chef; il se laisse deviner dans l'autorité qui le représente; on le vénère en ceux qui parlent et agissent en son nom, on se soumet à eux de bonne grâce, on obéit avec plaisir et empressement, sans plus de difficulté que si Dieu nous commandait lui-même, « ac si divinitus imperetur » (*Règle,* c. V).

Tout le chapitre de saint Benoît sur l'obéissance est pénétré d'esprit de foi et de prudence surnaturelle. Il fait le plus grand honneur à celui qui l'a écrit et à ceux qui le vivent en toute simplicité. Car entendre les choses ainsi est faire preuve de haute sagesse. C'est voir Dieu partout et lui rendre hommage en tout. « Obœdientia quae majoribus praebetur Deo exhibetur », on obéit au Supérieur, mais en toute réalité c'est à Dieu lui-même que l'on se soumet en toute révérence. C'est la voie sûre, celle qui par le progrès dans la foi, mène infailliblement au sommet de la perfection dans la charité (*Ibid.,* Prologue et fin du c. VII).

b. — L'action souveraine de la grâce. — En parlant comme il l'a fait de la présence visible du Christ en la personne du Supérieur, saint Benoît a réussi à simplifier extrêmement la question du respect et de l'obéissance que l'on doit au représentant de Dieu. On l'entoure de témoignages de vénération, de confiance, d'affection filiale, on lui donne un nom qui désigne la paternité spirituelle, on lui rend des honneurs qui se rapportent à celui dont il tient la place. Devant sa volonté on s'incline avec empressement, on est toute docilité, toute souplesse; ses paroles sont des ordres, on les accueille, on les réalise de son mieux, en un mot on pratique avec joie la vertu d'obéissance, avec

autant de simplicité et de loyauté que si Dieu lui-même prenait la peine de faire connaître sa pensée (*Règle*, c. II, LXXIII).

Ce qui s'accomplit ainsi à l'extérieur dans le domaine de l'obéissance à l'autorité parlant au nom de Dieu, est l'image de ce qui se passe dans l'intime de l'âme où Dieu est réellement présent. Il est là vivant et agissant; selon sa promesse, il parle à l'âme recueillie et attentive, il l'éclaire sur la voie à suivre pour tendre à la perfection. Il est là aussi comme témoin des moindres vouloirs et des pensées les plus secrètes; rien ne peut lui échapper, saint Benoît le rappelle à tous avec insistance, et c'est sur cette ardente conviction qu'il base son enseignement concernant l'humilité. Quand on sait que le Dieu tout-puissant est au centre même de sa créature raisonnable, et qu'il lui demande de prendre conscience de ce fait qu'elle est vis-à-vis de lui dans la plus étroite dépendance pour tout ce qu'elle a et tout ce qu'elle est, il serait insensé de se croire quelque chose et de s'attribuer à soi-même la plus minime parcelle de cet être d'emprunt qui est le nôtre.

L'humilité est bien la seule attitude qui convienne à des créatures indigentes, qui tiennent tout de la main du Père céleste, soit au simple point de vue naturel, soit surtout sur le terrain de la vie surnaturelle. Et cette attitude toute modeste de la créature devant son Créateur ne peut se traduire, ainsi que l'établit saint Benoît, que par l'entière docilité de l'âme aux volontés divines quelles qu'elles puissent être, quand même il leur arriverait de contrarier la nature et de la faire souffrir.

Le sentiment de la proximité de Dieu fait tout accepter, tout accueillir, tout agréer comme l'expression pratique de sa volonté.

Il remplit l'âme de reconnaissance, et c'est là une autre de ses caractéristiques qui a une grande valeur dans la vie spirituelle. Car la présence de Dieu en l'âme n'est pas seulement un constant rappel à l'ordre, qui réclame la docilité de l'être tout entier aux indications du Maître intérieur. Elle est la source de bienfaits immenses qui ont pour fonction de faciliter extrêmement la fidélité au devoir journalier. C'est encore saint Benoît qui insiste comme on le verra plus loin, pour montrer à quel point la vie du simple chrétien, et particulièrement celle du religieux, est entourée des attentions et des prévenances affectueuses de la divine Providence. C'est encore et toujours la présence de Dieu qui se révèle active et bienveillante, attentive aux moindres besoins de sa créature et empressée à les combler. Pour l'entretien de sa vie surnaturelle non moins que pour celui de sa vie matérielle, cette Providence paternelle fournit tout le nécessaire et au delà, et les vrais pauvres en esprit, ceux qui pratiquent le renoncement à toute propriété savent bien que, par les intermédiaires créés qu'il se choisit, c'est toujours Dieu qui leur accorde ce dont ils peuvent user.

Basée sur cette notion de la dépendance universelle à l'endroit de la bonté divine, l'activité de l'homme deviendra une hymne de perpétuelle reconnaissance à l'auteur de tant de biens; elle saura utiliser les biens qui sont en elles par la libéralité de Dieu selon la belle expression de saint Benoît, « de suis bonis in nobis »; elle le fait en confessant que sa part se réduit de plus en plus à collaborer avec l'action de Dieu dont l'efficacité se fait toujours plus sentir.

Cette action de Dieu ne se contente pas, en effet, de nous aider en nous fournissant les moyens d'agir, ce qui est déja l'essentiel; elle va beaucoup plus profondément et ne demande des âmes souples et dociles qu'à accomplir par elles des choses qu'elles seraient incapables de réaliser. Il ne s'agit pas d'actions qui sortent de l'ordinaire, mais tout simplement du devoir quotidien, ce qui pour les religieux représente « l'observance » de chaque jour, et pour les simples chrétiens « le devoir d'état. » C'est saint Benoît lui-même qui précise ce détail important, montrant bien par là que c'est à la vie tout entière et à son activité de tous les instants que peut s'étendre, que désire s'appliquer l'action souveraine de la grâce divine. Il suffit pour cela que l'homme se prête docilement comme un instrument, libre et intelligent, mais d'autant plus souple et plus adapté aux œuvres surnaturelles.

La formule lapidaire dont use saint Benoît mérite de figurer auprès des textes classiques sur la question de la grâce : « Facit ut faciamus » disait saint Augustin; et encore dans un sens identique : « in nobis operatur et operari. » — « Cuncta nostra operatio a Te semper incipiat et per Te cœpta finiatur! » dit à son tour l'Eglise tout entière.

C'est elle aussi qui par la bouche des évêques assemblés au concile d'Orange en 529 déclarait que dans notre activité surnaturelle tout vient de Dieu. « Deus in nobis atque nobiscum ut operemur operatur. » Saint Benoît n'est pas moins net, il acclame lui aussi le tout de l'action de Dieu, et, s'inspirant d'un passage du psaume XIV^e, il retire de là un motif à la profonde reconnaissance des âmes. La notion qu'elles ont de l'action de Dieu leur fournit un thème pour la louange : « *Operantem in se Dominum magnificant.* » Le texte du psaume parle du juste qui a pour les fidèles « craignant Dieu » des sentiments de respect et d'estime profonde, « timentes autem Dominum glorificat. » Saint Benoît s'empare de cette pensée de la gloire, mais pour en faire hommage à Dieu lui-même. Pour lui il s'agit encore des « timentes Dominum », c'est-à-dire des âmes fidèles qui observent exactement leur devoir d'état, et qui, dans la crainte respectueuse que leur inspire la présence de Dieu, se gardent bien de s'attribuer à elles-mêmes le mérite de leurs bonnes actions et d'en tirer vanité; de tout ce bien elles font retour à Dieu son véritable auteur : « qui timentes Dominum de bona observantia sua non se reddunt elatos, sed ipsa in se bona non a se posse sed a Domino fieri existimantes (*Règle*, prologue) ».

Il ne s'agit pas ici, qu'on le remarque bien, de grâces extraordinaires; l'action s'exerce tout simplement et comme en secret dans le domaine de l'activité de tous les jours, de la vie tout ordinaire; mais il y a, de la part du fidèle qui accomplit son devoir, soin extrême et attention constante à s'en acquitter avec toute la perfection possible. C'est alors, dit saint Benoît, que l'action de Dieu se manifeste souverainement, Dieu paraît être l'unique auteur de ces actes de vertu, la fonction de l'agent humain semblant se réduire au rôle de témoin et de spectateur : son bonheur est de rendre gloire à Dieu « qui agit ainsi en lui », « operantem in se Dominum magnificant ». C'est un hommage bien expressif à la souveraineté de la grâce divine, mais il reste bien entendu que l'agent créé est plus actif que jamais dans la circonstance, puisqu'il s'agit de disciples parfaits qui mettent tout leur zèle à remplir exactement leurs devoirs.

La remarque de saint Benoît est de portée générale. Loin de se limiter à la vie religieuse et monastique, où elle a cependant plus d'occasions de s'appliquer à la lettre, elle concerne toute activité surnaturelle qui s'exerce sous le regard de Dieu et dans la dépendance aimée vis-à-vis de la grâce divine. Bien loin aussi de limiter cette activité de l'âme, elle la favorise au contraire et en facilite le plein essor. L'action souveraine de la grâce n'est pas une invitation à la paresse ; bien au contraire, c'est elle qui met aux mains de l'homme de bonne volonté tous les « instruments de l'art spirituel » (*Règle*, ch. IV) pour qu'il en use constamment en vue de son amendement et de son progrès dans la perfection. La vie surnaturelle, la vie religieuse surtout, est un vrai labeur qui s'offre à quiconque est décidé à se faire l'un de ces travailleurs, de ces « operarii » que cherche le Seigneur pour les employer à son œuvre. (*Règle*, prologue.)

La voie de la vie est ouverte toute grande à ceux qui sont pressés du désir de parvenir au bonheur éternel. Mais il ne suffirait pas de s'y engager mollement, en se reposant de tout souci sur la grâce de Dieu. Elle est là pour aider, sans doute, mais elle entend bien ne seconder que les efforts généreux ; il faut marcher, il faut courir, sur ce chemin parfois aride et resserré qui mène à la sainteté ; et « l'on ne court que par les actes de vertu » « bonis actibus curritur », dans la foi lumineuse et l'entière docilité à l'enseignement de l'évangile, « fide vel observantia bonorum actuum, per ducatum evangelii. (*Règle*, prologue). » Les sentiers de la justice peuvent paraître assez étroits pour commencer, mais à la longue ils s'élargissent, la fidélité devient plus grande, la confiance s'affermit, le cœur se dilate, tout devient plus facile, l'amour donne des ailes pour surmonter toutes les difficultés et dépasser les obstacles. Autant dire que la grâce de Dieu soulève à son gré l'activité humaine librement abandonnée à sa conduite, et lui fait accomplir des œuvres toutes pénétrées de divin (*Ibid.*, et ch. VII, ad fin. — M. C. Bruyère, *La Vie spirituelle et l'oraison*, ch. XIX : Plénitude de Dieu dans l'âme).

c. — Les motions de l'Esprit d'amour. — Saint Benoît a condensé dans son chapitre de l'humilité toute sa pensée sur le dogme de la présence de Dieu et ses conséquences pratiques pour la vie de l'âme. Tout progrès sérieux dans l'ascension vers Dieu repose sur cette base très solide de l'action de Dieu et de la coopération constante de l'âme dans la parfaite docilité aux mouvements de la grâce.

Or, pour faciliter cette coopération il y a, selon saint Benoît, un agent divin, tout disposé à nous aider, l'Esprit-Saint avec son septenaire sacré de dons surnaturels. « Quae Dominus jam in operario suo mundo a vitiis et peccatis, Spiritu sancto dignabitur demonstrare » (*Règle*, ch. VIII, ad finem). Il s'agit de tout l'ensemble de l'activité surnaturelle, qui, par la douce influence de la vertu si religieuse d'humilité, amène infailliblement l'âme à ce degré suprême de la charité où tout se fait, non plus par crainte du châtiment, mais par amour et pour le plaisir de bien faire.

C'est le dernier mot de l'action de Dieu dans l'âme, mais il n'est prononcé divinement que grâce au secours constant de celui qui aide les âmes généreuses, « in operario suo », à gravir les degrés de la perfection. C'est l'Esprit-Saint qui intervient directement, par les divines motions qu'il fait naître dans l'âme et qui l'entraîne ainsi vers un mode d'agir tout à fait supérieur.

L'Esprit-Saint demeure, en effet, dans le sanctuaire intime de l'âme, c'est lui qui l'anime et le vivifie, et entretient le désir de conserver la présence agissante de Dieu. Donné à l'Eglise pour perpétuer l'œuvre du Christ, il assure aux âmes la continuité de la divine inhabitation.

C'est lui, nous dit saint Benoît, qui nous assure la possession de cette adoption des fils dont il porte le nom : « Vous avez en effet reçu l'Esprit d'adoption qui nous fait dire : Abba, Pater ! Père, Père (*Règle*, ch. II). » La parole empruntée au chapitre VIII^e^ de l'épître de saint Paul aux Romains résume toute la doctrine de l'apôtre en ce passage qui développe la pensée de notre appartenance à Dieu comme enfants adoptifs. Le Seigneur s'est plu à nous attribuer son Esprit afin qu'il puisse suppléer à notre faiblesse et nous inspirer confiance. C'est, on peut le dire, la première de ses fonctions, celle qui correspond à son nom de Paraclet.

Mais il a celle aussi de compléter notre éducation surnaturelle, au titre « d'Esprit de vérité » qui est essentiellement le sien, au témoignage même du Sauveur. Il le fait surtout par ses dons qui sont pour une bonne part destinés à seconder l'exercice de la foi surnaturelle. Tels sont les dons éminents de science, d'intelligence et de sagesse. La « sapientiae doctrina » est précisément, pour saint Benoît, ce qu'il y a de plus précieux chez les Supérieurs (*Règle*, ch. XXI et LXIV), pour assurer la direction des âmes qui leur sont confiées. Il n'est pas rare, ajoute-t-il, que le don du conseil se rencontre chez les plus jeunes, Dieu se plaisant à manifester aux plus petits les secrets de sa divine sagesse (*Règle*, ch. III). L'Esprit de vérité éclaire l'intelligence qui se prête docilement à son action ; mais il est aussi Esprit d'amour et comme tel il fait agir ; il est le divin moteur qui ne demande qu'à utiliser les instruments souples et dociles qui se livrent à lui et à sa conduite. C'est surtout en ce sens que saint Benoît envisage son action sur les âmes généreuses. Car il s'agit de celles qui se mettent bravement à la besogne, sans craindre leur peine, pour arriver à s'affranchir de plus en plus de l'humain, « in operarium suum mundum a vitiis et peccatis » (*Ibid.*, ch. VII). Ce sont celles-là, qui, sous l'action de l'Esprit-Saint, « Spiritu sancto », arrivent à vivre de charité et à n'agir que pour des motifs très élevés, « non jam timore gehennae sed amore Christi, et consuetudine ipsa bona et delectatione virtutum. (*Ibid.*). » Saint Benoît a bien connu, on le voit, comme Cassien avant lui, ce qu'à sa suite il appelle la « delectatio virtutum » (Cassien, *Institutiones*, l. IV, 39 ; *Collat.*, XI, 8). C'est le goût délicieux, l'estime profonde, qui découle de la « cognitio sapida » conférée par le don de sagesse. Cette connaissance savoureuse des choses de Dieu rejaillit sur l'activité surnaturelle et elle fait qu'on accomplit son devoir, non plus seulement en un sentiment profond d'obéissance à la loi, mais par goût pour les œuvres bien faites, « delectatione virtutum ».

Saint Grégoire a noté avec soin chez saint Benoît le double don, qui ornait son âme de contemplatif, une vive intelligence des vérités surnaturelles, « doctrina gratiae caelestis influebat », qui correspondait à la « doctrina sapientiae » dont il a parlé lui-même ; puis le don de l'appréciation savoureuse des réalités de l'au-delà, qui lui faisait goûter « suavem cibum caelestis patriae ».

(Saint Grégoire, *Dialogues*, l. II, c. XXXV. Cf. c. XXXIII). Cette douceur, qui se répand dans les puissances affectives pour les attacher à jamais au souverain Bien, était chez saint Benoît une faveur toute gratuite de la part de Dieu. Mais le saint Législateur a bien laissé entendre que toutes les âmes fidèles, qui vivent vraiment de la foi, ont le droit d'espérer que Dieu leur accordera volontiers cette grâce; elle se présente comme le couronnement normal de leurs constants efforts pour tendre à la perfection : « processu vero conversationis et fidei, dilatato corde, inenarrabili dilectionis dulcedine curritur via mandatorum Dei. » (*Règle*, Prologue, ad finem. Le passage s'inspire du psaume CXVIII, 32). On court, on vole, dans la voie de la fidélité, et on le fait « avec une douceur d'amour qui ne s'exprime pas ». Ce n'est pourtant que fort peu de chose encore auprès de la récompense assurée à quiconque emploie constamment « les instruments de l'art spirituel ». Car saint Benoît ne dédaigne pas de le rappeler à son disciple : « L'œil n'a jamais vu, ni l'oreille n'a entendu ce que Dieu tient en réserve pour ceux qui l'aiment. (*Règle*, ch. IV). » La promesse qu'en donne le Seigneur est bien faite pour stimuler le zèle et pour inviter les âmes à « se hâter vers la patrie céleste (*Règle*, ch. LXXIII) ». Le Seigneur dans son extrême bonté a tout disposé pour en faciliter l'accès. Il a montré lui-même « la voie qui mène à la vie », « viam vitae », il a enseigné tous les moyens de la suivre, il a dressé l'échelle mystérieuse qui permet de gravir les pentes du paradis; bref, il assure de toutes les façons le concours souverain de sa grâce toute-puissante (*Règle*, Prologue, et ch. VII). L'homme n'a vraiment qu'à se laisser conduire pour arriver sûrement au terme. La bonté divine aura tout fait pour lui, et cependant ce sont ses mérites personnels que Dieu entend bien récompenser.

3. — La coopération de l'âme. Les réponses à Dieu. — *a.* — *Le zèle religieux et la ponctualité.* — Les multiples avances du Seigneur ont en effet pour résultat de provoquer comme un mouvement de retour qui est attendu de Dieu. Non seulement elles facilitent l'accomplissement du devoir chrétien et religieux, par le fait qu'elles accordent largement les secours dont ont besoin les pauvres humains. Elles font plus que simplifier les choses, elles introduisent dans l'activité surnaturelle un élément nouveau qui lui donne un élan merveilleux. C'est la reconnaissance.

La Règle bénédictine est remplie de l'idée du zèle, de la ponctualité, de l'empressement tout spirituel, par reconnaissance pour les prévenances divines; et elle montre bien que le Seigneur compte sur ce sentiment de gratitude pour en faire le moteur de l'activité surnaturelle. Saint Benoît a un mot très expressif pour traduire cette pensée, et ce mot s'applique à la vie tout entière. Après avoir rappelé avec l'Écriture sainte tout le luxe de précautions qu'a prises la divine Providence pour nous faire gagner le ciel, il nous dit que Dieu désormais attend de nous quelque chose : la réponse de nos actes : « Dominus expectat nos quotidie his suis sanctis monitis *factis nos respondere debere* » (*Règle*, Prologue).

Voilà un avis pressant qui est tout à fait caractéristique de la spiritualité bénédictine. Dieu attend constamment de nous des actes qui soient des réponses à ces invitations réitérées. Pour être tels, il faut qu'ils soient accomplis avec l'empressement tout surnaturel que donne le bon zèle. Dieu aime qu'on lui donne, mais surtout qu'on le fasse d'un cœur joyeux, *Quia hilarem datorem diligit Deus* (*II Cor.*, IX, 7. — *Règle*, c. V).

C'est à propos de l'obéissance que saint Benoît rappelle cet adage, qui traduit bien la physionomie de l'âme chrétienne pénétrée de reconnaissance pour son Créateur. C'est en effet la pratique constante de l'obéissance qui rend le mieux au Seigneur cette réponse d'amour qu'il attend des siens. Cette obéissance est affectueuse comme la loi elle-même qui l'exige; elle est joyeuse, alerte, empressée, parce qu'elle repose sur l'amour et la gratitude. Quand on aime, dit saint Benoît, il faudrait se faire violence pour ne pas accomplir ce qui nous est demandé; tout retard, toute hésitation, toute discussion serait pénible, c'est ce que le cœur aimant ne peut pas tolérer, « moram pati nesciunt » (*Règle, ibid.*). L'âme filiale n'attend même pas l'expression formelle d'un précepte positif, elle va au-devant des moindres désirs de son Père céleste, elle s'y conforme avec plaisir, et apporte tout l'entrain possible dans l'accomplissement de son devoir quotidien.

Rien n'est méritoire comme cette obéissance toute d'amour; rien non plus n'est plus apte à développer dans l'âme ces souplesses surnaturelles que sont les dons du Saint-Esprit. Peut-être qu'en demandant à son disciple de toujours obéir avec l'empressement qu'inspire la crainte de Dieu, « in velocitate timoris Dei », saint Benoît a-t-il pensé au premier de ces dons de l'Esprit, qui précisément assouplit l'âme pour la rendre plus disposée à recevoir les motions de la grâce.

Le zèle, qui se manifeste dans l'obéissance proprement dite, peut s'étendre à tous les actes de la vie chrétienne; il ne demande que cela, parce que l'amour est inventif et qu'il sait profiter des moindres occasions de se dire tel qu'il est. Dans la vie régulière de communauté ces occasions-là sont multiples. En toute circonstance et de toutes les manières Dieu se montre empressé à donner, à combler les désirs, à prévenir les moindres besoins; sa Providence paternelle pourvoit avec abondance à toutes les nécessités de ses pauvres. Ils n'ont, eux, qu'à tendre la main et à recevoir. Mais le Seigneur veut au moins qu'ils le fassent avec un empressement qui témoigne de leur estime pour le don accordé avec tant de libéralité. Saint Benoît demande le même zèle, la même promptitude, à reconnaître la voix de Dieu et à se rendre à son appel. Pour l'office divin en particulier, où Dieu lui-même se donne en nourriture aux âmes, on se montre empressé et l'on quitte sans retard toute occupation dès que le signal s'est fait entendre. On le fait comme la Vierge-Marie pour la Visitation « summa cum festinatione », avec un zèle tout pénétré d'esprit de foi et de charité. Le même mot caractérise chez saint Benoît et dans la tradition monastique l'élan de tout l'être vers Dieu, l'ascension de l'âme et de ses facultés, la prière à son degré le plus éminent. Avant d'en préciser la nature, il convient de signaler une autre réponse que saint Benoît demande instamment à son disciple de donner généreusement : c'est la réponse d'amour.

b. — *L'amour pour le Christ.* — Il nous faut aimer le Seigneur notre Dieu, de tout notre cœur, de toute notre âme, de toutes nos forces. Cela va de soi; c'est le premier « des instruments de l'art spirituel » selon saint Benoît (*Règle*, c. IV), comme c'est le précepte par excellence de la loi divine. Mais après avoir rappelé ce principe essentiel, le saint Législateur énonce un

second précepte qui implique une nuance importante, et qu'il répétera à la fin de sa Règle comme le résumé de sa pensée : ne rien faire passer avant l'amour pour le Christ *Règle*, c. IV : *Nihil amori Christi praeponere*, c. LXXII : *Christo omnino nihil praeponant*. L'idée empruntée, comme l'expression elle-même, au martyr saint Cyprien de Carthage, est caractéristique de l'attitude de saint Benoît (S. Cyprien, *De dominica oratione*, c. XV : *Christo nihil omnino praeponere, quia nec nobis quicquam ille praeposuit*).

Chez le saint patriarche du Cassin, comme chez le saint évêque d'Afrique, ce sentiment spécial pour le Christ donnait la vraie réponse d'amour au trop d'amour du Sauveur. Saint Cyprien disait : « Puisque le Christ n'a rien mis au-dessus de nos intérêts, ne mettons non plus absolument rien avant le Christ. » C'était bien aussi la pensée de saint Benoît qui nous montre dans le Christ notre Maître attentif à nous instruire par son évangile, notre Pasteur tout dévoué qui a donné sa vie pour nous, notre Roi et notre Chef que nous avons la gloire et le bonheur de servir. A tous ces titres il a droit à notre admiration profonde, mais il fait surtout appel à l'amour des cœurs pénétrés de reconnaissance pour tous ces bienfaits. Ils les a tous résumés dans le don de soi pour chacune des âmes qu'il est venu sauver, et ce don plénier de lui-même provoque un don en retour. *Ut exhibeatis corpora vestra hostiam viventem* (*Rom.*, 12, 1). Le souhait de saint Paul est bien celui que saint Benoît adresse aux âmes avides de consécration au service de Dieu; mais il atteint toute âme simplement chrétienne pressée du désir de faire quelque chose pour le Bien-Aimé (Dom Marmion, *Le Christ, idéal du moine :* II. A la suite du Christ).

L'amour pour le Christ appelle l'imitation de celui qui a tant supporté pour nous, il invite à porter la croix à la suite du Sauveur. Saint Benoît a cette parole énergique qui dit tout le mystère chrétien de la compassion : « Passionibus Christi per patientiam participemus! » On aimerait goûter quelque peu aux charmes de la Passion, mais en général les grandes souffrances sont épargnées aux âmes, et non moins les pénibles humiliations qui rabaissent l'orgueil humain. Mais il y a d'autres moyens sûrs, tels que la patience, l'humilité, la douceur : autant de dispositions bénies qui répondent à celles de notre Sauveur souffrant pour notre salut. On accomplit volontiers la volonté d'autrui, on sacrifie joyeusement ses goûts personnels pour entrer dans les vues du prochain, on s'oublie soi-même pour faire plaisir aux autres, et c'est toujours, nous dit saint Benoît après l'apôtre saint Paul, *pro Domino, pro Dei amore, in Christi amore, amore Christi* (*Règle*, c. IV, VII), autant de mots d'ordre qui sont des traits de lumière : en toute circonstance de la vie, on trouve le secret de donner satisfaction au besoin d'aimer qu'avive le souvenir constant des bienfaits du Christ.

Amour de compassion, amour de reconnaissance, amour d'amitié et de réciprocité, la charité pour le Christ connaît toutes ces nuances, et elle se traduit par l'harmonie des goûts et la conformité absolue de la volonté créée avec la volonté de Dieu. C'est le chemin assuré vers l'union à Dieu et la perfection, vers cette charité parfaite, dont parle encore saint Benoît, qui à la crainte un peu servile des commençants substitue l'influence de motifs plus nobles : l'amour du Christ, une inclination vers le bien, le plaisir de faire plaisir à Dieu. « Grâce à la charité » on agit désormais « sans nul effort, comme spontanément et de nature, par l'entraînement de la bonne habitude, avec le charme secret qu'offre l'exercice des vertus aux âmes délivrées d'elles-mêmes. L'amour nous porte, l'amour a tout transfiguré, son onction a pénétré tous les rouages de notre être. Il n'y a plus d'inertie en nous, plus de difficultés dans les choses; ou bien, si la difficulté existe encore, elle est l'assaisonnement de l'action, l'encouragement au bien, un motif de plus pour la charité de s'exercer et de se témoigner. » (Dom P. Delatte, *Commentaire sur la Règle de S. Benoît*, c. VII, p. 148).

L'âme, ainsi stimulée par les avances du Seigneur et secondée en toute son activité par les facilités croissantes que lui donne la grâce divine, voit toute son activité intérieure et extérieure s'orienter de plus en plus vers le service de Dieu et l'accomplissement régulier du devoir quotidien.

c. — L'esprit de prière. — Mais il y a quelque chose de plus, que l'on peut caractériser par l'élan de tout l'être vers Dieu, élan d'autant plus irrésistible que cet être est désormais plus affranchi et plus libre vis-à-vis de toute attache désordonnée à des biens créés.

L'amour le pousse invinciblement à l'union, et, en attendant la possession pleine et entière, il réclame l'intimité.

C'est la prière dans toute l'acception du terme. Saint Benoît en connaît et en indique toutes les formes. Elle implique la demande instante, la supplication ardente, le recours à Dieu dans une nécessité pressante, pour obtenir une grâce, échapper à un danger, réparer une offense; c'est l'appel lancé à Dieu par une âme consciente de ses besoins, ce « Deus in adjutorium meum intende » si cher aux anciens (Cassien, *Coll.* X) et devenu depuis saint Benoît le premier mot de l'office divin. Il convient que chaque bonne action du chrétien débute par une prière ardente adressée à Dieu « ut quidquid agendum inchoas bonum, ab eo perfici instantissima oratione deposcas » (*Règle*, Prologue). Il faut une prière toute pénétrée d'humilité et de pureté, « cum omni humilitate et puritatis devotione » (*Ibid.*, ch. XX); mais on doit aussi y apporter la componction, « in puritate cordis et compunctione lacrimarum » (*Ibid.*). Le cœur contrit, et comme broyé par la souffrance et le regret, c'est ce que demandait David au psaume *Miserere;* les larmes de la componction sont tout analogues, « in compunctione lacrimarum, in lacrimis » (*Règle*, c. LII); ce sont celles que saint Benoît avait l'habitude de verser lorsqu'il priait (Saint Grégoire, *Dial.*, II, 17).

On a remarqué très justement que, pour saint Benoît, c'est la vertu d'humilité qui règle les rapports de l'homme avec Dieu, commande toutes les attitudes de la créature devant son Créateur et lui permet de s'élever graduellement jusqu'à lui par le désir intense de l'union avec son Bien suprême. C'est encore l'humilité vraie qui inspire sa prière et lui donne le ton qui convient. La comparaison qu'établit saint Benoît est saisissante, et montre l'importance qu'il attache à l'attitude qui, selon lui, est essentielle à la prière : « Si nous n'osons aborder les puissants du monde et leur présenter nos requêtes qu'avec humilité et révérence, à combien plus forte raison nos suppliques au Seigneur et Maître de toutes choses doivent-elles lui être adressées en toute humilité, dévotion et pureté! » (*Règle*, c. XX. — Dom Delatte, *Commentaire sur la Règle*, p. 218). L'humilité vraie et jamais affectée du

chrétien convaincu repose, suivant la doctrine, sur la conscience que l'on prend de plus en plus de la présence de Dieu. Rien comme cette conviction n'est capable de donner à la prière le sens du respect et de la déférence qu'elle doit présenter pour être agréée de Dieu. C'est l'essentiel (*Règle*, c. LII).

Le sentiment profond de la proximité de Dieu assure aussi à la prière une qualité que saint Benoît recommande entre toutes, la simplicité. « Celui qui veut prier en son particulier, dit-il, qu'il entre tout simplement à l'oratoire et qu'il se livre à l'oraison, *simpliciter intret et oret* » (*Ibid.*, c. XX). Ni « la multitude des paroles », « ni les exclamations bruyantes » ne sont de mise, lorsqu'il s'agit de parler au Seigneur, mais bien plutôt la pureté, qui affranchit le cœur et lui permet d'aimer le Seigneur sans être attiré par les basses convoitises, et la dévotion qui fait appartenir pleinement à Dieu. Mieux vaut une prière courte et pure que de longs discours. Il n'y a que la ferveur de l'amour qui puisse pousser à la prolonger sans qu'elle cesse pour cela d'être toute simple (M. C. Bruyère, *La vie spirituelle et l'oraison*, c. VII; Préparation à la prière).

Saint Benoît espère bien qu'il en sera ainsi pour ses disciples. C'est l'amour de Dieu qui les a conduits au monastère, c'est la charité qui commande toute leur activité chrétienne et religieuse, c'est l'amour qui les fait obéir avec plaisir et empressement, même dans les choses difficiles (*Règle*, c. V et LXVIII); c'est enfin le désir de trouver Dieu pour le mieux connaître et l'aimer davantage qui leur fait « chercher Dieu ». C'est ce qu'ils ont à faire dès le commencement, et saint Benoît n'a pas fait autre chose toute sa vie durant. Le témoignage de sa Règle et celui de sa Vie écrite par saint Grégoire se rencontrent sur ce point essentiel : « Benoît apparaît dominé par une puissante et enveloppante aspiration vers Dieu seul; il recherche sa face. » (Dom I. Ryelandt, *Essai sur la physionomie morale de saint Benoît*, 1924 (coll. Pax), p. 23). Ce qu'il a fait constamment, il a le désir ardent de voir son prochain le faire comme lui », « si revera Deum quaerit » (*Règle*, c. LVIII. Cf. Dom Marmion, *Le Christ, idéal du moine*, I : Chercher Dieu. — XV : L'Oraison monastique. — Dom Butler, *Le monachisme bénédictin*, c. VI : L'enseignement de saint Benoît sur la prière). Chercher Dieu ainsi avec la noble ambition de le posséder, c'est tendre vers lui, et vers lui seul, avec toutes les facultés et les puissances de l'âme; c'est vraiment l'élan de tout l'être vers Dieu, c'est la prière idéale, celle qui se compose d'admiration enthousiaste, de respect profond et d'humble adoration de la créature prosternée devant « son Créateur » (*Règle*, c. XVI), de louange aussi et d'action de grâces « au Seigneur Dieu et Maître de toutes choses » (*Ibid.*, c. XX).

C'est là l'oraison à laquelle saint Benoît demande que l'on s'exerce fréquemment « orationi frequenter incumbere » (*Ibid.*, c. IV). Elle peut devenir habituelle, constituer comme un état d'oraison; elle est alors bien près d'établir l'âme dans la contemplation, qui est faite d'attention constante à la divine Majesté présente au centre de l'âme. Saint Benoît n'a pas prononcé le mot de contemplation, mais il a exprimé la chose équivalemment, comme il l'a pratiquée lui-même au cours de sa vie d'ascète : « les yeux ouverts à la lumière déifique, prêtons toute notre attention à la parole divine afin d'entendre ce qu'elle a à nous dire » (*Ibid.*, prologue). Regarder et écouter, voilà bien l'attitude de l'âme en colloque avec Dieu, de l'enfant en présence de son Père céleste. Saint Grégoire nous a dit précisément de saint Benoît qu'il vivait dans cette attention habituelle à Dieu, et qu'il évitait tout pour ne jamais perdre le contact divin qu'assure la contemplation, « a contemplationis lumine mentis suae oculum declinasset. » (Saint Grégoire, *Dial.*, II, c. III).

La pensée de la présence de Dieu et de la souveraineté de sa grâce était vraiment la base essentielle de tout l'édifice surnaturel construit par saint Benoît dans sa Règle; et la même pensée alimentait sa prière, le regard de son âme étant toujours tourné vers Dieu et son attention fixée sur les vérités de la foi. Cette partique, il l'a laissée à ses disciples comme son vrai testament spirituel, et c'est elle qui se devine à chaque page de la Règle des moines. C'est elle qui, pour saint Benoît, commande toutes les attitudes de la créature raisonnable devant son Créateur et qui ordonne toute son activité vers la conquête de la béatitude.

L'attention constante à la présence de Dieu a mené Benoît à l'union intime avec le Seigneur, et lui a valu, au rapport de saint Grégoire, des grâces exceptionnelles de contemplation qui ne sont pas assurées à tous. Il est cependant à remarquer que saint Grégoire a noté le résultat normal de l'esprit de foi et de prières, dans une âme toute possédée par la pensée de Dieu présent au centre d'elle-même. « Pour une âme qui contemple le Créateur, dit-il, les créatures deviennent bien mesquines, videnti Creatorem angusta est omnis creatura » (Saint Grégoire, *Dial.*, II, c. XXXV. — Saint Pierre Chrysologue a dit déjà de même en parlant du Christ, « cui tota simul angusta est creatura ». *Sermo in Annunt. B. M. V.*). La proximité de Dieu montre aux yeux du contemplatif la petitesse de la création comparée au Créateur, et le néant de tout ce qui n'est pas Dieu. C'est la plus belle leçon qui se puisse retirer du contact assidu avec la vérité surnaturelle; arrivée à ce degré d'estime profonde pour les choses de Dieu l'âme approche de la charité parfaite, dont saint Benoît dit, qu'elle fait accomplir le devoir quotidien par pur amour et pour le plaisir de bien faire (*Règle*, c. VII).

d. — L'Office divin, forme idéale de la prière. — Si toute prière vraiment digne de ce nom a pour effet de dégager l'âme de tout le créé pour l'élever de plus en plus jusqu'au Créateur, il est une forme spéciale de prière qui pour saint Benoît comme pour toute l'ancienne tradition monastique représente le moyen le plus éminent de rendre gloire à Dieu et de s'élever vers lui, c'est l'Office divin, *Opus Dei*. Il est entendu, pour le législateur des moines, que le religieux comme le chrétien ordinaire doit être un laborieux; mais, parmi toutes ses œuvres, il va de soi qu'il y en a une qui prime tout, c'est l'*Opus Dei*. « Nihil ergo Operi Dei praeponatur » (*Ibid.*, c. XLIII). C'est une chose qui ne se discute pas, saint Benoît rappelle seulement que toute occupation doit céder devant l'office divin. Il est évident, d'après la Règle bénédictine, que déjà la psalmodie quotidienne était une obligation pour tous les moines. L'Office divin paraissait tellement de l'essence même de la vie monastique, que saint Benoît n'a pas jugé nécessaire d'en exposer les principes. On ne comprenait pas l'homme consacré à Dieu faisant autre chose que de chanter les louanges de Dieu comme œuvre principale, selon l'invitation même que saint Paul adressait aux premiers chrétiens (Eph., 5, 19, 20). Les occupations de la journée étaient destinées à remplir les intervalles laissés libres entre les différentes heures

de l'Office, celles-ci formant le point central de toute la vie religieuse : c'est bien ce qui ressort du chapitre de la Règle bénédictine qui organise le travail des moines.

Pour des âmes consacrées au service de Dieu, c'est un devoir strict de prélever sur leur journée certaines heures qu'elles emploieront à « chanter les louanges du Créateur », « his temporibus referamus laudes Creatori nostro » (*Règle*, c. XXI). C'est l'hommage solennel que la création doit à son Dieu, elle devrait s'y dépenser tout entière; il est juste au moins que certaines âmes acquittent cette dette de reconnaissance envers le Seigneur (Dom Paul Delatte, *Commentaire sur la Règle de saint Benoît*, ch. VIII). Les lévites dans l'ancienne Loi avaient l'honneur de remplir au nom de tous la fonction de chantres officiels des gloires et des bontés de Dieu. Dans l'Eglise les religieux sont investis du même privilège, ils constituent ce que saint Benoît appelle « l'école du service divin », l'endroit authentique où l'on s'entraîne mutuellement à chanter les louanges du Créateur. Toute la vie religieuse collabore à ce service de Dieu, tout acte conforme à l'obéissance participant à la vertu de religion et devenant acte de culte en l'honneur de la divine Majesté. Mais l'hommage authentique est constitué par la prière publique et conventuelle, à laquelle tous apportent leur part personnelle pour rendre l'œuvre plus digne de Dieu.

L'*Opus Dei* est saint par lui-même, puisqu'il est composé de formules divinement inspirées, au moins pour la plupart, et qu'il représente la prière même de l'Eglise. Il requiert cependant de ceux qui le célèbrent les dispositions essentielles qui sont avant tout celles de la prière intérieure « Mens nostra concordet voci nostrae! » Saint Benoît a formulé l'axiôme avec une vigueur qui exclut toute hésitation : si l'on veut que la louange soit agréée de Dieu et qu'elle soit le véritable sacrifice qu'il attend de sa créature (Psaume XLIX, 23), il faut l'accord parfait entre la voix qui chante les gloires de Dieu et les sentiments de l'âme. L'esprit de foi et le culte intérieur sont inséparables de la louange, sans quoi celle-ci ne serait qu'un bruit de paroles sans valeur, et ceux qui la prononceraient s'exposeraient à s'entendre adresser le reproche d'Isaïe que le Sauveur rappelait aux scribes et aux pharisiens : « Ce peuple m'honore des lèvres, mais son cœur est loin de moi (*Matth.*, 15, 8. — *Is.*, 29, 13). » La Liturgie est tout autre chose que ce vide formalisme dont se contentaient les juifs; quoi qu'on en dise encore trop souvent, elle est essentiellement la traduction fidèle du culte intérieur, et constitue de la sorte l'acte religieux le plus complet.

Pour saint Benoît ces choses ne font pas de doute, et l'attitude qu'il réclame à la prière conventuelle montre bien qu'il en fait une question d'esprit de foi. Il y faut apporter, comme à la prière intérieure et pour la même raison, beaucoup d'humilité et de respect : car on a l'honneur de traiter avec le Seigneur, souverain Maître de toutes choses (*Règle*, c. XX). On lui parle avec la confiance et l'abandon qui conviennent à des enfants conversant avec leur Père céleste, mais on évite toute négligence, tout sans-gêne et toute familiarité. La raison profonde, c'est que Dieu est plus présent là que partout ailleurs. « Nous croyons fermement que la présence divine se manifeste en tout lieu ; mais cette conviction n'admet pas le moindre doute lorsqu'il s'agit de notre assistance à l'office divin (*Règle*, c. XIX). »

La présence de Dieu attire souverainement l'attention de l'âme qui prie, comme elle captive la pensée de l'âme désireuse de parvenir à la sainteté. Saint Benoît ne connaît pas deux principes différents de spiritualité : c'est la conscience que l'on prend de la divine présence qui est à la base de tout l'édifice surnaturel.

De là vient que la gravité douce et paisible, qui doit envelopper toute la vie du religieux, est surtout requise pour l'office divin. On se doit de lui assurer toute la dignité possible, dans ce sentiment de crainte respectueuse que connaissent si bien les psaumes. C'est à eux précisément que saint Benoît emprunte l'expression de ce sentiment de respect : « Rappelons-nous toujours ce que dit le prophète : Servez le Seigneur dans la crainte. Et encore : Chantez avec soin. » Et la raison de cette crainte religieuse : « C'est en la présence des Anges que je vous chanterai mes hymnes de louange (Ps. II, XLVI, CXXXVII; *Règle*, c. XIX). » Présence de Dieu, assistance des Anges, double motif pour inspirer aux âmes les notions de respect et de dignité qui sont inséparables de celle de l'hommage à rendre au Créateur.

Saint Benoît compte bien aussi que ses disciples accompliront exactement aux heures prescrites le devoir qui leur incombe, « nostrae servitutis officia persolvamus » (c. XVI), qu'ils n'y apporteront aucune négligence, puisqu'il s'agit d'une dette à payer à Dieu, « servitutis pensum non negligant reddere » (c. L); ils le feront avec empressement, « nihil Operi Dei praeponatur » (c. XLVIII), sans paresse, ni tiédeur, en évitant le honteux marchandage qui leur mériterait le reproche de lâcheté au service de Dieu, « nimis iners devotionis suae servitium ostendunt » (c. XVIII. Cf. Dom Guéranger, *Notions sur la vie religieuse et monastique*, c. I, § II : Du service divin). Le patriarche des moines d'Occident s'est du reste montré très discret dans la mesure qu'il propose à ses religieux : il a conservé religieusement les heures traditionnelles de l'office divin, mais il les a raccourcies de façon à ne pas rendre trop lourd le joug des observances monastiques. Cette réserve est un motif de plus [1], dans sa pensée, pour qu'on apporte plus de zèle à l'accomplissement de ce grand devoir religieux (*Règle*, c. XVIII).

C'est la gloire de Dieu que saint Benoît cherche avant tout à procurer, en prescrivant la célébration de l'Office divin. Il n'est pour lui rien de plus essentiel, et jusque dans les dispositions matérielles de la vie religieuse il s'est efforcé de réaliser le vœu même de l'apôtre saint Pierre, « qu'en toutes choses Dieu soit glorifié », « ut in omnibus glorificetur Deus (*Règle*, c. LVII. — *Petr.*, 4, 11) ». Mais la recherche de la gloire de Dieu n'empêche pas les âmes attentives de trouver dans l'Office divin toutes les ressources spirituelles de la prière. Et c'est bien parce que saint Benoît se rend compte de la richesse de doctrine surnaturelle contenue dans les formules liturgiques de l'office quotidien, qu'il recommande instamment à ses fils de profiter de leurs loisirs aux heures matinales pour revenir en leur particulier aux psaumes et aux leçons du jour, et d'en faire la matière de leurs réflexions, « meditationi inserviatur (*Règle*, c. XIII. — M. C. Bruyère, *La vie spirituelle et l'oraison*. Ch. X : L'office divin et l'o-

1. C'est bien ainsi que l'a compris sainte Hildegarde, *Explanatio regulae S. Benedicti*, PL., 197, 1058, B.

raison). » Le mot de « méditation » est prononcé par saint Benoît lui-même, et il entend par là une lecture attentive qui permet de comprendre et au besoin d'apprendre par cœur le texte qu'on étudie; mais il n'exclut pas la vraie méditation, qui est elle aussi étude approfondie et réflexion, comme la « lectio divina » que saint Benoît prescrit pour les heures de la journée (*Règle,* c. XLVIII). « En dehors de l'office divin... tous ont reçu l'obédience de scruter longuement l'Écriture sainte, le Livre par excellence, d'étudier les saints Pères et les formules liturgiques. C'était la journée tout entière qui devait se passer, selon la Règle, en la présence de Dieu. La méthode d'oraison était simple et facile : s'oublier et vivre dans le recueillement habituel, tremper assidûment son âme dans la beauté même des mystères, s'intéresser à tous les aspects de l'économie surnaturelle » (Dom P. Delatte, *Comm. sur la règle de saint Benoît,* ch. XLVIII, p. 349. Cf. ch. VIII, p. 161-162).

Les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament offrent la matière authentique de notre contemplation; il n'est pas de page de ces livres saints qui ne fournisse aux âmes les moyens pour ordonner leur vie et parvenir à la perfection (*Règle,* c. LXXIII). C'est dire que l'Office divin lui-même est une source inépuisable pour la prière privée.

Souverainement utile aux âmes comme moyen de sanctification, l'Office divin l'est à tous ceux pour qui l'on prie en union avec l'Église entière. La prière conventuelle est assurée d'une efficacité telle, que saint Benoît est tout près de la considérer comme toute puissante sur le cœur de Dieu. Il en parle à plusieurs reprises, notamment à propos de ceux qui dans le monastère ont le plus besoin de l'intercession de tous auprès du Père des miséricordes, ceux qui ont un emploi quelconque à remplir (c. 35), ceux qui font pénitence pour leurs fautes (c. 44), ceux surtout qui souffrent de leurs faiblesses et de leurs misères et n'arrivent pas à se ressaisir : « que tous alors se réunissent pour supplier en sa faveur, oretur pro eo ab omnibus » (c. 27); c'est le remède souverain, celui qui dépasse tous les autres moyens, « adhibeat etiam, quod majus est, suam et omnium fratrum pro eo orationem ut Dominus qui omnia potest operetur salutem circa infirmum fratrem » (c. 28).

L'Office divin n'a pas cessé, à travers les âges, de fournir aux ordres contemplatifs leur grand moyen d'action dans l'Église. Par leur vie de renoncement et de sacrifice, les religieux communient déjà à l'action rédemptrice du Christ, comme saint Benoît le leur demandait en la finale de son Prologue, où il reprenait la grande doctrine de l'Apôtre : « passionibus Christi per patientiam participemur. » A l'école du saint Patriarche, on apprend à vivre en union constante avec le Christ et à travailler efficacement pour ses frères, dans le silence de la vie régulière. A ce premier moyen, dont la valeur n'a pas diminué, la Règle bénédictine a joint le second qu'elle exalte au-dessus de tout, l'*Opus Dei,* la prière de tous, la prière de l'Église et de son Chef le Christ, la prière toute puissante sur le cœur du Père céleste, parce qu'elle est celle de son Fils bien-aimé et de tous ses frères qu'il s'est acquis par son sang. Source de lumière, de force et de joie pour les âmes choisies qui ont le goût et le loisir de s'y consacrer pour l'Eglise entière, la prière liturgique est, avec le saint sacrifice de la messe, la suprême réserve sur laquelle les âmes dans le monde savent pouvoir compter, celles au moins qui apprécient la nécessité du recours à Dieu pour obtenir les grâces dont le monde a besoin. Les chantres officiels des louanges de Dieu continuent, comme leurs ancêtres les lévites, à publier les bienfaits du Seigneur et à rendre hommage à sa divine Majesté; ils paient le tribut commun, et reçoivent en retour, pour tous, les trésors de grâces qui aident les justes à se sanctifier et les égarés à revenir au Dieu de leur baptême pour travailler à leur salut.

La doctrine spirituelle de saint Benoît achève ainsi de se montrer extrêmement bienfaisante. Chacun peut s'en inspirer pour ordonner sa vie et tendre au degré suprême de la perfection.

4. — Charité parfaite et union avec Dieu. — Le terme dernier des efforts de l'âme en vue de la béatitude promise, a été indiqué par saint Grégoire comme le couronnement du constant labeur que s'était imposé saint Benoît : l'union intime avec Dieu. Il en a fait la remarque à propos du don spécial de prophétie et de vue intérieure qui lui avait été départi par la grâce divine. Saint Benoît semblait lire dans les cœurs comme en un livre ouvert, et souvent il apercevait l'avenir dans la lumière prophétique, comme s'il avait posé son regard sur la pensée même de Dieu (S. Grégoire, *Dial.,* l. II, c. 12). Il dérobait, pour ainsi dire, au Seigneur le secret de la divinité, et en toute simplicité saint Grégoire en indique la raison : Benoît avait atteint l'union avec Dieu, quoi d'étonnant s'il a connu ce qui se passait dans les desseins de Dieu? « Pourquoi n'aurait-il pas connu les secrets divins lui qui avait gardé les commandements, puisqu'il est écrit, que celui qui adhère à Dieu n'est qu'un seul esprit avec Lui. « Qui adhaeret Domino, unus spiritus est » (1 Cor., 6, 17. — S. Grégoire, *op. cit.,* c. 16). Cette union à Dieu est le fait des saintes âmes, et dans la mesure où elles la possèdent elles ont sûrement le « sensum Domini », comme l'apôtre saint Paul disait avoir le sens du Christ « Sancti viri, in quantum cum Domino unum sunt, sensum Domini non ignorant. » (S. Grégoire, *ibid.*). — La chose est discutable, mais quoi qu'il en soit de la conclusion que saint Grégoire tire de sa remarque, il a clairement attribué à saint Benoît ce privilège particulier qui constitue la sainteté ici-bas en attendant qu'il soit scellé pour l'éternité : l'union à Dieu.

Saint Benoît n'a pas employé ce terme consacré depuis par l'usage, mais il a dit équivalemment que les âmes tendent à Dieu lui-même, pour le posséder pleinement pendant l'éternité, mais aussi pour vivre ici-bas dans son intimité. Toute la vie religieuse n'est qu'un moyen de retourner à Dieu et « de retrouver dans l'obéissance le chemin qui mène à celui de qui la désobéissance nous avait séparés. » (*Règle,* premières lignes du Prologue). C'est par là « qu'on va sûrement à Dieu » (c. 71), de même que par le bon zèle « qui... ducit ad Deum » (c. 72), c'est-à-dire par la charité surnaturelle et la ferveur au service de Dieu. Le vœu suprême est celui « de parvenir à notre Créateur par la voie droite », ce qui est « le sommet de la perfection »; et saint Benoît indique modestement les moyens, « non mentionnés, dit-il, dans son ébauche de Règle » : ce sont les enseignements des saints Pères et de l'Écriture (*Règle,* c. 73). La tradition monastique en est d'accord avec lui; mais avec l'Église tout entière elle a proclamé qu'à son insu saint Benoît avait

résumé dans sa Règle tout ce que l'évangile et la doctrine ecclésiastique contiennent de plus apte à conduire les âmes jusqu'au degré le plus élevé de la perfection. Saint Benoît a du reste indiqué le moyen suprême, celui qui renferme tous les autres et leur confère leur véritable grandeur, « la divine charité qui, lorsqu'elle est parfaite, bannit la crainte (I Joa., 4, 18. — *Règle*, c. 7) » lâche et servile. Le Prologue de la Règle avait aussi parlé de cette crainte qu'il faut dépasser, crainte des difficultés, crainte de l'effort, crainte aussi du châtiment. Saint Benoît invite ses disciples à s'élever au-dessus de tout cela par la charité, par l'attachement sincère au Seigneur et à son service, par l'amour du bien, de la beauté surnaturelle, de la vertu. Tout devient facile, tout devient joyeux, l'âme dilatée se laisse entraîner par la grâce, elle suit l'impulsion de l'amour, elle est toute tendue vers le Seigneur dans un élan irrésistible qui captive toutes ses puissances et les lie à jamais à la recherche du divin. C'est l'union à Dieu dans la charité parfaite, et cette charité est fidélité constante au devoir de chaque jour, à l'observance régulière; elle est conformité aux volontés de Dieu, elle est donc accessible à tous, avec le secours de la grâce divine, élément essentiel et fondamental de la vie surnaturelle. Dans la construction de l'édifice spirituel, saint Benoît a montré la part de Dieu constamment présent, il a souligné la part de l'homme attentif à cette présence, empressé à se laisser conduire, toujours prêt à répondre aux avances de Dieu. La doctrine est de tout point conforme aux traditions de l'Église, et l'exposé qu'en fournit la Règle est vraiment complet.

Montalembert, *Les moines d'Occident*, t. II. — Dom Guéranger, *Notions sur la vie religieuse et monastique*, Solesmes, 1920. — M. C. Bruyère, *La vie spirituelle et l'oraison d'après la sainte Ecriture et la tradition monastique*, Paris, 1905. — Dom Ild. Herwegen, *Der heil. Benediktus* (Étude sur son caractère), Dusseldorf, 1919. — Dom M. Besse, *Le Moine Bénédictin*, Paris, 1921. — Dom C. Butler, *Le Monachisme bénédictin*, traduction française par Grolleau, Paris, 1924. — D. S. du Fresnel, *Saint Benoît, l'œuvre et l'âme du Patriarche*. (Coll. Pax, t. XXII), Paris, 1926. — Dom Col. Marmion, *Le Christ, idéal du moine*, Maredsous, 1931. — Dom I. Ryelandt *La spiritualité bénédictine*, dans Revue Liturgique et monastique, 1929, p. 400-412.

Commentaires sur la Règle. — *Pauli Warnefridi in S. Regulam commentarium* (viii[e] s.). Édition du Mont-Cassin, 1880. — Smaragde, *Expositio Regulae S. Benedicti* (ix[e] s.), PL., t. 102. — Hildemar, *Tractatus in Regulam S. Benedicti* (ix[e] s.). Édition de Metten, 1880. — Sainte Hildegarde (xii[e] s.), *Explanatio Regulae S. Benedicti*, PL., t. 197. — Bernard du Mont-Cassin, *Expositio in Regulam* (xiii[e] s.). Mont-Cassin, 1894. — Dom Haeften, *Disquisitionum monasticarum libri XII*. Anvers, 1644. — Dom Mège, Commentaire sur la Règle de saint Benoît, Paris, 1687. — Dom Martène, *Commentarius in Regulam S. P. Benedicti*. Migne, PL., t. 66. — Dom Calmet, *Commentaire sur la Règle de saint Benoît*, Paris, 1732. — Dom B. Sauter, *Kolloquien über die heil. Regel*. Fribourg, 1907. — *Règle expliquée par un moine bénédictin*, Paris, 1904. — Dom P. Delatte, *Commentaire sur la Règle de saint Benoît* Paris, 1913. — Dom B. Laure, *Explication de la Règle de saint Benoît*, Chambéry, 1925. — *La Règle de saint Benoît, texte latin traduit et annoté par des fils du saint Patriarche*, Maredsous, 1933 (Coll. Pax, xxxvi).

Dom P. de Puniet, O. S. B.

B. — BÉNÉDICTINS.

La spiritualité bénédictine est celle qui s'appuie sur la règle de saint Benoît. C'est d'elle que se sont inspirés tous les Bénédictins depuis quatorze siècles, sans échapper pour autant à l'influence que des époques, des réformes, des événements divers ont pu exercer sur leur vie spirituelle. Dans cet article on s'efforcera de relever les circonstances de l'histoire bénédictine qui ont déterminé ces influences et de mettre en lumière l'enseignement pratique que les moines en ont recueilli. Comme des notices spéciales seront consacrées à la plupart des auteurs ascétiques de l'Ordre de Saint-Benoît, il suffira ici de les énumérer en les replaçant dans le cadre historique.

1. Première diffusion. — 2. Unification. — 3. Cluny. — 4. Les premiers chapitres généraux. — 5. Les premières congrégations. — 6. La restauration. — 7. Les Bénédictines.

1. — Première diffusion. — Après avoir fondé douze monastères dans les environs de Subiaco, saint Benoît s'établit définitivement au Mont Cassin. Un autre monastère fut fondé à Terracine du vivant même du saint Patriarche. L'invasion des Lombards vers 581 obligea les habitants du Mont Cassin à se réfugier à Rome, où le monastère attenant à la basilique du Latran leur fut probablement assigné comme demeure, C'est là, semble-t-il, que saint Grégoire le Grand apprit à connaître les fils de saint Benoît. Lui-même se fit moine et installa un monastère, sous le patronage de saint André, dans sa maison du Mont Coelius. D'autres colonies monastiques furent établies à Rome et au viii[e] siècle le service divin était assuré dans près de soixante basiliques par les moines, Bénédictins et autres. Ainsi la ruine du Mont Cassin fut l'occasion qui fit connaître à Rome et à la papauté la pensée et l'institut de saint Benoît. Frappés du sens romain et de la discipline monastique de Benoît de Nursie, les Papes durent songer aussitôt à utiliser cet organisme nouveau et plein d'avenir au profit de l'Église. L'organisation minutieuse de l'office divin, l'*Opus Dei*, qui est premier dans l'institut bénédictin, le désignait pour assurer le service basilical. Pour saint Grégoire il y avait plus. Devenu Pape, il estima qu'un moyen très efficace de servir les intérêts de l'Église, serait de faire rayonner l'esprit et la règle de saint Benoît, comme étant le meilleur garant du sens chrétien. C'est ainsi que, ayant été sollicité à évangéliser les Anglo-Saxons, il s'adressa aux moines : en 596, Augustin, prieur du monastère de Saint-André, partit pour l'Angleterre avec 39 compagnons. Le Pape n'ignorait pas la situation de la Grande-Bretagne. Il était en relation avec le monastère d'Iona et son abbé saint Columba, qui mourut avant l'arrivée de saint Augustin (U. Berlière, *Les Hymnes dans le cursus de saint Benoît*. R. B. 25 (1908), p. 367). A ce moment même, dans le centre du pays, avec l'élément celtique la foi chrétienne cédait devant l'invasion saxonne. Une partie du clergé séculier était demeurée au pays de Galles, mais lui-même avait besoin de réforme; au contraire, les anciennes colonies monastiques étaient demeurées ferventes. Le pape connaissait l'heureuse influence exercée en Gaule par saint Martin et en Irlande par saint Patrice, grâce à l'ambiance monastique que ces évêques avaient maintenue autour de leur siège. Saint

Grégoire appliqua le même procédé à l'Angleterre, n'hésitant pas à adopter la vie bénédictine aux nécessités de l'heure. Et c'est ainsi que la première manifestation de moines, faits pour l'oratoire et la cellule, se rencontre sur le terrain de l'activité apostolique. Cet apostolat conventuel s'exerça surtout par l'exemple d'une vie chrétienne intense : ce que saint Bède appellera une imitation de la vie de l'Eglise primitive. L'influence des Bénédictins se limita d'abord aux deux royaumes de Kent et de Sussex, mais bientôt les moines irlandais, disciples de saint Columba, reprendront l'œuvre commencée. Le premier des Anglo-Saxons, saint Wilfrid, moine de Lindisfarne, se rendit à Rome en compagnie de Benoît Biscop. A son retour il fonda le monastère de Ripon, où il introduisit les usages romains et monastiques, qu'il avait remarqués lors de son passage à Cantorbéry. De son côté Benoît Biscop devint le fondateur de Wearmouth (674) et de Yarrow (680), où le jeune Bède reçut sa formation monastique. D'autres monastères adoptèrent la règle bénédictine, en particulier Malmesbury et Lindisfarne. Jusque-là, en effet, le monachisme très florissant des îles britanniques s'était inspiré de différents courants, dont les plus importants au VIIe siècle étaient, pour les Celtes d'Irlande, la règle de saint Colomban et, pour la Grande-Bretagne, l'observance de saint Columcille ou Columba d'Iona, qui avait pénétré après l'invasion saxonne, dans les grands centres monastiques de Lindisfarne, de Melrose, de Coldingham. En adoptant la règle de saint Benoît les monastères anglais n'entendaient pas abandonner entièrement les autres règles observées jusqu'à ce jour et qui, généralement, correspondaient davantage à leur tempérament. Tandis que la règle bénédictine apportait aux moines anglais un amour plus grand pour l'office divin et la psalmodie, la liturgie et le chant romain, les règles nationales leur faisaient conserver le goût de la pénitence et non moins des voyages. La note dominante du monachisme irlandais était l'austérité. Conscients de la demi-barbarie de leur époque, les moines celtes prêchaient la civilisation par la mortification : le renoncement absolu, qui seul rendrait libre. Les plus calmes y puisaient l'amour du travail et de l'étude, qui devait fournir aux monastères anglais cette phalange de moines savants et pieux : Aldhelm, Bède, Alcuin; les plus fougueux, au contraire, poursuivis par le désir de faire toujours plus, sortaient de leur monastère, en quête d'une vie plus austère. C'est ainsi que saint Colomban quitta Bangor, devenu trop doux, pour errer sur le continent. Le tourment de l'exil est particulièremsnt sensible au caractère irlandais. Dès lors les moines avides de renoncement cherchaient l'exil, pour sauver leur propre âme d'abord, puis celle des autres. Ce fut le signal de l'exode d'un peuple de missionnaires, dont l'Ecosse et l'Angleterre furent les premières à bénéficier, accueillant avec les moines celtiques leurs conceptions ascétiques. C'est sous la devise *pro Christo peregrinari* que saint Columba gagna l'île de Iona et le mot devait faire fortune (ADAMNAN, *Vita S. Columbae, Préface*. A. S. t. II, Junii 9, p. 195). *Peregrinationis amore instigatus*, saint Willibrord quitta son monastère de Ripon, et peu après, avec onze compagnons entreprit d'évangéliser les peuples de la Frise, où Wilfrid, évêque d'York, avait déjà abordé (ALCUIN, *Vita S. Willibrordi*, n. 4. A. S. t. III, nov. 7, p. 439). Les moines Wicbert, Suitbert, Adelbert, et surtout Winfrid, le futur saint Boniface, répondirent à leur tour à la vocation apostolique qui caractérise la foi anglo-saxonne du VIIIe siècle.

A ce moment la Gaule était peuplée de monastères d'origine diverse. Depuis que saint Martin († 397) avait fondé Ligugé et Marmoutier, Jean Cassien († vers 435), saint Honorat de Lérins († 429), saint Césaire d'Arles († 542) et son successeur saint Aurélien avaient propagé dans les Gaules des observances diverses. L'émigration celtique répandit dès la fin du VIe siècle le monachisme irlandais sur le continent. Dans quelle mesure la règle de saint Benoît était-elle alors connue dans les Gaules? La fondation du monastère de Glanfeuil par saint Maur, s'appuie sur une tradition tardive et incertaine. En tous cas saint Augustin, en route pour l'Angleterre, s'arrêta à Lérins et à Arles et dut y faire connaître le Patriarche d'Occident et sa règle, comme le ferait de son côté le livre des *Dialogues* de saint Grégoire, abondamment répandu dans tout l'Occident. Le fait est qu'au cours du VIIe siècle la règle de saint Benoît fut adoptée dans la plupart des monastères de Gaule de fondation antérieure, et tout d'abord dans les monastères colombaniens. Ainsi à Luxeuil on l'observa depuis 629, en même temps que la règle irlandaise. Bobbio l'adopta en 634, et à partir de 640, on trouve les monastères nouveaux des provinces mérovingiennes établis « conformément aux institutions de saint Benoît et de saint Colomban ». Ce fut le cas notamment de Barisy près de Laon, de saint Aignan d'Orléans, de Fleury-sur-Loire, de Moyenmoutier, de Senones. A leur tour les monastères fondés par les disciples de saint Colomban l'ajoutèrent à celle de leur maître : Bèze, Remiremont, Jouarre ; à la même époque les deux règles sont observées dans les monastères plus anciens de Rebais, Solignac, Saint-Médard de Soissons, Corbie en Picardie. Saint Donat de Besançon, qui avait été moine de Luxeuil, s'inspira de la règle de saint Benoît pour composer sa règle monastique vers 620 ; de même l'auteur de la *Regula Magistri* (VIIe siècle). En Espagne saint Fructueux s'en sert pour la rédaction de ses statuts (650). Même le Concile d'Autun, tenu en 670, ne parle plus que de la règle de saint Benoît, dont toutes les prescriptions font loi et doivent être observées par les abbés et les moines (MGH. Conc. I. Can. 15, p. 221). Peu après, vers 673, le moine Aigulphe rapporta du Mont-Cassin, toujours en ruine, les reliques de saint Benoît. Le monastère de Fleury, où elles furent déposées, devint dès lors un centre de pèlerinages, qui attira pendant de longs siècles les fidèles de toutes les parties de la chrétienté.

Cependant le mouvement missionnaire, venu d'outre-mer se poursuivit sur le continent. L'histoire de l'évangélisation des peuples du Nord et de l'Europe centrale se confond avec celle de la diffusion de l'ordre monastique pendant trois siècles.

A côté de l'influence civilisatrice des moines missionnaires s'exerçait celle des moines écrivains. L'œuvre littéraire des moines, surtout pendant ces premiers siècles bénédictins, est une application du précepte de la *Lectio divina* donné par saint Benoît et qui implique une mise en œuvre des facultés de l'esprit en vue d'obtenir une connaissance dont Dieu est de quelque façon l'objet. Aussi les écrits des moines, comme leurs lectures, intéressent-ils presque toujours la spiritualité. Ils ont été composés principalement pour conserver la tradition et ceci explique pourquoi beaucoup d'entre eux manquent d'originalité. Il y a pourtant des exceptions et tout d'abord

saint Grégoire le Grand († 604), le premier et le plus illustre auteur spirituel de l'ordre monastique après saint Benoît. L'Angleterre évangélisée par ses soins, produirait de bonne heure une série d'écrivains remarquables. Aldhelm de Malmesbury († 709) et surtout le vénérable Bède († 735). Benoît Biscop († 690), qui installa la bibliothèque de Wearmouth, mérite d'être retenu à ce titre. A la fin du VIIe siècle Alcuin († 804) continuera la tradition anglo-saxonne, que les lettres de saint Boniface († 754) firent connaître en Germanie. Pendant cette période il faut mentionner en Italie les noms d'Alain de Farfa († 770), d'Ambroise Autpert, abbé de Saint-Vincent du Vulturne († 778) et de Paul Diacre (vers 799). Le moine Defensor de Saint-Martin de Ligugé appartient à la même époque. D'une façon générale ces premières productions littéraires se rapportent à l'Écriture Sainte ou encore à la règle et à l'observance monastique. Les collections d'homélies en forment la plus grosse part.

Sur le monachisme à Rome : G. Morin, *Les monastères bénédictins à Rome au Moyen Age*, Messager des Fidèles (1887), pp. 262, 315, 351. — P. Lugano, *Sull' antica ufficiatura della basilica lateranense.* Rivist. storic. bened., 1925, pp. 6 ss. — Sur l'évangélisation de l'Angleterre : Bède le Vénérable : *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, éd. C. Plummer, Oxford, 1896 et PL., 95, 23. — F. A. Gasquet, *The mission of S. Augustine*, London, 1897. — Reeves, *The life of S. Columba by Adamnan*, Édinbourg, 1874. — F. A. Gasquet, *S. Gregory the Great and England*, Dublin Review, 1904, p. 225. — F. Cabrol, *L'Angleterre chrétienne avant les Normands*, Paris, 1909. — Ryan, *Irish monasticism*, London, 1931. — L. Gougaud, *Christianity in celtic lands*, London, 1932. — H. Lau, *Die angelsächsische Missionsweise im Zeitalter des Bonifaz*, Kiel, 1909. — Fr. Flaskamp, *Die Missionsmethode des H. Bonifatius*, 1929. — Sur le monachisme en Gaule : Besse, *Les premiers monastères de la Gaule méridionale*, dans Revue des Questions historiques, 1902, p. 394. — Besse, *Les moines de l'ancienne France*, Paris, 1905. — Leclercq, Art. *Cénobitisme*, dans DALC., II, 3192-3205. — J. Chapman, *S. Benedict and the VI th Century*, Londres, 1929.

2. — Unification. — L'incursion des Danois au VIIIe siècle arrêta pour un temps le développement de la vie monastique en Angleterre. L'influence que la Règle de saint Benoît y avait exercée jusqu'alors est immense. Outre la civilisation romaine, elle avait apporté aux Anglo-Saxons l'attachement au Saint-Siège, attachement qui se traduira spontanément chez les Anglais par de fréquents pèlerinages à la Ville éternelle. Trois éléments semblent avoir assuré à la règle bénédictine ce succès prodigieux qui finit par éclipser les règles nationales, tant dans les Iles Britanniques que sur le continent. Si l'observance bénédictine était rigoureuse et austère, elle était loin d'égaler la rigueur des règles irlandaises. Saint Benoît avait usé d'une discrétion pleine de sagesse, qui n'était jamais venue à l'esprit de saint Colomban et de ses contemporains et qui plaira davantage à mesure que l'on s'écarte de l'Irlande. De plus, la règle de saint Benoît était complète et, par ses prescriptions minutieuses, comblait avantageusement les lacunes des législations monastiques antérieures. Enfin, elle disposait d'un prestige incomparable dès là qu'elle était patronnée par le Pontife romain. Le succès rapide d'un Augustin dut provenir en grande partie du fait qu'il était l'envoyé du Pape, porteur des traditions les plus authentiques de la foi, de la discipline et aussi de l'observance monastique. Aussi quand saint Willibrord et saint Boniface s'en iront évangéliser les barbares du continent, leur première démarche sera d'aller à Rome recevoir leur mission du successeur de saint Grégoire. Mais si la règle de saint Benoît devint rapidement prédominante parmi les moines anglo-saxons, on ne voit pas qu'elle expulsa entièrement les autres règles monastiques. L'observance au monastère de saint Benoît Biscop était composée de 17 règles différentes. Ce mélange de différentes observances existe aussi tout d'abord en Gaule et dans une mesure beaucoup moindre en Germanie où la première forme connue de vie monastique fut celle qu'apportèrent les missionnaires anglo-saxons et surtout saint Boniface, qui avait déjà le souci de faire régner dans les monastères la seule règle de saint Benoît à l'exclusion de toute influence étrangère. Au cours des trois voyages qu'il fit à Rome, il avait appris à connaître les monastères italiens, qu'il présenta comme modèle à son disciple Sturm, abbé de Fulda. A son tour celui-ci se rendit en Italie où il séjourna entre autres lieux au Mont-Cassin que l'abbé Pétronax avait relevé en 718. Le premier synode germanique de 742, présidé par saint Boniface, prescrivit aux moines et aux moniales de vivre dans leur monastère selon la règle de saint Benoît (c. 7. — MGH., Conc. 2, p. 4). Tout au cours du VIIIe siècle cette même prescription sera reprise par la plupart des conciles tenus sur le territoire mérovingien. Ainsi en 743, le concile de Leptines (Estinnes) au Hainaut (c. 1, MGH., Conc. II, p. 7); en 744, le concile de Soissons (c. 3; *ibid.*, p. 34); en 757, le concile de Compiègne (*ibid.*, p. 60); en 795, le concile de Francfort (c. 11, 13, 14, 16; *ibid.*, p. 168); en l'an 800, le synode de Freising (c. 17, 18, 24, 28, 45; *ibid.*, p. 210); en 802, le concile d'Aix-la-Chapelle (*ibid.*, p. 230); enfin, en 813, les cinq conciles d'Arles (c. 6, *ibid.*, p. 251), de Reims (c. 9, *ibid.*, p. 255), de Mayence (c. 11, *ibid.*, p. 263), de Châlons (c. 22; *ibid.*, p. 278) et de Tours (c. 25; *ibid.*, p. 290). Le concile de Châlons déclare ne rien statuer de plus pour les abbés et les moines, parce que la plupart des monastères réguliers de la contrée se reconnaissent établis conformément à la règle de saint Benoît, qui indique suffisamment quelle doit être la manière de vivre. Le concile de Tours constate que des monastères de moines, où l'on suivait autrefois la règle de saint Benoît, ont laissé pénétrer le relâchement, au point que, dans certains monastères, peu de moines seulement ont professé la dite règle, tandis que les abbés vivent *magis canonice quam monachice* (*loc. cit.*). Le synode souhaite que ces monastères reviennent à leur état premier. Le fait est que beaucoup de monastères avaient passé à la vie canoniale, que saint Chrodegang de Metz avait organisée en 760 pour son diocèse. D'autres tombaient entre les mains d'abbés commendataires, les *abbacomites*, qui depuis l'époque de Charles-Martel (714-741) étaient entrés en vogue et recevaient du prince un bénéfice ecclésiastique en récompense de services rendus, surtout à la guerre. C'est pour obvier à cet abus que les conciles du IXe siècle prescrivent aux abbés de mener la vie commune avec leurs moines conformément à la règle de saint Benoît (concile de Mayence de 813, can. 11, *loc. cit.*) et que le synode romain de 826 exige que les abbés soient revêtus du sacerdoce (can. 27, MGH., Conc. II, p. 578).

Cette tendance à unifier l'ordre monastique, qui se dégage de toute la législation canonique de l'époque, n'était pas seulement le fait de l'Église. L'État, dans

la personne de Charlemagne, y poussait de son côté. Au synode d'Aix-la-Chapelle, que l'empereur lui-même avait réuni dans son palais en 802, la règle de Saint-Benoît fut lue à tous les abbés présents, puis il leur fut demandé si la dite règle avait été introduite dans leur monastère. Charlemagne fit encore venir du Mont-Cassin le texte authentique de la règle bénédictine, pour être traduite en allemand. Il trouva un précieux auxiliaire dans l'abbé d'Aniane, Witiza ou Benoît, qui, à la demande des évêques, avait réformé plusieurs monastères d'Aquitaine. Sur l'ordre de Louis le Pieux, il fonda, après la mort de Charlemagne, le monastère de l'Inde, appelé plus tard Cornelimunster, près d'Aix-la-Chapelle, et qui servirait de modèle à tous les moines de l'empire. Saint Benoît d'Aniane qui avait essayé toutes les observances avant de s'arrêter à la règle du Cassin, était plus à même que quiconque d'en apprécier les avantages. Toute son œuvre consiste à en faire prendre conscience à ceux qui l'observent. Désormais le terme de moine devient synonyme de Bénédictin, signifie l'appartenance à une même famille, désigne les fils d'un même père : celui que les synodes vont appeler le saint Père Benoît et non plus seulement l'*abbas romensis* dont parlaient les Anglo-Saxons. Dès lors la règle de saint Benoît devient plus qu'une directive comme elle l'était dans beaucoup de monastères, fût-elle plus importante que celle des autres règles : elle sera pour tous les moines et dans tous ses détails une loi, la loi unique, qu'il faudra observer à la lettre; on l'appellera simplement la Règle des moines ou la Sainte Règle, sans que cette appellation puisse prêter à équivoque (Concile de Mayence de 813; can. XI; MGH., conc. II, p. 263). Saint Benoî td'Aniane alla plus loin. Pour lui l'unité de règle entraînait l'unité de coutumes et de tradition : le synode d'Aix-la-Chapelle de 817 en devint la codification : là furent sanctionnés des usages en vigueur en différents monastères depuis parfois l'époque de saint Boniface. Benoît d'Aniane les avait réunis dans le but de faire bénéficier tous les moines d'une tradition uniforme et entièrement dans la ligne de la règle bénédictine. Appliqué avec intelligence et modération ce projet était excellent. Outré il risquait d'étouffer la vie. Saint Benoît d'Aniane n'évita pas l'exagération qui était à craindre : si sa réforme fut si peu féconde la cause en est là. Lui-même semble avoir eu l'idée d'un lien étroit qui réunirait tous les monastères dans un ordre unique, dont il serait l'abbé général. Du moins ses efforts eurent-ils pour résultat de créer entre les monastères des relations plus fréquentes, dont font foi les associations de prières — *fraternitas, fraterna unitas* — qui semblent dater de cette époque. D'autre part, le développement des études favorisait les rapports entre les monastères, qui en étaient le centre. Ici encore l'impulsion vint de Charlemagne, qui, dans ses capitulaires de 787 et de 789, ordonna l'érection d'écoles dans les cathédrales et les monastères. Le centre de cette restauration littéraire serait l'école palatine, composée des savants de l'empire et principalement des moines. Il est vrai que le Synode d'Aix-la-Chapelle de 817, sous l'inspiration de saint Benoît d'Aniane porta ce décret : *Ut schola in monasterio non habeatur, nisi eorum qui oblati sunt,* mais cette décision du Concile fut peu écoutée et l'on voit au siècle suivant à côté des écoles d'oblats se développer les écoles externes.

L'activité littéraire, suscitée par les réformes de Charlemagne, se répercute dans le domaine de la spiritualité. Les ouvrages de cette époque dénotent presque tous l'influence plus ou moins directe des deux conseillers impériaux que furent les moines Alcuin et Benoît d'Aniane. A l'école de Tours dirigée par Alcuin († 804) se rattache le nom de l'abbé de Fulda, Raban Maur († 856), qui fut le maître de Walafrid Strabon, moine de Reichenau († 849). Un autre moine de Fulda, le futur évêque d'Halberstadt Aimon, († 853) avait été également disciple d'Alcuin à Saint-Martin de Tours. Le nom de Walafrid Strabon appelle celui de Paschase Radbert, abbé de Corbie (856) et d'un de ses moines, Adalhard († 826). Les moines Haiton de Reichenau († 836) et Candide Brun de Fulda († 845) paraissent se rattacher au même courant. L'influence de saint Benoît d'Aniane se manifeste dans la législation du concile d'Aix-la-Chapelle relative à l'ordre monastique et indirectement dans la conception de Cluny. La littérature monastique de la fin du VIIIe siècle avait préparé ce courant : à noter spécialement les premiers commentaires de la règle de saint Benoît : vers 770 celui de Paul Diacre, suivi de ceux de Hildemar et de Smaragde. Indépendamment de ce double courant, le IXe siècle fournit quelques noms d'auteurs spirituels. Dans les monastères de France, Haymon de Saint-Germain d'Auxerre, Hilduin, abbé de Saint-Denis († 840) et premier traducteur du pseudo Denys l'Aréopagite, Angelome de Luxeuil († 855), Remi d'Auxerre († 908), Abbon de Saint-Germain-des-Prés († 921). En Allemagne, saint Anschaire († 865), Rembert, évêque de Hambourg († 888); à Saint-Gall, Notker le Bègue († 912).

Ardo, *Vita S. Benedicti Anianensis,* MGH. Scr. XV, 1, p. 198. — J. Naberhaus, *Benedikt von Aniane,* Munster-en-W., 1930. — K. Stosiek, *Das Verhältnis Karls d. Gr. zur Klosterordnung...,* Greifswald, 1909. — J. Koschek, *Die Klosterreform Ludwigs des Frommen...,* Greifswald, 1908. — Ebner, *Die klösterlichen Gebetsverbrüderungen bis zum Ausgang des Karolingischen Zeitalters,* R. B., 1890. — T. P. Mc Laughlin, *Le très ancien droit monastique de l'Occident,* Ligugé, 1935.

3. — Cluny. — La réforme de l'abbé d'Aniane n'eût pas le succès qu'on était en droit d'en attendre. Tout au cours du IXe siècle les synodes publient des décrets de réforme pour les moines, dont la discipline paraît relâchée. En Germanie et jusqu'en Autriche une certaine ferveur se maintient jusqu'au début du Xe siècle, mais dans les Gaules la déchéance est complète. L'invasion des Normands par l'embouchure de tous les fleuves, et des Sarrasins venant du Midi fut la cause d'une ruine générale à laquelle les moines n'échappèrent pas. Les guerres multiplaient les commendes des abbayes, dont les souverains disposaient à leur gré, au détriment de la vie religieuse. Le synode de Trosly en 909 en parlant *De Lapsu monachorum* ne peut que constater l'absence de toute vie régulière dans les monastères qui avaient échappé à la destruction ou à la laïcisation. Il semble pourtant que quelques monastères aient fait exception. C'est l'époque où se fonde Montserrat (888) et où des moines célèbres peuplent Fulda, Saint-Gall et Corbie. D'autre part la réforme de 817 s'était maintenue à Saint-Savin de Poitiers d'où elle se répandit par Saint-Maur de Glanfeuil à Autun, Gigny et Baume-les-Messieurs. De là précisément le salut devait sortir.

Un moine de Gigny, Bernon, était abbé de Baume et avait su y maintenir la discipline régulière conformé-

ment à la pensée de saint Benoît. Quand Guillaume d'Aquitaine en 910 voulut fonder un monastère il offrit à l'abbé Bernon de vastes terres de la forêt bourguignonne où le 11 septembre l'Abbaye de Cluny fut érigée. Son fondateur avait stipulé qu'elle serait exempte de la juridiction épiscopale et rattachée directement à la Papauté. Ces débuts très modestes du nouveau monastère, peuplé de douze moines seulement ne faisaient pas prévoir ses gloires futures, et qui seraient dues tout d'abord au gouvernement heureux de quatre grands abbés pendant une période de plus de deux siècles. Aux Abbayes de Cluny, Baume et Gigny, Saint-Odon (924-944), successeur de Bernon, en ajouta bien d'autres, à commencer par Romainmoutier, Aurillac, Tulle, saint Martial de Limoges, qui adoptèrent la réforme de Cluny. Ces monastère conservaient chacun leur abbé, mais celui-ci était entièrement dépendant de l'abbé de Cluny, dont il était le lieutenant. Dans tous les monastères il devait y avoir unité d'observance et de coutumes. Plus tard la réforme de Saint-Odon atteignit Fleury et les grands monastères d'Italie, Saint-Paul de Rome, Farfa et le Mont-Cassin, sans créer toutefois une relation de dépendance si étroite qu'entre les monastères de France. Après un gouvernement de dix ans de l'abbé Aymard, saint Mayeul devint abbé de Cluny (954-994). Grâce à ses rapports avec la cour impériale la réforme et l'esprit clunisiens pénétrèrent en Allemagne et dans les monastères du nord de l'Italie. D'autre part un de ses disciples, Guillaume, introduisit la réforme à Saint-Bénigne de Dijon, d'où une influence considérable sortirait par la suite. A la mort de l'abbé Guillaume, quarante monastères avaient adopté les coutumes de Saint-Bénigne, parmi lesquels l'abbaye de Fruttuaria, qui fut de bonne heure le centre d'un mouvement ascétique, dont se ressentent les coutumiers des monastères allemands. Pendant l'abbatiat de Saint-Odilon (994-1049), qui succéda à Saint-Mayeul, la réforme de Cluny fut introduite dans 28 monastères nouveaux surtout en Bourgogne, en Auvergne et dans l'Ile-de-France : Saint-Maur-des-Fossés, Marmoutiers, Saint-Denys, Saint-Flour. La dépendance des monastères réformés à l'égard de Cluny devient aussi plus étroite, et dès cette époque s'esquisse une véritable Congrégation, cependant que l'abbé Richard de Saint-Vanne introduit la réforme Clunisienne dans les monasteres de Lorraine et de Flandre et que son disciple Poppon rayonne autour de Stavelot. Vers la même époque, un autre moine de Stavelot, Norbert, tenta d'introduire la réforme à Saint-Gall, malgré la résistance de l'abbé Ekkehard IV, qui fit valoir dans ses *Casus Sancti-Galli,* qu'autrefois c'étaient la piété et la science qui tenaient dans le monastère la place de l'ascèse.

Jusqu'à cette heure, en effet, la réforme émanée de Cluny avait été purement monastique, mais à tendance ascétique. L'abbé Bernon avait voulu réaliser le plan de réforme de saint Benoît d'Aniane, en adoptant à Cluny une discipline monastique pleinement conforme à la règle bénédictine et aux coutumes ratifiées en 817 à Aix-la-Chapelle. Sous saint Odon une note spéciale était venue s'y ajouter. Le jeune abbé est frappé par le malheur des temps, qui peut-être présage la fin prochaine du monde. Au milieu de la corruption générale il veut que les moines du moins prennent conscience de leur devoir, qui est le mépris du monde et le retour vers Dieu. Sans relâche ils s'appliqueront donc au silence, qui les tiendra éloignés du siècle, et à la prière, qui rapproche de Dieu. C'est toute la physionomie de Cluny qui s'esquisse : la prière constante, d'où la multiplication des offices et le développement de la psalmodie, et, pour rendre possible cet esprit de prière et de contemplation, le silence perpétuel : les moines ne se parleront que par signes. Le travail, surtout manuel, la pénitence corporelle ne viennent qu'en second lieu : avant tout c'est au chœur que le moine clunisien se dépense. Cet idéal, d'autant plus frappant que sa pureté s'oppose davantage au relâchement universel, Odon est autorisé en 931 par le pape Jean XI à l'introduire dans tous les monastères, qui en feront la demande. Dès lors commence le mouvement de réforme, facilité bientôt par la communication des coutumiers monastiques, qui sont comme le modèle détaillé de l'observance à adopter. Ceci encore est une imitation de saint Benoît d'Aniane. On possède des Coutumes de Cluny plusieurs rédactions, dont la plus ancienne semble dater de l'abbatiat de Saint-Mayeul (964-994). Une autre copie plus développée en fut faite vers 1055 et adoptée dans la suite à Farfa, d'où le nom de *Consuetudines Farfenses.* Mais surtout le moine Udalric, à la demande de l'abbé Guillaume de Hirsau composa entre 1079 et 1087 une rédaction très complète des coutumes de Cluny, qui furent adoptées à Hirsau d'abord, d'où elles furent communiquées à nombre de monastères allemands, souabes, bavarois et autrichiens, pendant que de son côté l'abbé Guillaume de Dijon propage la réforme à l'aide des coutumes de Fruttuaria, qu'il a rédigées sur le modèle des *Consuetudines antiquiores Cluniacenses* usitées à Saint-Bénigne, avec certaines modifications, et dont le grand coutumier de Saint-Bénigne de Dijon du XIIIe siècle n'est qu'une recension plus complète.

Les coutumiers jouèrent un rôle également dans la réforme de Saint-Gérard de Brogne, au diocèse de Liège, et en Flandre et dans celle que Jean de Gorze entreprend en Lorraine. Ici ce sont les coutumes de Fleury qui font loi. Postérieures à la réforme introduite au monastère de Fleury par saint Odon, en 930, elles se rattachent encore aux Us de Cluny. La réforme des monastères anglais subit une influence analogue. Avant de l'entreprendre, vers 955, saint Dunstan avait été moine à Saint-Pierre de Gand, où il apprit à connaître l'observance de la réforme Lorraine. Ses collaborateurs Ethelwold, Oscar et Oswald allèrent eux aussi étudier le monachisme dans les monastères réformés du continent et les deux derniers séjournèrent longtemps à Fleury, d'où Oswald obtint des moines pour sa fondation de Westbury. Plus tard Abbon, moine de Fleury, fut envoyé au monastère de Ramsay. Au Synode de Winchester, tenu vers 970, et où assistèrent entre autres, des moines de Gand et de Fleury, les abbés promulguèrent pour les monastères l'unité de règle et l'unité de coutumes. Celles-ci rédigées sur le modèle des coutumiers français, furent réunies par saint Dunstan dans la *Regularis Concordia.*

Avec saint Hugues (1049-1109) le rôle de Cluny se modifie. Le mouvement de réforme a pénétré partout et, à cette époque, se communique encore aux monastères d'Espagne. C'est l'heure où Grégoire VII entreprend la lutte des investitures et la réforme des mœurs du clergé. Le Pape connaissait Cluny et fit appel à sa collaboration. Elle lui fut assurée, mais s'exerça de diverses manières. Cluny ne joua de rôle directement politique que par l'intermédiaire de ses abbés et plus spécialement de saint Hugues. Ses relations avec la

Papauté, l'empereur, la plupart des princes de la chrétienté le mettaient en mesure de seconder puissamment l'action de l'Église. D'autres moines encore s'en firent l'instrument, tel le futur Urbain II, Odon de Châtillon, Hugues de Lyon, Désiré du Mont-Cassin, qui furent légats du Pape ou prêchaient au milieu du peuple la liberté de l'Église. Mais le rôle de Cluny, celui qui a été le plus remarqué, s'exerçait surtout par la force de son unité et l'exemple de son observance. Les deux mille monastères, qui à l'époque de saint Hugues sont affiliés à l'abbaye bourguignonne forment plus qu'une congrégation : c'est un ordre puissant, l'institut le plus considérable de la chrétienté et dont l'influence se fait sentir dans tous les domaines. Un système très perfectionné de centralisation fait reposer entre les mains d'un seul homme la direction de tout l'organisme : c'est l'abbé de Cluny, c'est-à-dire du monastère qui est à un titre particulier la propriété de l'Apôtre saint Pierre, qui appartient directement à l'Église romaine et a été fondé pour défendre ses droits. En faisant appel à la collaboration de Cluny, les Papes entendaient s'assurer un allié politique sans doute, mais bien plus encore une influence ascétique. Au milieu du monde corrompu, Cluny leur apparaît comme « un jardin de délices où coulent les fleuves des vertus, un champ fécond qui fait germer la charité ». Tous ses abbés sont des saints, la vie qu'on y mène est une vie de prière : c'est tout cela que soulignent les contemporains et surtout les Papes. L'apostolat de Cluny sera celui de l'exemple et bien plus celui de la prière. Les lettres des Papes à l'abbé de Cluny sont de pressants appels au secours. Grégoire VII, comme accablé par les tribulations incessantes, prie les moines de Cluny d'intercéder pour lui. Leurs prières ne seraient-elles pas exaucées par les mérites de leur sainte vie? (PL., 148, 400). Que l'abbé Hugues exhorte donc ses moines à faire bénéficier le Pape de si nombreuses prières. Urbain II n'est pas moins explicite. Lui aussi demande les prières des moines de Cluny et confie à Hugues sa mère la sainte Église, comme le Christ en croix avait confié sa Mère au disciple bien aimé (PL., 151, 285-291). Il n'hésite pas à dire que pour ramener l'Église à son état primitif, le concours de l'abbé de Cluny est indispensable, plus que tout autre.

Le même souci des épreuves de l'Église qui avait inspiré la prière de Cluny, dicta à saint Romuald, le fondateur des Camaldules (1012), le régime de pénitence qu'il imposa à ses ermites. Pour eux il ne suffisait plus de retourner à saint Benoît : il fallait le dépasser. Sa règle n'étant, selon la parole du législateur lui-même, qu'une esquisse donnée aux débutants, elle semblait devenue insuffisante à ceux qui, dans une intention de réforme, aspiraient à une plus haute perfection. Un moment le cénobitisme romain paraissait devoir céder devant ce nouveau genre de vie anachorétique, dont saint Pierre Damien (1006-1072) s'était fait le héraut éloquent et qui reproduisait, à sa façon, un specimen du monachisme oriental, que le moine basilien saint Nil avait établi dans le sud de l'Italie. La vie monastique est présentée comme une vie de pénitence. Et c'est bien l'enseignement que donne le monastère de Font Avellane. Une véritable émulation s'établit parmi les solitaires pour la pratique du jeûne, des mortifications et des macérations, dont les disciplines répétées sont l'instrument préféré, bien que les fils de saint Benoît l'eussent ignoré jusqu'alors. Somme toute l'influence de Camaldoli sur l'Ordre bénédictin fut notable. Ses outrances même furent une leçon, dont saint Jean Gualbert tira les conséquences en fondant Vallombreuse (1038). Sa réforme entend prouver que la perfection peut être réalisée très bien dans la vie cénobitique, pourvu qu'elle soit menée fidèlement et qu'on se tienne strictement à la règle de saint Benoît : pas de sorties, pas d'affaires hors du monastère, pas de ministère dans les églises, pas de donations. La vie du moine sera entièrement séparée du monde, pauvre, mortifiée, mais avec mesure. Le mérite de saint Jean Gualbert fut surtout d'avoir arrêté la course à la vie érémitique en remettant en valeur la vie cénobitique bénédictine.

Cependant une nouvelle réforme se prépare, plus importante que les précédentes et qui est dirigée contre Cluny même. Tout au cours du XI^e siècle on avait pu apercevoir des mouvements de réaction contre l'envahissement clunisien. Ils se manifestent par la fondation de congrégations, généralement assez modestes, et dont la plupart seront absorbées plus tard par les Bénédictins ou les Cisterciens. Celui qui eut le plus de succès fut Robert d'Arbrissel, qui fonda en 1100 le monastère double de Fontevrauld soumis à l'autorité d'une abbesse.

Mais toutes ces tentatives furent dépassées par la réforme de Citeaux, que saint Robert de Molesme entreprit en 1098 en fondant le monastère de Citeaux et dont saint Bernard de Clairvaux au siècle suivant sera l'illustre organisateur, alors que, Cluny commençant à fléchir, une réforme sera devenue indispensable. Mais aussi la réaction sera d'autant plus âpre qu'elle est dirigée contre une organisation plus puissante, mais qui n'a plus pour la diriger la main sûre d'un génie ou d'un saint. Plus que tout autre monastère Cluny ne pouvait prospérer que sous la houlette d'un saint abbé. Quand après deux siècles celui-ci fit défaut la décadence s'insinua aussitôt. La ferveur n'étant plus soutenue, cette vie toute de prière devait tourner peu à peu au formalisme et les exigences d'un coutumier qu'avait inspiré une pensée de foi, se contenter de prestations matérielles. A cela venait s'ajouter le manque de formation des moines clunisiens. Pour rester en nombre, on recevait à Cluny presque sans discernement tous ceux qui se présentaient. Admis aux vœux après une probation de quelques semaines seulement, ou parfois même d'un seul jour, le moine clunisien se trouvait devoir faire face, sans les connaître à des obligations qui exigeaient une ferveur peu ordinaire. Peu à peu les longs offices devinrent une charge dont on s'acquittait sans amour, et le zèle d'un Pierre le Vénérable (1122-1157) se reconnaîtra impuissant à enlever ce qu'il appelle le *taedium prolixitatis*. En face de cet état de choses le programme de Citeaux sera : retour à la lettre de la Règle en passant par dessus les coutumes de Cluny et les traditions qu'elles représentent.

L'influence de Cluny donna lieu à un développement considérable de la littérature ascétique. On voit se multiplier les vies de saints, les récits de miracles, les relations de translations, sans parler des chroniques et des ouvrages principalement historiques. A Cluny même saint Odon, saint Odilon, saint Hugues et Pierre le Vénérable écrivent des sermons, des lettres, ou composent des hymnes. On y compte des biographes comme Jean de Salerne, Jotsald, le moine Hugues et même Raoul Glaber. Mais dans l'ensemble

les Clunisiens ont assez peu écrit. Les autres grands monastères de cette époque ont laissé généralement le souvenir de quelques écrivains de renom. Font Avellane est devenu célèbre par saint Pierre Damien († 1072). A Saint-Bénigne de Dijon, l'abbé Guillaume († 1031) forme plusieurs disciples, et tout d'abord Jean de Fécamp († 1076), dont les Livrets de dévotion introduisent une littérature nouvelle et pleine d'avenir. Lanfranc († 1089), le premier représentant du Bec, est un peu éclipsé par saint Anselme († 1109), à qui se rattache Eadmer († 1124), qui contribue à répandre en Angleterre la renommée de son maître. D'ailleurs la Grande-Bretagne ne manquait pas d'auteurs ascétiques. Dès le xe siècle s'y rencontrent les moines Bridferth de Ramsey, saint Dunstan de Cantorbéry, Alfred et Guillaume de Malmesbury, Ethelwold, Oswald, Aelfric de Eynsham (1020). Vers la même époque, dans les monastères de France, Abbon de Fleury († 1004), Remy d'Autun, Gerbert, Constant de Fleury, Alger et Bernard de Corbie, Maurille de Fécamp († 1067). Le xie siècle voit apparaître en Allemagne Godeschalc de Tegernsee († 1050), Aaron de Saint-Martin de Cologne († 1052), Otloh de Saint-Emmeran de Ratisbonne († 1073), et en Italie Rupert de Cassin, Alphan de Salerne, Jean de Fruttuaria († 1050), saint Jean Gualbert († 1073), saint Anselme de Lucques († 1086).

Le xiie siècle est particulièrement fécond en œuvres de spiritualité. Dans la famille bénédictine les deux noms de saint Anselme et de saint Bernard indiquent suffisamment la tendance nouvelle : la pensée des auteurs s'arrête avec prédilection au mystère de l'Incarnation et spécialement pour y considérer la sainte humanité du Sauveur. Parmi les principaux représentants de cette époque il faut signaler Odon de Tournai († 1113), Jean de Saint-Ouen (1117), saint Bruno de Segni († 1123), Guibert de Nogent († 1124), Theophroy d'Echternach († 1120), Werner de Saint-Blaise († 1126), Rupert de Deutz († 1129), Alger de Liége († 1131), Geoffroy de Vendôme († 1132), Hildebert († 1134), Francon d'Afflighem († 1135), Drogon de Reims († 1138), Abélard († 1142), Hervé de Déols († 1150), Pothon de Prüm († 1151), tous contemporains de saint Bernard († 1153); ensuite Osbert de Clare, Bérengoz de Trèves, Pierre le Vénérable († 1156), Hugues d'Amiens († 1164), Godefroid d'Admont († 1165), Frowin d'Engelberg († 1178), Pierre de Celle († 1183), Renier de Liége, Suger, Ernald de Bonneval, Egbert de Schönau († 1184). Deux noms de moniales sont à relever parmi les auteurs mystiques de l'époque : sainte Hildegarde de Bingen († 1179) et sainte Élisabeth de Schönau († 1065).

Vers ce même temps se propagea de plus en plus dans les monastères l'institution des frères lais. Depuis que les moines accédaient en plus grand nombre au sacerdoce et que les heures de l'office divin se multipliaient, la plupart des monastères recevaient des serviteurs laïcs, *famuli*, auxquels était confiée une partie du travail manuel. La présence de cet élément extra-monastique au sein des communautés ne devait pas exercer une influence favorable et l'on songea dès lors à lui donner un caractère religieux. Les *famuli* seront soumis à une observance monastique déterminée. On les appellera des *famuli regulares*, ou mieux, des *conversi*, parce que leur admission, comme celle des moines, suppose une conversion de vie. Ils habiteront au monastère, en porteront l'habit, réciteront un office approprié et participeront dans une certaine mesure à la vie commune. Saint Pierre Damien recevait des convers à Avellane : ils faisaient vœu de stabilité (PL. 145, 342). On les trouve également dès le début à Camaldoli et à Vallombreuse (PL. 146, 776). Des monastères bénédictins proprement dits, Hirsau semble avoir été le premier à les admettre, du temps de l'abbé Guillaume (1091, cf. PL., 150, 914). De là l'institution se répandit rapidement en Allemagne. Pourtant il existait déjà un règlement pour les serviteurs de Saint-Bénigne à l'époque de l'abbé Guillaume de Dijon († 1031); de même à Saint-Vannes sous Richard de Verdun († 1046). Cluny reçut de bonne heure les Convers, appelés parfois *illiterati* ou *barbati*. Ils n'étaient jamais admis à la cléricature d'où leur nom de frères lais. Ils se distinguaient aussi des Oblats, qui à partir du xie siècle, ne comprennent plus seulement les enfants donnés au monastère, conformément au chapitre 59 de la règle de saint Benoît, mais encore des laïcs adultes qui se mettaient au service du monastère mais ne prononçaient pas de vœux.

Pour l'histoire de Cluny, outre les biographies des premiers abbés, voir : L. A. Roy, *L'Abbaye de Baume-les-Messieurs;* Baume, 1892. — J. H. Pignot, *Histoire de l'Ordre de Cluny depuis la fondation jusqu'à la mort de Pierre le Vénérable*, Autun, 1868; 3 vol. — Lorain, *Essai historique sur l'Abbaye de Cluny*, Dijon, 1890. — E. Sackur, *Die Cluniacenser in ihrer kirchlichen und allgemein geschichtlichen Wirksamkeit bis zur Mitte des 11. Jahrhunderts;* Halle, 1892; 2 vol. — F. Cucherat, *Cluny au xie siècle; son influence religieuse, intellectuelle et politique*, Lyon, 1881. — Chaumont, *Histoire de Cluny depuis ses origines jusqu'à la ruine de l'abbaye;* Paris, 1911. — U. Berlière, *L'Ordre monastique des origines au xiie siècle :* chap. 4-5-6 : Cluny et Citeaux. Maredsous, 1921. — L. M. Smith, *The early history of the monastery of Cluny;* Oxford, 1920. — L. M. Smith, *Cluny in the XI and XII centuries;* London, 1930. — D. Marrier, *Bibliotheca Cluniacensis*, nouvelle édition, Mâcon, 1915. — D. Besse : *L'Ordre de Cluny et son gouvernement;* Revue Mabillon (1905), p. 5. — D. Wilmart, *Le Couvent et la bibliothèque de Cluny vers le milieu du xie siècle; Revue Mabillon*, 11 (1921) p. 89. — J. Evans, *Monastic Life at Cluny*, 910-1157; Oxford, 1931. — Pour l'influence réformatrice de Cluny voir : B. Egger : *Geschichte der Cluniazenser in der West Schweiz*, Studien 3-Freiburg 1904. — E. Tomek, *Studien zur Reform der deutschen Klöster im 11. Jahrhundert*, Wien, 1910. — D. L. Guilloreau, *Les prieurés anglais de l'ordre de Cluny;* Revue Mabillon, 8 (1912), p. 1-42. — Th. Simons, *The Regularis Concordia*, Downside Review (1922), p. 15-30. — L. M. Smith, *The early history of the Movement of Cluny*, Oxford, 1925. — Pour la lutte des investitures, voir bibliographie dans U. Berlière, *L'Ordre monastique des origines jusqu'au xiie siècle*, p. 230-232, Maredsous 1921. — Pour l'histoire des Coutumiers voir : D. B. Albers, *Le plus ancien coutumier de Cluny.* RB., 20 (1903), p. 174-184. — D. B. Albers, *Consuetudines monasticae*, Stuttgart, 1900; Monte Cassino, 1905. — D. U. Berlière, *Coutumiers monastiques*, R. B., 23 (1906), p. 260; RB., 25 (1908), p. 95; RB., 29 (1912), p. 357. — D. U. Berlière, *l'Ascèse bénédictine;* chap. 3 : Les Coutumiers monastiques, Maredsous, 1927.

Pour la fondation de Camaldoli voir : D. X., *Les Camaldules; Messager des Fidèles*, 4 (1887), p. 356. — W. Franke : *Romuald von Camaldoli und seine Reformtätigkeit;* Histor. Studien, Heft 102; Berlin, 1913. — Pour les frères lais voir : E. Hoffmann, O. cist., *Das Konversen institut des Cisterzienserordens*, Freiburg (Schweiz), 1905 et RB., 23 (1906), p. 289. — R. Chasles, *Étude sur l'institut monastique des frères convers et sur l'oblature au Moyen âge; leur origine et leur rôle* (xie-xiie s.). — École nationale des Chartes, Positions des thèses, 1906, p. 43-49. — Deroux, *Les origines de l'oblature bénédictine*, Ligugé, 1927.

4. — Les premiers chapitres généraux. —

Comme dans l'abbaye elle-même de Cluny, la décadence avait pénétré peu à peu dans les monastères jadis réformés par elle, et l'on voit la plupart des conciles des XIe et XIIe siècles s'attaquer aux abus; ainsi le synode de Rouen de 1074 (can. 1, 2, 6, 7); celui de Poitiers en 1078 (can. 1, 7); le synode romain de 1083 (can. 1); celui de Londres de 1112 (can. 11, 19, 20, 21). Mais les réformes devinrent d'autant plus difficiles, que l'ordre monastique s'était plus développé dans toutes les parties de la chrétienté. Quand il avait fallu réformer, Cluny, encouragée par la Papauté, avait repris, pour la réaliser sur une plus vaste échelle, une idée de saint Benoît d'Aniane : établir un lien entre les monastères, les rendre dépendants d'une abbaye-type, en un mot : centraliser. Cette entreprise gigantesque et audacieuse finalement échoua parce qu'elle était trop grande et que rien dans le passé n'avait préparé les différents rouages de cet organisme, à apporter leur indispensable collaboration pour assurer le bon mouvement de l'ensemble. De cette expérience les auteurs de la réforme cistercienne purent déjà entrevoir les inconvénients et c'est bien, semble-t-il, cette constatation qui les poussa à éviter dans l'Ordre de Cîteaux l'isolement des monastères en établissant, eux aussi la centralisation, mais d'une façon mieux hiérarchisée. Par là, le contrôle serait facilité : il s'exercerait avant tout par la tenue de réunions périodiques appelées chapitres généraux et où seraient traitées toutes les questions relatives à la discipline régulière. L'idée n'était pas nouvelle pas plus que celle de la centralisation. Des chapitres généraux s'étaient tenus notamment au Mont Cassin dès le Xe siècle, à Reims en 973 et ailleurs. Sous l'influence de saint Bernard, l'usage devint plus fréquent parmi les moines noirs et tout d'abord dans la province de Reims où des chapitres annuels furent décrétés. Celui de 1131 eut une importance particulière. Une vingtaine d'abbés y prirent part pour fixer entr'autres la mesure de la psalmodie dont une réduction était devenue indispensable par suite des additions incessantes. L'entreprise était soutenue par la Papauté. Elle y voyait un moyen d'action efficace, approprié à l'époque et qui faisait ses preuves dans les institutions modernes telles les Cisterciens, les Prémontrés, les Augustins. En 1145, le Pape Lucius II envoya son approbation aux abbés de Saxe réunis en chapitre, mais ce fut surtout Innocent III qui au début du siècle suivant se mit en devoir de propager le procédé de réforme que d'autres avaient appliqué avec succès. Le relâchement était presque partout. Les causes en étaient multiples et variées et il appartiendrait à des visiteurs apostoliques de les déterminer pour chaque cas particulier et d'y opposer des remèdes appropriés.

Ce début du XIIIe siècle marque pour l'Ordre de saint Benoît une crise d'autant plus aiguë qu'elle coïncide avec l'apparition d'ordres nouveaux et pleins de vigueur, qui viennent limiter son action à une heure où déjà elle s'exerçait péniblement. La Papauté semble s'en être émue. En indiquant le remède, le IVe Concile de Latran de 1215 marquait un tournant dans l'histoire du monachisme bénédictin qu'il soumettait, par souci de son salut à l'influence d'une conception moderne, laquelle, sans toucher en quoi que ce soit à son essence, modifiait sa physionomie extérieure. Parmi les canons du concile œcuménique de 1215, relatifs à la disciple des moines, deux surtout doivent retenir l'attention : ce sont les canons 12 et 13 (Mansi, 22, p. 999-1002) qui traitent des chapitres généraux et de l'institution d'ordres nouveaux. Tous les trois ans il y aura dans chaque province un chapitre commun de tous les abbés ou prieurs. On y invitera aussi deux abbés cisterciens « à cause de l'expérience qu'une longue pratique leur a fournie dans la célébration des chapitres ». Avec deux autres membres de l'assemblée ils présideront le chapitre, lequel sera tenu en tout « juxta morem cisterciensis ordinis ». On instituera également des visiteurs apostoliques, qui dans les difficultés auront recours au Saint-Siège. Chaque évêque prendra soin de la réforme des monastères qui lui sont soumis. L'intention du Pape était claire : rendre à l'ordre monastique son unité, et dès lors sa force, par le procédé cistercien : les chapitres périodiques. En fait l'application fut entravée pour divers motifs : si les Cisterciens formaient un ordre proprement dit, ce n'était pas le cas des moines noirs. Les monastères entre eux n'avaient que des rapports de charité; chacun avait ses traditions, ses observances, ses privilèges. Et quand même les abbés réunis arrivaient à s'entendre sur un point de réforme, comment, selon leur expression, mettront-ils la faux dans la moisson d'autrui, le chapitre étant dépourvu de pouvoir exécutif? Son champ d'action étant mal défini, ses pouvoirs aussi, il ne lui restait qu'à soumettre à l'autorité épiscopale ou au siège apostolique les vœux de l'assemblée, ce qui n'assurait encore qu'indirectement la fin proposée. Pratiquement le décret du Concile de Latran ouvrait la porte à deux solutions, qui se vérifieront chacune en leur temps : ou bien les lacunes du décret décideraient les abbés, sceptiques sur son efficacité, à s'y dérober et les chapitres ne se tiendraient pas, ce qui était facile aux monastères dont la province d'appartenance était indéterminée; ou bien le décret serait suivi à la lettre, mais alors il entraînait la détermination exacte de provinces monastiques, c'est-à-dire de congrégations. Il fallut en effet que les Papes rappelassent le vœu d'Innocent III; d'abord Honorius III en 1218, puis Grégoire IX. Si à cette époque les chapitres sont nombreux, il s'en faut pourtant qu'ils ne soient omis nulle part, sauf peut-être en Angleterre et dans la province de Reims. L'œuvre d'Innocent III n'atteindra parfaitement son but que le jour où Benoît XII, un Pape cistercien, par la bulle « Summa Magistri » (20 juin 1336) groupera toute la famille bénédictine en 36 provinces : alors sera ouverte l'ère des congrégations.

Le même souci d'unité et de dépendance, « ne nimium religionum diversitas gravem in ecclesia Dei confusionem inducat », avait inspiré au pape Innocent III le 13e canon du concile de Latran : désormais les fondateurs de religions nouvelles seraient obligés d'adopter une des règles approuvées. Ce décret aussi eut des conséquences, sans doute imprévues, et en particulier pour le monachisme bénédictin, car si nombre d'ordres nouveaux s'autoriseront de la règle de saint Benoît, en revanche ils communiqueront à l'ordre monastique dont ils vont faire partie, les idées nouvelles que leur fondateur ou l'époque leur auront inspirées. C'est le cas de trois formes de vie religieuse qui prennent naissance alors et dont la Règle bénédictine est la base. Les Silvestrins, que saint Silvestre Guzzolini fonde en 1231 au mont Fano, s'appliquent à l'observance d'une pauvreté rigoureuse : c'est l'époque des ordres mendiants. Mais ce qui doit retenir l'attention, c'est leur organisation : cen-

tralisation très étroite; à la tête du groupement, formé des divers monastères, se trouve un général qui exerce son pouvoir avec l'assistance de représentants de chaque maison. Les Célestins, dont le nom et la diffusion sont dus à saint Pierre Morone, le futur Célestin V (†1294), suivent la Règle de saint Benoît sans être cénobites. Le régime de la congrégation s'inspire de celui des Franciscains : le général est élu pour trois ans et ne peut rester en fonction plus de neuf ans. Les prieurs, qui sont placés à la tête des monastères, ne sont pas davantage nommés à vie. Chez les Olivétains enfin, que le bienheureux Bernard Tolomé fonda en 1319, l'abbé général est élu chaque année, comme les prieurs conventuels. Les moines sont autorisés à mendier. D'après les constitutions de 1349 le général devait avant de résigner sa charge, s'accuser devant le chapitre, composé des prieurs et d'un ou deux moines ou frères convers de chaque maison.

L'évolution que l'ordre monastique subit au cours du XIII^e siècle se retrouve dans ses productions littéraires et ascétiques, dont le catalogue est d'ailleurs fort mince. L'action d'ensemble des siècles précédents semble paralysée. Une époque nouvelle s'annonce qui aura ses exigences propres auxquelles répondront des hommes nouveaux; l'ordre monastique n'est plus seul à exercer son influence religieuse sur la vie de l'Église. Après Cîteaux d'autres ordres ont apparu qui reconnaissent pour père non plus saint Benoît, mais saint Augustin. Leur vie canoniale est synonyme de vie active, elle s'adonne au ministère des âmes et on l'oppose à celle des moines, qui se passe dans la retraite et le silence et qui aura désormais, moins que par le passé, à se dépenser dans l'activité extérieure. La popularité des institutions nouvelles, Augustins, Prémontrés et plus tard fils de saint Dominique et de saint François diminua sensiblement la vogue de l'ordre monastique. On en profita volontiers pour contester les droits des moines que Rupert de Deutz avait dû déjà défendre énergiquement : si les moines sont admis aux ordres ils reçoivent les pouvoirs du sacerdoce aussi bien que tous les prêtres (*Altercatio monachi et clerici ;* PL., 170, 537. — *De vita vere apostolica, ibid.*, 609). Au fond il s'agissait moins d'une question de droit que d'opportunité. Si l'apparition des ordres actifs introduit un changement dans la vie des moines c'est uniquement en réduisant les occasions d'exercer un ministère dont l'Église investit les nouveaux venus. La vie monastique n'en sera pas moins apostolique, mais son apostolat est d'abord intérieur; quant à son activité extérieure, elle sera désormais en raison inverse de celle des ordres nouveaux, dont l'influence, d'ailleurs tributaire des circonstances de lieu et de temps, ne pouvait être prévue par Rupert et ses contemporains. Un autre facteur qui agit sur la mentalité des moines à partir de ce moment est la formation intellectuelle que vont donner les universités. Déjà le *Speculum Monachorum* de Bernard du Mont-Cassin († 1282) se ressent de l'influence dominicaine et non moins les Révélations de sainte Gertrude et de sainte Mechtilde de Helfta, dont les œuvres constituent la production mystique la plus remarquable de l'époque. De plus il faut mentionner les noms de Geoffroy d'Auxerre († 1210), Laurent le Cuirassé († 1243), Simon d'Afflighem, Erasme de Mont-Cassin († vers 1240), Bernard de Mont-Cassin († 1282), Richard Wallingford, Gauthier Bederichworth, Pierre Berthorius, Engelbert d'Admont († 1327), Pierre Roger, le futur Clément VI († 1352), Pierre Bohier, évêque d'Orvieto († après 1390).

Berlière, *Les Chapitres généraux de l'Ordre de Saint-Benoît avant le IV^e Concile de Latran*, 1215, dans RB., 8 (1891), 255 ss. — Berlière, *Les Chapitres généraux de l'Ordre de Saint-Benoît*, dans RB., 9 (1892), 545 ss. ; RB., 14 (1897), 370 ss. ; RB., 18 (1901), 364 ss. ; RB., 19 (1902), 38 ss. ; RB., 22 (1905), 377 ss. — Berlière, *Honorius III et les monastères bénédictins*, dans *Revue belge de Philosophie et d'Histoire*, 1923; 237-265; 461-484. — G. Schmieder, *Zur Geschichte der Durchführung der Benedictiner in Deutschland*, dans *Studien und Mitteil.*, IV, 2 (1883), 278; V, 2 (1884), 100. — N. Policari, *San Silvestro Guzzolini e le origini d'una congregazione benedittina nel secolo XII*, dans *Riv. stor. bened.*, 2 (1907), 221-229. — Lugano, *Origine e primordi dell' ordine di Montoliveto*, Siena, 1909. — Pour la cléricature des moines voir Berlière, *Philippe de Harvengt*, ch. 5. *Controverses sur la chair du Christ et sur la dignité des clercs*, dans RB., 9 (1892), 199-206. — Berlière, *L'exercice du ministère paroissial par les moines*, dans RB., 44 (1927), 227-250, 340-364.

5. — Les premières congrégations bénédictines. — Les chroniques de la fin du Moyen Age sont unanimes à insister sur la décadence de l'ordre monastique. Quand même leurs descriptions seraient parfois poussées au noir, il reste indéniable que les abus, provenant de causes multiples, étaient réels dans la presque totalité des monastères. Le séjour des Papes à Avignon et le schisme d'Occident n'y étaient pas étrangers. Plus directement on doit attribuer cette décadence à la diminution du nombre des moines, depuis qu'en beaucoup de monastères les novices étaient recrutés, souvent de force, parmi la seule noblesse. Presque partout la pratique de la pauvreté était abandonnée : les revenus du monastère étaient partagés entre l'abbé et les moines, qui étaient considérés comme des prébendiers, dont les rentrées étaient proportionnées à la charge qu'ils remplissaient. La commende aussi se répandit de plus en plus, surtout en France : la plupart des abbayes étaient gouvernées par un prieur, le titre d'abbé étant réservé au dignitaire ecclésiastique qui en percevait les revenus. De lourds impôts à acquitter aux évêques et aux princes ne pouvaient qu'augmenter la gêne des monastères.

Une importante réforme monastique avait été entreprise en 1364 à Subiaco. D'autres tentatives vers la même époque eurent non moins de retentissement. Un chanoine de Saint-Georges de Venise, Louis Barbo, entreprit en 1408 de restaurer le monastère de Sainte-Justine de Padoue. Après de pénibles efforts, la réforme se répandit dans une dizaine de monastères de l'Italie du Nord, qui se groupèrent en congrégation sous le nom de l'abbaye-mère (1418). Pour prévenir les abus de la commende, Barbo imagina un système de gouvernement que les monastères bénédictins avaient toujours ignoré jusqu'alors : l'autorité suprême dans la congrégation reposerait entre les mains d'un collège de visiteurs, qui nommeraient partout abbés et prieurs. Cette organisation, que réprouvait toute la tradition, rencontra une vive opposition, même au sein de la congrégation, mais finit par être ratifiée par une bulle de 1419. Le vœu de stabilité attachait le moine à la congrégation, non à son monastère de profession ; les charges importantes du monastère ne pouvaient pas être exercées par le même plus de cinq ans; l'abbé lui-même n'était pas élu à vie. L'influence de Sainte-

Justine de Padoue fut considérable. Au point de vue de la spiritualité elle semble tributaire de l'école de Windesheim, dont Louis Barbo avait fréquenté plusieurs représentants. En tous cas elle se laissa pénétrer dès son origine par la *devotio moderna* et s'en fit la propagatrice, surtout par l'ouvrage de son fondateur *Modus meditandi et orandi*. On trouve à cette époque d'autres auteurs ascétiques en Italie : Célestin Botta († 1417), Jérôme Alliotti, Bernard Terzi de Plaisance († 1486), Michel de Brescia (vers 1490), Gaspard de Pavie, Jean Francesco, Hilarion Lanterius, Ignace Squarcialupi († 1526).

En Espagne la réforme du monachisme fut entreprise, en 1390, par Jean I[er], roi de Castille et de Léon, qui établit un monastère-type dans son palais de Valladolid. Pour assurer une séparation complète d'avec le monde, les moines s'engageaient par vœu à ne jamais franchir la clôture. Tout d'abord l'exemple de Valladolid trouva peu d'imitateurs. Ce n'est qu'après 1450 que d'autres monastères consentirent à adopter la même observance. En 1492, Montserrat entra dans la congrégation, qui fut définitivement reconnue en 1496, comme faisant une corporation sous la direction de l'abbé de Valladolid. Les constitutions approuvées par Eugène IV dès 1439 s'inspiraient de celles de Sainte-Justine de Padoue. Pour se dérober à la commende, les maisons étaient gouvernées par un prieur, dont l'autorité était d'ailleurs fortement limitée par le contrôle du conseil ou du chapitre. En dehors de l'office canonial prescrit par la règle, aucun exercice de dévotion ne doit être imposé.

Le XVI[e] siècle vit s'ouvrir pour l'Espagne une époque des plus riches en fait de littérature mystique. La Congrégation de saint Benoît de Valladolid eut sa part dans ce mouvement ascétique, surtout pendant les années 1590 à 1640. C'est l'époque de Sandoval, de Yepes, d'Antonio Perez, du cardinal Aguirre, de Sarmiento. Nombreux sont les commentaires et les études sur la Règle de saint Benoît : D. Antonio Perez († 1637), moine de Silos et général de la congrégation, avant de devenir évêque de Tarragone; Alphonse de Léon († 1640), Alphonse de San Vitores († 1660), Grégorio Argaiz († 1679), Pedro Blanco († 1750). Des traductions de la sainte règle sont données par les Pères Jean de Robles y Medina en 1571; Diego de Mecolaeta († 1750); Placide Vicente († 1860). D'autres se font connaître par leurs commentaires sur la sainte Écriture : Benoît de Villa († 1542), Jean de Robles y Medina († 1572), Pedro Vicente de Marcilla († vers 1620), François Sanchez de Montserrat (1619), Antonio Perez († 1637), José de la Cerda († 1644), François de Lemos, le savant moine de Saint-Zoïl de Carrion, qui publie en 1648, un commentaire remarquable sur les Lamentations de Jérémie; Grégoire de Quintanilla († 1674), Manuel de Villarroël († 1731); à partir de 1784 le P. Anselme Petite de saint Millan, publie avec l'autorisation du tribunal de l'Inquisition des versions espagnoles de différents livres de la sainte Écriture. Grégoire de Alfaro († 1640) donna une traduction de la Règle pastorale de saint Grégoire le Grand et des Œuvres de Louis de Blois. Les Révélations de sainte Gertrude la Grande furent éditées en latin par le P. Jean de Castañiza, moine d'Oña († 1599), Léandre de Grenade († 1626) les traduisit en espagnol.

Parmi les auteurs d'ouvrages de spiritualité proprement dits se présente en premier lieu Garcia Ximenez de Cisneros, moine de Montserrat († 1510), à qui l'on doit l'*Exercitatorio de la vida spiritual* et peut-être le *Directorio de las Horas canonicas* (1500), que certains attribuent à un autre moine de Montserrat Jean Piquer. Vers la même époque il faut citer Jean de Saint-Jean-de-Luz, moine de Burgos; Alonso Balez ou Perez de Vizcaya, auteur du *Matrimonio espiritual* (1508); un peu plus tard Pedro de Chaves (1549), Alphonse de Burgos († 1572); l'humaniste Pedro Navarra, moine d'Irache et plus tard évêque de Comminge, auteur de *Dialogos de la preparacion de la muerte* (1567). Le vénérable Jean de Castañiza, auteur d'une histoire de saint Romuald (1597) et d'une vie de saint Benoît, semble bien être le traducteur de la première et brève édition du célèbre *Combate espiritual del alma con sus afectos desordenados*, qui serait dû au théatin italien Laurent Scupoli. Au siècle suivant apparaissent Gaspar de Avilès († 1609), moine de saint Benoît de Valladolid, Pierre Vincent de Marcilla, auteur d'un *Memorial sobre la frecuencia de la Comunion* (1611), Alonso Chinchilla († 1631), qui aborde le même sujet, et surtout Antoine de Alvarado (voir sa notice. D, S., I, 403-405); Pierre de Salazar, moine de Cardeña († 1617) et Jean de Salazar, profès de Najera; Léandre de Grenade († 1626), Facundo Torrès († 1640), Pélage de San Benito, Placide de Reynosa, Placide Pacheco de Ribera († 1639). Parmi les moines de Montserrat il faut mentionner encore Cyprien Perez († 1637) auteur d'*Exercices spirituels* parus en 1614, Pierre de Burgos y Valle, Jean Lopez. A Valladolid, Fulgence de Benavente. Après le milieu du XVII[e] siècle, les auteurs ascétiques deviennent plus rares parmi les Bénédictins espagnols. On doit citer encore les noms de Diego Malo de Andueza († 1673), Antoine de Heredia, général de la congrégation, le cardinal Saenz de Aguirre († 1699), qui répandit dans les monastères les méditations et les prières de saint Anselme, le *Contemptus mundi* de Gerson, c'est-à-dire l'*Imitation* de Thomas a Kempis, et surtout le *Viator christianus* du capucin Krzesimowski. En 1725 furent imprimées pour la première fois les *Opera fratris Josephi a Sancto Benedicto*. Au XVIII[e] siècle on trouve les écrits de Dom Jean Perez de Lorenzano, Alonso de Olivares et Bernard Joyo; au XIX[e], de Benoît de Uria y Valdes († 1810), Placide Rico Frontaura et après l'expulsion de 1835, de Michel Montadas et Bernard Sala († 1885).

En Bavière, la réforme des moines fut entreprise par l'abbé de Kastl, Otton Nortweiner († 1400), en s'inspirant de la réforme de Subiaco et des Usages de Cluny et de Hirsau. Dans les constitutions qu'il rédigea, les prescriptions de cérémonial occupent une large place, mais aussi la vie ascétique refleurit promptement à Kastl et dans les monastères qui en reçurent la réforme. La liste de ses auteurs constitue une de ses plus belles gloires. Jean de Kastl († vers 1410), qui avait été formé comme Otton Nortweiner à l'école des Pères et de la tradition toute bénédictine, s'inspire fortement aussi de la *moderna devotio*. Moins connus sont Henri de Gulpen, abbé de Saint-Gilles de Nurenberg et François de Kastl, qui fut envoyé à Subiaco en 1400. On a de lui une lettre sur la réforme monastique et un opuscule ascétique.

Ce furent encore des moines de la réforme de Subiaco, qui introduisirent la réforme à l'abbaye de Melk, d'où elle s'étendit bientôt à la plupart des monastères autrichiens. Les offices et messes de surérogation étaient supprimés, comme constituant un obstacle à l'accomplissement convenable des autres

devoirs monastiques. L'unité d'observance, d'habit et de liturgie était prescrite. Melk devint dans la suite un centre important de culture intellectuelle, qui rappelle, pour la littérature ascétique, les noms de Jean de Spire (1455), Jean Wischler († 1456), Bernard de Waging, prieur de Tegernsee († 1472), Gaspard Aindorffer, Wolfgang Kydrer, Jean Schlittpacher, prieur de Melk († 1482); Martin, abbé des Ecossais à Vienne († avant 1470), Pierre de Rosenheim († 1440), Martin de Senging († 1483), Jérôme de Donauwörth, prieur de Mondsee († 1475), Thomas de Bade.

La réforme la plus importante du siècle fut celle qui donna naissance à la Congrégation de Bursfeld. Elle eut pour auteur Jean Dederoth ou de Minden, un moine de l'abbaye de Nordheim, qui entreprit la réforme du monastère de Clus en 1430, puis celle de l'abbaye de Bursfeld (1434). L'abbé de Saint-Matthias de Trèves, Jean de Rode, lui envoya quatre de ses moines et les statuts de réforme de son monastère, réformé lui-même depuis douze ans, par l'intervention de Saint-Jacques de Liége, dont il avait adopté le coutumier. Peu à peu tous les monastères de l'Allemagne du Nord entrèrent dans l'Union de Bursfeld. Les chapitres annuels et de fréquentes visites canoniques devaient entretenir l'esprit de congrégation, maintenir au même niveau l'observance des différents monastères et assurer partout l'unité de coutumes et de cérémonial. Ces coutumes qui, par Saint-Matthias de Trèves et Saint-Jacques de Liége, remontaient à Cluny, s'appuyaient sur les meilleures traditions de l'Ordre. Comme l'abbé Nicolas de Siegen demandait un jour à l'Augustin Jean de Dorsten si le peuple ne se scandalisait pas de ne pas entendre prêcher les moines, il lui fut répondu :« Nullement. Vous n'avez pas été fondés pour prêcher, mais pour agir. Vous devez instruire non par des paroles, mais par votre vie, par votre observance et par votre exemple. » (Chronique de Nicolas de Siegen, p. 178), Bursfeld réussit en effet à faire revivre la véritable discipline monastique, mais l'influence de la « dévotion moderne » y est aussi très sensible. Jean Dederoth entretenait des rapports avec Windesheim; Jean de Rode avait été chartreux : de là vient sans doute que les ouvrages de Denis le Chartreux et des autres auteurs spirituels des Pays-Bas, jouirent toujours d'une grande estime dans les monastères de l'Union. C'est aussi à ces sources que les réformateurs avaient puisé l'esprit de recueillement et de séparation d'avec le monde qui caractérisent cette réforme. La plupart de ses auteurs ascétiques s'emploient à faire mieux connaître les devoirs de la vie monastique. Ce sont après Jean de Rode, abbé de Saint-Matthias de Trèves et Jean Dederoth, abbé de Bursfeld, son successeur Thierry de Homborch († 1485), André d'Utrecht, moine de Sponheim, Jean de Kuilenburg, prieur de Saint-Matthias de Trèves, Henri de Geilnhausen, moine de Sponheim († 1488), Adam Mayer, de Saint-Martin de Cologne († 1499), Conrad de Rodenberg, de Johannisberg, Jean Trithème ou de Heidenberg, abbé de Sponheim, puis de Wurzbourg († 1516), l'abbé André de Michaelberg, Wolfgang Trefler, de Saint-Jacques de Mayence († 1521).

La réforme de Saint-Jacques de Liége, au début du xve siècle, fut l'origine d'une activité littéraire en Belgique, qui rappelle les noms de Arnold de Momale († 1422) moine de Saint-Jacques de Liége, Nicolas Vliermael, de Saint-Laurent de Liége, Matthias, prieur de Florennes, Antoine Havaeus, d'Egmond, abbé d'Echternach, Jean de Lairdieu († 1444), Jean de Stavelot († 1449), Adrien d'Oudenbosch (1482), Godefroid de Godinne, prieur d'Hasnon († après 1500).

En France, la réforme entreprise en 1479 par l'abbé de Chézal-Benoît, Pierre du Mas, s'attaqua avant tout, au vice de propriété, origine de nombreux maux et spécialement de la commende. Pour y remédier, la durée de la charge abbatiale fut limitée à trois ans, comme à Sainte-Justine de Padoue. D'ailleurs les statuts de Sainte-Justine avec ceux de Subiaco et des Célestins servirent de modèle à cette réforme, qui fut approuvée le 11 mai 1490 par Innocent VIII. A la congrégation de Chézal-Benoît se rattachent les humanistes Guy Jouveneaux († 1507) et Charles Fernand († 1517); à Cluny, vers la même époque, Jean Raulin († 1514), Maurice Poncet († 1586) et Léger Bontemps († 1565).

En Allemagne, la ruine causée au xvie siècle par le Protestantisme fut presque générale. Quelques monastères surent néanmoins pendant ces années difficiles entretenir le mouvement de ferveur, qui devait tant seconder la contre-réforme. Ainsi Weingarten sous l'abbé Blarer († 1567) et plus encore, dans les Pays-Bas, l'abbaye de Liessies sous le gouvernement du vénérable Louis de Blois († 1566). Sans méconnaître le profit des pratiques de la dévotion moderne, ni la valeur de l'enseignement spirituel de son siècle, ce contemplatif, par sa prédilection pour les choses de la tradition, révèle un sens monastique profond, qu'il est rare de découvrir au même degré chez ses contemporains.

Le Concile de Trente dans sa 25e session (3 décembre 1563) s'occupa de la réforme des réguliers. Plusieurs de ses décrets devaient apporter à la physionomie spirituelle des monastères bénédictins une détermination nouvelle, en particulier celui qui interdisait l'émission de la profession avant l'âge de seize ans. Par là l'usage de recevoir des enfants-oblats se trouvait aboli. La commende ne pouvant être extirpée entièrement, il fut décidé que seuls les abbés commendataires, qui feraient profession endéans les six mois, seraient autorisés à conserver leur dignité. Les monastères exempts devaient se grouper en congrégation. Cette mesure donna naissance à la congrégation des Exempts de Flandre, en 1569, et à celle des Exempts de France en 1580. D'autres congrégations se formèrent vers la même époque, soit pour faciliter l'introduction de la réforme du Concile de Trente, soit simplement pour profiter du bénéfice de l'exemption. Sauf de rares exceptions, l'histoire de la spiritualité y trouve peu à glaner. Même là où l'observance demeure florissante et où règne une réelle activité scientifique, la vie liturgique paraît mal comprise et la dévotion s'alimente presque exclusivement aux méthodes modernes. Parmi les principales il faut nommer toutefois la congrégation belge de la Présentation de Notre-Dame érigée en 1629, dont fit partie le prévôt d'Afflighem, Benoit van Haeften († 1648); dans la congrégation suisse de l'Immaculée-Conception, approuvée en 1622 par Grégoire XV, Placide Balthasar, Anselme Bisling († 1681), Séraphin Kälin, Michel Lang, Dieudonné Müller, Marien Schott, Joachim Seiler; Wolfgang Weishaupt d'Einsiedln; dans la congrégation bavaroise des Saints-Anges Gardiens, fondée en 1684, Vérémond Eisvogl de Wessobrunn, Xavier Gerbel et Jean-Baptiste Hutschenreiter de Priefling,

Emilien Naisl de Weihenstefan, Jean Rottner de Mallersdorf, Anselme Desing de Scheijern, Gérard Bucelin de Weingarten; dans la congrégation du Saint-Esprit (Souabe inférieure, Augsbourg), érigée en 1685, Colomban Luz, Romain Kistler, Martial Keller, Simon Rettenbacher, Romain Koegl ; dans la congrégation de Souabe, dite de Saint-Joseph, approuvée en 1603, Jean-Baptiste Barman, Dominique Cabalzar, Anselme Fischer, Placide Hölbock, Joseph Langenauer, Bède Sonnenberger, Placide Spies, Conrad Wanner; en Autriche, Benoît Abelzhauser de Seiteustetten, Sébastien Roer d'Ottobeuren, David Corner de Göttweig, Simon Hübmann d'Admont, Basile Finckeneis de Sankt Lambrecht, Amand Krenner de Lambach, Bède Seeauer, Paul Mezger et Rupert Presinger de Salzbourg, Ignace Clavenau et Carloman Vierholz d'Admont ; Bernard Pez, de Melk († 1735), l'auteur de la *Bibliotheca ascetica ;* enfin dans l'ancienne Union de Bursfeld il faut mentionner après le XVIe siècle, Laurent de Dript et Bruno Charmans à Gladbach, Maur Neumann et Benoît Meyenschein à Ringelheim, Théodore Gangelt à Cologne, Théodore Thier à Werden, Magnoald Ziegelbauer à Zwiefalten, Bède Groten à Brauweiler, Martin Gerbert de Hornau à Saint-Blaise, Maur Hillar à Saint-Matthias de Trèves et plus spécialement Dominique Schramm à Bamberg († 1797). Sauf de rares exceptions ces noms rappellent des opuscules ascétiques dans le goût du temps, dont l'influence n'a pas dépassé généralement leur entourage immédiat.

La congrégation anglaise, qui avait survécu par miracle aux troubles de la réforme, s'illustra au XVIIe siècle par Dom David Augustin Baker († 1645), l'auteur d'un grand nombre d'écrits ascétiques, la plupart inédits (voir plus haut, art. BAKER). Il faut mentionner également ses deux biographes Pierre Salvin et Serenus Cressy.

En Italie, vers la même époque, Jacques Graffi, Valérien de Franchis, Pierre Vecchia, Marc Valle.

Les congrégations les plus importantes nées de la contre-réforme furent celles de Saint-Vanne et celle de Saint-Maur. A la congrégation lorraine de Saint-Vanne et Saint-Hydulphe, approuvée en 1604 par Clément VIII, se rattachent les noms de Dom Philippe François (1635), Dom Simplicien Gody (1662), Dom Collaut (1674), Dom Placide de Villers (1689), Dom Dard (1707), Dom Ganot (1722), Dom Jobal (1723), Dom Michelet (1741), Dom Coulon (1741), Dom Le Court (1751), Dom Couche (1753), Dom Calmet (1757) Dom Jean François (1791).

De Saint-Vanne sortit en 1618 la congrégation de Saint-Maur que le Pape Grégoire XV approuva en 1621 et qui groupa à la fin du XVIIIe siècle, 191 monastères de France. Ses constitutions élaborées par Dom Grégoire Tarisse, premier supérieur général († 1648), s'inspirent, en passant par Sainte-Vanne, de celles du Mont-Cassin. Le mode de gouvernement se ressent fortement de l'époque. Par réaction contre la commende la charge abbatiale est supprimée. La congrégation est gouvernée par un supérieur général; les divers monastères par des prieurs. Aucune charge n'est à vie. Le Supérieur général est élu tous les trois ans par le chapitre général, dont il subit le contrôle. Le premier siècle de l'existence de la congrégation de Saint-Maur fut marqué par une grande ferveur : l'observation de la règle de saint Benoît était très stricte : toutes les prescriptions relatives au jeûne et à l'abstinence avaient été maintenues; le silence, en dehors des récréations, était rigoureux. L'office divin, célébré avec grande solennité, prenait six à sept heures. L'influence moderne se ressent très vivement dans l'importance donnée aux pratiques de dévotion : Exercices spirituels, examens et méditations méthodiques. Une certaine âpreté dans l'observance fait pressentir le Jansénisme dont la Congrégation de Saint-Maur n'arrivera pas à conjurer les atteintes. Mais en face des défaillances il faut citer la fidélité profondément religieuse dont tant de Mauristes ont donné l'exemple, depuis les nombreux Justes dont la vie a été retracée par Dom Martène jusqu'aux trois bienheureux Martyrs de septembre 1792.

Le nom que s'est fait la Congrégation de Saint-Maur lui vient surtout des travaux auxquels elle s'est livrée. Sans parler des éditions des Pères, qui l'illustrent à jamais, il faut retenir ici les noms de ses principaux auteurs spirituels : Dom L. Bénard († 1620), Dom A. de Mongin († 1633), Dom F. Rainssant († 1633), Dom Cl. Chantelou († 1664), Dom F. Delfau († 1676), Dom L. d'Achéry († 1685), Dom J. Mège († 1691), Dom L. Bulteau († 1693), Dom Cl. Bretagne († 1694), Dom Cl. Martin († 1696), Dom J. Mabillon († 1707), le janséniste Dom G. Gerberon († 1711), Dom Fr. Lamy († 1711), Dom S. Bougis († 1714), Dom L. Massiot († 1717), Dom P. du Sault († 1724), Dom Cl. Vidal († 1724), Dom R. Morel († 1731), Dom Ed. Duret († 1758), Dom B. Vincéans († 1769), Dom Cl. Turpin († 1783), Dom J. Pernetty († 1801).

Pour Sainte-Justine de Padoue : B. Trifone, *Ludovico Barbo e i primordi della congreg. benedit. di Santa Giustina*, dans *Riv. Stor. ben.*, 5 (1910), 269-280, 364-394. — U. Berlière, *Louis Barbo, fondateur de la Congrégation de Sainte-Justine de Padoue,* dans *Rev. lit. et mon.*, t. II, 1926, p. 66-77. — Pour l'Espagne : Curiel, *Congregatio hispano-benedictina*, dans *Studien und Mitteil.*, 25 (1904) et ss. — Rme D. L. Serrano, *Ascelicos Benedictinos en Lengua castellana*, Valladolid, 1925. — D. M. del Alamo. *Congregacion de San Benito de Valladolid*, dans *Enciclopedia universal Espaza*, t. 66, p. 930-987, Barcelone, 1929. — D. Juste Pérez de Orbel, *Los Monjes Españoles en la Edad Media*, Madrid, 1933. — Pour les congrégations et les réformes d'Allemagne : B. Wöhrmüller, *Beiträge zur Kastler Reform*, dans *Studien und Mitteil.*, 42 (1924), 10-40. — U. Berlière, *La réforme de Melk au XVe siècle*, dans *Mél. d'hist. bénéd.*, I, p. 27-56. — U. Berlière, *Les origines de la congrégation de Bursfeld*, dans *Mélanges d'hist. bénéd.*, III, p. 1-73 — J. Linneborn, *Die Reformation der westfälischen Benediktinerklöster im 15. Jahrhundert durch die Bursfelder Kongregation*, dans *Studien und Mitteil.*, 20 (1889), p. 266-314-531-570. — H. Herbst, *Die Anfänge der Bursfelder Reform*, dans *Zeitschrift für niedersächsische Kirchengeschichte*, t. 36 (1931), p. 13-30. — Pour la réforme de Saint-Jacques de Liége : U. Berlière, *L'Ordre bénédictin en Belgique*, RB., 11 (1894), p. 1, ss. — U. Berlière, *Coup d'œil historique sur l'ordre bénédictin en Belgique*, dans *Rev. lit. et mon.*, 14 (1929), p. 483-522. — Pour la congrégation de Chézal-Benoît : U. Berlière, *La Congrégation benédictine de Chézal-Benoît*, RB., 17 (1900). — Pour les congrégations post-tridentines : U. Berlière, *La Congrégation des Exempts de Flandre*, RB., 11 (1894), p. 415, ss. — *L'Ordre bénédictin en Belgique*, RB., 11 (1894), p. 1 ss. — *La Congrégation bénédictine des Exempts de France*, RB., 14 (1897). — *La Congrégation bénédictine de la Présentation de Notre-Dame*, RB., 13 (1896). — G. Mayer, *Skizze einer Geschichte der Schwäbischen und Schweizerischen Benediktiner Kongregation*, dans *Studien und Mitteil.*, 4,I, (1883), p. 49 et ss.; II, p. 108 ss. — Pour les congrégations de Saint-Vanne et de Saint-Maur : D. Besse, *Archives de la France monastique*, t. IV. — Godefroy, *La Congrégation de Saint-Vanne et la*

Révolution, Paris, 1918. — *Les derniers chapitres généraux de la congr. de SaintVanne*, dans *Revue Mabillon*, 15 (1925). — Godefroy *Bibliothèque des Bénédictins de la Congrégation de Saint-Vanne et de Saint-Hydulphe*, dans *Archives de la France monastique*, t. XXIX. — D. Martène. *Histoire de la Congrégation de SaintMaur*, dans *Archives de la France monastique*, t. XXXI-XXXIII. — D. Baudot, art. *Mauristes*, dans DTC. — F. Rousseau, *Dom Grégoire Tarrisse, premier supérieur général de la Congrégation de Saint-Maur*, Coll. *Pax*. Maredsous, 1924. — Ch. de Lama, *Bibliothèque des écrivains de la Congrégation de Saint-Maur*, Paris, 1882. — B. Pez, *Bibliotheca benedictino-mauriana*, Augsbourg, 1716. — D. Tassin, *Histoire littéraire de la Congrégation de Saint-Maur*, Bruxelles, 1770. — U. Robert, *Supplément à l'histoire littéraire de la Congrégation de Saint-Maur*, Paris, 1881. — Wilhelm et Berlière, *Nouveau supplément à l'histoire littéraire de la Congrégation de SaintMaur*, 3 vol., Paris, 1908; Maredsous, 1931-1932. — D. U. Berlière, *L'ascèse dans la congrégation bénédictine de SaintMaur*, dans *Revue liturgique et monastique*, 16 (1931), p. 152, 223, 267, 303.

6. — La Restauration. — La Révolution française et sa répercussion dans les divers pays d'Europe amena la suppression de la plupart des monastères bénédictins. Pendant les premières années du XIXe siècle quelques abbayes rétablirent la vie monastique sur les bases du régime en vigueur jusqu'à la suppression, en Hongrie, en Italie, en Angleterre et en Espagne. Plus marquante fut la restauration des Bénédictins en France par Dom Prosper Guéranger, qui rouvrit le prieuré de Solesmes le 11 juillet 1833. L'érection de la congrégation de France fut une vraie fondation bien plus que la continuation de ce qui existait avant la Révolution. A une époque où l'esprit bénédictin antique était partout ignoré, Dom Guéranger sut se rattacher aux traditions monastiques les plus authentiques. Il estimait « que l'ordre de saint Benoît dans son essence n'est pas une milice active, mais une école de vie contemplative; et les moines qui sont voués à la recherche de leur propre et individuelle perfection dans le silence du cloître, dans la célébration de l'office divin, dans le travail, l'obéissance, la mortification et la stabilité n'ont pas besoin de l'organisation centralisée nécessaire aux milices actives de l'Église; ceux qui sont entrés dans ces ordres cherchent l'action pour procurer la gloire de Dieu; le moine choisit le repos laborieux du cloître afin d'habiter avec Dieu ». (Lettre à Dom Maur Wolter; *Dom Guéranger, abbé de Solesmes par un moine bénédictin de la Congr. de France*, II, p. 346). En conséquence Dom Guéranger se détourna résolument de l'ascèse des Congrégations modernes pour s'inspirer plus pleinement de la tradition et de la liturgie. Au point de vue monastique il écarta toute centralisation et assura aux abbés de la Congrégation la perpétuité de leur charge.

A Solesmes Dom Maur Wolter vint en 1862 préparer la fondation de l'abbaye et de la Congrégation de Beuron, dont les débuts furent une reproduction exacte du modèle solesmien. Dans la suite l'œuvre de Dom Wolter se caractérisa par une part plus large donnée au ministère des âmes.

Entre temps d'autres congrégations bénédictines avaient surgi. Dès 1830 Dom Ildephonse Nebauer relevait l'abbaye de Metten et l'ancienne congrégation bavaroise avec l'appui du roi de Louis I de Bavière.

Le désir de travailler à la conversion et à la civilisation de l'Amérique du Nord donna naissance à la congrégation Cassino-américaine, dont le premier monastère de Saint-Vincent de Pennsylvanie fut fondé en 1846 par un moine de Metten, Dom Boniface Wimmer. Il estimait que les Bénédictins sont spécialement propres à assurer la culture d'un peuple, grâce surtout à la stabilité qui leur permet de se mêler à la vie et au développement d'une nation et de se recruter dans ses rangs. Par ses collèges, ses séminaires et ses missions, la nouvelle congrégation allait jouer un rôle important dans la vie catholique de l'Amérique du Nord.

De son côté, la congrégation suisse-américaine s'occupe plus spécialement de l'apostolat parmi les Indiens. A la demande de l'évêque de Saint-Palais de Vincennes, l'abbaye d'Einsiedln en Suisse, envoya en 1853 deux moines en Amérique, Dom Ulrich Christen et Dom Bède Conner, qui fondèrent dans l'Indiana le monastère de Saint-Meinrad.

Vers le milieu du XIXe siècle, dans divers monastères d'Europe se manifesta une tendance à revenir davantage à la lettre de la règle bénédictine, en renonçant à certaines mitigations dont les congrégations de fondation plus récente bénéficiaient par rapport au lever de nuit et à l'abstinence perpétuelle. Le chef du mouvement en Italie fut l'abbé de Subiaco, Dom Cassaretto, qui, en 1851, institua une propre observance, inspirée de celle de Sainte-Justine de Padoue. Il trouva écho en France auprès de Dom Muard, fondateur de la Pierre-qui-vire; de même en Espagne à Montserrat et à Affligham en Belgique. Depuis 1871 ces divers monastères, groupés en Provinces, sont affiliés à la congrégation de Subiaco, dite congrégation cassinienne de la primitive observance.

Le désir de travailler à la conversion des païens donna encore naissance en 1884 au monastère et à la congrégation de Sainte-Odile en Bavière. Au début du XXe siècle elle entreprit l'apostolat de la Corée.

Depuis 1920, les monastères de Belgique fondés jadis par l'abbaye de Beuron, forment une congrégation autonome. Elle s'occupe très activement d'apostolat liturgique et des missions au Congo belge.

Au point de vue de la spiritualité, des ouvrages de valeur ont été publiés par les moines bénédictins depuis la restauration. Ici encore on retrouve le souci de se rattacher aux anciennes traditions, tout comme dans le domaine de la liturgie, du chant ecclésiastique, de la théologie. Le rôle de la liturgie dans la vie de l'Église, dont les derniers siècles avaient quelque peu perdu la notion exacte, est ramené à sa juste valeur; une connaissance théologique plus approfondie donne à la piété un fondement solide. Parmi les principaux auteurs il faut nommer dans la congrégation de France, Dom Prosper Guéranger abbé de Solesmes († 1875), et le continuateur de l'*Année liturgique*, Dom Lucien Fromage († 1916), Dom Paul Delatte, Dom F. Cabrol, Dom Cassien Rojo († 1931). La congrégation s'est intéressée dès le début aux mystiques du moyen âge, dont plusieurs ont trouvé des traducteurs ou des éditeurs : Dom Guéranger et Dom Louis Paquelin pour sainte Gertrude et sainte Mechtilde; Dom François Lebannier († 1867) pour saint Bonaventure; le cardinal Pitra († 1889) et Dom Louis Baillet († 1913) pour sainte Hildegarde; Dom M. Nœtinger († 1930), Dom G. Meunier († 1934), Dom E. Bouvet et Dom A. Wilmart pour les mystiques anglais et les auteurs du moyen-âge; le Rme Dom L. Serrano, abbé de Silos pour les auteurs spirituels de langue castillane; les moines de Saint-Paul de Wisques et d'Oosterhout pour les mystiques des Pays-Bas.

En Allemagne il faut citer avant la restauration, Dom Conrad Boppert († 1811), Dom Charles-Louis Nack († 1829), Dom Corbinien Riedhofer († 1839). Après la restauration, Dom Maur Wolter, fondateur et premier abbé de Beuron († 1890), Dom Benoît Sauter de Prague, Dom W. Verkade, Dom A. Mager, Dom B. Weber, Dom P. Lechner († 1874), Dom H. Koneberg († 1891), Dom J. Herwegen, Dom O. Casel.

En Suisse, Dom Conrad Tanner, abbé d'Einsiedln et restaurateur de la congrégation suisse († 1825), Dom Otton Bitschnau († 1905), Dom Célestin Muff († 1924).

En Angleterre Monseigneur Ullathorne, Monseigneur Hedley, le cardinal Gasquet, Dom Savinien Louismet, Dom Cuthbert Butler, Dom Anschaire Vonier, Dom Mc Cann.

En Belgique Dom Columba Marmion, Dom Bernard Capelle, Dom G. Morin.

Il faudrait y ajouter les noms d'auteurs bénédictins qui ont publié des études dont les revues consacrées à l'ascèse. Ce mode de publication des temps modernes a fortement contribué à faire connaître les œuvres de spiritualité bénédictine. Plusieurs monastères bénédictins éditent des revues ou des collections qui intéressent directement la vie spirituelle dans l'ordre de saint Benoît; parmi les plus importantes il faut citer : *Benediktinische Monatsschrift* à Beuron; *Ecclesia orans* à Maria-Laach; *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, ibid.; *Questions liturgiques et paroissiales* à Louvain; *Mistics de Montserrat*, à Montserrat; Collection *Pax* à Maredsous; *Revue bénédictine*, ibid.; *Revue liturgique et monastique*, ibid.; *Revue Mabillon* à Ligugé; Collection *Moines et Monastères*, ibid.; *Scritti monastici* à Praglia; *Studien und Mitteilungen* à Munich, etc.

Dom Guéranger, abbé de Solesmes par un moine bénédictin de la Congrégation de France, Paris, 1909, 2 vol. — Mgr G. van Caloen, *Dom Maur Wolter et les origines de la congrégation bénédictine de Beuron*, Bruges, 1891. — O. Moosmüller, *Bonifaz Wimmer;* New-York, 1891. — D. B. Wimmer, *Beiträge zur Geschichte des Benediktiner Ordens in den Vereinigten Staaten von Nord-Amerika*, dans Studien und Mitteil. 6, I, 412-424; 7, I, 459-469; 7, II, 437-440; VIII, 260-265; XV, 478-486. — D. Serafini, *Appunti storici sugli inizi della Congregazione Cassinese della Primitiva Osservanza*, Subiaco, 1922. — C. Despinay, *Le R. P. Muard et les bénédictins de la Pierre-qui-Vire*, 1927. — Pour la congrégation de Sainte-Odile : *Lumen caecis*. Sankt-Ottilien, 1928. — *Bibliographie des Bénédictins de la Congrégation de France*, Solesmes, 1889; Paris, 1906. Une nouvelle édition est en préparation pour paraître en 1937. — *S. S. Patriarchae Benedicti Familiae confoederatae*, Subiaco, 1931. — *Annales Ordinis S. Benedicti*, Subiaco, 1892-1933.

7. — Les Bénédictines. — A l'exemple de sainte Scholastique, les vierges consacrées du Moyen Age se mirent à l'école de saint Benoît. Dès le début du VIIIe siècle, on trouve en Gaule des monastères de moniales établis sous la règle bénédictine. Mais leur vie intime échappe souvent aux investigations. Moins encore que les moines, les Bénédictines étaient appelées à exercer sur le monde une action directe. Leur vie toute de prière, est occupée uniquement du service de Dieu dans le silence du cloître. Leur apostolat doit s'exercer par la sainteté et l'intercession. Quelques noms de moniales pourtant sont devenus illustres par les écrits qu'elles ont laissés. La plupart de ces ouvrages intéressent la spiritualité. Pour se faire une idée plus complète de la vie spirituelle dans les monastères de Bénédictines il faudrait glaner dans les biographies des saintes abbesses autant que dans celles des célèbres mystiques. Quelques traits suffisent souvent à esquisser le milieu. On souligne le zèle pour l'office divin qui caractérise sainte Salaberge, la première abbesse de saint Jean de Laon († 665). Les 300 religieuses de ce monastère se succédaient par groupes dans le chant de la louange divine (A. S. B. III, 427). Sainte Gertrude de Nivelles († 659) fit venir de Rome des reliques et des livres de piété. Elle s'occupa à faire instruire ses filles dans les livres saints. Elle-même lisait sans cesse la Bible, qu'elle savait presque toute par cœur (*ibid.*, II, 463 sq.).

Sainte Lioba, la première abbesse de Bisschoffsheim († vers 779) s'appliquait également à la lecture de l'Écriture sainte et de plus à celle des Pères et des Canons (III, 2 P; p. 245). Le biographe de sainte Odile, fondatrice du monastère de Hombourg, († vers 720) souligne l'austérité que cette sainte pratiquait et que, par son exemple, elle enseignait à ses filles (III, 2 P. 496). Il faut mentionner l'initiative de saint Boniface, qui vers 749 appela en Germanie des moniales anglo-saxonnes pour seconder son apostolat par leur prière. A la fin du Xe siècle la vierge Roswitha se signale par ses poèmes en langue allemande. Au XIIe siècle deux noms intéressent au plus haut point la spiritualité : sainte Elisabeth de Schönau († 1165) et sainte Hildegarde de Bingen (1179). Toutes deux ont laissé le récit de leurs visions. La formation toute bénédictine de sainte Hildegarde apparaît spécialement dans sa nombreuse correspondance. Outre son œuvre principale, le *Scivias*, le *Liber divinorum operum*, et un bref commentaire sur la règle de saint Benoît, une explication du symbole de saint Athanase adressée à la communauté nous font connaître les instructions que la sainte donnait à ses filles. Le monastère d'Helfta possède à la fin du XIIIe siècle trois moniales dont les écrits mystiques sont de toute première valeur. Il semble qu'à cette époque Helfta « suivait la règle de saint Benoît avec les coutumes et l'habit de Cîteaux sans qu'il existât cependant une affiliation canonique à la grande famille cistercienne » (D. Berlière, *La Dévotion au Sacré-Cœur dans l'ordre de S. Benoît*, Coll. Pax, 1923, p. 28).

C'est à Helfta que Mechtilde de Magdebourg finit ses jours († 1282). Héritière par ses révélations de sainte Elisabeth de Schönau et de sainte Hildegarde, elle semble avoir été appelée à orienter vers la dévotion au Sacré-Cœur ses deux cadettes sainte Mechtilde de Hackeborn († 1298) et sainte Gertrude († 1302). Toutes deux offrent dans leurs Révélations la même doctrine; « la liturgie est la source principale d'où leur mysticisme dérive; le Sacré-Cœur y tient une place également importante. Mais sainte Mechtilde n'atteint pas les hauteurs où son émule plane tout à son aise; elle se complaît trop dans les détails; on la dirait par moments trop inclinée vers les pratiques de dévotions minutieuses ». (D. Besse, *Les Mystiques bénédictins;* coll. Pax, 1922, p. 258).

Ces quelques noms des grandes mystiques ne doivent pas faire perdre de vue la foule anonyme de vierges consacrées qui se pressent dans de nombreux monastères alors très fervents. Ici encore Cluny avait influé, en fondant en 1056 le monastère de Marcigny, dont sainte Ermengarde, la sœur de Saint-Hugues fut la première prieure. Le nombre de moniales était fixé à 99, la centième place étant destinée à Notre-Dame, l'Abbesse invisible. Une stalle lui était réservée au

chœur et une portion, destinée aux pauvres, était servie au réfectoire à la place que la sainte Vierge était censée occuper. Cette conception de l'autorité se retrouvera souvent dans la suite dans les monastères de moniales. A Marcigny la clôture était stricte; certaines moniales ne quittaient même pas leur cellule. A mesure que s'étendait l'influence de Cluny, les monastères de moniales, fondés à l'exemple de Marcigny, se multipliaient aussi.

Une nouvelle forme de vie bénédictine, celle des oblates, fut organisée à Rome par sainte Françoise Romaine († 1440). Les oblates, qui n'émettaient pas de vœux et n'avaient pas de clôture, s'adonnaient spécialement au soin des malades et à d'autres œuvres de miséricorde.

Le Concile de Trente suscita aussi parmi les Bénédictines un important mouvement de réforme. Ce fut, en particulier pour la France, un véritable renouveau auquel se rattachent les noms d'une série de grandes abbesses dont la mère de Blémur a écrit les *Éloges*. En quelques années fut opéré le retour à la règle et à l'observance bénédictines, à l'ancien habit et même à la pauvreté et la vie commune. La réforme des moines à cette heure ne faisait que commencer et les principaux artisans du renouvellement chez les Bénédictines furent des Capucins. « De tels hommes, remarque l'abbé Bremond (*Hist. litt. du Sentiment religieux en France*, II, 437) ont dû façonner plus ou moins la réforme à leur image ». La mère de Blémur elle-même le reconnaît : « Les autres religieux peuvent bien former dans les âmes les sentiments de vertu en général, mais non pas en particulier ceux de saint Benoît, dont ils n'étudient pas les maximes » (*Ibid.*, p. 421). C'est un peu ce qui arriva, malgré que plusieurs abbesses, comme Marguerite d'Arbouze, réformatrice du Val-de-Grâce, « se mirent assidûment à reprendre les traces des vieux maîtres » en s'appliquant à lire les Pères. Ce souci de se rattacher davantage à la tradition se retrouve à la même époque chez Dom Baker, († 1641), le directeur des Bénédictines anglaises de Cambrai. Parmi les mystiques bénédictines du renouveau du XVIIe siècle, il faut mentionner Marie de Beauvilliers à Montmartre, Françoise de Beauvilliers à Avenay, Madame de Bellefonds, à Rouen, Jacqueline de Blémur, Marguerite d'Arbouze, Flandrine de Nassau, etc.

De nouvelles formes de vie bénédictine apparaissent à cette époque : les Bénédictines du Calvaire, fondées par Antoinette d'Orléans († 1618), se proposaient d'honorer spécialement le mystère de la Passion du Sauveur et de travailler par leurs prières et leur vie de pénitence à la conversion des infidèles et des pécheurs et à l'extension du règne de Dieu; les Bénédictines du Saint-Sacrement, fondées par Catherine du Bar (1698), se vouent à l'adoration perpétuelle. Dans le nord de la France et les Pays-Bas espagnols une réforme importante des Bénédictines fut entreprise dès 1595 par Florence de Werquignœul, Bernardine de Flines, près de Douai. Les moniales réformées s'appelleront Bénédictines de Notre-Dame de la Paix. L'idée que la réformatrice se fait de la vie monastique est celle d'une vie pénitente. En dehors de l'heure de récréation, le silence doit être strict et l'on ne se parlera que par signes. L'oraison mentale pendant deux heures est prescrite par les constitutions. Une disposition analogue se trouve d'ailleurs dans la plupart des constitutions rédigées à cette époque. La dévotion au Saint Sacrement, à la Passion, aux cinq plaies et au Sacré-Cœur était fort en honneur chez les moniales de Florence de Werquignœul. Une de ses filles, Jeanne Deleloë, prieure de Poperinghe (1636-1660), reçut du Sacré-Cœur des communications de haute édification. Elle a laissé des lettres et un *Journal spirituel*, pour son confesseur. D'une des premières compagnes de la réformatrice, Marguerite Trigault, on connaît des *Mémoires*, publiés en partie par Dom Martène (*Voyage littéraire*, 1717, t. II).

A la même époque, il faut signaler chez les bénédictines anglaises, Dame Gertrude More, disciple de Dom Baker, à Cambrai; en Italie Marie-Jeanne Bonomo.

Le renouveau bénédictin au XIXe siècle atteignit également les moniales. En 1866 fut fondée à Solesmes l'abbaye de Sainte-Cécile, qui exerça par la suite une influence considérable sur les monastères de Bénédictines de France, de Belgique et d'Angleterre. Sa première abbesse, dame Cécile Bruyère (1845-1909) a écrit *La Vie spirituelle et l'Oraison* (Tours, 1920).

Bulteau. *Abrégé de l'Histoire de l'Ordre de saint Benoît*, 2 vol. Paris, 1684. — Jacqueline de Blémur, *Éloges de plusieurs personnes illustres en piété de l'Ordre de saint Benoît décédées en ces derniers siècles*. Paris, 1679, 2 vol. (Une réédition est en cours de publication, Ligugé, 1927); Id. *Année bénédictine*, Paris, 1670. — L. Eckenstein, *Woman under monasticism*, Londres, 1896. — J. Pensi, *Das Institut der Gottgeweihten Jungfrauen*, 1917. — E. Power, *Medieval english nunneries*, 1922. — Dom Besse, *Les Mystiques bénédictins jusqu'au XIIIe siècle;* Coll. Pax; Maredsous, 1922. — H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France;* t. II, c. VI, « Les grandes abbesses ». — D. Ph. Schmitz, art. *Bénédictin* (*Ordre*), II. Les Bénédictines, DHG.

BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE : Outre les ouvrages déjà cités, voir pour l'histoire générale de la spiritualité et les auteurs spirituels dans l'Ordre de saint Benoît : Mabillon; *Annales* et *Acta Sanctorum O. S. B.* — Martène, *De antiquis monachorum ritibus*, Lyon, 1690. — Hergott, *Vetus disciplina monastica*, Paris, 1726. — Ziegelbauer, *Historia rei literariae O. S. B.*, Herbipoli, 1754. — D. Jean François, *Bibliotèque générale des écrivains de l'ordre de saint Benoît*, Bouillon, 1777. — D. Pirmin Lindner, *Die Schriftsteller des Benedikt. Ordens in Bayern... in Baden*, Ratisbonne, 1880, 1889; Id... *in Würtenberg... in Deutschland*, dans *Studien und Mitt.*, IV-VII, XXV. — *Scriptores O.S.B. qui ab a. 1750 usque ad a. 1880 fuerunt in Imperio Austriaco-Hungarico*, Vienne, 1881. — Montalembert, *Les moines d'Occident*, Paris, 1863. — Id. *Précis d'Histoire monastique*, Paris, 1934. — D. C. Butler, *Benedictine monachism*, Londres, 1924. — Id., *Le monachisme bénédictin;* trad. par Grolleau, Paris, 1925. — D. C. Butler, *Western mysticism*, Londres, 1922. — D. Besse, *Les mystiques bénédictins jusqu'au XIIIe siècle*. Coll. Pax. Maredsous, 1922. — D. U. Berlière, *L'Ordre monastique des origines au XIIe siècle*, Coll. Pax. Maredsous, 1924. — Id., *L'ascèse bénédictine des origines à la fin du XIIe siècle*, Coll. Pax. Maredsous, 1927. — Id., *L'ascèse bénédictine*, dans *Revue liturgique et monastique*, XV (1930), p. 240. ss. — D. St. Hilpisch, *Geschichte des Benediktinischen Mönchtums*, Freiburg in Br. 1929. — Heimbucher, *Die Orden und Kongregationen*, I, Paderborn. 1932. — D. Ph. Schmitz, art. *Bénédictin* (*Ordre*), dans DHG.

M. MÄHLER.

2. — **BENOIT D'ANIANE** (SAINT, abbé bénédictin). — VIE. Il naquit vers 750, était fils du comte de Maguelone, en Septimanie. Il mena d'abord la vie militaire sous Pépin et Charlemagne. En 774, il se retira au monastère de Saint-Seine, en Bourgogne, puis alla, cinq ans et huit mois plus tard, fonder

l'abbaye d'Aniane, sur la rivière de ce nom, ancien diocèse de Maguelone (actuellement de Montpellier). Après la mort de Charlemagne, Louis le Débonnaire l'attira près d'Aix-la-Chapelle, en fondant pour lui l'abbaye de Cornelimunster. C'est là que le saint Abbé mourut le 11 février 821. Sa vie, écrite par son disciple le moine Ardon ou Smaragde, constitue la source la plus précieuse de renseignements sur le saint et sur son œuvre.

Œuvre de réforme. Elle est le côté le plus important de sa vie monastique. Cette réforme a pour grandes lignes la fondation d'Aniane d'où l'influence du grand abbé rayonne sur les moines des environs, l'accroissement considérable de cette fondation, qui nécessite deux nouvelles constructions beaucoup plus vastes, tandis qu'est confiée à Benoît d'Aniane la restauration d'anciennes abbayes ruinées, la mission qu'il reçoit du roi d'Aquitaine de réformer tous les monastères de ce royaume; enfin l'apogée : Louis le Débonnaire devenu empereur fonde l'abbaye de Cornelimunster pour que l'abbé d'Aniane en fasse le monastère modèle de tous les autres, il lui confie d'autre part le soin de relever l'observance dans tous les monastères de son empire, enfin il suscite le synode d'Aix-la-Chapelle en 817, qui légifère, sous la présidence de saint Benoît d'Aniane, en tout ce qui regarde la discipline monastique.

A noter, pour simple mémoire, auprès de cette œuvre essentielle du réformateur franc, la part qu'il prit accidentellement à la répression de l'hérésie adoptianiste, d'où sont nées de lui quelques œuvres dogmatiques — et la réforme du clergé et des fidèles, ainsi que l'enseignement qu'il donna à ceux-ci au monastère ou au hasard de ses voyages.

Œuvre littéraire. Elle est en étroite relation avec son œuvre de réforme. Ses deux ouvrages principaux sont : le *Liber ex regulis diversorum patrum collectus* (vita c. 53) qui devait être lu chaque matin au chapitre de Prime — c'est le *Codex regularum*, ainsi qu'on l'a nommé depuis — et la *Concordia regularum*, destinée, comme le livre précédent, à promouvoir la connaissance de la règle bénédictine, en la rapprochant des anciennes règles monastiques. Auprès de ces deux œuvres, on trouve encore mentionné au ch. 53 de la *vita* un homéliaire, composé par saint Benoît d'Aniane et qui devait être lu à Complies. De plus, quelques règlements monastiques vinrent de lui (*Vita* c. 27) ou furent inspirés plus ou moins directement par sa doctrine : Ainsi le *Capitulare monasticum* d'Aix-la-Chapelle, de 817. On peut rattacher peut-être à son œuvre de réforme l'*Institutio canonicorum* et l'*Institutio sanctimonialium*, de 816; l'*Excerptus diversarum modus poenitentiarum*; les *Capitula qualiter observationes sacrae*, l'*Ordo regularis apud eos qui in arce regulari pollent;* peut-être aussi les *Capitula notitiarum.* Consulter pour ces œuvres Albers, *Cons. mon.*, t. III, Mont-Cassin, 1907, où on rencontre de plus quelques autres documents sur la discipline monastique de Cornelimunster ou au moins s'y rattachant. A ces œuvres du réformateur franc, ajouter une correspondance considérable dont il ne reste que 3 lettres. (Pour l'œuvre littéraire de saint Benoît d'Aniane, voir P. Schmitz, art. *Saint Benoît d'Aniane,* dans DHG.)

Doctrine monastique. C'est principalement à elle que saint Benoît d'Aniane doit sa grande importance au point de vue spiritualité. Une phrase de D. Berlière la résume ainsi : « *Le Conseiller de Louis le Pieux prend la règle bénédictine à la lettre.* Pour lui le bénédictin est *le moine qui vit dans une séparation complète d'avec le monde, uniquement consacré à la prière et au travail* » (*L'ordre mon. des orig. au* XII^e^ *siècle*, Maredsous, 1921, p. 117). La doctrine monastique de saint Benoît d'Aniane est fondée sur la règle bénédictine qu'il avait pourtant d'abord dédaignée, lui préférant des règles plus austères, mais pour laquelle il s'était bientôt pris d'amour sous l'action de la grâce (*Vita,* c. 8) et qu'il eut pour mission de propager dans tout l'empire d'Occident. Il sut mettre en un vif relief les grands principes monastiques qui la résument toute entière : la complète séparation d'avec le monde, d'abord (*Reg. Scti Ben.*, Prol. in fine, c. 1, c. 4 in fine, c. 66) : il n'y aura à vivre au monastère que les moines, pas de séculiers (syn. d'Aix-la-Chapelle, Albers, *op. c.*, p. 128); il n'y aura pas d'abbés commendataires (cf. *vita,* c. 54); l'abbé est moine comme ses fils et partage leur vie cloîtrée (syn. d'Aix-la-Chapelle, Albers, p. 121); il évitera de parcourir fréquemment les fermes dépendant de son abbaye et de les donner à garder à ses moines pour ne pas les éloigner de leur clôture (*ib.*, p. 122). D'autre part, il est très souvent question, dans les documents sur l'observance de Cornelimunster, de l'unanimité des moines à se trouver aux exercices conventuels et elle est demandée parfois avec une insistance très marquée, ainsi pour la *lectio divina* (Albers, *op. c.*, p. 99-100-102-105-106-107). Il n'y aura pas d'école pour jeunes séculiers au monastère (syn. d'Aix-la-Chapelle, Albers, p. 128), seuls les petits oblats pourront y être instruits : Cluny suivra en cela, comme en bien d'autres points, saint Benoît d'Aniane : son école ne comprendra que de jeunes moines (*Udalrici Cons. Clun.*, l. 3, c. 8, PL., t. 149, col. 741 et sq.). Bien plus, lorsque le travail des champs occupera le moine aux alentours du monastère, il ne pourra en profiter pour reprendre contact avec le monde, car il travaillera en silence ou en psalmodiant (*Vita,* c. 32, 52).

Séparé du monde, le moine pourra accomplir pleinement ce que demande de lui la règle, et tout d'abord l'office divin, œuvre primordiale du bénédictin. C'est de l'office divin et des prescriptions qui le concernent qu'il est premièrement et surtout question dans les documents sur la réforme franque. La *Vita,* décrivant l'observance de Cornelimunster parle presqu'uniquement de l'office divin et les autres occupations du moine y sont relatées dans deux courtes phrases (c. 52). Le moine n'aura rien tant à cœur que de s'y rendre chaque jour avec le plus grand empressement, même au temps de sa vieillesse (Albers, *op. c.*, p. 105).

Le temps laissé libre par l'office divin est partagé entre le travail des mains et la *lectio divina* ou l'étude. Le travail des mains comprend l'exercice des divers offices du monastère qui réclament ce genre de travail : cuisine, boulangerie, lavage des vêtements (syn. d'Aix-la-Chapelle, Albers, p. 116) confection des chaussures et des vêtements (Albers, p. 84) et aussi la culture des champs autour du monastère (*vita,* c. 32) ainsi que la récolte des fruits, en cas de nécessité (syn. d'Aix-la-Chapelle, Albers, p. 119 — voir aussi Albers, p. 99-125; *vita,* c. 52). Enfin, il y aura dans la vie du moine la part de la *lectio divina* et de l'étude. Chaque matin, une lecture conventuelle réunira autour de l'abbé tous les moines sans exception (Albers, p. 106). C'est une lecture méditée que fera le moine (*ib.*, p. 92), lecture également du livre de carême prescrite par la règle et rappelée par le synode d'Aix-la-Chapelle (Albers,

p. 120). Et à côté de cela, l'étude proprement dite : ceux qui entreront au monastère sans avoir été instruits, apprendront à lire, puis ils apprendront le Pater, le Credo, les psaumes de la pénitence, enfin les autres psaumes autant qu'ils le pourront (Albers, p. 81). Les moines apprendront aussi la règle par cœur (syn. d'Aix-la-Chapelle, Albers, p. 116) en entier ou au moins en partie, suivant les capacités de chacun (Albers, p. 80). Enfin un degré de science plus élevé : les *scholastici* qui vont jusqu'à l'étude des séries de lectures scripturaires du temps et de leurs commentaires, de l'art littéraire et des œuvres de spiritualité (*ib.*, p. 80-81); dans cette dernière catégorie se rencontrèrent à Aniane des esprits encore plus cultivés qui purent à leur tour enseigner aux autres ce qu'ils avaient appris (*Vita*, c. 27).

En résumé, pour saint Benoît d'Aniane, le bénédictin est le moine qui vaque uniquement à Dieu, en menant sa vie monastique dans toute la pureté requise par la règle; il n'est ni missionnaire, ni écolâtre, ni clerc régulier avant la lettre. Il suffit de comparer la journée du moine d'après la règle et celle du moine de saint Benoît d'Aniane, telle qu'elle se dégage des documents conservés sur la réforme de ce saint, pour voir que leurs occupations sont identiques, que l'esprit est le même et que seules des précisions de détail les distinguent. La tradition monastique a si bien reconnu saint Benoît d'Aniane dans la vraie ligne d'observance bénédictine qu'elle lui a décerné le nom bien suggestif de *Benoît II*.

Influence. L'œuvre du réformateur franc ne porta pas tous les fruits qu'elle aurait dû recueillir. Saint Benoît d'Aniane ne put entièrement déraciner les abus, enrayer la décadence monastique. La centralisation qu'il essaya pour arriver à ce but, trop serrée pour son époque, ne tint pas après lui. Accordant d'un autre côté à l'office divin une part plus large que celle prescrite par la règle : oraison à tous les autels de l'église 3 fois par jour, récitation supplémentaire de psaumes matin et soir (*Vita*, c. 52), il rompit quelque peu le bel équilibre de la journée bénédictine. Cluny devait reprendre cette pensée de centralisation et d'accroissement de l'office divin et on sait jusqu'à quel point le célèbre monastère bourguignon a marché dans cette voie.

Mais ce n'est là qu'une ombre dans l'influence de saint Benoît d'Aniane auprès de son côté heureux : en effet, le grand réformateur sut faire du moine du IXe siècle le vrai moine bénédictin, selon l'esprit du patriarche du Mont-Cassin, en faisant pleinement triompher la règle bénédictine des autres règles qui en altéraient la pensée. Et aussi il prépara la réalisation unique et splendide de vie monastique qui se fit à Cluny « autre Mont-Cassin, chaire de doctrine spirituelle pour tous ceux qui voudront se pénétrer des traditions monastiques et, en même temps, centre d'action intense sur toute la chrétienté », Cluny « qui sera réellement aux yeux de l'Eglise et des peuples, le monastère central de l'ordre bénédictin » (D. Berlière, *op. c.*, p. 170-171). Les coutumes clunisiennes se baseront sur les traditions de Baume, venant, par le monastère de Saint-Savin, de saint Benoît d'Aniane.

PL., t. 103, col. 351-1440. — AS. febr. t. 2, p. 607-621. — MGH. Script., t. 15, 1re partie, p. 198-220. — Mabillon, ASB., saec. 4, 1a p., p. 191-226. — Hergott, *Vetus disciplina monastica*, Paris, 1726. — J. Koscheck, *Die Klosterreform Ludwigs des Fr. im Verhaltnis zur Regel Benedikts von Nursia* (Diss.), Greifswald, 1908. — Albers, *Die Reformations synode von 817 und das von ihr erlassene Kapitular*, dans *Stud. und Mitt. aus d. Gesch. d. Benediktinerordens*, 1907, p. 528-540. — F. Hardy, *La vie et l'œuvre de saint Benoît d'Aniane*, Paris, 1888. — Bibliographie détaillée dans DHG., art. *saint Beno t d'Aniane*, par P. Schmitz.

L. Bergeron.

3. — **BENOIT BISCOP** (Saint). — Né dans le Northumberland vers 628, se fit moine au monastère de Lérins, où la règle bénédictine était alors en vigueur. Sur l'ordre du Pape Vitalien, il se rendit en Angleterre où il dirigea pendant quelques années le monastère de Saint-Pierre de Cantorbéry. Il fit construire les abbayes de Saint-Pierre à Wearmouth et de Saint-Paul à Jarrow. Il mourut abbé de Wearmouth le 12 janvier 690 (ou 703). Benoît Biscop avait fait cinq fois le pèlerinage de Rome. De plusieurs de ces voyages il rapporta des reliques et une grande quantité de livres pour la bibliothèque de ses monastères. Le Pape Agathon lui donna le préchantre de Saint-Pierre de Rome, l'abbé Jean, pour introduire en Angleterre le chant romain. Benoît Biscop, qui connaissait et avait lui-même voué la règle de Cassin, recommande à ses disciples avant de mourir, de demeurer fidèles à l'observance telle qu'il la leur avait prêchée et que lui-même l'avait apprise dans les dix-sept monastères qu'il avait visités. Le saint abbé apporta un grand soin à décorer les églises qu'il faisait construire. Il attachait beaucoup de prix aux images, qui sont un enseignement pour ceux-là même qui ignorent les lettres. Ainsi voulut-il exprimer en images la concordance de l'ancien et du nouveau testament en réunissant dans l'église de Jarrow les scènes d'Isaac portant le bois du sacrifice et du sauveur chargé de la croix; du serpent d'airain élevé par Moïse dans le désert et du Fils de l'homme élevé sur la croix. — On attribue à Benoît Biscop un ouvrage *sur la célébration des fêtes*, un autre *sur les privilèges des monastères* et des *Exhortations* adressées à ses moines.

S. Bède, *Vita quinque ss. abbatum*, L. I, PL., 94, 713-724; *Historia eccl.*, L. V, c. 19. — C. Plummer, *V. Bedae opera historica*, Oxford, 1896, t. I, p. 364, II, p. 353. — Matthieu de Westminster, *Monasticon Anglicanum*, ad annum 703, t. I, p. 41, 96, 384. — *Dictionary of National Biography*, t. I, p. 214-216. — P. Calendini, *Benoît Biscop*, dans DHG.

M. Mähler.

4. — **BENOIT XIV**. Pape de 1740 à 1758. — *1. La Vie.* — *2. Les œuvres.* — *3. La doctrine spirituelle.* — *4. L'impulsion donnée aux retraites.* — *5. Les études liturgiques.* — *6. Conclusion.*

1. — **La vie.** — Prosper Laurent Lambertini est né à Bologne le 31 mars 1675. Il fréquenta d'abord le collège noble Del Porto, dirigé par les Somasques (1688-1692); puis le Collegio Clementino de Rome, confié aux mêmes religieux. En 1694 à l'université de Rome, il est reçu docteur en droit et en théologie. Il suit alors la carrière, et occupe successivement les charges d'avocat consistorial (1701), de promoteur de la foi (1708) quand cet office fut séparé du précédent : il occupa vingt ans cette dernière fonction, qui fut décisive pour son orientation scientifique. Chanoine de Saint-Pierre en 1712, consulteur de plusieurs congrégations, secrétaire de la Congrégation du concile, il devient en 1722 canoniste de la Pénitencerie, en 1725 évêque titulaire de Théodosia, en 1726 cardinal in petto, en 1727 arche-

vêque d'Ancône. Le 30 avril 1728 Benoît XIII le proclamait cardinal, et trois ans plus tard Clément XII le nommait à l'archevêché de Bologne. Le 17 août 1740, il est élu pape après un conclave de six mois. Il mourut au palais du Quirinal le 3 mai 1758.

2. — **Les œuvres.** — Benoît XIV est un travailleur infatigable. Dès avant son pontificat, il avait publié les grands ouvrages si justement célèbres : *De beatificatione Servorum Dei et de Beatorum canonizatione,* Bologne, 1734-1738, 4 volumes [1]; *De sacrificio Missae; De festis.* Le *De synodo dioecesana* ne parut qu'en 1745. Il faut ajouter le *Bullarium* et des lettres familières dont plusieurs recueils ont été publiés.

Les *Opera completa* ont été rassemblées en plusieurs recueils : Rome, 1747-1758, sous la direction de E. de Azevedo S. J, 12 volumes; Rome, 1783-1792, 28 volumes; Venise-Bassano, 1767, 7 volumes; Prato, 1839-1846, 18 volumes. La *Synopsis* de E. de Azevedo a eu elle, aussi, plusieurs éditions.

Le *Bullarium,* 4 vol., Venise 1768. *Continuatio Bullarii Magni* XVI-XIX, Luxembourg, 1752-58. Ont été récemment publiés : *Acta Benedicti XIV sive nondum sive sparsim edita nunc primum collecta,* éd. R. de Martinis, Naples, 2 vol., 1894-95; F. Heiner, *Benedicti XIV Papae opera inedita.* Fribourg, 1904 (*De ritibus, De festis apostolorum, De sacramentis,* dont les deux derniers sont en italien).

Les lettres : au cardinal delle Lanze, dans *Lettere inedite di santi, papi, principi, illustri guerrieri,* Torino, 1861; F. X. Kraus, *Briefe Benedikts XIV an den Kanonikus Francesco Peggi in Bologna (1727 1758),* Freiburg, 1884, et 2e éd., 1888; Maroni, *Lettere di B. XIV all'Archidiacono Innocenzo Storani di Ancona,* dans *Archivio Storico per le Marche e per l'Umbria,* t. II, Foligno, 1885; L. Fresco, *Lettere inedite di B. XIV al Card. Angelo M. Quirini* (1740-1750) dans *Nuovo Archivio Veneto,* 1910, t. I. p. 1-93 et t. II, p. 37-93. et 1911, t. I, p. 159-203; E. de Heeckeren, *Correspondance de Benoit XIV* (avec le card. de Tencin), 2 vol., Paris 1912 (Cf. P. Dudon dans les *Études,* 1912, t. 132, p. 326-343). Des *Casus conscientiae* du diocèse de Bologne ont aussi paru sous le nom de Benoît XIV.

3. **La doctrine spirituelle.** — De particulière importance pour la théorie de la perfection chrétienne, est la doctrine des vertus héroïques et des grâces gratis datae exposée dans le *De servorum Dei beatificatione...* lib. III, cp. 21-53. Étant donné la très grande autorité du livre, il faut d'abord répondre à une objection très répandue, à savoir qu'il ne s'agit pas ici d'un ouvrage de Lambertini. Cordara écrit dans son *Commentarius de suis ac suorum rebus* édité par Döllinger dans *Beiträge zur politischen, kirchlichen und Kulturgeschichte,* t. III, Vienne 1882, p. 12) à propos du P. André Budrioli S. J. (1679-1763 Cf. Sommervogel, t. II, col. 334-336) : « Budriolio propter singularem in causa sanctorum experientiam, multum tribuebat (Benedictus XIV) eoque perfamiliariter utebatur. Nec ex vano creditur opus illud magnum *de Canonizatione sanctorum* Budrioli totum esse. » Cette assertion est contredite par Benoît XIV lui-même dans son allocution consistoriale du 18 avril 1746 (*Bullarium,* Venise, 1768, Appendix ad t. II, p. 250). Il y déclare que durant les vingt ans pendant lesquels il a exercé la charge de *promotor fidei,* il a non seulement fait des recherches dans les archives de la Congrégation des rites, mais que partout il a pris des notes. Il parle ensuite de la continuation de ces travaux durant son épiscopat :

Nocturnae temporis quietis aliquas horas ita subtraximus, ut Nobis contigerit, praeter plura quae in lucem emisimus simul etiam colligere, disponere, ac sedulo propendere pene innumeras adnotationes, quae olim congessimus, cum Fidei Promotorem ageremus, insuper plura superaddere quae ad explicanda miracula conferre maxime possent : cui rei gerendae ac perficiendae magno adjumento Nobis fuit copia librorum tum antiquorum tum recentium, qui ad Physicam et ad Medicinam pertinebant, tum praesertim consilia praestantium Doctorum, quos Bononiae deprehendimus. Quamobrem *De Beatificatione Servorum Dei ac Beatorem Canonizatione* quatuor volumina composuimus quae in lucem edita fuerunt.

On peut se figurer la genèse de l'œuvre *De Servorum Dei beatificatione...* suivant ce que Cordara a dit de l'origine du *De synodo dioecesana* (l. c., p. 13) :

Materiam operis rudem et indigestam Pontifex subministrabat, Julius (= P. Egidio Maria de Giuli, S. J.) in certa capita tribuebat, ordinabat, latinum faciebat. Cumque ad extremum Pontifex praefationem satis longam misisset operi praefigendam, eam ego rogatu Julii ex italica lingua in latinam verti.

Il ne faut pas oublier que le *De synodo dioecesana* est une œuvre composée après l'élévation de Benoît XIV au trône pontifical. Le *De Servorum Dei beatificatione* au contraire date de l'épiscopat de Bologne. Le ton pert sonnel de l'ouvrage, le fait de se référer constammenà son expérience propre, du temps où il était promoteur de la foi, tout prouve que le traité n'est pas l'œuvre d'un autre. En tout cas Benoît XIV le considère comme sien et prend la responsabilité de tout ce qu'il contient. Dans les procès de canonisation, l'œuvre a toujours eu l'autorité d'un code : on l'y cite souvent sous les dénominations de « jus nostrum », « magister », « praeceptor noster »... Difficilement trouvera-t-on un procès *de Virtutibus,* où l'un ou l'autre passage du livre 3 ne soit pas textuellement rapporté.

La documentation surabondante permet de découvrir aisément les *sources* de Lambertini sur le degré héroïque des vertus : avec les Pères de l'Eglise, avec saint Thomas, saint Bonaventure, saint Antonin, Suarez et d'autres théologiens, il utilise surtout : A. Matthaeucci O. F. M. *Practica theologico-canonica ad causas beatificationum et canonizationum pertractandas,* Venetiis, 1722, et 2e éd., 1751; le Cardinal J. Saens d'Aguirre O. S. B., *Philosophia Moralis,* Romae, 1698; id., *Tractatus de virtutibus et vitiis,* Romae, 1697; M. de Esparza, S. J., *De virtutibus moralibus in communi : quaest. 5 de virtute heroïca,* Romae, 1674; F. Contelori, *Tractatus et praxis de canonizatione Sanctorum,* Lyon, 1609, et 2e éd. 1634; B. Rosignolo, S.J., *De disciplina christianae perfectionis,* Ingolstadt, 1600, plusieurs fois réimprimé; J. B. de Lezana, O. Carm., *Summa theologiae sacrae,* t. III, tract. 4, Romae. 1651; C. F. de Matta (ou Matha), évêque de S. Sever, *Tractatus de Sanctorum*

1. Réédition à Padoue, 1743-1745 avec le *De festis* et le *De sacrificio Missae;* Venise-Bassano 1766. Un abrégé a été publié par le P. Joseph d'Audierne, O. M. Cap., *Lettres curieuses, utiles et théologiques sur la Béatification des serviteurs de Dieu...,* 5 vol. Paris-1759-63; et par l'abbé Beaudau, *Analyse de l'œuvre de Benoit XIV sur la Béatification et la Canonisation...* Paris, 1761. — Le *De Sacrificio Missae* a eu de nombreuses éditions italiennes. La traduction latine de M. A. Giacomelli a paru à Padoue, 1768; Augsbourg, 1792; Venise, 1797; à Mayence, 1879, éd. J. Schneider, *S. J.*

Le De Festis J. Ch. et B. M. V, trad. lat. de M. A Giacomelli a été publié à Wurzbourg, 1745, 1747; à Bruxelles, 1863; traduction française de l'abbé Pascal, Paris, 1863.

Les Institutiones Ecclesiasticae, publiées en italien, Bologne. 1731-1735. 4 vol. Réédition à Venise, 1740; à Rome, 1742. La traduction latine d'Idephonse de Saint-Charles, schol. piar., a été publiée à Rome, 1747. Venise, 1751, trad. française, Paris, 1858.

Canonisatione, Naples, 1682; avant tout F. Scacchi, *De cultu et veneratione sanctorum*. I, *de notis et signis beatificandorum et canonizandorum*, Romae, 1639; et aussi le cardinal L. Brancati de Laurea, O. M. Cap. *Commentarius in lib. III Sent.* II, Romae, 1668 et *Opuscula octo de oratione christiana ejusque speciebus*, Romae, 1685, souvent réimprimé, en dernier lieu à la grande chartreuse, 1896. En outre de très nombreuses mémoires théologiques et autres actes de procès de canonisation, soit encore en cours, soit déjà terminés, particulièrement ceux de sainte M. Madeleine de Pazzi, de sainte Françoise Romaine, des saints Pierre d'Alcantara, Paschal Baylon, André Avellin, Félix de Cantalice, Philippe Néri, Gaétan, Jean de Dieu, Louis Bertrand, Isidore, Ignace de Loyola, François Xavier, Louis de Gonzague, François de Borja, Jerôme Emilien, du Bienheureux Nicolas Factor, du Bienheureux Julien de Saint-Augustin, des saints Thomas de Villeneuve, François de Sales, Pie V, Jacques de la Marche, de sainte Thérèse, des saints François de Paul, Pierre Regalati. (Voir CANONISATION. CHARISME. VERTUS.)

4. — Benoît XIV et les retraites spirituelles. — Comme archevêque de Bologne, Prosper Lambertini a été un promoteur des retraites pour le clergé :

« Monentur ecclesiastici ut conveniant ad spiritualia exercitia S. Ignatii. De ipsorum origine et maxima utilitate, quam illa pluribus attulerunt. Quam magni semper fecerint et quantum commendaverint ejusdem exercitationes Summi Pontifices et alii ecclesiastici præsules. » C'est le titre suggestif de l'*Inst. Eccl.*, LI. (*Opera*, Venise, 1767, t. X, p. 138).

L'*Institutio* CIV recommandait de même façon les exercices des ordinands (*ib.*, t. X, p. 264). Le sommaire suffit à nous donner une idée du contenu : De exercitiis spiritualibus quibus vacare debent qui ad sacros ordines promovendi sunt. De utilitate quae ex illis dimanat. Quamobrem initio hujusmodi exercitationes fuerint excogitatae. Et a quo praescribantur, et quo tempore. Ostenditur hoc institutum observari tum Romae, tum in aliis Italiae civitatibus. Rejiciuntur futiles excusationes quae adduci solent ab iis qui sese ab hac pia consuetudine expedire velint.

Pape, Benoît XIV adressa deux brefs à la Compagnie de Jésus sur les Exercices : *Quantum secessus illi*, 29 mars 1753, et *Dedimus sane*, 17 mai 1753 (*Institutum S. J.* Florentiae, 1892, t. I, p. 391 et p. 394). Sur l'estime personnelle de Benoit XIV pour les Exercices, voir Moroni, t. II, p. 138 : « Le 15 décembre 1749, ayant licencié son antichambre, il se retira pendant dix jours pour faire les Exercices de saint Ignace sous la direction du P. Duranti, jésuite, pénitencier de la basilique vaticane ». Il est remarquable que l'encyclique *Quemadmodum nihil est hominibus* du 16 décembre 1746 (*Bullarium*, Venise, 1768, t. II, p. 74) a été inspirée par S. Léonard de Port-Maurice O. F. M. (H. Watrigant, *Benoît XIV et les retraites*, p. 25) : elle accordait des indulgences à tous ceux qui enseignaient ou apprenaient la méthode de l'oraison mentale. On y lit la recommandation expresse à tous les recteurs et curés des églises ou chapelles d'assembler au son de la cloche tous les fidèles dont ils sont chargés, aux jours et heures qu'ils jugeront convenables, pour les instruire et faire instruire sur la manière de faire oraison mentale, et même, si cela se peut commodément, de faire avec eux la méditation.

5. — Benoît XIV et la liturgie. — Comme œuvres liturgiques, il faut surtout considérer le *De sacrificio missae* et le *De festis J. C. et B. M. V.*, qui renferment tous deux une grande érudition. Ainsi que tous les travaux historiques de Benoît XIV, elles restent une mine de renseignements pieux. A cause de leur extraordinaire diffusion, ces deux traités ont eu une influence très considérable. Dom Cabrol n'a point mal saisi leur caractère (DAL., t. II, 1re p., p. 771), quand il les représente plus comme des études de liturgie juridique et pratique que de liturgie historique, et qu'il estime leur auteur mieux fait pour vulgariser les travaux des grands liturgistes du XVIIe siècle que pour entreprendre des recherches historiques personnelles.

CONCLUSION. — Benoît XIV, dont on a dit souvent qu'il était le plus savant des papes, est avant tout un canoniste. Sur le terrain de la spiritualité, c'est moins comme théoricien, moins comme un génie original qui fraye des voies nouvelles que comme un compilateur éclectique qu'il a de l'importance. Ce qui fait son mérite, c'est qu'à la fin d'une période très féconde, il a su merveilleusement grouper la tradition du temps qui l'avait précédé et pour ainsi dire la canoniser.

[Caraccioli, *Vie du pape Benoît XIV*, Paris, 1783; traduite en italien, Venise, 1783. — Moroni, *Dizionario*, Rome, 1840, t. V, p. 21-49. — F. de Heeckeren, *Correspondance de Benoît XIV*, Paris, 1912, t. I, Introduction, p. I-C. — H. Watrigant, *Benoît XIV, Benoît XV et les retraites spirituelles*. CBE., t. 55, Enghien, 1919. — R. Hofmann, *Die heroische Tugend*, Munich, 1933. — F. Cabrol, art. *Benoît XIV*, DACL.

L. HERTLING.

5. — BENOIT DE CANFELD (GUILLAUME FILCH, 1562-1610). — *1. Vie.* — *2. Œuvres.* — *3. Doctrine.* — *4. Influence.*

1. VIE. — Frère Mineur Capucin : né à Canfeld, comté d'Essex, Angleterre, d'une famille puritaine assez fortunée, voire noble, d'après la plupart des biographes; il perdit son père de bonne heure et suivit à Londres les cours universitaires. D'après une autobiographie qui est un impitoyable réquisitoire, sa jeunesse ne fut guère meilleure que celle de son entourage. Il se défendit mal contre la tyrannie des sens et mena, avec ses camarades, la vie à grandes guides (*Soliloque*... Voir ci-après, ŒUVRES).

Toutefois, à voir les choses de près, il dut s'assurer dès cette époque un important bagage de connaissances. Quand à sa vie morale, elle ne fut point sans quelque noblesse. On reconnaissait au jeune homme une heureuse nature, une conduite d'apparences toutes chrétiennes et l'on fondait sur lui de grands espoirs.

Dans cette âme droite en quête de lumière, la lumière fit irruption à la suite d'un petit traité feuilleté par hasard à l'occasion duquel une voix impérieuse retentit au fond de l'âme soudainement éclairée : *Tunc vidi lumen tuum et vocem tuam audivi*.

Ce n'était pas encore la pleine clarté. La nature et le Mauvais accumulèrent les obstacles, mais Dieu prit visiblement la cause en mains, l'apaisement se fit et Guillaume, un dimanche matin, dans une geôle de la capitale, reçut le baptême des mains d'un prêtre confesseur de la foi. Peu après il allait rejoindre à Douai le groupe des catholiques émigrés de Grande-Bretagne; puis, un jour, il vint frapper à la porte du noviciat des capucins de Paris (1587) où devaient le rejoindre bientôt Ange de Joyeuse, Léonard de Paris, Honoré de Champigny et d'autres futures célébrités.

Après les mois de formation et les années de théologie, le Frère Benoit de Canfeld est prêt à mettre au service des âmes son expérience de la vie intérieure.

A peine revêtu du sacerdoce (1593) il est consulté, comme « la plus grande autorité mystique de son temps » au sujet des extases de Mme Acarie et sa décision met fin « à cinq années d'angoisses » (Bremond, *Hist. litt.*, II, p. 207). Peu après il reçoit du jeune de Bérulle le soin spirituel de Mlle Abra de Raconis, ramenée du protestantisme par le pieux oratorien. A l'intérieur de l'Ordre, il reçoit dès lors la charge de former les novices et c'est pour lui l'occasion de rédiger ces traités spirituels qui le rendront célèbre. Quant à sa prédication, Rocco da Cesinale (*Storia delle Missioni dei Capuccini,* I, p. 390) la caractérise ainsi : parole enflammée, morale solidement appuyée sur le dogme, action vive et agréable, enfin et surtout onction qui découle de tout son extérieur et de sa pratique de l'oraison. En 1569, il a la joie de provoquer, non sans une amicale brusquerie, le retour au bercail du P. Ange de Joyeuse qui lui paraissait traîner quelque peu, et de conduire par la main jusque dans le cloître le jeune François Leclerc du Tremblay.

Il ne se pouvait que le P. Benoît ne tournât point un jour ou l'autre son zèle de converti vers ses malheureux compatriotes. Précisément son protégé, devenu le Frère Joseph, revenait d'Angleterre et lui parlait volontiers des espoirs d'apostolat qu'il avait conçus, voire essayé de réaliser durant les six semaines de sa mission aux côtés de l'ambassadeur (Dedouvres, *Le Père Joseph*, I, p. 128-129). Avec la bénédiction de ses supérieurs, Benoît s'embarqua pour l'Angleterre en cette même année 1599[1].

A peine arrivé et malgré son costume laïque, le capucin fut reconnu pour prêtre catholique et emprisonné. Il ne cacha rien d'ailleurs de ses sentiments et de ses ambitions. S'il ne trouva pas le martyre qui était dans ses prévisions, il eut à offrir à Dieu les nombreuses conversions dont il fut l'instrument et les souffrances de trois ans de captivité. Sur l'intervention pressante d'Henri IV il fut renvoyé en France à condition de ne jamais remettre les pieds dans l'île. Revenu dans sa province, le P. Benoît reprit sa vie de prédications et de direction. Il assista Madeleine de Sourdis dans la réforme de St-Paul-les-Beauvais et il fut surtout « la lumière et la force » voire le « sauveur » de Marie de Beauvilliers, abbesse des Bénédictines de Montmartre (Bremond, *Hist. litt.*, II, 450). Deux ans avant sa mort, il livra ses écrits à l'impression. Il remplit successivement dans sa province les charges de gardien à Chartres, et à Montfort l'Amaury, deux fois celle de maître des novices et il fut élu une fois définiteur par les membres du chapitre. Les biographes sont unanimes à lui reconnaître une profonde humilité, une austérité jamais démentie et une vie contemplative favorisée de visions et d'extases. Il mourut au couvent de St-Honoré le 21 novembre 1610[1]. Arturus (*Martyr. francisc.*, ad 21 nov.), met le P. Benoît au nombre des religieux béatifiés par la tradition.

2. **ŒUVRES.** — Le P. Benoît n'a publié que des écrits d'ascétisme et de mystique. Ce furent d'abord des traités destinés surtout aux personnes religieuses qui se les passaient de main en main. Voici ceux qui nous sont connus : 1. *Soliloque pieux et grave,* où l'auteur raconte sa conversion. Paris, 1608 (Bern. de Bol.). Cette autobiographie qui a servi de trame aux lignes qui précèdent a été composée très probablement durant le noviciat de l'auteur (1587-1588) en français et en latin. Le texte latin se trouve en entier dans Boverius (*Annales Capuccinorum,* t. II, ad annum 1610). Il est sans titre, sans divisions, contient 16 pp. in-f° et s'arrête à la vêture du frère Benoît. Le texte français a été inséré dans les éditions récentes de la *Règle de Perfection,* sous ce titre : *Véritable et miraculeuse conversion du R. P. Benoist de Canfeld, Anglais Capucin,* qui par vision et ravissements admirables qu'il eust en Angleterre s'est converti... D'écrite par luy-mesme, selon l'ordre qu'il en receust de ses supérieurs. Le texte est divisé en 12 chapitres. Dans l'édition de 1682, il couvre les pages 471-578. — 2. *Règle de Perfection contenant un abrégé de toute la vie spirituelle réduite à ce seul point de la volonté de Dieu.* Composé au plus tard en 1593, cet ouvrage n'était pas destiné à l'impression. Les deux premières parties furent « enlevées par surprise » à l'auteur, si bien qu'il se proposait de faire rentrer les copies par ordre du commissaire au moment de la visite. Quand à la 3e partie, « ne me la demandez pas », écrivait-il à un religieux (*Lettre au fr. Jean-Baptiste,* ci-après). Son avis ne fut jamais de « mettre en lumière » ce traité de mystique destiné au petit nombre. Il ne s'y décida, après 15 ans, que sur l'ordre de ses supérieurs et parce que des copies fautives ou volontairement altérées « couraient la France, la Flandre et la Lorraine, au préjudice des âmes ». L'ouvrage, composé par l'auteur en français, en anglais et en latin, eut un grand nombre d'éditions. La première édition française parut en 1609, à Paris, sous les auspices du cardinal de Joyeuse. C'est le Père Ange de Joyeuse, alors provincial, qui, de son lit de mort (septembre 1608), avait envoyé à son ami, « avec sa bénédiction, la permission et commandement » d'imprimer. L'approbation des théologiens et des supérieurs couvrait également les œuvres suivantes : *Le Chevalier chrétien* et 2 livres de diverses œuvres spirituelles tant traitez qu'épistres. — Nous avons utilisé pour cet article l'édition de 1682, « revue, corrigée et augmentée, de la vie de l'auteur et d'un *esclaircissement nécessaire.* » Par un Capucin de la province de Paris. In-12, de 46-618 pp. Outre la dédicace, l'*esclaircissement,* et la *Véritable conversion,* cette édition contient les 2 opuscules mentionnés ci-après, ainsi qu'une traduction de la notice biographique de Boverius (*loc. cit.*) complétée par quelques pages de souvenirs du sieur de Nantilly, disciple du P. Benoît et témoin de ses derniers jours. — L'ouvrage fut traduit en toutes les langues européennes. Le DTC. contient la liste des diverses éditions (art. *Benoît de Canfeld*). Ce livre est l'œuvre maîtresse du P. Benoît. — 3. Opuscules se rapportant à la *Règle de Perfection :* a) *Lettre contenant la réponse à un doute touchant l'objet de la volonté de Dieu,* au dévot frère Jean-Baptiste de Boulogne, à Paris. Cette lettre, datée d' « Orléans, ce 10 d'aoust 1593 », occupe les pages 219-225 de l'édition 1682 de la *Règle de Perfection.* — b) *Copie d'un advis touchant l'oraison, pour l'encouragement de quelqu'un affligé, faute de goust et consolation en icelle. Ib.*, pp. 226-232. Ces deux écrits, comme la *Règle* elle-même, avaient été imprimés par Chastelain, à Paris, en 1609 (Bernard de Bologne). — 4. *Livre de divers exercices spirituels,* Paris, 1608. — 5. *Le Chevalier chrétien;* contient 2 traités, savoir : *la chute et la*

1. D'après le P. Jacques de Blois (DS., art. Ange de Joyeuse) le P. Benoît aurait été forcé de passer en Angleterre à la suite de démêlés avec le Parlement.

1. M. Pourrat (DS., col. 47) fait erreur en assignant à cette mort la date de 1638.

réparation, par la vie et la passion de J.-C.; *la conversion et les vertus du chrétien.* Au titre répondent les allusions pittoresques à tout ce qui compose l'armure, la monture et tout l'équipement d'un chevalier (Paris, 1609). Il ne semble pas que ce travail ait été traduit ni réédité.

3. **DOCTRINE.** — Canfeld est un chaînon de la tradition franciscaine. Un simple coup d'œil sur la liste des auteurs auxquels il fait hommage de sa terminologie : le pseudo-Denis, les Victorins, Henri de Herp, saint Bonaventure (*Reigle*..., p. 218) nous en convaincrait. Il a eu d'ailleurs le bénéfice d'une tradition vivante, représentée alors, à l'intérieur de son Ordre, par le P. Julien, maître des novices, Matthias Bellintani de Salo et quelques autres Italiens qui avaient façonné la province naissante de Paris et, au dehors, par les grands contemplatifs de l'époque avec lesquels il put conférer « de ses propres états et des problèmes spéculatifs de la mystique » (Bremond, *Hist. litt.*, II, 379). Ajoutons que ses premières clartés lui vinrent de plus haut, à savoir de cette « illumination », de ces révélations merveilleuses, visions et ravissements qu'il nous a longuement racontées dans l'autobiographie citée plus haut.

La *Reigle de Perfection*, qui contient l'essentiel de la doctrine de Canfeld, ramène la vie spirituelle au « seul point de la volonté de Dieu ». L'idée de simplifier non la perfection, mais la manière de l'envisager, n'était pas nouvelle. Albert le Grand l'avait déjà exploitée (DS., col. 281). Cette méthode n'a pas seulement pour elle l'avantage de cette « brièveté » commune à toutes les synthèses, elle favorise singulièrement le rôle du « vaillant homme » dont parle le P. Joseph, lequel « n'a ainsi qu'une brèche à garder » (*Exercices des Bienheureux*, éd. Apollinaire de Valence, Nîmes, 1895, p. 332). Et il ne s'agit point ici d'un simple artifice, comme prétend le P. Poulain. En dernière analyse, la volonté de Dieu et Dieu lui-même, c'est tout un.

La divine Volonté revêt trois aspects suivant les âmes auxquelles elle s'adresse. Citant Nicolas de Lyre dans ses commentaires de saint Paul, Canfeld enseigne que la Divine Volonté est bonne pour les commençants, agréable (beneplacens) aux profitants et parfaite pour les saints. Dans le premier cas, c'est la volonté *extérieure*, relative aux préceptes et qui répond à l'étape de la prière vocale; la seconde est la volonté *intérieure* qui inspire et dirige les facultés de l'âme et les mène à la contemplation; enfin, la volonté *essentielle* s'adresse à la vie « suréminente ». En appliquant sa doctrine à l'oraison, Canfeld, sortant du rythme ternaire, distingue quatre moyens de pratiquer cet exercice « chacun choisissant le plus proportionné à son esprit et à sa capacité », savoir : l'oraison vocale pour nouveaux et commençants, la mentale ou méditation pour ceux qui ont avancé, l'oraison d'aspirations, sortant du cœur ou des livres, avec moins de spéculations; enfin, l'oraison faite « en cette seule volonté de Dieu par adhésion à icelle » sans méditation ni oraison vocale. Celle-ci est la meilleure de toutes pour ceux qui en sont capables, qui ont leur esprit enflammé, simplifié et « desnué de toutes images et espèces ». Il ne s'agit pas là des états mystiques, réservés à la troisième partie. Nous sommes à la région frontière, en deçà du merveilleux surnaturel.

Dans ces deux premiers livres, il n'y a de vraiment nouveau — et encore! — que cette notion de la divine volonté située au centre du triple cercle qui, au frontispice de l'édition primitive, figurait les trois qualités d'âmes envisagées.

Camus a soulevé ici une querelle au sujet des « choses indifférentes » comprises par l'auteur dans le domaine de la volonté extérieure de Dieu. On lui a répondu d'avance que le profit n'est pas « à subtilement discerner ès choses douteuses, mais à fidèlement exécuter la volonté de Dieu dans les manifestes qui se présentent à toute heure » (*Règle*, p. 53). Bremond reproche à l'auteur une complaisance exagérée pour les belles symétries et les spéculations systématiques, tout en admirant la « lucidité merveilleuse » et la limpide simplicité auxquelles il attribue une bonne part du succès de l'œuvre (*Hist. litt.*, II, 158).

Les deux premières parties de l'ouvrage ont eu un sort différent de la troisième. Celle-ci, dans la pensée de l'auteur lui-même, forme un compartiment réservé. Il y faut entrer, pour citer le chartreux Beaucousin dans les lignes approbatives, « comme Esther devant Assuerus, par chacune porte, par ordre ». On sait que Benoît refusa positivement de communiquer cette partie à l'un de ses confrères.

En traitant des opérations supérieures de l'âme, Canfeld ne pouvait éviter les difficultés inséparables de ces matières. Son vocabulaire mystique, emprunté à ses sources, n'a peut-être pas de terme qui lui soit propre. Il adopte l'*introversion* du moyen âge, la vie essenciée, essentielle, suréminente d'Harphius et de Ruusbroec; sa « nudité d'images » est de même origine ainsi que nombre d'autres expressions. Quoi qu'on fasse, celui qui n'est ni mystique, ni théologien ne verra jamais clair à ces hauteurs : « Qu'ils s'humilient, qu'ils fassent oraison, s'exercent suivant la volonté extérieure... et attendent que l'Esprit Saint les attire » (*Eclaircissement*..., dans *Reigle de Perfection*, pp. lim.). Bien mieux, certains mystiques, et pas des moindres, sont rebelles à une certaine technique d'expressions et ont cru pouvoir s'en affranchir en partie. Sainte Thérèse a écrit : « El como es que llaman esta union y lo que es, yo no lo sé dar à entender... alma y spiritu... todo me parece una cosa », cité par Reypens, DS., t.I, col. 461). Saint François de Sales s'est interdit également les analyses de pure spéculation et a déconseillé nommément le dernier livre de Canfeld, qui, « n'étant assez intelligible, pourrait être entendu mal à propos » (*Œuvres*, éd. d'Annecy, t. IV, p. 9). On voit qu'il ne s'agit point d'un désaveu de principe, et que le saint docteur n'entendait pas confondre l'auteur de la *Règle* avec ces « ratiocinaux » de son ami Camus « qui en disent plus qu'ils n'en savent ». Son livre, écrit à 30 ans, Canfeld l'a vécu avant de le composer. De lui, comme d'autres mystiques, Bossuet a dit à son tour que, « si on les entend mal... les choses qu'ils disent peuvent conduire à l'erreur ». Au moment de la condamnation de Mme Guyon, ce danger parut exiger une grande sévérité. La « Règle de Perfection » fut condamnée par l'Inquisition Romaine le 26 avril 1689 et la sentence publiée par l'Index le 29 novembre suivant.

Emu peut-être par ce verdict, le P. Poulain a nettement rangé notre auteur parmi les adeptes de la doctrine condamnée. Pourtant ni la définition qu'il donne du quiétisme (*Grâces d'Oraison*, ch. 27, n° 1, 10e éd., Paris, 1922, p. 516) ni les propositions quiétistes alignées par lui (*ib.*, n° 30-52) ne cadrent aucunement avec la doctrine du capucin. M. Pourrat, moins sévère,

(DS., art. ABANDON, col. 47) tout en faisant de Canfeld un pré-quiétiste, ne lui reproche que des *imprécisions,* à côté de « belles pensées sur... la volonté de Dieu ». Effectivement, la longue citation qui appuie ce jugement pourrait être signée des noms les plus orthodoxes de la mystique. Le P. Daeschler (*ibid.*, art. ANÉANTISSEMENT, col. 561, 564) se garde d'attribuer un sens quiétiste à l'anéantissement de Canfeld. Au reste, la *Reigle de Perfection* contient des réserves qui la justifient du reproche de quiétisme. Nous y lisons que l'oisiveté de l'auteur n'est point « cette fausse oisiveté qui est un repos en la nature et non en Dieu, par laquelle on n'opère ni en la nature ni en Dieu » (3e partie, p. 364). Son *annihilation* n'est pas celle « qui endort la conscience », mais celle « qui la rend délicate pour découvrir et sentir les moindres dérèglements » (*ib.*, p. 365). De même, *anéantissement* n'est pas destruction, mais « écoulement en Dieu ». Ce qu'il s'agit d'annihiler, ce ne sont point les actes, mais « la saveur ou la facilité qui les accompagnent » (*ib.*, p. 268). En termes plus courants, annihiler, c'est se renoncer, c'est « spiritualiser » ses actes (ch. 13).

4. INFLUENCE. — A l'intérieur de son Ordre, le P. Benoît fut, durant sa vie, le maître accepté de tous, et ses écrits firent loi pour les auteurs capucins du XVIIe siècle et au-delà. La plupart se réclament ouvertement de lui, tous rayonnent son enseignement : Joseph de Paris, Simon de Bourg, Ambroise de Lombez, François d'Argentan, etc. De l'un des plus estimés, Paul de Lagny, le P. Ubald d'Alençon dit qu'il écrivait sous la dictée du P. Benoît de Canfeld. L'abbé Dedouvres, justement fier des mérites de son héros le P. Joseph, dit que celui-ci a peu exploité les mystiques, Canfeld compris, qu'il s'est contenté de les louer. (*Le P. Joseph*, t. II, p. 91). Il est vrai que les auteurs ne sont pas toujours cités dans les écrits de l'Eminence Grise. Souvent néanmoins, les emprunts sautent aux yeux, et la référence s'y trouve même quelquefois. Au sujet du P. Benoît, la première partie de sa « Règle » est expressément recommandée aux novices. Quant à la troisième, le P. Joseph tient qu'elle « resserre en une briève, mais claire et solide méthode tout ce qui se peut dire et pratiquer de plus parfait et éminent ». Il veut seulement qu'elle soit pratiquée en son temps et selon les précautions que donne l'auteur.

L'influence de Canfeld ne s'est pas limitée à sa famille spirituelle. Le cardinal Bona le propose à tous comme un maître de la vie mystique. Bremond le trouve partout et croit volontiers que, « de toutes les influences qui ont façonné la prière du XVIIe siècle, il n'en est pas une qui dépasse la sienne », il estime que la *Règle de Perfection* a servi de manuel à deux ou trois générations de mystiques et qu'elle a formé entre autres le P. Yvan (*Hist. litt.*, t. VII, passim).

Arturus, *Martyrol. franciscanum*, ad diem 21 nov. — Wadding-Ceretto, *Ann. Min.*, t. 23, pp. 330. — Boverius, *Ann. Cap.* II, pp. 843-862. — 4. Jacques Brousse, *La vie, conversion et conversation du P. Benoist de Canfeld*, Paris, 1621. — Bernard de Bologne, *Bibliotheca Script. ord. min. cap.* — Rocco da Cesinale, *Storia delle missioni dei Capuccini*, Paris, 1867, I, 385 sq. — P. Ubald, *Conférences à l'institut Catholique*, Paris, 1918, pp. 61, 248.

P. CANDIDE DE NANT, O. M. CAP.

BENOIT (RENÉ) ou **BENOIST**, (1521-1608). — Celui qu'on appellera le Pape des Halles est né à Savennières près d'Angers. Docteur en théologie de l'Université de Paris et régent de Navarre, controversiste réputé et prédicateur en vogue, il accompagne en qualité de confesseur Marie Stuart en Ecosse (1561-1562). Il fut quarante ans curé de Saint-Eustache (1568-1607). On sait la part qu'il eut à la réconciliation d'Henri IV avec l'Eglise catholique. Pour le récompenser, le roi le choisit pour son confesseur et le nomme en 1593, évêque de Troyes. Mais tenu en suspicion à Rome à cause d'une traduction défectueuse de la Bible qui avait été mise à l'Index, Benoist ne put jamais obtenir ses bulles; son transfert à l'évêché d'Angers (1599) resta de même sans résultat.

Dans l'œuvre immense du curé de Saint-Eustache, l'historien de la spiritualité retiendra les titres de quelques livres de piété populaire, écrits pour ses paroisiens : *Catéchèse ou manière de bien et salutairement prier Dieu avec dévotion et fruit spirituel*, Paris, 1575; deux *Catéchèses pour méditer la Passion et la Résurrection de Jésus-Christ*, Paris, 1564 et 1589... C'est dans le même but que Benoist avait publié quelques traductions : l'*Histoire de la Vie des Saints* de Liponnances; la *Vie de Jésus-Christ* de Ludolphe le Chartreux; le *Traité de la Virginité* de saint Jérôme... C'est dans le même but encore qu'il avait réédité : *Le manuel de dévotion* de Simon Venepé; des *Heures de Notre-Dame; Le grand Ordinaire ou Instruction commune des chrétiens,* Paris, 1580.

E. Pasquier, *Un curé de Paris pendant les Guerres de Religion, René Benoist, le Pape des Halles, 1521-1608*, Paris et Angers, 1913. — A cette monographie très fouillée on peut ajouter : *Les bibliothèques françaises de La Croix du Maine et de du Verdier*, éd. Rigoley de Juvigny, Paris, 1772, t. II, p. 359-363, t. V, p. 399-407; P. Féret, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres*. Epoque moderne, t. II, p. 130-153, Paris; — J. Launoy, *Regii Navarrae Gymnasii Parisiensis historiae*, pars IIIa, lib. II, cp. 88, dans les *Opera omnia*, Colonia, 1732, t. IV, part. I, p. 657-662.

M. VILLER.

BENTHEIM (ANTONIN). — Religieux dominicain de la province d'Allemagne, durant le XVIIe siècle. A publié en 1654 à Francfort : *Sol trinus in tres partes divisus in quo demonstratur breviter quomodo sol naturalis radiis suis omnia mundana illustrat, sic sol aeternus splendore maiestatis suae omnes status hominum, praesertim Religiosos, Theologos et Politicos, illuminat, edocet et instruit, Religiosos, ad vitam spiritualem, Theologos ad aedificandam ecclesiam et Politicos ad iustitiam cuique tribuendam* (in-12 de 880 p.).

Quetif-Echard, t.II, p. 577. — Monumenta historica O. P., t. XII, p. 277, 312.

M. H. LAURENT, O. P.

BÉRENGOZ DE TRÈVES. — Abbé de Saint-Maximin de Trèves (1107-1125 ou 1126); il est l'auteur de quelques opuscules : 1. *De laude et inventione sanctae crucis*, où, après avoir rappelé quelques figures de la Croix de Sauveur dans l'Ancien Testament, l'auteur raconte l'invention de la Croix par sainte Hélène, « Trevirorum quondam indigena civitatis » — 2. *libellus insignis de mysterio ligni dominici et de luce visibili et invisibili per quam antiqui patres olim meruerunt illustrari.* Dans cet ouvrage l'auteur parcourt le livre de la Genèse pour montrer comment tous les patriarches qui y figurent ont été éclairés par le Verbe de Dieu, lumière éternelle et Soleil de jus-

tice. — 3. Cinq *sermons,* notamment deux pour des fêtes de martyrs, deux pour des fêtes de confesseurs et un intitulé *De Dedicatione ecclesiae deque reliquiarum veneratione.* On a faussement attribué à Bérenger un *Commentaire sur l'Apocalypse,* qui appartient à Bérenger de Tours et un traité *De Jejuniis quatuor temporum* qui a pour auteur Bernon de Reichenau.

Œuvres de Bérengoz dans PL., 160, 935-1036. — Fabricius, *Bibliotheca med. et inf. aet.,* I, 214. — G. Allemang, Bérengose, dans DHG.

M. Mähler.

BERGER (Alexis). — Né en 1604 dans le Barrois, entré en 1623 chez les Trinitaires, puis passé en 1628 à la Réforme des Trinitaires déchaussés dont il fut procureur, provincial, mais surtout maître de vie spirituelle. Il mourut à Paris, le 25 janvier 1659. Il aurait composé plusieurs écrits de mystique qui se sont perdus; mais on en retrouverait, au moins en partie, la doctrine dans un livre intitulé *Le paradis intérieur du Cœur de l'homme chrétien...* par un serviteur de Dieu, imprimé à Caen, 1674. L'Achevé d'imprimer donne comme « autheur (le) P. Gabriel Le Febure, Procureur de Captifs »; mais celui-ci reconnaît dans la préface que le P. Berger lui en fournit la substance « dans les écrits contenant les exercices et Entretiens du Cœur de l'homme chrétien qu'il a laissés après sa mort », après les avoir pratiqués lui-même « plus de 45 ans », prêchés et propagés avec grand succès. Le P. Berger serait ainsi un des premiers propagandistes de l' « oraison cordiale », avec Aumont et Bail (voir plus haut, c. 1136, 1193, et Bremond, *Hist. litt. du sent. relig.,* t. VII, p. 320 ss). Elle s'inspire surtout de la mystique de l'introversion. Le livre distingue 3 degrés : le 1er actif, mais faisant exclusivement du « cœur », ou du fond de l'âme le « lieu » des exercices spirituels et de l'union à Dieu, avec des pauses d'attente des inspirations divines (p. 122); le 2e, actif et passif, et le 3e, pour les parfaits, exclusivement passif. Peut-être y a-t-il là malgré les réserves assez nettes, un excès de « passiveté ». L'ouvrage est intéressant, mais assez confus, sans doute à cause de la dualité d'auteurs. Il emprunte presque textuellement à saint François de Sales sa théorie de l'oraison dans les premiers chapitres de livre VI de *l'Amour de Dieu* (éd. d'Annecy, p. 303...; cf. *Le Paradis,* p. 151 ss), et d'autres passages; il s'inspire de saint Jean de la Croix pour la description des « vices spirituels » (p. 202 ss), et la doctrine du détachement. On y retrouve les idées et les expressions familières aux mystiques de cette époque sur l'anéantissement, la vie suréminente, etc.

Antonio de la Asuncion, *Diccionario...* t. II, p. 507. — Bibliothèque de Marseille, mss. 1208 et 1219.

R. Daeschler

BERGOMELLI (Zacharie), carme. — Originaire des environs de Bergame, ce religieux fit profession dans la congrégation ou réforme de Mantoue. Docteur en théologie, il remplit avec succès des fonctions importantes, fut consulteur du Saint-Office et procureur général de la congrégation de Mantoue. Il mourut à Bergame, le 23 janvier 1626, après avoir donné en langue italienne *Les larmes du pécheur d'après les sept psaumes de la pénitence,* Bergame, 1620.

Cosme de Villiers, *Bibliotheca Carmelitana,* Orléans, 1752, et Rome, 1927, t. II, col. 882.

P. Jean-Marie de l'Enfant-Jésus, O. C. D.

BERLENDI (Jean-Paul), ermite de Saint-Augustin. — Né à Bergame dans la seconde moitié du XVIe siècle, il fit partie de la congrégation de l'observance de Lombardie. Après avoir été professeur de théologie à Alexandrie, prédicateur, confesseur de Frédéric de Mantoue, il mourut en 1623, prieur du couvent de Casale. Il laisse quelques ouvrage de spiritualité : *Esca del divino amore,* Bergame; *Scala di Giobbe applicata alle Beatutidini Evangelische,* Bergame, 1601, et Brixiae, 1612.

D. A. Perini, *Bibliographia Augustiniana,* t. I, p. 118-119. — Ossinger, p. 123. — Lanteri, *Saecula sex,* t. II, p. 423.

F. Lang.

BERNA (André), O. M. Conv. — Vécut à Venise vers 1600; écrivit des sermons, des méditations et d'autres ouvrages de piété, en partie édités, en partie restés à l'état de manuscrit. Parmi eux, il faut citer *Meditazione spirituale a Cristo S. N. sopra il Salmo 6. Domine ne in furore tuo arguas me,* in-4°, Trevigi, 1600; *Triplice Abecedario per li Principianti, Proficienti, e Perfetti nella via Spirituale.*

G. Franchini, O. M. Conv., *Bibliosofia e memorie letterarie di scrittori Francescani Conventuali,* Modena, 1693, 33. — Ioannes a S. Antonio, *Bibliotheca Universa Franciscana,* I, Matriti, 1732, 72. — Sbaralea, *Supplem. et castigatio ad Scriptores trium ord. S. Francisci,* Romae, 1806, 33; I, 1908, 35.

J. Heerinckx, O. F. M.

1. — **BERNARD** (Saint), Abbé de Clairvaux, Docteur de l'Église. — L'Eglise catholique, dès le XIIe siècle ainsi que de nos jours, proclame et recommande saint Bernard comme un maître éminent de vie spirituelle. En voici quelques témoignages de suprême autorité. Alexandre III écrit en 1174, dans les Actes qui inscrivent saint Bernard au catalogue des saints : « qualiter ipse... in universa Ecclesia Dei fidei et doctrinae lumine radiarit » (PL., 185, 622); Innocent III, dans la collecte qu'il compose lui-même en 1201 pour la messe de saint Bernard, l'appelle « doctor egregius », et il confirme le choix déjà fait par Alexandre III de la messe des Docteurs; Pie VIII, par décret du 17 juillet 1830, ratifie le titre de Docteur depuis longtemps en usage dans l'Ordre de Cîteaux et dans plusieurs Églises : « spiritu intelligentiae replevit Dominus Deus ad fidelium exemplum et instructionem » (PL., *ibid.,* 1543); Pie XI, dans sa Lettre Apostolique Unigenitus Dei Filius du 19 mars 1924, recommande aux religieux « de lire, de méditer les ouvrages de saint Bernard... dont la valeur et l'efficace, loin de se trouver diminuées ou affadies par l'effet du temps, se révèlent bien plutôt accrues de nos jours ». Acta AS., 1924, p. 142. C'est pour le présenter comme maître de vie spirituelle que l'on considère ici : 1. *la Vie,* 2. *les Œuvres,* 3. *les Sources,* 4. *la Doctrine,* 5. *l'Influence* de saint Bernard.

I. — VIE.

On ne cherchera ici que les faits biographiques de nature à éclairer le portrait du saint et du docteur. A ce point de vue, la chronologie du curriculum vitae de saint Bernard est déjà extrêmement curieuse, ne serait-ce que par contraste avec sa vie intérieure.

Bernard, troisième enfant de Tescelin le Saur, seigneur de Fontaines, et d'Aleth de Montbard, naquit en

1090 à Fontaines-lez-Dijon. Ses premières années se partagent entre cet endroit, Châtillon-sur-Seine, autre fief de son père, et l'école des clercs de Saint-Vorles. En 1111, deux années après sa sortie de l'école, à l'âge de vingt et un ans, il décide d'entrer dans la vie monastique; il recrute comme compagnons son oncle Gaudry de Touillon, ses frères, des cousins, des amis. Ils sont trente. Après six mois de vie commune sous sa direction, ils entrent à Cîteaux vers Pâques 1112. En juin 1115, l'abbé de Cîteaux, saint Etienne Harding envoie Bernard fonder Clairvaux. Il en sera abbé pendant trente-huit ans, 1115-1153. Cependant sa vie claustrale est fréquemment et largement rompue par l'action au dehors. Il fait soixante-huit fondations en trente-trois ans, de 1118 à 1153. Ces essaims de Clairvaux sont disséminés de la Suède au Portugal, de l'Angleterre à la Sicile. Il en visite plusieurs. Entre 1122-1124, le bruit court qu'il fait des miracles. Il a trente-six ans.

Désormais sa chronologie donne l'impression d'une vie haletante, tout accaparée par la sollicitude de toutes les Églises, et même des États de la chrétienté : on trouvera ailleurs le détail de cette prodigieuse activité. Et nonobstant, saint Bernard trouva le temps d'être un modèle et un docteur de la vie contemplative. Pour caractériser cet aspect de sa biographie, on résume ici ses œuvres de sainteté, et ses propres témoignages sur sa vie intérieure.

1. Les actes du saint. — Les premiers témoignages biographiques sur saint Bernard, fournis dès 1145 par Geoffroy d'Auxerre, secrétaire de l'abbé de Clairvaux (texte original *MS Tamié,* publié dans *Analecta Bollandiana,* tome L, 1932, pp. 83-122), et utilisés par Guillaume de Saint-Thierry et les auteurs de la *Vita prima,* sont les plus significatifs pour expliquer l'âme du saint (cf. Dom Canivez, DHG., 610). Dès sa prime jeunesse, Bernard est un penseur contemplatif, le fruit d'un mélange de génie et de sainteté. Rien ne le prouve mieux, entre beaucoup d'exemples, que ce fait inouï d'un jeune homme de vingt-et-un ans, qui se constitue d'autorité indiscutable le chef religieux de trente hommes. Cependant, en un temps si fécond en instituts religieux nouveaux, il ne fait pas école nouvelle. Il conduit toute sa famille à Cîteaux, fondé en 1098. Il y entre en 1112.

Cette religion cistercienne a formé en Bernard, non seulement le saint, mais le maître spirituel, le docteur. Dans l'histoire de la vie spirituelle de saint Bernard, on ne remarque pas assez l'influence sur lui de la discipline intellectuelle du premier Cîteaux. La règle d'or de cette discipline est le culte de l'authentique; c'est saint Bernard lui-même qui le rapporte (*De Cantu,* PL., 182, 1121). La règle est générale (voir Cisterciens). Mais au-dessus de ce culte des textes et des sources, Bernard doit à sa formation cistercienne l'habitude de raisonner, d'ordonner, non pas les fondements de la foi, mais le contenu de la piété. Sa théologie de la charité ne sera que l'exposé systématique de la Règle de saint Benoît, — surtout le chapitre VII, — son premier manuel de spiritualité à Cîteaux.

Après trois ans de vie monastique au Nouveau Monastère, dans sa vingt-cinquième année, Bernard est regardé comme un modèle et un maître. Il régit la fondation de Clairvaux, juin 1115. Au point de vue doctrinal, cependant, il reçoit encore un temps. Du fait de son ordination sacerdotale et de la bénédiction abbatiale par l'évêque de Châlons-sur-Marne, il entre en relations intimes et continues avec Guillaume Champeaux, le fondateur de l'école de Saint-Victor, « opinatissimi illius magistri » (*Vita Iª,* 245), au point que les chroniqueurs affirment que de 1115 à 1121, la maison de l'évêque devint la maison de l'abbé et l'abbaye de Clairvaux le refuge de l'évêque (*ibid.,* n. 31). On ne peut préciser la matière de leurs conversations. Mais ces relations expliquent toutefois l'attache de saint Bernard à l'école philosophique de Saint-Victor. Entre 1119 et 1121, Guillaume, abbé de Saint-Thierry de Reims, vient pour la première fois à Clairvaux en ami et en disciple. Dans l'ordre de la sainteté, il est disciple; mais il avait fréquenté les écoles d'Anselme de Laon, de Paris, de Reims; et à propos de la physique de l'âme, selon son expression (*De natura corporis et animae*), comme plus tard à propos des controverses théologiques, il fut, pour Bernard, le truchement de l'enseignement des écoles (cf. Adam, *Guillaume de Saint-Thierry,* 1923, ch. II et IX; P. Malevez, *La doctrine de l'image chez Guillaume de Saint-Thierry,* dans Recherches de Science Religieuse, 1932, p. 181, note 6; E. Gilson, *La Théologie Mystique de saint Bernard,* 1934, pp. 16-18). Bientôt, vers 1122-1124, la sainteté et le génie de saint Bernard s'imposent pour ainsi dire à toute l'Église, et partant Clairvaux devient, trente ans durant, comme un centre de la chrétienté. Par son amplitude comme par sa rapidité, cette influence du grand abbé tient d'une fulguration miraculeuse.

A. L'expansion de l'Ordre de Cîteaux. — Si saint Bernard n'a pas fondé l'Ordre de Cîteaux, ni changé en rien sa lettre et son esprit, il est l'auteur de son expansion, et le docteur de sa spiritualité. Que l'Ordre cistercien atteigne de son vivant le nombre de trois cent quarante-trois monastères, dont cent soixante-cinq dans la ligne de Clairvaux, cette invasion cistercienne est bien due en grande partie au renom de la sainteté de Bernard. Et quelle qualité dans le recrutement? Pour sa part, son action extérieure est toujours doublée d'une croisade monastique. Ses premiers hagiographes donnent aux fruits de celle-ci le nom de captures. Chaque voyage en est une occasion. Par exemple, la « captura Leodiensis », en 1131, compte trente sujets; celle du Rhin, 1146, lors de la prédication de la seconde croisade, en compte soixante. Il capture aussi par ses lettres, qui, au loin, atteignent l'Angleterre et la Scandinavie. Ces lettres ont pour nous l'avantage de révéler sa conception de la vocation et de la vie monastique. (Cf. *Ep. 2,* 104 à 118, 292, 322, 325, 412, 415, 418, et pour le changement de religion : Ep. 34, 65, 66, 94, 95, 96, 293, 313, 382, surtout 254, 142 : résumé dans Vacandard : *Vie de saint Bernard,* I, c. 5, paragr. 1). Comme résultat, en 1148, le noviciat de Clairvaux compte cent sujets, qui ont pris, dit l'abbé, en son style de croisade, « le raccourci pour atteindre Jérusalem »; à la mort du saint, on dénombre dans ses archives huit cent quatre-vingt huit cédules, témoins des professions de choristes émises sous son abbatiat (*Vita Iª,* liv. I, c. 13, n. 61, 62). Cette génération de saint Bernard est certes illustre par les grands noms qui y figurent, comme Henri Murdach, maître en sciences bibliques, moine, évêque d'York; Philippe, archidiacre de Liége; Alexandre, du chapitre de Cologne; Bernard, vidame de Pise, plus tard le pape Eugène III; Henri, frère du roi de France, qui « lave les écuelles à Clairvaux »,

écrit de lui l'abbé à l'adresse du roi; Guerric, l'écolâtre de Tournai; ou des chefs d'ordres religieux comme Serlon de Savigny, et Guérin de Sainte-Marie d'Aups. Plus illustres sans doute par leur vie précieuse devant Dieu, est la génération des saints formés par le saint; on n'a pas demandé à l'Église de les inscrire à son catalogue.

La formation à la sainteté par saint Bernard serait, ici, un chapitre bien placé. Il forme par ses actes qui, au début de son abbatiat, se révèlent d'une extrême rigueur et de très haute aspiration. Ses chroniqueurs les résument ainsi : « Quis enim nostra aetate, quantumvis robusti corporis et accuratae valetudinis tanta aliquando fecit, quanta iste fecit et facit moribundus et languidus » (*Vita I*a, liv. I, c. 8; *ibid.*, 250). Au spirituel aussi, il est trop sublime « vix intelligebatur » (*ibid.*, c. 6, n. 28). Il reçoit le don de discrétion, et, dès lors, plus puissant encore en parole, il y ajoute l'autorité et l'intelligence sur le faible : « addidit et auctoritatem et intellectum super egenum et pauperem » (*ibid.*, n. 29). Mais les meilleurs témoins de sa formation sont ses écrits à l'adresse de ses moines, puisqu'ils ont été parlés avant d'être rédigés. Par eux, il a formé, en dehors de Clairvaux, des générations de maîtres et de religieux dans tout l'ordre de Cîteaux. C'est encore une page de l'histoire de la sainteté de saint Bernard que celle de l'expansion, de la continuité, de l'adaptation de sa doctrine à travers les auteurs cisterciens (voir plus loin : V. l'influence).

B. Le zélateur de la régularité monastique. — Guillaume de Saint-Thierry, voulant montrer comment Bernard a été préparé à l'apostolat dit, entre autres choses : « Et primum quidem circa ressuscitandum in monastico ordine antiquae religionis fervorem, primitias juventutis suae dedicavit, exemplo et verbo, in conventu fratrum intra septa monasterii ad hoc omni studio vacans » (*ibid.*, 251). La préparation fut courte. Après huit ans d'abbatiat, à l'âge de trente-quatre ans, en 1124, il écrit l'*Apologie*. Il n'est entré dans une querelle de moines, entre Cluny et Cîteaux, que sur sollicitation de Guillaume de Saint-Thierry. Mais il élève la question, en précisant la fin de l'état religieux et l'obligation de la perfection, nonobstant la variété des interprétations de la même Règle. Ce fut un coup de tonnerre parmi tous les réguliers. Les réponses ne manquèrent pas. Dom Wilmart en découvre de nouvelles dans les archives au XXe siècle (cf. *Une riposte de l'ancien monachisme, Revue bénédictine*, 46, p. 296-341). Cependant, l'influence de saint Bernard l'emporta; et c'est un nouveau fait, extraordinaire, de rayonnement de sainteté, que de 1124 à 1153, aucune réforme, aucune amélioration n'a semblé pouvoir se faire chez les Réguliers, du moins dans les pays francs, sans l'intervention de l'abbé de Clairvaux. A Cluny, en 1124, Pierre le Vénérable qui a déjà réparé dès son avènement, « pene ab introitu suo » (S. Bern., ep. 277), les désordres de son prédécesseur, tire profit, avec mesure, des reproches de l'*Apologie;* il couronnera sa réforme en 1132, aux applaudissements de saint Bernard (ep. 277), et malgré les protestations de ceux qui l'accuseront de trop se conformer aux Cisterciens (cf. Vacandard, *Vie de saint Bernard,* t. I, c. IV). Aux Prémontrés, saint Bernard n'a que des encouragements à donner. A la Chartreuse, saint Bernard entre en maître spirituel dès 1125, avec sa première version de son traité *De diligendo Deo*, en attendant qu'en 1135, il adresse à Bernard, deuxième prieur de la Chartreuse de Portes, ses premiers sermons sur le Cantique des Cantiques (Cf. ep. 153, 155). En 1125 encore, au synode de Langres, saint Bernard intervient dans la réforme du chapitre de Saint-Etienne de Dijon. En 1127, Suger, abbé de Saint-Denys, déjà tout puissant dans l'Etat, entreprend sous les coups de l'*Apologie* la réforme de son monastère, puis de ceux d'Argenteuil et de Saint-Corneille de Compiègne; les lettres de saint Bernard à Suger (ep. 182, 369, 370), renseignent sur cette œuvre de réforme monastique. En 1128, au concile de Troyes, saint Bernard consacre, par son livre *De Laude novae militiae* et par son esquisse d'une règle des Templiers, la forme de vie monastique de la chevalerie chrétienne, et par là, il fixe l'esprit des Ordres religieux militaires, qui naîtront dans la suite, souvent dans le cadre de l'Ordre cistercien. En 1130, on le demande, comme guide, à Soissons, au chapitre des Bénédictins de la région de Reims (ep. 91). Il y a enfin les multiples interventions et consultations que révèlent ses lettres : ses aboiements, comme il dit, réveillent le zèle partout. (Cf. sur cette question : Vacandard, *op. cit.*, t. I, c. 6).

C. La sanctification des clercs. — J. Schuck, *Priestersorge, Weisungen der Vätermystik...*, Paderborn, 1930, a pu écrire un directoire spirituel à l'adresse du prêtre dans le ministère, sur les seuls textes de saint Bernard. Sans nul doute, trois œuvres de notre docteur : *De Consideratione, De moribus et officio episcoporum, De conversione ad clericos,* sont le fruit de son zèle pour la perfection cléricale (cf. Vacandard, *op. cit.*, t. I, c. 7). Ce sont toutefois des livres. Les actes, plus probants et plus effectifs, sont les interventions de saint Bernard pour promouvoir aux sièges épiscopaux de saints évêques, et pour implanter et développer la vie régulière dans les chapitres. La seule énumération des évêques, des papes, désignés, donnés parfois, par l'abbé de Clairvaux serait encore un extraordinaire témoignage de la vigueur et de l'audace même de son zèle apostolique. Quoique moine, il anime l'Eglise enseignante. On l'a accusé de ne nourrir que dédain pour la science et les écoles. Certes, il n'aimait pas les dialecticiens. Pourtant, il a soutenu dans leur jeunesse, dirigé et poussé, Jean de Salisbury (ep. 361), Robert Pullus, le fondateur d'Oxford (ep. 205), et le maître des sentences, Pierre Lombard (ep. 410).

D. Les miracles. — Pour l'Eglise, un témoignage particulièrement impressionnant de la sainteté est le miracle. Il est probable que la statistique des prodiges attribués à saint Bernard par le *Liber miraculorum* (PL., 185, 370), pour la seule année 1146, soit erronée (cf. Vacandard, *op. cit.*, t. I, p. 25). Mais les biographes des cinq premiers livres font preuve de sincérité et d'esprit critique. Il ressort de leurs documents que de 1122 environ jusqu'à sa mort, saint Bernard a semé le miracle, en dehors du cloître, en faveur des fidèles, comme le complément providentiel pour parfaire son action de sanctificateur.

2. La Vie Intérieure de saint Bernard. — L'enseignement de saint Bernard est l'expression de son expérience personnelle. Son efficacité provient de ce qu'il a été vécu avant d'être communiqué; et son universalité ou sa convenance pour toute âme reposent sur sa valeur intrinsèque, indépendamment des règles monastiques ou des pratiques ascétiques. Il y a donc une vie intérieure de saint Bernard, base et contrôle de son enseignement; les documents qui nous la font

connaître sont les biographies et les écrits du saint. La *Vita prima,* qui nous vient de contemporains, est toujours la meilleure biographie de l'âme de saint Bernard, surtout aux livres 1, 3 et 5 (PL. 185, 225). Quant aux écrits, déjà Geoffroy, l'un des auteurs de la *Vita prima,* dans le chapitre VIII du livre III *de scriptis s. Bernardi et animi ejus effigie in ipsis expressa,* a esquissé le portrait moral du saint à l'aide des données de chacune de ses œuvres; il ouvre ainsi la voie pour faire constater que les sermons, et plus particulièrement les sermons sur le Cantique des Cantiques, sont une révélation intègre de la vie d'âme du saint. L'étude de ces sources met en relief quatre points particulièrement suggestifs pour l'intelligence de la doctrine : le penseur, sa méditation, la formation de son concept de l'amour, son expérience mystique.

A) Le Penseur, mire cogitativus. — *a*) C'est un fait. Saint Bernard a frappé ses contemporains par l'intensité du travail de sa pensée à un degré qui exclut l'énonciation d'un simple lieu commun. Guillaume de Saint-Thierry affirme qu'il en fut ainsi dès son adolescence : « Erat namque... amans habitare secum... mire cogitativus », *Vita prima,* l. I, cap. I, n. 3, PL. 185, 228; il l'a vu dans l'intimite à Clairvaux : « intentione seu meditatione spirituali tota occupata memoria, videns non videbat, audiens non audiebat », *ibid.* 238; cfr. « ad contemplanda » n. 21, 239; « ad orandum » n. 24, 241; et le l. III, cap. I, n. 1 et 2, 303, 304. — *b*). La direction de sa pensée. Saint Bernard ne fait pas seulement œuvre de recueillement en remémorant ses lectures: son activité repense les Saintes Ecritures et les Pères : « Canonicas autem Scripturas... Sanctos et orthodoxos earum expositores... n. 24, 241, et le fruit de sa méditation est aussi sublime que personnel : in quo tamen... sublimioris altitudine contemplationis in silentio aliquandiu fruitus erat... », n. 28, 243. Et s'ajoute pour l'élaboration de sa pensée tout ce que saint Bernard doit à sa formation à Cîteaux. — *c*) Son enseignement est l'expression de sa rumination. Il ne donne que de son trop plein (*In Cant. Cant.*, s. 18, n. 2 et 3; s. 82, n. 1; PL., 183, 859, 1177). Il a dit la préparation de ses sermons : « Siquidem ad praeparanda fercula vestra, tota hac nocte concaluit cor meum intra me... » (*In festo Omnium Sanctorum,* I, n. 3; PL., 183, 454; *In Cant. Cant.*, 16, n. 1: 22, n. 2; *ibid.*, 849, 878).

B) Sa Méditation. — D'après la *Vita prima,* l. I, cap. 4, n. 24 et l. 3, cap. 3, n. 7, PL., 185, 241, 307, sa méditation de l'Ecriture fut poussée jusqu'à ce point que le langage des Livres Saints devenait l'expression de sa propre pensée; elle rend le même témoignage pour son assiduité et sa fidélité à la pensée des Pères, *ibid.*, 241; *De Baptismo,* praefat. et cap. 2, n. 8, PL., 182, 1031, 1036. D'autre part, nous sommes bien renseignés sur ce qu'y cherchait saint Bernard pour sa vie intérieure; celle-ci est tout occupée et animée par la considération des mystères de l'Humanité de N.-S. Jésus-Christ, en y joignant, comme du même ordre, la méditation des mystères de Marie. Il a déclaré clairement que le fond de sa pensée fut la vie du Sauveur, que l'accent se portait sur toutes les phases comme à la suite, sur tous les faits terrestres de cette vie divine : « Et ego, fratres, ab ineunte mea conversione... hunc mihi fasciculum colligare... collectum ex omnibus anxietatibus et amaritudinibus Domini mei... quia in ipsis vivificatus sum ». *In Cant Cant.*, sermo 43, n. 3; PL., 183, 994. Ce sujet constitue d'ailleurs pour lui une méthode d'amour de Dieu. Il s'en explique souvent : l'amour de l'Humanité du Christ est voie pour parvenir à l'amour du Verbe Epoux; parmi ses témoignages personnels, cfr. *In Cant. Cant.* sermo 20, n. 4-6; 23, n. 7; 75, n. 6, 9, 11, 12; PL., 183, 868, 870, 887, 1147; In fer. IV S. Hebd., n. 11, ib. 269. Aussi, saint Bernard peut-il faire d'une citation de saint Augustin l'écho de sa propre vie : « Aridus est omnis animae cibus, si non oleo isto infunditur... Si scribas... si disputes... non sapit mihi, nisi sonuerit ibi Jesus » *In Cant. Cant.*, sermo 15, n. 6; PL., 183, 847.

C) La Doctrine de l'Amour. — Dès le commencement de son abbatiat, en commentant la règle de saint Benoît, saint Bernard saisit et met en évidence l'ordonnance des degrés de la charité attachés aux degrés de l'humilité; et déjà en 1119, il écrit le résultat de ses tractations *De Gradibus Humilitatis,* praef., PL., 182, 941. Sa prière finale, au chapitre neuvième de ce traité, est une expression de son état d'âme à la recherche de la vérité pour parvenir à la plénitude de la charité : « donec veritati adhaerens, ad latitudinem transeam charitatis ». PL., 182, 956. En même temps, certainement en 1122, pendant une maladie, il médite le Cantique des Cantiques; il en fait l'objet de colloques avec Guillaume de Saint-Thierry; et au témoignage de celui-ci c'est encore la nature de l'âme et de l'amour qu'il cherche. « Infirmi ergo ambo, tota die de spirituali physica animae conferebamus... » *Vita prima,* l. I, cap. 12, n. 59; PL., 185, 259, et cap. 7, n. 33, 34. Aussi lorsqu'il commencera le commentaire du Cantique devant sa communauté, en 1135, il pourra dire son expérience. « Istiusmodi canticum sola unctio docet, sola addiscit experientia. » *In Cant. Cant.*, sermo 1, n. 11; PL., 183, 789; et c'est pour répondre à son souci personnel comme à sa sollicitude apostolique qu'il dit la grâce de l'amour sacré « sacri amoris gratiam », n. 8, et le chant nuptial « nuptiale carmen », n. 11.

D'autre part, la lettre qu'il reçoit en 1125 de Guigues Ier, prieur de la Chartreuse, sur la Charité, répond aussi à ses propres préoccupations, si bien qu'en accusant réception, il donne lui-même la première version de son traité *De diligendo Deo,* Epist. 11; PL., 182, 108. Cfr. : E. Gilson, *Guigues le Chartreux, Méditations,* dans VS., septembre 1934, pp. 162 et suiv. La rédaction du traité lui-même en 1126, plus impersonnelle d'allure, signifie cependant, de par ces circonstances, que saint Bernard là aussi exprime son plan de vie intérieure. Quant à ses lettres spirituelles elles sont incontestablement de la même veine; contentons-nous de citer à titre d'exemple les lettres 254 et 385.

D) Son Expérience Mystique. — En vérité, pour saint Bernard, l'état mystique n'est pas un jardin fermé, où l'on entre pour n'en plus sortir. C'est simplement un degré, avec des splendeurs bien spéciales sans doute, mais qui est tout de même une suite, un aboutissement, et un épanouissement dans l'échelle de l'amour. Selon l'expérience du saint, ici-bas l'amour mystique ou l'union au Verbe suit les vicissitudes de l'entrée ou de la sortie du Verbe dans l'âme. Sa présence n'est jamais que pour un peu de temps; « Nunc vero constat in anima fieri hujusmodi vicissitudines euntis et redeuntis Verbi... O modicum et modicum ! O modicum longum ! » *In Cant. Cant.* serm. 74, n. 4; PL., 183, 1140; *ibid.*, serm. 23, n. 15, col. 893, et *De Gradibus Humilitatis,* cap. 7, n. 21; PL., 182, 953. Il n'y a donc pas ici un autre chapitre de sa vie, mais un groupe de témoignages sur les mouvements de sa vie intérieure. Tous

les sermons sur le Cantique des Cantiques pourraient être considérés comme l'expression de cette expérience personnelle; il convient cependant de sélectionner les textes où il parle expressément de lui-même. Le plus expressif est au sermon 74, n. 5 et 6 : « Nunc vero sustinete modicum quid insipientiae meae », etc.; PL., 183, 1141; il résume là sa vie mystique, comme au sermon 43, n. 3, *ibid,* 994, il avait condensé sa méditation de jeunesse; il en dit la nature, toute distincte de la méditation, n. 5; il en dit les effets, et dans l'ordre de la connaissance, et dans l'ordre de l'amour effectif, n. 6. Autres témoignages d'expérience : *In Cant. Cant.*, serm. 14, n. 6; 22, n. 2 et 3; 23, n. 15 et 16; 41, n. 3 et suiv.; 52, n. 4 et 7; 57, n. 5; 79, n. 1; 81, n. 1; 82, n. 8; 83, n. 6; 85, n. 14. L'expérience mystique de saint Bernard a été magistralement étudiée par J. Schuck, *Das religiöse Erlebnis beim hl. Bernhard von Clairvaux,* Würzburg, 1922; cfr. l'étude de même titre de K. Haid. dans *Cistercienserchronik,* 46e année, mars 1934, pp. 93 et suiv.

II. — LES ŒUVRES SPIRITUELLES

Tous les écrits de saint Bernard visent à édifier dans la science et l'art de l'élévation de l'âme à la perfection; tous intéressent donc ce qu'on appelle la spiritualité. On les analyse ici, pour mettre en évidence les questions spirituelles traitées expressément ou simplement posées, ou à poser en chacun. Les écrits du grand Docteur sont répartis communément en Traités — Sermons — Lettres.

A) **Les Traités.** Dans l'ordre chronologique, les traités authentiques de saint Bernard s'échelonnent environ de 1121 à 1152. Dans l'analyse, il y a lieu de rapprocher les ouvrages qui traitent du même sujet; c'est la préparation nécessaire d'une synthèse de la doctrine de saint Bernard.

Voici d'abord les œuvres qui dissertent de *l'amour de Dieu.*

1. *De gratia et libero arbitrio* (PL., 182, 1001-1030). La question est la part de la grâce et la part de la volonté humaine dans l'œuvre du salut individuel. — Est-ce donc un traité de théologie spéculative? Non. C'est le traité « De Anima », que tous les maîtres cisterciens du XIIe et XIIIe siècles estimaient nécessaire aux moines pour la pratique bien ordonnée de la perfection. M. Gilson écrit même que ce traité est partie intégrante de la vie mystique de saint Bernard (*op. cit.*, p. 77, note 2).

Au point de vue ascétique et mystique, il faut chercher dans ce traité : *a)* La base psychologique de tout le système de spiritualité de saint Bernard (cap. 3 à 5), partant du primat de la volonté qui constitue toute la dignité humaine, et comprenant d'ailleurs, sous le nom de libre arbitre, le double élément de liberté et de raison; cette dignité est caractérisée par la triple puissance de la volonté : libertas a necessitate, libertas a peccato, libertas a miseria (n. 7, 9, 10, 11. col. 1006-1007). — *b)* La condition humaine, après le péché, de cette triple liberté. La libertas a necessitate subsistant, c'est l'affranchissement du péché, libertas a peccato, qui constitue le travail de justification (cap. 4, n. 12, 1008). Vient alors l'examen de la servitude de la concupiscence dans le juste (cap. 5, n. 13), dans le pécheur (n. 14), et de la libération de cette servitude, raro, raptim, dans l'extatique (n. 15). — *c)* Mais le centre de la doctrine de saint Bernard dans ce traité est la théorie de l'homme à l'image de Dieu, par le libre arbitre, — celui-ci naturel et indestructible, — et à la ressemblance de Dieu, par le liberum consilium (ce discernement : sapere), et par le liberum complacitum (ce posse frui), tous deux caducs, et en fait captifs, courbes, contractés (n. 16); d'où tout le programme d'ascèse : la libération ou l'ordination, par la grâce, des affections pour les rendre vertueuses (n. 17). — *d)* La restauration de la ressemblance au Verbe par la médiation du Christ, si souvent répétée par saint Bernard, est exprimée ici aux n. 26, 27, 32 à 35.

2. *De gradibus humilitatis et superbiae* (PL., 182, 941-972). Ce traité est le témoin du premier enseignement donné à ses moines par l'abbé de Clairvaux, dès le commencement de son abbatiat. Il commente la Règle de saint Benoît; son opuscule demeure encore aujourd'hui le meilleur commentaire de l'ascèse et même de la mystique bénédictines. Toutefois ce n'est pas la discipline monastique qui est en jeu; c'est un traité de l'amour de Dieu dans tout état de vie. Pour saint Bernard comme pour saint Benoît, l'échelle de la charité parfaite et l'échelle de la perversion obstinée sont ordonnées par l'humilité ou par l'orgueil. Deux parties, mais un seul sujet; il s'agit de la charité : comment elle s'élève et comment elle tombe. La première partie nous dit les degrés de l'élévation de la charité (cap. 1 à 11, 941-958). Le thème est condensé au n. 1, et est exprimé par ces mots : « ad Christum venitur » (n. 3). Il se développe en trois points. — *a)* Une introduction (cap. 1. 2) dit le but de l'humilité qui est la vérité « Viam dicit (Christus) humilitatem quae ducit ad veritatem » (n. 1), et le fruit de l'humilité qui est une triple nourriture dispensée par le Christ; c'est une triple connaissance et une triple charité : la connaissance de soi engendre la componction, la connaissance de la misère du prochain la compassion et les œuvres de miséricorde, la connaissance de Dieu la sagesse (n. 3, 4, 5) — *b)* L'ordre des degrés de charité (cap. 3 à 6). Il faut observer cet ordre « observa sicut numerum, ita et ordinem » (n. 6). Après un exposé de la voie d'humilité du Christ (n. 7-12), saint Bernard peut dire la voie du disciple. Les deux premiers stades, comme de juste, vont de pair ou du moins se mêlent. Dans l'ordre de la connaissance, la considération de soi (n. 14) ou le retrait en soi conduit à la connaissance de sa misère « necesse est ut... ascensiones in corde suo disponat, per quas seipsum in seipso inquirat... » (n. 15); mais, aussi bien, la vue de la faillibilité de tout homme, « omnis homo mendax » tout en révélant la misère du prochain, convainc de la sienne propre (n. 16-17). D'où, dans l'ordre de la charité, l'œuvre de la componction et les œuvres de charité doivent se suivre (n. 18). Le troisième stade ou mieux ce qui en est la promesse, est remarquable de précision : trois œuvres délivrent l'âme de trois servitudes, et le cœur purifié peut être ravi jusqu'à la contemplation « in his ergo tribus... ad tertium gradum puritas rapit » (n. 19). *c)* L'ordre des degrés de charité dans l'opération divine. L'admirable chapitre VII est, à lui seul, un traité de la charité, vu du côté de la Trinité. En trois paliers successifs, par des formules brèves, saint Bernard décrit la triple transformation de l'âme par chacune des trois Personnes divines, et le tout de l'action divine s'exerçant sur la passibilité humaine; sont ainsi présentés l'auteur de chaque degré (n. 20) et le mode d'action par appropriation à chaque personne (n. 21). Cette description qu'il donne là, dès sa jeunesse, de la

contemplation mystique, est déjà aussi complète que celle qui couronnera ses sermons sur le Cantique des Cantiques au sermon 83. L'exemple du ravissement de saint Paul (cap. 8), et le propre désir de saint Bernard (cap. 9), accentuent la portée mystique du dernier stade. — La deuxième partie expose les degrés de perversion (cap. 10-22, col. 957-972). Leur énumération compte douze degrés à l'inverse des douze degrés d'humilité de saint Benoît. En fait, la dégradation d'une âme, qui a commencé, mais abandonne sa conversion, compte aussi trois stades comme l'ascension : la curiosité à l'opposé de la rentrée en soi et de la connaissance de soi (cap. 10), l'abandon aux vices (cap. 11-19), et la stabilité dans l'amour de soi (cap. 20-22). Sur le tout, l'appel continuel à aller au Christ donne au traité sa saveur de piété pratique.

3. *De diligendo Deo* (PL., 182, 973-1000). Dans sa rédaction de 1126 à l'adresse du cardinal Haimeric, saint Bernard traite deux fois de l'amour de Dieu. C'est-à-dire qu'après un traité total des raisons et des degrés de l'amour de Dieu, il reproduit textuellement la partie doctrinale de sa lettre 11 à Guigues le Chartreux, où il disait seulement les degrés de l'amour (sur cette correspondance avec Guigues, cfr. l'article de Gilson, VS. 5 septembre 1934). Ce qu'on pourrait appeler dans le *De diligendo Deo* le premier traité (cap. 1-11) expose les raisons et les modes de l'amour de Dieu « quare et quomodo diligendus sit Deus ». Après avoir précisé le thème (cap. 1), saint Bernard répond, en un premier exposé (cap. 2-7) aux deux questions. Quare? Le mérite ou la bienfaisance de Dieu demandent, en justice, le retour d'amour de la part de tout homme, et de l'infidèle (cap. 2) et du chrétien (cap. 3, 4). Mais déjà cette raison d'aimer impose à l'homme la mesure de son amour « a quo se totum habet, et ex toto debere diligere » (cap. 5, n. 15); pour mieux préciser, il ajoute (cap. 6, n. 16) que la mesure due à Dieu est sans mesure « modum esse diligendi Deum, sine modo diligere », et que la mesure pour l'homme est sa possibilité « Diligam te modo meo... non minus posse meo ». L'autre raison d'aimer Dieu est le bien de la créature « nostro commodo » (cap. 7), qui ne peut trouver satisfaction à son appétit et à son désir de béatitude qu'en Dieu. Au point de vue de la spiritualité ou de l'édification, le lecteur relève le chapitre 2, et les chapitres 3 et 4, qui sont deux synthèses d'un enseignement de saint Bernard. La première dit sa conception du complexe humain devant Dieu. L'homme reçoit, dans l'ordre rationnel au-dessus du corporel, trois dons : le libre arbitre, la science et la vertu. Le primat entre les trois revient au libre arbitre « Dignitatem in homine liberum arbitrium dico » (cap. 2, n. 2). Dès lors, tout le travail du retour à Dieu s'accomplit autour de la restauration de la volonté; toujours celle-ci peut, doit dominer. En même temps, la science utile est de se connaître dans la vérité de ce que l'on est et d'où l'on est, en évitant la curiosité ou sortie de soi, la présomption et la révolte (n. 3). — La deuxième synthèse dit, aux chapitres 3 et 4, la voie du retour à Dieu : c'est par la méditation des mystères de l'Humanité du Christ, surtout sa Passion (n. 7) et sa Résurrection (n. 8), témoignages de la charité suréminente de Dieu pour l'homme « supereminentem scientiae caritatem in ipso » (cap. 3, n. 7); et c'est aussi par l'imitation du Christ « in odore unguentorum sponsa currit alacriter, amat ardenter » (cap. 4, n. 13). — Le second exposé de ce premier traité (cap. 8-11) reprend la question du « quomodo », pour y répondre par les quatre degrés : 1) l'amour charnel ou de soi (cap. 8); 2) l'amour de Dieu en vue de la récompense (cap. 9); 3) l'amour pur de Dieu (cap. 9); 4) l'amour de soi en Dieu, ou mieux l'amour mystique : ce qu'il est (cap. 10), son temps (cap. 11). C'est bien quatre degrés, si l'on considère l'objet de l'amour, mais, en pratique, saint Bernard expose les trois stades de l'élévation de l'âme en Dieu et l'opération de chacun. La division même de l'exposé le montre.

1. La conversion (cap. 8), c'est-à-dire comment l'amour de soi, qui ne cherche que son « proprium » commence à devenir « commun » en communiquant ses biens au prochain « Sic amor carnalis efficitur et socialis, cum in commune protrahitur » (n. 23); comment cet amour social ne peut s'édifier que par l'amour de Dieu (n. 25).

2. La purification de la charité (cap. 9). Comme de juste, saint Bernard condense en un seul travail le passage de l'amour mercenaire à l'amour pur; à force de constater, par le recours à Dieu, qu'il est bon pour soi, on constate que Dieu est aimable en lui-même. « Ex occasione necessitatum, necesse est Deum ab homine frequentari, frequentando gustari, gustando probari quam suavis est Dominus » (n. 26). Cet amour est « castus, justus, gratus »; il n'est pas mystique.

3. L'amour mystique. Il faut remarquer que son essence n'est pas l'objet à aimer, c'est-à-dire soi-même en Dieu, mais son mode d'opération. Au chapitre 10, saint Bernard dit son expérience du ravissement, de la « déification », non pas panthéistique, mais de conformation « sic affici, deificari est... sic omnem tunc in sanctis humanam affectionem... in Dei *penitus* transfundi voluntatem (n. 28, 991); cfr. E. Gilson, *op. cit.*, pp. 144-156.

Le deuxième traité que comporte le *De Diligendo Deo* (cap. 12-15) est, nous l'avons dit, la transcription des n^{os} 4 à 9 de la lettre 11, et il expose la loi de la charité. Dieu, charité substantielle, donne à l'homme le don de charité « Itaque charitas dat charitatem, substantiva accidentalem... Haec est lex aeterna, creatrix et gubernatrix universitatis » (cap. 12, n. 35). Les degrés exposés ici reproduisent, sous des noms différents, ceux qui ont été indiqués plus haut : 1) La loi de l'esclave et du mercenaire (cap. 13); 2) la loi de la charité filiale, transformant la crainte et l'espérance (cap. 14); 3) la loi de l'amour mystique, conformant deux esprits dans l'unité « carnisque amor amore spiritus absorbendus » (cap. 15, n. 40).

Après ces traités sur la charité, auxquels il faudrait ajouter les Sermons sur le Cantique des Cantiques, il y a le groupe des *traités monastiques*, qui ne laissent pourtant pas de donner des enseignements utiles à tous.

4. *Apologia ad Guillelmum* (PL., 182, 895-918). Apparemment, saint Bernard est sollicité de prendre position dans une querelle de moines entre Cisterciens et Clunistes : quels seraient donc les meilleurs tenants de la Règle de saint Benoît? Au vrai, il enseigne et à ceux qui tiennent à la lettre de la Règle, et à ceux qui l'adaptent aux capacités des faibles, que tous doivent faire dominer le spirituel sur le corporel. Il y a trois parties dans le traité : 1. l'unité dans la variété des Ordres religieux (cap. 1-4); 2. le procès des Cisterciens, qui doivent ajouter à l'observance de la lettre l'esprit de la Règle (cap. 5-7); 3. le procès des Clu-

nistes, qui laissent dégénérer en dérèglements des mitigations legitimes. — Les développements fournissent pour tous des enseignements d'une doctrine précise. Ainsi, les chapitres 3 et 4 disent la beauté que tire l'Eglise de la variété des Ordres religieux, la « robe polymite » de Joseph, et en même temps leur unité de fin, qui est la perfection de la charité. Les chapitres 6 et 7 constituent un directoire très prudent de l'ordre et de la relation que tout homme doit établir entre les exercices ou pratiques extérieures et le spirituel (n. 14, 908). La préoccupation du spirituel au-dessus de tout, il la prône encore aux Clunistes pour les détourner de la curiosité (toujours ce mot « fusi sumus exterius », n. 25, col. 913), et dans l'habillement et dans l'habitat : c'est toute sa raison de fulminer contre l'art des Clunistes.

5. *De Praecepto et Dispensatione* (PL., 182, 859-894). Saint Bernard répond à une consultation canonique sur l'obligation de la Règle de saint Benoît (cap. 1); sur le sujet, la matière, les raisons de la dispense (cap. 2-4); sur les degrés de la désobéissance et de la transgression (cap. 6-15); sur la stabilité bénédictine (cap. 16 et 18); sur des questions diverses (cap. 17). Tout en dirimant la portée du droit strict, le maître spirituel prend occasion d'élever les âmes à l'obéissance sans mesure, qu'anime et que demande la charité (cap. 6); puis de les exciter en faisant valoir le bien de l'obéissance à un homme (cap. 9, 10, 13). En passant, s'intercale au chapitre 14, surtout aux numéros 38 à 40, un petit traité de la pureté d'intention. Enfin, au chapitre 17, n. 54, le pieux Abbé résume avec précision et onction la doctrine catholique de la valeur de la profession religieuse comme rénovation des effets du baptême.

Comme il l'a fait pour des moines, saint Bernard a été sollicité d'écrire des *directoires de vie spirituelle* pour d'autres états et conditions. Il est curieux de le voir maintenir et adapter l'unité de sa doctrine à la variété des cas. Pour autant ces directoires sont des traités de l'amour de Dieu, utiles à tous.

6. *De conversione ad clericos* (PL., 182, 833-856). Les destinataires de l'ouvrage sont les étudiants des Ecoles de Paris. Saint Bernard leur donna un sermon célèbre en 1140; il en fit un traité sur la voie du salut ou de l'amour de Dieu, envisagée sous l'angle particulier de la conversion « voluntas ejus (Dei) conversio nostra » (n. 1, 834). S'il décrit et explique l'œuvre propre de la conversion du mal au bien (cap. 1-9), il consacre la même ampleur à ordonner et à situer les divers stades d'élévation à la perfection (cap. 10 à 18). La première partie nous dit que l'appel à la conversion se fait par la voix de la conscience, expression de la voix de Dieu (cap. 1, 2), et par la constatation de l'impossibilité de la béatitude dans le péché, devant la mort et devant l'éternité (cap. 3, 4). Le premier acte de la conversion est de rentrer en soi (cap. 5), et c'est le premier combat (cap. 6). Qu'il est savoureux et même truculent le tableau où saint Bernard représente, pourrait-on dire, une scène de ménage qui surgit entre les puissances de l'âme : les sens ligués ou les serviteurs de la maison réveillent le maître ou la volonté et l'accablent du réquisitoire de leurs bruyantes réclamations (n. 9); la volonté se retourne alors à son tour contre son épouse qui est la raison (n. 10); toute interdite celle-ci commence à comprendre « rationi ipsa vexatio dat intellectum » (n. 11), il faut ordonner la conversion. L'apaisement se fera dans l'humilité (cap. 7) et dans la méditation (cap. 8) de la vanité des voluptés charnelles (n. 13), de la curiosité, des richesses (n. 14), et la finale est un croquis curieux encore, où se dépeint sur le vif la conversion de l'âme du mal au bien. — La deuxième partie expose comment il faut édifier dans le bien. Saint Bernard reprend son traité *De diligendo Deo;* c'est l'ordination des puissances de l'âme par l'action divine des vertus cardinales (cap. 10), et par la coopération humaine avec le bon usage des tribulations (cap. 11), la remise à leur place de la volonté (cap. 12) et des sens (cap. 13, 14), la purification de la mémoire (cap. 15); ainsi s'organise la gradation usuelle des stades ascétiques de la componction, de la compassion, de la rectitude (cap. 16) et du stade mystique ou céleste (cap. 17). Dès lors l'homme est à l'image et ressemblance de Dieu « pacatus, patiens, pacificus » (cap. 18).

7. *De moribus et officio Episcoporum* (PL., 182, 809-854). Le destinataire est de l'ordre épiscopal, Henri, archevêque de Sens. Le directoire est propre à cet état. Cependant les chapitres 3 à 8 esquissent un guide général de spiritualité à propos de la chasteté (cap. 3, n. 8), à propos de la charité (cap. 3, n. 9 à cap. 5) avec son rôle d'inspiratrice du zèle (cap. 3, n. 10-12), de gardienne de la rectitude de la conscience (cap. 4, n. 13), d'excitatrice pour une foi opérante (n. 14-16); à propos enfin de l'humilité qui est la voie où se conservent et se développent la charité et la chasteté (cap. 5 à 8).

8. *De Consideratione libri quinque ad Eugenium III*um (PL., 182, 727-808). Directoire spirituel du pape, ce traité, unique en son genre, a bien un destinataire singulier dans l'Eglise du Christ. Mais il ne laisse pas de contenir de nombreuses pages où tous peuvent puiser sur le rôle et les sujets de la méditation dans la vie spirituelle. Le livre premier est une introduction, qui dit la place de la méditation dans la vie : l'action ne doit jamais manquer d'être précédée de la considération « Certe nec ipsi actioni expedit consideratione non praeveniri » (l. I, cap. 5); la méditation est nécessaire pour la piété, « quid sit pietas? Vacare considerationi » (cap. 7), pour l'ordonnance des vertus cardinales, en un mot pour moraliser sa vie, « mentem purificat » (cap. 7). — Au livre deuxième, après la notion de la considération et de la contemplation, comme acte psychologique (cap. 2), commence l'exposé des sujets de méditation (cap. 3). Pour tout chrétien comme pour le pape ces sujets sont au nombre de quatre : « te, — quae sub te — quae circa te — quae supra te sunt » (col. 745). Le premier sujet : soi-même (l. II, cap. 4-12); en d'autres temps on appellerait cette méditation « le fondement », 1) Quid sis? Ce qu'est la créature de par elle-même, de par Dieu (cap. 4 et 9). 2) Quis sis? Ce que la créature doit à Dieu de par ses dons, et les devoirs d'état (cap. 5-8). 3) Qualis sis? La juste appréciation des possibilités humaines (cap. 10-12). Les deuxième et troisième sujets comportent la méditation des devoirs d'état, sub te, circa te (l. III et IV), et ici l'exposé est propre au pape.

Le quatrième sujet, supra te, élève vers Dieu et les anges (l. V). Ce livre constitue un traité bien spécial dans le *De Consideratione.* Ce n'est plus un directoire spirituel, mais une élévation dogmatique sur Dieu, le Christ, et leur œuvre, le salut de l'homme; en d'autres termes, il est montré comment la considération du divin mène à la contemplation de Dieu. Dans une

introduction (cap. 1-3), saint Bernard trace la voie de la considération. 1) Le point de départ de l'âme devant la création, œuvre de Dieu « invisibilia per visibilia... sic considerare, repatriare est » (col. 788). 2) La voie (cap. 2) avec les trois espèces de considérations : dispensativa sensibus sensibilibusque utens; aestimativa scrutans et ponderans; speculativa rebus humanis eximens ad contemplandum Deum (n. 4). 3) Le terme : quo ascendendum (cap. 3). 4) Le mode : tribus modis... opinione, fide, intellectu (cap. 3, n. 5-6). Puis il aborde le sujet de la considération : les anges (cap. 4-5) et Dieu (cap. 6-14). Cette dernière partie (cap. 6-14), la principale et la plus remarquable, se présente avec ses trois sujets dans l'unité d'une thèse, qui pourrait s'intituler *un traité de la charité vue du côté de Dieu.* C'est une belle réplique du *De diligendo Deo* (voir plus haut).

9. *De laude novae militiae ad Milites Templi.* PL., 182, 921-940. — C'est encore un directoire spirituel, d'abord proprement à l'adresse des Chevaliers du Temple (cap. 1-4). Mais l'occasion est donnée à toute âme chrétienne d'une manière de pèlerinage spirituel aux Saints Lieux : le Temple (cap. 5), Bethléem (cap. 6), Nazareth (cap. 7), le Mont des Oliviers (cap. 8), le Jourdain (cap. 9), le Calvaire et le Sépulcre (cap. 10-11), Bethphagé (cap. 12), Béthanie (cap. 13). Par ces neuf chapitres, le livre est une méditation authentique de saint Bernard sur les mystères de l'Humanité du Christ. Le titre militaire le fait oublier.

Quant aux autres traités de saint Bernard, il n'y a pas lieu de les analyser dans ce Dictionnaire.

B) Les Sermons. — On compte trois cent trente-deux sermons authentiques de saint Bernard. Dans leur analyse sommaire, la seule qu'on puisse donner ici, il importe, tout en gardant leur classement reçu, de les situer dans la matière de spiritualité. — *a*) *Sermons de Tempore.* — Quatre-vingt-six sermons sont rattachés au cycle du calendrier liturgique où se présentent les Mystères du Christ. Mais, pour préciser davantage, ils se répartissent de la façon suivante. 1° Sermons sur les Mystères du Christ célébrés de l'Avent à la Pentecôte; c'est soixante-cinq sermons, auxquels il faut rattacher trois sermons dits de la Purification de Marie, qui traitent en réalité de la Présentation de Jésus au temple, et les sermons 1 et 2 sur l'Annonciation, dans lesquels est commentée l'annonce du Mystère de l'Incarnation. On présentera la doctrine spirituelle de la première catégorie de sermons, lorsqu'il sera question de la synthèse de l'enseignement de saint Bernard. 2° *In psalmum XC « Qui habitat » sermones XVII.* (PL., 183, 185-254). — C'est véritablement un traité systématique traitant de l'amour de Dieu, depuis les tentations de la concupiscence jusqu'à la libération totale de l'âme dans la gloire. Comme dans les traités « *De conversione* » et « *De diligendo Deo* » auxquels il se rattache, il s'y trouve exposés les degrés de la vie spirituelle (s. 1 à 17); mais les sermons 12 et 13 traitent de la dévotion aux saints Anges. 3° *Super Missus est. De laudibus Virginis Matris* (PL., 183, 55-88). — Traité plutôt que sermon, qui vise à exposer la médiation de Marie (voir plus loin). — *b*) *Sermons de Sanctis.* — Les quarante-trois sermons s'insérant au calendrier liturgique dans le cycle des Saints se répartissent en trois groupes. 1° Sermons sur la Sainte Vierge; douze sermons, ou mieux selon le renvoi que nous avons fait plus haut, sept sermons, dont le célèbre *De aquaeductu* (PL., 183, 437), qui tous condensent la doctrine de saint Bernard sur la médiation de Marie. 2° Sermons sur les Saints; vingt-cinq sermons, dont le grand nombre reprennent le mystère de la médiation du Christ (sermons sur saint Paul, sur saint Benoît, sur les saints Apôtres), à moins qu'ils ne soient des traités, en raccourci, des voies spirituelles (sermons sur la Toussaint, sur saint Martin). 3° Sermons sur la Dédicace; les six sermons sur la Dédicace de l'église de Clairvaux forment une somme sur la médiation de l'Eglise du Christ. — *c*) *Sermons de diversis.* — Dans les cent-dix-sept sermons authentiques, intitulés *de diversis*, l'ascétique monastique, voire cirstercienne, domine assez pour leur donner comme le caractère d'être des applications pratiques des traités, dont il a été question plus haut. Il ne faudrait pas en conclure toutefois que la spiritualité en général n'y trouverait pas un complément au corps de doctrine que fournissent les traités de saint Bernard. En particulier, les sermons 10, 12, 45, 50, 74, 84, 86, 92, sont des traités « de anima », à la manière des spirituels du Moyen Age. Les sermons 2, 3, 4, 15, 21, 22, 29, 42, 60, 72, 96, 101, 103, 124, sont des traités complets, dans leur brièveté, des voies de la charité, où les quatre degrés de l'amour sont repris sous différents aspects, mais toujours maintenus comme des réalités pour l'âme dans son ascension vers Dieu. — *d*) *Sermons in Cantica Canticorum* (PL., 183, 785-1198). — A la plus belle production de saint Bernard est-il possible de donner un titre, qui dise adéquatement sa place dans un traité de spiritualité? Ce n'est pas un traité de mystique, quoique l'union de l'âme au Verbe soit le terme recherché, comme il le déclare en commençant (s. 1, n. 1-2). Mais devant le suprême degré de la charité, saint Bernard ne laisse de ramener sans cesse l'attention en face du travail ascétique. Au total, les sermons sur le Cantique des Cantiques exposent la dernière libération de l'âme, se détachant de l'amour servile et mercenaire, et même dépassant l'amour filial pour être ravie par l'amour de l'épouse. Toujours donc l'échelle de charité. Si l'étendue de l'œuvre en rend impossible ici l'analyse même sommaire, au moins est-il utile de distinguer dans cet ensemble une succession de petits traités de la charité. 1° Les trois stades, les trois baisers (s. 1 à 9, n. 3); 2° les attraits de l'amour divin (s. 9, n. 4-s. 25); 3° l'ordre des connaissances (s. 34-38); 4° l'ordonnance de la charité ou le travail de la vigne (s. 49-76); 5° la recherche de l'époux (s. 67-86), avec la question si importante de la similitude de l'âme et du Verbe (s. 80-83).

C) Les Lettres (PL., 182). Le Corpus epistolarum de saint Bernard compte environ 540 lettres actuellement connues (il s'en découvre encore d'inédites comme celle qu'a publiée Dom Schmitz dans la *Revue Bénédictine*, octobre 1933). Au spirituel, la table logique des matières, donnée par Mabillon dans son édition de saint Bernard, et reproduite par Migne, sous les titres « Epistolae Morales; Epistolae asceticae », peut servir de guide pour une sélection (PL., 182, 1198-1200).

III. – LES SOURCES DE L'ENSEIGNEMENT DE SAINT BERNARD

« Vestigiis (Patrum) fideliter inhaerens saepe de fonte unde illi hauserant et ipse bibebat ». Guillaume de Saint Thierry résume ainsi les sources de l'ensei-

gnement de saint Bernard : l'Écriture Sainte et ses commentateurs orthodoxes (*Vita Ia*, liv. I, c. 4, n. 24; P. L., 185, 241). Père de l'Église. le docteur melliflue est éminemment traditionaliste. Encore faut-il le situer dans la tradition.

A l'origine de la pensée de saint Bernard, il faut, à notre avis, placer sa formation intellectuelle à Citeaux et à Clairvaux, toute faite sous le signe de la recherche de l'authentique. (Cf. supra, I, 1°). Ensuite, on peut écouter ses propres témoignages sur ses lectures patristiques. (Cf., pour un relevé de ces textes : Mabillon : *Praefat. gen. in S. Bernardi opera*, n. 24, 25; PL., 182, 27; Vacandard, *Vie de saint Bernard*, t. I, c. 2, 16; P. R. Martin : *La formation théologique de Saint Bernard*, dans : *Saint Bernard et son temps*, Dijon, 1928, t. I, p. 234 et sq; Ries J., *Das Geistliche Leben*..... Fribourg i. B., 1906, p. 11). En résumé, notre docteur, dans l'ordre moral, recourt plus volontiers à saint Augustin et à saint Grégoire. Ceux-ci d'ailleurs constituaient, avec l'Écriture Sainte, le fond de la lecture des moines (Cf. Dom Wilmart, *La bibliothèque de Clairvaux* dans : *Mémoires de la Société académique de l'Aube*, t. LIV, année 1917, p. 127). En tout ce qu'il avance, il affirme ne dire que ce que disent les Pères (Cf. *Super Missus est*, serm. 2, n. 14; ep. 98; *de baptismo*, praefatio). Et si les sentiments des Pères sont divergents, il avoue ne rien savoir de plus : « et nescire me fateor » (*In Cant. Cant.*, serm. 5, n. 7; PL., 183, 801).

1. Les ouvrages a rapprocher d'œuvres plus anciennes. — Quatre traités de l'abbé de Clairvaux sur dix-sept (en comptant les sermons qui constituent des traités) ont leur analogue dans la littérature patristique. 1. Le traité *de Gratia et libero arbitrio* est, comme le dit Mabillon, un sommaire de la doctrine de saint Augustin : « Augustinae doctrinae eruditum quoddam summarium est » (*Praefat. gener.*; PL., 182. 27); mais aussi bien de celle de saint Paul (*De Grat.*, n. 48). Il n'est pas pour autant un démarquage des traités aux titres similaires de saint Augustin. La source est toutefois certaine. 2. Les sermons *de Laudibus Virginis Matris* comportent des citations textuelles de saint Ambroise et de saint Augustin, pris à leurs commentaires sur le texte de saint Luc en question (Cf. infra : Mariologie, 1, a). 3. Les dix *Sermons sur le psaume 90* sont tributaires des deux sermons de saint Augustin sur le même psaume (PL. 37, 1149-1170), et du commentaire allégorique d'Eusèbe de Césarée, par la traduction d'Eusèbe de Verceil (PG., 23, 1139-1170), pour ce qui concerne l'enseignement que la tentation du Christ au désert est l'exemplaire et le modèle de la tentation du chrétien. Mais saint Bernard a aussi bien ordonné que développé le texte scripturaire et les commentaires, afin d'en faire un traité complet du combat pour atteindre la charité parfaite. 4. Quant aux sermons sur le Cantique des Cantiques, on sait que Bérenger le Scolastique, dans son *Apologeticus* contre l'accusateur d'Abélard au concile de Sens, reproche à celui-là d'avoir plagié, les formules seules étant renouvelées, quatre commentateurs antécédents du même Cantique : Origène, Ambroise, Retius d'Autun, Bède l'Anglais (P. L., 178, 1863. Cf. E. Gilson, *op. cit.*, p. 191). En fait, les trois écrits de Guillaume de Saint-Thierry, sur le même sujet, et surtout ses deux recueils de notes : *Commentarius in Cantica Canticorum e scriptis sancti Ambrosii collectus* (PL., 15, 1947-2060), et *Excerpta ex libris sancti Gregorii papae super Cantica Canticorum* (PL., 180, 441-474) révèlent les sources de saint Bernard, puisque ces travaux ont été commencés en commun à Clairvaux, vers 1121 (Cf. *Vita Ia*, liv. I, c. 12, n. 59). Dans son enseignement moral et mystique, saint Bernard suit surtout saint Grégoire et saint Ambroise; sa théorie de l'image et de la ressemblance (*In Cant. Cant.*, serm. 80-84) se rattache à celle de saint Augustin. Mais encore faut-il préciser la mesure de sa documentation.

2. Les courants d'idées pris a la tradition. — On groupe ici quelques sources principales sur deux points de doctrine particulièrement importants : le problème de l'amour, la conformation au Christ.

A. Les sources de la doctrine de l'amour chez saint Bernard. — Les travaux sur ce point de l'enseignement de notre docteur sont attentifs à relever les insinuations et les textes qu'il a puisés dans la tradition. Communément, comme de juste, la référence est indiquée à l'occasion du libellé de saint Bernard. (Ainsi particulièrement Rousselot, Linhard, Ries, Egenter, Williams Watkin, dans leurs ouvrages signalés à la bibliographie). Tout en suivant leur procédé, avec une érudition aussi sûre qu'abondante, E. Gilson, a placé en tête de son livre, c. I, une étude d'ensemble, préliminaire de la systématique du docteur sur la charité. D'abord (*Ibid.*, p. 21-35), il montre comment les définitions et la terminologie du maître du XII[e] siècle trouvent leur répondant dans Cicéron par Cassien (*Liber de amicitia*) et par saint Ambroise (*De officiis*), rarement dans Origène (*In Cant. Cant.*, serm. 74, n. 5), souvent dans saint Grégoire de Nysse, par Maxime le Confesseur, mais surtout dans Cassien et saint Grégoire le Grand. Mais ce qui est plus nouveau, c'est qu'il y a présentés bien nets, par le même auteur, trois et même quatre blocs de doctrine traditionnelle, constituant une esquisse systématique de l'amour de Dieu, et qui ont passé dans l'enseignement de saint Bernard, comme les théorèmes de l'ordonnance de son propre système (*op. cit.*, p. 35-47). 1° Saint Jean, *I[a] Epistola*, cap. 4 : « Deus caritas est ». Certainement à la suite de saint Jean en ce passage, saint Bernard répète souvent comme ordonnance de la charité : « Dieu est amour ». Par suite, la condition de ressemblance avec Dieu, et même de connaissance adéquate de Dieu, c'est l'amour. Sa réalisation est l'œuvre de l'Esprit-Saint, et c'est l'œuvre de l'homme en pratiquant l'amour social, et en demeurant en Dieu, ce qui chasse la crainte. 2° Saint Paul, *l'Épître aux Romains* « De la doctrine de la liberté contenue dans l'Épître aux Romains, saint Bernard a tiré son *De Gratia et libero arbitrio* » (p. 44 en note); et il en a fait, en quelque sorte, un traité de la charité, en concluant que la « libertas a miseria », dont parle l'Apôtre, correspond au dernier stade de la purification de l'âme, et par suite à la consommation d'union à Dieu. 3° Maxime le Confesseur, *Ambigua*, dans la traduction de Scot Erigène, *De divisione naturae* (P. L., 122, 1202-1208). On trouve là, en effet, le mot, la notion et les caractéristiques de « l'excessus charitatis », avec son action transformante « fiat totum in toto amato » (*Ibid.*, 1202), avec sa liquéfaction ou fusion de l'âme dans l'extase, et sa fin de rendre semblable à Dieu jusqu'à la déification « et totus factus Deus » (*ibid.*, 1208). On trouvera tout ce langage dans saint Bernard. 4° Saint Benoît, *la Règle* et plus particulièrement le chapitre 7 : De

l'humilité. M. Gilson a placé tout ce chapitre des sources de saint Bernard, sous le titre de « Regula LXXIII ». Nous n'hésitons pas à avancer que la source première au point de vue historique, la source principale au point de vue systématique de toute la doctrine du grand docteur cistercien sur la charité est précisément ce chapitre VII de la Règle. Saint Bernard est un moine bénédictin, formé spirituellement par cette synthèse de la spiritualité de saint Benoît. L'histoire de saint Bernard établit qu'il a commencé par là (Cf. le traité *De gradibus*). Et la synthèse de la charité, faite par le disciple, se moule sur celle du maître, principalement pour les points suivants : l'humilité est la voie de la charité jusqu'à son degré mystique; le premier travail de l'humilité est, pour se maintenir dans la crainte, le retour vigilant sur soi (« oblivionem omnino fugiat » dit saint Benoît, le contraire de la curiosité dit saint Bernard); enfin, la charité parfaite, qui chasse la crainte, est un don du Saint-Esprit. Quand aux signes de cette charité, pour saint Benoît, elle est souplesse et joie; pour saint Bernard, elle est ressemblance et connaissance. Le disciple a suivi le maître dans son ordonnance de la charité; il a analysé davantage la nature de son terme final.

B. Les sources de la doctrine de la conformation au Christ. — Pour le culte de l'humanité du Christ, il n'y a pas à enquêter sur les sources de saint Bernard; dans l'histoire de la spiritualité, il est unanimement reconnu comme l'initiateur, non pas, évidemment, de la dévotion même, mais de l'insistance à méditer les mystères du Christ comme mobile de l'amour de Dieu. Sans doute, même en ce domaine, peut-on trouver dans saint Augustin — surtout dans ses traités et ses sermons sur le quatrième évangile — des formules sur le Christ humble, qui ont passé dans l'exposé de saint Bernard (cfr. M. Comeau, *Saint Augustin, Exégète du quatrième Evangile,* Paris, 1930, p. 317 et suiv., où l'on trouve un relevé de ces textes augustiniens).

Il en va autrement quand il s'agit du dogme et des conséquences de l'union du chrétien au Verbe Incarné. ici, saint Bernard tient de saint Paul. Cette relation a été soigneusement étudiée par Gertrud Frischmuth, *Die Paulinische Konception in der Frömmigkeit Bernhards von Clairvaux,* Gütersloh, 1933. Avec quelques gaucheries protestantes à l'endroit de certains faits catholiques, cet ouvrage renferme le meilleur relevé, très fouillé, des textes de saint Bernard correspondant aux textes de saint Paul. La table (p. 110) recense ainsi quarante et un passages de l'Épître aux Romains, trente-neuf de la première aux Corinthiens, trente de la seconde, etc., commentés par saint Bernard. Sur la doctrine même de l'union du chrétien au Christ, l'auteur rattache justement l'enseignement bernardin sur les trois avènements de Jésus au bloc paulinien de l'Épître aux Philippiens, 2, 6-11, l'avènement en humilité, p. 47-55; l'avènement en gloire, p. 55-57. Plus importantes encore sont les références pauliniennes concernant la doctrine bernardine de la conformation au Christ, p. 57-88, et entre autres sur la conformation au Christ-Esprit, au Christ vivifiant, fond de l'explication, par saint Bernard, de l'unité d'esprit entre l'âme et le Verbe, cause et terme de l'union mystique (ibid., p. 67 et suiv. et — E. Gilson, *op. cit.*, c. 5, p. 149, note). A cette source paulinienne, il faudrait ajouter, sur le même point, ce que saint Bernard doit à saint Augustin, surtout à ses « *Enarrationes in psalmos* ».

IV. — LA DOCTRINE DE SAINT BERNARD

Pour synthétiser sans la trahir la pensée de saint Bernard, il y a lieu de songer à quelques principes directeurs. 1° « Saint Bernard a conçu et écrit une somme de spiritualité ». Tous ses écrits, en effet, ont pour fin l'édification de l'âme; toutes les pratiques essentielles de la vie spirituelle sont considérées et exposées comme une discipline et une méthode de perfection. — 2° « Saint Bernard est un théologien de la science spirituelle. » Non seulement il a été le fondateur principal et l'animateur d'une École de spiritualité, ce qui déjà suppose une « systématique » pratique; mais son œuvre comporte l'explication rationnelle et spéculative de l'action divine et de la coopération humaine dans le travail de la sanctification. Cette thèse est le sujet principal du maître livre de M. E. Gilson, *La Théologie mystique de saint Bernard,* Paris, 1934. — 3° « Le total d'une synthèse de la théologie ascétique et mystique de saint Bernard doit conserver l'ordonnance que le grand Docteur lui a donnée ». Ce qu'il faut faire donc, semble-t-il, c'est grouper les traités ou des parties de traités sous les grands traits qu'il a révélés lui-même comme les directions de sa pensée; nous croyons que ce sont ceux-ci : A) De Gratia et Libero Arbitrio; B) De diligendo Deo; C) De viis Domini.

1° De Gratia et Libero Arbitrio. — Ce titre serait aussi justement « De Anima ». Les Cisterciens du XII^e^ et du XIII^e^ siècles ne comprenaient pas l'enseignement de la spiritualité sans un traité « De Anima ». Rédigé ex professo ou dispersé selon les occasions, ce traité était la clef de voûte de tout leur enseignement sur la sanctification de l'homme. Ainsi en fut-il pour saint Bernard, pour Guillaume de Saint-Thierry (De natura animae et corporis), pour Aelred de Rievaulx (De anima), pour Isaac de l'Étoile (De natura animae et corporis). Selon de telles dispositions, l'on ne comprendrait pas leur système de spiritualité, si l'on n'étudiait pas en tout premier lieu la science de l'âme. Qu'on le remarque aussitôt, pour ces maîtres spirituels, le « De anima » n'est pas un traité abstrait de psychologie, au sens purement philosophique du mot. Mais ils disent la condition concrète, historique, de l'homme devant Dieu « nobilis Deo creatura » (*De gratia,* c. 3, n. 7, P. L., 182, 1005), tout le complexe humain tel que Dieu l'a fait, et tel que l'homme l'a déformé. Ce traité constitue donc le point crucial de la spiritualité de saint Bernard. On doit y ajouter des exposés partiels, mais denses, qu'on retrouve à travers ses écrits personnels, comme une confirmation de l'unité et de la continuité de son système. Tels sont : *De diligendo Deo,* cap. 2 et 12; *In psalmum XC,* serm. 6 et 14; *De conversione,* cap. 6; *Sermones in diversis,* 10, 12, 45, 50, 74, 84, 86, 92; *De consideratione,* lib. 1, cap. 8, lib. 2, cap. 4, 9; *De gradibus humilitatis,* cap. 3 à 6; *In Cantica Canticorum,* serm. 34 à 38, 80 à 83; *Sermo in festo sancti Martini,* n. 2, 8.

Sous forme synthétique la doctrine de l'âme selon saint Bernard se range autour des titres suivants :

1° : L'homme est a l'image et a la ressemblance de Dieu par sa liberté. — Dieu est amour, et sa béatitude est d'aimer. Or, c'est par la volonté seule, en raison de sa liberté doublée du consentement, que l'homme est capable de béatitude ou de misère (*De gratia,*

cap. 3. PL., 182. 1004); c'est par ce don que l'homme est à l'image et à la ressemblance de Dieu (ibid., cap. 9); c'est elle qui fait sa dignité (*De diligendo Deo*, cap. 2, *ibid.*, 976).

2. — Les conditions ou états de la liberté dans l'homme. — Son siège est la capacité rationnelle de l'homme, où elle prime, « Mens ». Sa puissance est triple. *a*) Le liberum arbitrium donne la libertas a necessitate, c'est-à-dire la capacité de vouloir, d'aimer, inhérente à la nature humaine, et par suite indéfectible comme en Dieu. C'est *l'image* de Dieu en l'homme. Les deux suivantes constituent une *ressemblance* défectible. *b*) Le liberum consilium est capacité de choisir le bien « bonum eligere »; à l'origine, avec la grâce, elle est capable d'éviter le péché, libertas a peccato. *c*) Le liberum complacitum, c'est la capacité de posséder le bien et d'en jouir; dans sa perfection, elle est libérée de la concupiscence comme de la mort, libertas a miseria (*De Gratia*, praesertim cap. 2, n. 5 et cap. 3). Cfr. E. Gilson, *op. cit.*, pp. 64-68 et les références).

3. — Les vicissitudes de la liberté dans l'homme. — Si la liberté de contrainte « a coactione » demeure indéfectible en tout homme et en tout état, terre, ciel, enfer, les deux autres libertés voient leur capacité varier selon les états de l'homme devant Dieu. Saint Bernard les passe en revue : dans le Christ; dans Adam avant la chute (*De Gratia*, cap. 3, n. 8, cap. 4); dans l'homme tombé (cap. 4, n. 12 et cap. 5, n. 13 et 14); dans le contemplatif adhérant « raptim » à Dieu (cap. 4, n. 15). Pour l'homme tombé, il y a une véritable déchéance de capacité. Le travail de la restauration de la ressemblance avec Dieu, grâce au Christ Médiateur, image parfaite de Dieu (cap. 10, n. 32), par la libération du péché et de la concupiscence (n. 33), c'est tout le thème de la sanctification. (Cfr. une reprise totale de cet exposé dans les sermons 80 à 83 *In Cantica Canticorum.*)

4. — La ressemblance de l'homme avec Dieu dans l'acte de la connaissance. Parallèlement avec sa doctrine de la liberté, mais en sous-ordre, — saint Bernard est volontariste — le grand Docteur a sa théorie de la capacité de l'intelligence devant la vérité divine, la seule qu'il envisage. Les vicissitudes de la volonté, soumise au péché, soumise à la misère de la concupiscence, obnubilent la connaissance ou mieux l'estimation de la volonté. Celle-ci devra donc être soumise, elle aussi, à des stades de libération. Saint Bernard les expose dans son traité « *De gradibus humilitatis* » (cap. 3 à 6), et dans les sermons 34 à 38 sur le Cantique des Cantiques. Sans doute la rentrée en soi et l'humilité seront les points de départ de cette illumination, mais, encore plus, l'amour. L'amour ordonné de soi par la componction, l'amour du prochain par la compassion purifient l'esprit, ou mieux augmentent la ressemblance avec Dieu; et la connaissance ne demande-t-elle pas essentiellement une similitude entre le contenu et le contenant? Aussi, qu'on ne s'étonne pas de voir saint Bernard condenser sa doctrine de la connaissance dans l'aphorisme de saint Grégoire de Nysse « quia amor ipse notitia est » (*De diversis*, serm. 29. PL., 183, 620).

5. — Les affections, les passions. — Dans la théorie de saint Bernard, la condition humaine des passions, « affectus », suit les vicissitudes de la volonté. Il distingue, selon la philosophie de son temps, les quatre passions : amor, timor, gaudium, tristitia. Au point de vue psychologique, celui qui est à considérer ici, ce qui se signale ce sont les tableaux si précis et si denses de leurs manifestations et de leurs combats. Textes dans : *De diligendo Deo*, cap. 8, n. 23; *De conversione*, cap. 6, n. 11; *In psalmum XC*, serm. 11, n. 3, et serm. 14; *Sermo in Capit. Jejun.* n., 3; *In Cant. Canticorum*, serm. 85, n. 5. — Pour une étude d'ensemble cfr. E. Kern, *Das Tugendsystem des heiligen Bernhard von Clairvaux*, Fribourg-en-Br., 1934, pp. 66-89. — Un exposé de la psychologie de saint Bernard, outre ces titres de chapitres, comporterait aussi l'étude de sa terminologie. Ses termes psychologiques lui sont souvent personnels, et il importe de s'en rendre bien compte dans l'ossature de sa doctrine; c'est un des mérites du maître livre de M. Gilson d'en avoir facilité le catalogue et l'interprétation, par ex. pp. 239-247.

2. De diligendo Deo. — Il n'est point paradoxal d'affirmer que saint Bernard n'a écrit qu'un seul traité de spiritualité, et qu'il n'a élucidé qu'une seule matière des relations de l'âme avec Dieu : l'amour. Certes, la synthèse de toute sa spiritualité peut prendre le titre même d'un de ses ouvrages : « De diligendo Deo ». Et ce n'est point là user d'une simplification facile, mais trop générale. Chez saint Bernard, la question de l'amour est un drame, le drame d'un être qui se sent voué infailliblement à aimer « Haec est lex aeterna, creatrix et gubernatrix universitatis. Siquidem per eam facta sunt universa » (*De diligendo Deo*, cap. 12. PL., 182, 996 n. 35), et qui se trouve en même temps devant la loi aussi nécessaire du salut. Perplexe, il en sort par une accommodation de l'amour humain, s'ordonnant sous l'amour divin, unique apaisement, unique béatitude du cœur. N'est-ce pas pour cette raison que Dante a choisi saint Bernard comme guide dans les cercles du ciel? La « Divine Comédie » et le « De diligendo Deo » sont deux épopées de l'amour. Cfr. A. Benz, *Der Hl. Bernhard in Dantes Divina Commedia*, dans *Cistercienser Chronik*, 19e année (1907), pp. 321-324.

Dans la vie de l'abbé de Clairvaux, l'activité et le déroulement du drame de l'amour sont bien sensibles. On l'a évoqué plus haut à propos de la vie intérieure du saint. Quant à ses écrits, encore qu'ils soient commandés par les devoirs d'état ou par les désirs de ses disciples, sans cesse le même sujet y est repris et renouvelé. Les principaux d'entre eux reviennent toujours à une synthèse de l'amour de Dieu. Le traité « *De diligendo Deo* » en est le centre; il explique les raisons et les degrés de l'amour. La phase de la conversion de l'amour charnel (amor carnalis, c'est-à-dire l'amour de soi comme centre) en amour de Dieu, est l'objet principal du traité « *De conversione* » et des sermons sur le psaume xc, auxquels on ajoutera les chapitres 10 à 22 du « *De gradibus humilitatis* », qui forment, nous l'avons dit, une matière toute différente de celles des neuf premiers chapitres. Les degrés d'élévation dans l'amour de Dieu sont plus particulièrement l'objet de la lettre 11 (c'est-à-dire, on le sait, des chapitres 12 à 15 du « *De diligendo Deo* »), des neuf premiers chapitres du traité « *De gradibus Humilitatis* », et des livres 2 et 5 du « *De consideratione* ». Enfin, le but du commentaire du Cantique des Cantiques, but unique malgré les digressions, est de décrire et d'expliquer le degré suprême de l'amour, l'amour unitif mystique. Ainsi saint Bernard ordonne et règle lui-même la synthèse de son enseignement sur l'amour. Mais, pour en corroborer l'ampleur et l'unité, on va

présenter sous les mêmes titres un plus grand nombre de textes de provenances diverses.

A) LA CONVERSION DE L'AMOUR CHARNEL

« L'amour charnel, dit saint Bernard, est celui par lequel l'homme s'aime lui-même, pour lui-même et avant toutes choses. » *De diligendo Deo*, cap. 8, n. 23, PL., 182, 988. Il est légitime en soi, parce qu'il est connaturel à l'homme « naturae inseritur » (*ibidem*). Mais en fait, il ne se contente pas de son département des satisfactions nécessaires, « necessitatis alveo minime contentus », et il se met à courir les champs de la volupté. Il faut le convertir, en suivant les conseils de la Sagesse (*ibidem*). Il s'agit bien en effet d'une théorie de la conversion; saint Bernard lui donne les noms de la voie de la curiosité, et de la voie de l'humilité.

a) L'ENFANT PRODIGUE. — Avant sa conversion, ou à son point de départ, l'âme doit avoir une certaine conscience de l'insatiable famine, qui conduit l'amour charnel dans les champs de la volupté. Saint Bernard donne souvent l'inventaire de ces déceptions, par ex. : *De conversione*, cap. 3, 4, 6, 8; *In psalm. XC*, serm. 1, 3, 6, 14; *De diligendo Deo*, cap. 7, n. 18 à 20. Souvent, dans les mêmes textes, il montre la satiété apportée par la mortification qui hiérarchise les sens. Mais, dans l'ensemble, ce sont des descriptions, à moins qu'il n'en prenne occasion pour expliquer la dissemblance du pécheur d'avec Dieu, « Regio dissimilitudinis », selon son expression du sermon 42 *De diversis*, n. 2 (PL., 183, 661). Cfr. Gilson, *o. c.*, pp. 54-60. Mais comment sortir de cette région?

b) LA RENTRÉE DANS LA CONSCIENCE EN REFRÉNANT LA CURIOSITÉ. — Il y a chez saint Bernard toute une doctrine de la « curiosité », cause de toute la perversion de l'amour charnel; il y a une doctrine de la « considération », principe de conversion. 1) *La curiosité*. — Textes : *De gradibus Humilitatis*, cap. 10 à 22; *De diligendo Deo*, lib., II, n. 4; *De conversione*, cap. 8, n. 14; *In Cant. Cant.*, serm. 35, n. 2, 3; *In Diversis*, serm. 42, n. 3. En résumé, la curiosité cause l'ignorance de la vérité estimative, d'où découle l'appétit des faux biens et leur recherche présomptueuse (*De gradibus Humilitatis*, PL., 182, 963). L'analyse du traité, présentée plus haut, a exposé les trois stades de la perversion. 2) *La considération, la connaissance de soi*. — Ceci tue cela; et voilà pourquoi, aussi souvent qu'il dit le danger de la curiosité, saint Bernard répète le premier labeur de la conversion « Redite ad cor », *De conversione*, cap. 2, n. 3 « Sta in te », *De consideratione*, lib. 1, cap. 2, n. 3; cap. 5, n. 6; cap. 7, n. 8 (les biens de la considération de soi). Ici, s'intègre adéquatement le jugement porté par saint Bernard sur la science, qu'il faut comprendre comme il l'entend, selon son utilité pour la conversion (*In Cant. Cant.*, serm. 36 et 37).

c) LA VOIE DE L'HUMILITÉ. — « Viam dicit (Deus) humilitatem quae ducit ad veritatem » (*De gradibus Humilitatis*, PL., 182, 941. La théorie de l'humilité englobe les deux précédentes. Elle est plus ample, puisqu'elle comprend toute l'explication des ascensions de l'âme, et à la pleine vérité de la contemplation, et à la charité parfaite de l'union mystique. La synthèse de la théorie est magistralement exposée ex professo par le grand Docteur dans les neuf premiers chapitres du *De gradibus Humilitatis*; nous en avons tenté plus haut l'analyse. Contentons-nous ici de faire observer le lien de l'humilité avec l'acte précédent de la conversion. L'humilité est déjà une connaissance de soi; elle ajoute à l'ordre intellectuel la volonté de se tenir à sa place devant Dieu « humilitas est virtus, qua homo verissima sui agnitione sibi ipsi vilescit » (*ibid.*, 942). Ainsi, l'ordonnance de la volonté engendre trois connaissances et trois charités qui se tiennent entre elles. Pour compléter la synthèse, on remarquera que cet enseignement sur l'humilité est repris dans tout exposé de la gradation de la charité. Voici quelques textes qui le confirment singulièrement. 1. L'humilité, voie du Christ : *De gradibus Humilitatis*, cap. 2; *Sermones de Tempore : In Adventu*, 1, n. 4; 4, n. 4, *In vigilia Nativitatis*, 4, n. 6; 6, n. 7, 8, *In Nativitate*, 1, n. 5, 6, et 3, n. 1, 2, et 4, n. 1, 7, *In Epiphania*, 1, n. 2-7, et 3, n. 8, *In Circoncisione*, 1, *In Palmar.*, 2, n. 3, *In Pascha*, 1, n. 3. — 2. L'humilité, voie de Marie : *Super Missus est*, 1, n. 6-9, *De Diversis*, 46, 47, *In octava Assumptionis*, n. 11-13, *In Cant. Cant.*, 42, n. 9-10. — 3. L'humilité, voie des saints : *In festos Benedicti*, n. 1-8. — 4. L'humilité, voie du pape : *De Consideratione*, liv. 2, cap. 9 «Humilia de te sentiens », comme d'ailleurs les chapitres 6 à 11 qui sont des méditations sur l'estimation de soi. — 5. L'humilité, voie des évêques : *De moribus et off. Episcoporum*, cap. 5 à 8 « bona humilitas. Haec vestros, pater, animos... compescat » (PL., 182, 828). — 6. L'humilité, voie de tout homme : *De conversione*, cap. 7, *Apologia*, cap. 7, n. 13, et surtout les sermons *De Diversis*, qui sont de brèves sommes de spiritualité, sermons 20, 26, 36, 47, 82, 91, 96, 119. — 7. L'humilité, voie de l'union mystique. *De gradibus Humilitatis*, cap. 2, n. 5 « bona via humilitatis », cap. 7, n. 21 « qua de schola humilitatis », *In Cant. Cant.*, serm. 85, n. 14 « Magna et sublimis virtus humilitas ». En un mot c'est la voie : « Haec est via et non est alia praeter ipsam », et c'est l'école « perseverate in disciplina quam suscepistis » (*In Ascensione Domini*, sermo 2, n. 6, PL., 183, 304).

B) LES DEGRÉS DE L'AMOUR

Il y a, dans l'enseignement de saint Bernard, un corps de doctrine sur la gradation de l'amour. Le Maître y distingue habituellement quatre degrés : l'amour charnel, l'amour mercenaire, l'amour filial, l'amour d'épouse. Cette énumération n'est pas intangible ni exhaustive. Par exemple, il arrive assez souvent qu'il n'est parlé que de trois baisers de l'amour (*In Cant. Cant.*, serm. 3 à 9) ou trois stades (*ibid.*, serm. 9, 13) ou trois visites du Seigneur (*ibid.*, 31, 33, 57, 59). Ce qui importe, c'est que saint Bernard, suivant l'expérience, distingue dans la gradation de l'amour un temps ascétique et un temps mystique. Ce dernier, il le dit expressément, n'est pas matière à ordination au pouvoir de l'homme : Dieu ravit l'âme. Aussi il faut en discourir à part. Sous le titre des degrés de l'amour on ne considère donc que la gradation de l'œuvre humaine, aidée de la grâce ordinaire. — D'autre part, dans cette œuvre même, si l'on veut suivre l'exposé de saint Bernard, il faut distinguer avec lui, non pas des temps de la durée, mais deux modes d'explications par où il est répondu aux besoins de l'âme pour se diriger dans l'ordonnance de son amour de Dieu. Saint Bernard le fait régulièrement dans ses grands traités : la *description* de la nature de chaque degré; l'*ordination*, ou mieux, selon son expression préférée, la libération de l'amour intéressé

en amour chaste, saint, agréé « amor castus, sanctus, gratus ». Pour la documentation de cette synthèse, le traité *De diligendo Deo* demeure le centre, l'exposé ex professo des degrés; les autres traités, qui seront cités comme pour entourer celui-là, reprennent le double exposé. Quant aux sermons, ils disent plutôt la nature des degrés que leur ordonnance libératrice.

a) La nature des degrés de l'amour. — 1) *L'amour charnel.* — On a rappelé plus haut, à propos de la conversion, le sens que saint Bernard attache au terme : amor carnalis; on en a dit la perversion. Mais comme premier degré dans l'échelle de l'ascension, comment se présente-t-il? Premièrement, il demeure, car il est le premier nécessaire, bien que de droit l'amour pour le Créateur devrait primer, « Sed quoniam natura fragilior atque infirmior est, ipsi primum imperante necessitate compellitur inservire. » (*De diligendo Deo,* cap. 8, PL., 182, 988). « Verumtamen quia carnales sumus,... necesse est ut... amor noster a carne incipiat » (cap. 15, 998). Il faut donc qu'il soit là, (*In psalm. XC,* serm. 10, n. 3, PL., 182, 222). Et cependant, il enchaîne l'âme à la misère, aux voies d'Adam (*In psalm. XC,* serm, 11, n. 3, col. 226). Sur la priorité de l'amour charnel, cfr. E. Gilson, *op. cit.*, pp. 53-61. Pour l'opinion plus nuancée d'une évolution dans la pensée de saint Bernard, selon la thèse de Rousselot, *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge,* Münster, 1908, voir l'article du P. d'Alès, *Le mysticisme de Saint Bernard,* dans *Recherches de Science religieuse,* tome XXV, n. 3, juin 1935. — Deuxièmement, pour être « *juste* », il doit se dépouiller de son caractère d'amour « *propre* », en devenant « *commun* », ce qu'il tend à devenir dans l'amour « *social* », qui sera compassion pour le prochain et aumône. Le tableau de l'amour social, perfection de l'amour charnel, est fréquemment développé par saint Bernard; par exemple, *De diligendo Deo,* cap. 8, n. 23 à 25, *De gradibus Humilitatis,* cap. 4, 5, *De conversione,* cap. 16. Ainsi ordonné l'amour charnel reçoit aussi son centuple ici-bas (*De conversione,* cap. 13). D'où encore ce sermon, si curieux chez saint Bernard, d'une apologie en faveur du corps (*In Adventu,* serm. 6). — 2) *L'amour servile et mercenaire.* Ce degré est amour de Dieu, amour effectif, d'obéissance. « Amat ergo jam Deum, sed propter se, non propter ipsum. » (*De diligendo Deo,* cap. 9; n. 26). Sa loi est la crainte, qui est une peine (*ibid.* cap. 13), mais en même temps aussi son bien, car les tribulations sont nécessaires pour purifier l'amour (*De diligendo Deo,* cap. 9; *De conversione,* cap. 9, n. 23; *In psalm. XC,* serm. 15, n. 3-5). La raison a également sa part dans le développement de cet amour, et par la prudence (*De conversione,* cap. 11, n. 22), et par deux des quatre contemplations des attributs divins, la sublimité et la justice de Dieu (*De consideratione,* lib. 5, cap. 14, n. 30-32). — 3) *L'amour filial.* Les chapitres 14 et 9 du « *De diligendo Deo* » fournissent une synthèse parfaite de ce degré. Ce qu'il est? Il est aussi une loi, mais la loi des volontaires « non tanquam invitis imposita, sed voluntariis eo liberaliter data, quo suaviter inspirata » (*De diligendo Deo,* cap. 14, n. 37). Ses effets? Il tempère la crainte des mercenaires « Illam temperat », non pas en la supprimant, mais en lui infusant la dévotion, qui la rend désintéressée « Nunquam erit caritas sine timore... » (n. 38); il orne les vertus du mercenaire « istam ornat », en ordonnant la concupiscence, dans le corps et dans l'âme, sous Dieu « Nunquam sine cupiditate... (*ibidem*). Ses sources? L'amour filial se développe par la considération de la bonté divine « Ex occasione... frequentando gustari, gustando probari » (*ibid.*, cap. 9, n. 26). Cfr. : *De gradibus Humilitatis,* cap. 6; *De conversione,* cap. 12, n. 24. A remarquer les qualificatifs dont saint Bernard gratifie cet amour « Amor castus, justus, gratus » (*De diligendo Deo,* cap. 9). C'est certes un amour pur, mais il n'est pas encore mystique.

b) La gradation nécessaire de l'amour. — Pourquoi saint Bernard, après l'exposé des degrés de l'amour, reprend-il, apparemment, le même sujet pour marquer la liaison des degrés? Le relevé de ses textes répond assez péremptoirement qu'il veut insister sur la nécessité de la purification, sur la libération nécessaire du péché et même de la concupiscence (libertas a peccato, libertas a miseria), pour que l'amour de l'homme pour Dieu soit effectivement vrai, pour que l'homme puisse espérer être élevé à l'union. Ces parties des traités majeurs du Saint contiennent donc, pour ainsi dire, sa « Montée du Carmel » et sa « Nuit Obscure ». Pour s'en convaincre, il suffit de lire attentivement les passages suivants : « Ego puto non ante sane perfecte impletum iri, Diliges... » (*De diligendo Deo,* cap. 10, n. 29. — *Ibid.*, cap. 11, n. 32; cap. 15, n. 39). Dans le traité « *De gradibus Humilitatis* », après l'exposé des degrés (cap. 3 à 6), même reprise et même insistance : « Ad primum ratio ducit...; cap. 6, in fine, et cap. 7, où il est si bien montré que tel est le seul ordre de l'action divine dans l'âme, particulièrement au n. 21, avec son tableau si dense de l'imitation du Christ; l'exemple de saint Paul le confirme (cap. 8). Les textes ne sont pas moins probants dans « *De conversione* », cap. 16, n. 29; cap. 17, n. 30; cap. 18, n. 31; *In psalm. XC,* sermo 16, n. 2. Les sermons 103 et 124 « *In diversis* » résument encore cette nécessité : « Hunc gradum (quartum) desiderare quidem potest anima... qui habet voluntatem... rectam... validam... devotam... plenam (serm. 124, n. 2). Et combien de sermons sur le Cantique des Cantiques, répétant la même leçon ne faudrait-il pas aussi signaler? Il faudrait les citer tous; car bien davantage qu'ils ne décrivent l'amour unitif, tous disent plutôt la voie nécessaire à cette ascension. On pourra en juger d'après le relevé des textes strictement mystiques, qui sera tenté dans le paragraphe suivant.

C) LE DEGRÉ D'AMOUR MYSTIQUE.

On a beaucoup écrit sur la mystique de saint Bernard. Et lui, il n'a pas écrit de traité de mystique. C'est qu'en effet, pour le Docteur melliflue, l'union mystique est tout simplement l'ultime degré de l'échelle de l'amour. C'est dans le cadre de l'échelle qu'il importe de juger l'union mystique, si l'on veut avoir l'idée exacte de ce point de la doctrine de saint Bernard et davantage encore si on veut la prendre comme guide spirituel. Aussi, dès lors qu'il y a une systématique, une théologie de la charité dans les écrits du grand docteur, on y trouve certainement aussi une théorie de la mystique. Pour s'en rendre compte, il est nécessaire de dresser d'abord, et de situer la documentation mystique de saint Bernard. Tous ses traités sur l'amour de Dieu se terminent régulièrement par l'exposé de ce degré. Ainsi « *De gradibus Humilitatis* », cap. 7-9; *Epistola XI,* cap. 15; *De diligendo Deo,* cap. 10, 11; *De conversione,* cap. 17-18; *De con-*

sideratione, lib. 5, cap. 13-14; *In psalm. XC*, serm. 10, n. 5, serm. 15, n. 6, serm. 16 et 17 entièrement. Dans les sermons sur le Cantique des Cantiques, sont totalement consacrés à l'exposé de la mystique les sermons, 8, 23, 31, 45, 52, 71, 74, 82, 83, 85. Tels sont les textes strictement mystiques de saint Bernard, poids insignifiant de papier, densité de doctrine. Au surplus, il faut y ajouter de nombreux passages isolés, pris à toute source, même par exemple au «*De gratia et libero arbitrio* », cap. 5, n. 15, et cap. 14, n. 46-49; et l'on estimera enfin avec raison que tous les sermons sur le Cantique des Cantiques sont à considérer comme la préparation à l'union.

Le point central de notre synthèse, est que la mystique est une opération divine élevant l'âme, établie dans la charité parfaite; d'une part, libertas a peccato, libertas a miseria, de l'autre, union d'épouse. Cette conception, saint Bernard l'a apprise de son premier maître spirituel, saint Benoît : « His gradibus ascensis, monachus mox ad caritatem Dei perveniet illam quae perfecta... quae Dominus jam in operarium suum mundum a vitiis et peccatis Spiritu Sancto dignabitur demonstrare » (*Regula*, cap. 7, in fine). Dès lors, il n'y a pas à demander aux textes mystiques de saint Bernard la solution de questions modernes, comme l'essence de l'oraison mystique, l'appel à l'oraison mystique, les degrés de cette oraison. La mystique de l'abbé de Clairvaux n'est pas en fonction de l'oraison. Elle est simplement une participation parfaite à l'amour que Dieu a pour lui-même dans l'unité d'esprit « Sic affici deificari est » (*De diligendo Deo*, cap. 10, n. 28, PL., 182, 991). Par suite tous les hommes doivent y tendre, comme à la charité parfaite, évidemment. Si peu y arrivent ici-bas, c'est que malheureusement leur charité effective est déficiente; et si les modes, voire les degrés, varient avec les individus ou les moments, n'est-ce pas parce que leur charité est variable? Les traits de la synthèse de saint Bernard en cette matière sont les suivants : l'union mystique est un mariage; les occupations de l'âme sont celles d'une épouse l'époux; de l'âme est le Verbe.

a) Le mariage mystique. — Pour le dire et le décrire, les textes les plus expressifs se présentent dans le *De gradibus Humilitatis*, cap. 7, et dans les sermons 23 et 83 *In Cantica Canticorum*. Le tableau, que saint Bernard en donne dans le premier écrit de sa prime jeunesse, demeure un des plus complets, malgré sa brièveté; il y a là l'action divine « Trinitatis operatio » (n. 20), les purifications de l'âme « jam perfectam animam, propter humilitatem sine macula, propter caritatem sine ruga » (n. 21), le mariage « gloriosam sibi sponsam Pater conglutinat » (n. 21), et ses effets tant pour l'intelligence que pour la volonté « ita ut nec ratio de se, nec voluntas de proximo cogitare sinatur... » (n. 21) (*De gradibus Humilitatis*, PL., 182, 952-953). Le sermon 23, après l'introduction de l'âme dans les celliers « celleria » de la purification morale (n. 1-8), expose l'entrée de l'épouse dans la paix de la chambre nuptiale « cubiculum » (n. 9-16) « tranquillus Deus tranquillat omnia » (*In Cant. Cant.* P. L, 183, 893). Plus beau encore, en se plaçant dans la riche lumière de la ressemblance de l'âme avec Dieu, cause du mariage, (n. 1, 2) le sermon 83 dit la nature de l'amour d'épouse « Talis conformitas maritat animam Verbo, cum cui... similem ipsi se exhibet per voluntatem, diligens sicut dilecta est. Ergo, si perfecte diligit, nupsit » (n. 3, *ibid.*, 1182).

b) Les caractéristiques du mariage mystique. — Deux mots de saint Bernard peuvent les résumer : Raptus; Excessus. Sans prétendre insister sur leur différence de contenu, selon la remarque de M. Gilson, *op. cit.*, p. 131, on ne peut pas ne pas distinguer deux ordres de faits qui sont pour l'Abbé de Clairvaux les effets, ou si l'on veut, l'état du mariage mystique. — 1) *Le ravissement ou l'action transformante de Dieu.* « Sic affici, deificari est. » L'analyse du chapitre 10 du *De diligendo Deo* — (le chap. 11, en disant le temps habituel de l'opération divine élucide encore la nature de celle-ci), — et du sermon 71 du Cantique des Cantiques met parfaitement en lumière ce que saint Bernard entend par l'union transformante : destruction du « proprium » de l'homme déchu, et sa transformation en l'unité d'esprit avec Dieu « Unus spiritus est cum eo » (*De diversis*, sermo 4, n. 3, PL., 183, 553) « adhaerens Deo anima, unus spiritus est » (*In Cant. Cant.*, serm 71, n. 10, *ibid.*, 1126). M. Gilson a des pages lumineuses et décisives sur cet « accord parfait entre la volonté de la substance humaine et celle de la substance divine, dans une distinction stricte des substances et des volontés » *op. cit.*, pp. 142-156. — 2) *Les extases*, « Excessus ». Est-il nécessaire de le dire; par le terme « excessus » ou d'autres semblables, jamais saint Bernard ne désigne des effets corporels, la lévitation par exemple, qui seraient conséquence de l'union mystique. Mais son « excessus », c'est d'abord l'amour pur, par lequel l'homme s'aime encore, mais parce qu'il aime tout ce qui est en Dieu, et donc aussi lui-même devenu un seul esprit avec Dieu (*De diligendo Deo*, cap. 15, ou Epistola 11); dans cet amour pur la seule occupation de l'épouse est d'aimer (*In Cant. Cant.*, serm. 52 et 83). « Amor sibi abundat, amor ubi venerit, caeteros in se omnes traducit et captivat affectus. Propterea quae amat, amat, et aliud novit nihil » (PL., 183, col. 1182). — C'est encore les affranchissements de l'âme, les libérations enfin réalisées de toute cupidité et de toute crainte; ainsi *In psalm. XC*, serm. 10, n. 5; serm. 15, 16, 17; *De Diversis*, serm. 3, 19, et passim; *In Cant. Cant.*, serm. 23, n. 15, 16, et serm. 83, n. 4, — Enfin l' « excessus ». c'est aussi les illuminations de l'esprit. Le traité *De consideratione*, qui s'achève par la contemplation de Dieu, donne à saint Bernard l'occasion d'exposer comment et en quoi celle-ci découle de l'union d'amour (*De consideratione*, lib. 5, cap. 14). Il lui arrive ailleurs d'esquisser le mode psychique de cette intuition, qui « pénètre dans les oreilles intérieures de l'âme, internis animae auribus », par des espèces d'images spirituelles, « spirituales similitudines » (*In Cant. Cant.*, serm. 41, n. 3); son objet, c'est l'intelligence des Saintes Écritures ou la pénétration des mystères, soit de Dieu, soit du Verbe (*In Cant. Cant.*, serm. 52, n. 8), et c'est sur la révélation de ces derniers que saint Bernard est le plus explicite; il y traite la question de l'union mystique au Verbe.

c) Le Verbe époux « Verbum Sponsus ». — Au chap. 7 de son premier traité sur l'amour (*De gradibus Humilitatis*), saint Bernard a attribué au Père l'élévation de l'âme au mariage spirituel; mais partout ailleurs c'est la personne du Verbe qu'il présente comme l'Epoux. Nous ne citons sur ce sujet que quelques textes strictement mystiques. 1. Le Verbe est l'époux de l'âme devenue semblable à Dieu, précisément parce que le Verbe est l'image et la splendeur du Père. De ce fait, le Verbe est le médiateur de la similitude. Le sermon 82 *In Cant. Cant.*, expose cette doctrine ex

professo, et on la retrouve aussi dans les sermons 8, 31, et 71. — 2. L'union transformante est donc une opération du Verbe; elle est l'objet de ses colloques avec l'âme (*In Cant. Cant.*, serm. 45) et de ses visites (serm. 74). — 3) L'œuvre de l'âme, en coopération avec l'action divine, est la recherche du Verbe (*In Cant. Cant.*, serm. 85). Et ce dernier chant du grand Docteur de Clairvaux, peu de temps avant sa mort, est sans doute le plus beau résumé de sa doctrine mystique :

« Quaerit anima Verbum, cui consentiat ad correptionem, quo illuminetur ad cognitionem, cui innitatur ad virtutem, quo reformetur ad sapientiam, cu conformetur ad decorem, cui maritetur ad fecunditatem, quo fruatur ad jucunditatem » (PL., 183, 1187).

3. De Viis Domini. — Il y a une portion notable de l'enseignement spirituel de saint Bernard, où tout son dessein est d'exposer les faits de l'action divine dans la sanctification de l'homme, et parallèlement la coopération morale de l'homme sous cette action. Ce sont les directions du saint Docteur, lorsqu'il s'agit de la dévotion à Notre-Seigneur Jésus-Christ, à la Sainte Vierge, à l'Eglise; l'expression s'en trouve plus particulièrement dans les sermons. L'histoire de la spiritualité chrétienne ajouterait que c'est par là que saint Bernard a eu une si large et si profonde influence sur les âmes, et que, par l'onction qu'il y mise, il a mérité le titre de docteur melliflue. Il y a plus.

Concernant les relations de l'homme avec le Christ et les saints, il y a un corps de doctrine dans les écrits de l'Abbé de Clairvaux. Pour le caractériser d'un mot, où apparaît une synthèse, on l'appelle, après saint Bernard lui-même, les Voies du Seigneur, *Viae Domini*. (*In Psalm. XC*, serm. 11, n. 7, 11, PL., 183, 228 et suiv.; *De Diversis*, serm. 21, n. 1. PL., *ibid.*, col. 594; et serm. 72 : *de via Domini*. PL., *ibid.*, col, 692 et suiv.; *De grat. et liber. arbitrio*, col. 13 (tout ad hoc et expressément n. 43. PL., 182, 1024). C'est dire que le centre de sa dévotion au Christ, à Marie, à l'Eglise, aux Saints repose sur la doctrine de la médiation. Son exposé ne comporte pas de longs développements sur la dogmatique de l'Incarnation ou de l'Eglise. L'enseignement de saint Bernard vise, ici comme dans la doctrine de l'amour, à être ascétique; mais il est étayé sur la dogmatique de la médiation. Il faut suivre le Seigneur dans ses voies, car il est la voie et partant la nécessité s'impose de les connaître. En ce domaine de la spiritualité bernardine, il y a à considérer 1° les voies du Christ; 2° la Vierge-Mère, Marie, mère du Christ et mère des chrétiens; 3° le sacrement de l'Eglise; 4° la médiation des saints.

A) LA VOIE DU VERBE INCARNÉ.

Saint Bernard a été, dans l'Eglise, le chef de file d'une expansion de la dévotion à l'Humanité du Christ. De ses sermons authentiques sur les mystères terrestres de N.-S. Jésus-Christ est sortie une abondante littérature du Moyen Age sur la vie et la passion du Christ. C'est ainsi qu'une dizaine d'opuscules de cette époque, tenant à ce sujet, lui ont été attribués. Cfr. P. Janauschek, *Bibliographia Bernardina*, Vienne, 1891, p. IV et suiv.

Nonobstant cette insistance sur les mystères de la Sainte Humanité, il faut affirmer que la dévotion de saint Bernard à l'endroit de N.-S. Jésus-Christ s'adresse au Verbe autant qu'à l'Homme, ou mieux, sa dévotion est un amour à deux degrés : pour arriver à l'amour spirituel du Verbe qui est esprit, il faut commencer par l'amour charnel du Verbe fait chair. C'est la voie de l'amour. Comme preuve, qu'on analyse, entre maintes synthèses de la voie de sanctification, dont notre docteur est accoutumé, le sermon 20 sur le Cantique des Cantiques. « Qui non amat Dominum Jesum anathema sit. » Pourquoi? Le Verbe, par appropriation est notre Créateur « per quem sum, vivo et sapio », n. 1.; mais l'œuvre de la Rédemption du Verbe Incarné « émeut, urge, enflamme encore plus », n. 2. Cette Incarnation est la voie choisie par Dieu pour forcer l'amour de l'homme « aemulans nos Dei aemulatione », n. 3. D'où s'impose à l'homme comme voie d'amour de reprendre la voie d'amour du Christ « Disce, o christiane, a Christo quemadmodum diligas Christum », n. 4; or celle-ci comporte deux paliers : le Verbe et l'Humanité; celle-là doit donc comprendre deux degrés : l'amour charnel, et l'amour spirituel. L'amour de l'Humanité du Christ doit être le premier, parce qu'il touche plus facilement le cœur charnel de l'homme (n. 6); d'affectif, cet amour deviendra rationnel et effectif, et déjà amour du Verbe par le zèle pour la justice, la vérité, la sainteté, « quo non tam Verbum caro jam sapit quam Verbum sapientia, Verbum justitia, Verbum sanctitas » (n. 8). Enfin, par là, l'âme devenant plus esprit, semblable au Verbe, son amour sera spirituel; amour du Verbe-Epoux. En résumé, saint Bernard dit la raison et l'ordre de ces degrés :

« Ego hanc arbitror praecipuam invisibili Deo fuisse causam quod voluit in carne videri et cum hominibus homo conversari, ut carnalium videlicet qui nisi carnaliter amari non poterant cunctas primo ad suae carnis salutarem amorem affectiones retraheret, atque ita gradatim ad amorem perduceret spiritualem » (n. 6, PL., 183, 867 et suiv.).

Ainsi, la dévotion au Verbe Incarné dans l'enseignement de saint Bernard est une partie intégrante de sa doctrine de l'amour. Le tout de cette doctrine, on l'a vu, est de restaurer dans l'homme la ressemblance avec Dieu. Or l'image de Dieu est le Verbe; l'image sensible de Dieu, à la mesure de l'homme, est le Verbe-Incarné. Par suite la voie de l'amour est de ressembler au Christ dans ses mystères terrestres, puis au Verbe dans sa procession du Père.

1. La dévotion a l'Humanité du Christ. — Quoique la configuration aux mystères du Christ soit le centre de la dévotion de saint Bernard à Notre-Seigneur, on ne peut, même dans une recension sommaire de sa doctrine, laisser de noter quels mystères enflamment son amour, et la place de sa considération de ces mystères dans ses traités de l'amour de Dieu.

a) *Les mystères du Christ, objet de la dévotion de saint Bernard.* — Une certaine iconographie de notre saint le montre comme le protagoniste de la dévotion à la Passion. Dans ses écrits, toutes les phases de la vie de l'Homme-Dieu attirent son attention et excitent son amour. Il suit le cycle liturgique des fêtes de Notre-Seigneur célébrées de son temps; trente-et-un sermons — dont quatre *Super Missus est* — sont consacrés aux mystères de la Sainte Enfance, et vingt-neuf aux mystères de la Rédemption. Il faut plutôt remarquer l'aspect des mystères, qui occupe la considération du dévôt Docteur Peu de détails des faits évangéliques retiennent son attention; il ne recompose pas le lieu; il ne figure pas la scène, alors même que sa méditation est en quelque sorte un pélerinage spirituel aux lieux saints (cf.

De laude novae militiae, c. 5 à 13). A propos de la Sainte Enfance, le cadre de la crèche et de l'étable suffit à exciter son attendrissement et lui donne l'occasion de mieux faire ressortir les abaissements du « Verbe abrégé ». Cfr. *In Vigil. Nat.*, serm. 3, n. 8; *In Nativ. Dom.*, serm. 2, n. 4. 5; serm. 3, n. 1; serm. 4, n. 1; serm. 5, n. 1; *Super Missus est*, serm. 2, n. 9 et 16. Les sermons sur la Passion se signalent davantage par l'absence de description des souffrances physiques de Jésus-Christ. Le Christ sanglant n'est pas encore, au temps de saint Bernard, une source de compassion ou d'amour, mais bien le Christ humble : « Christus humilis » selon l'expression de saint Augustin (*Enarr. in Psalm.* 31, n. 18). Plus justement encore, il faut le dire, l'Abbé de Clairvaux est tout accaparé par la leçon morale des mystères de la Sainte Humanité.

b) *La méditation des mystères du Christ, moyen d'enflammer l'amour de l'homme.* — « Causa diligendi Deum Deus est » (*De dilig. Deo*, PL., 182, 974). C'est l'introduction de saint Bernard aux mobiles de l'amour pour Dieu, par la considération de ses bienfaits : « suo merito » (*ibid.*, 975). Or, parmi les bienfaits, témoignages de l'amour de Dieu pour l'homme, rien ne touche plus que l'œuvre de la Rédemption. (*In Cant. Cant.*, serm. 20, n. 2. PL., 183, 867). Par suite, dans tous ses exposés de l'amour de Dieu, saint Bernard établit comme un premier stade la méditation des mystères du Christ. Il y a lieu de relever le fait, ici, parce que son insistance constitue comme une méthode de spiritualité. Dans son traité *De diligendo Deo* l'objet et la portée de cette méditation sont donnés d'une manière formelle, chap. III-V, surtout IV, n. 12. Dans le *De gradibus humilitatis*, c. 3, il dit particulièrement la raison des souffrances du Verbe-Incarné, comme moyen nécessaire pour entraîner l'obéissance et la compassion de l'homme. « Sicque ipse sit qui misereri doceat aut obedire ipse qui discat, quia caput et corpus unus est Christus » (PL., 182, col. 945). On peut constater la même considération, rappelée brièvement, dans les traités « *De Conversione* », c. 12, PL., *ibid.*, col. 847; et « *De Consideratione* », liv. 5, c. 10, n. 23 et c. 13, n. 27; dans les sermons sur le psaume XC, serm. 11 n. 7-9. Un signe particulièrement péremptoire de l'existence d'une méthode de charité par la dévotion à l'Humanité du Christ est l'insistance à répéter la nécessité de cette méditation, dans ses sermons sur le Cantique des Cantiques. Qu'on lise ces références plus expressives : serm. 9, n. 7; 10, n. 7; 11, n. 3-8. « Illud meditari (sc. Dei exinanitionem) summi amoris incentivum » (PL., 183, 825); serm. 15, n. 6; 20 (déjà analysé); 22, n. 7. 8; 43, n. 2-5 : « Tu quoque, si sapis, hunc... fasciculum... nec ad horam patieris avelli, assidua meditatione revolvens » (*ibid.*, col. 994); serm. 48, n. 4-7; 61, n. 3-6; 79, n. 2. 3. Cette insistance devait conduire saint Bernard à pressentir la dévotion au Sacré-Cœur. (Cfr. serm. 22, col. 881; 61, col. 1072). Si l'instance plaît, qu'on lise encore dans les sermons *De Diversis* : serm. 22, n. 4; 23, n. 8; 29, n. 2. 3; 42, n. 1; 90, n. 1; 101; 102, n. 2; le sermon 119 clôt toute cette méditation sur l'Humanité du Christ par ce mot heureux : probamentum dilectionis pia mors (Christi) » (*ibid.*, col. 743).

c) *La configuration du Christ, voie de l'amour de Dieu.* — Non plus seulement mobile d'amour, mais voie d'union à Dieu — il faut ressembler au Christ dans ses mystères pour ressembler à Dieu — tel est le centre de la dévotion de saint Bernard à l'Humanité du Verbe-Incarné. C'est un fait connu qu'au XII^e^ siècle, avec saint Bernard, « l'ascétisme ... devient avant tout un ascétisme de conformité aux mystères de la vie terrestre du Sauveur. » (J. de Guibert, DS., t. I., col. 978). Ascétique, certes, l'exhortation de notre saint vise toujours à l'imitation des voies de Jésus, « ut sequar vestigia ejus ». Cependant sa leçon morale est, tout autant, fortement étayée sur l'exposé dogmatique. Il importe, tout en restant dans l'ordre de la piété, de ne pas négliger cet aspect, et de considérer avec ce guide, avant le devoir de l'imitation, la raison de la configuration du chrétien au Verbe-Incarné, et la valeur strictement sacramentelle des mystères de la Sainte Humanité. Le sermon « *In feria IV^a^ hebdom. sanctae* » en donne une synthèse : « Facit mihi fortitudo (Verbi), facit similitudo (carnis peccati Christi) — tout cela m'est utile — sed si accesserit etiam imitatio ut sequar vestigia ejus » (PL., 183, 269).

Le Verbe-Incarné est la cause exemplaire du juste. Le traité *De Gratia et Libero Arbitrio* devait amener saint Bernard à dire sa pensée sur ce point. Il le fait au chapitre X, où il montre que pour sortir de la région de dissemblance il fallait à l'homme déchu l'intervention du Verbe, image du Père, et principe de sa propre ressemblance originelle, mais intervention mise à sa portée par l'Incarnation. (cap. 10. n. 32, PL., 182, 1018). Après développement de ce plan divin de restauration (n. 33 et 34), il ajoute la vertu sacramentelle de l'Incarnation (n. 35). « Verum cujus ad talia provocamur exemplo indigemus et auxilio, quo ipsi per ipsam (Sapientiam) conformemur » (*ibid.*, col. 1019). Aussi expresse est l'exposition du même thème, partant d'ailleurs du texte de saint Paul « quos praescivit ... » (Rom., 8, 29) dans le sermon 1 pour l'octave de Pâques, disant et le plan divin de conformation au Christ (n. 1, 2, 3), et la vertu sacramentelle des mystères du Sauveur (n. 4). On peut trouver la confirmation de cet enseignement dans les sermons de « *De Tempore* » : serm. 1, *In adventu*, n. 2-5; *In vigil. Nat. Dom.*, serm. 3 (surtout n. 8-10); *In Nativ. Dom.*, serm. 1, n. 1-3; serm. 2; *In fer. IV^a^ Hebdom. Sanctae; In Resurr.*, serm. 1 (surtout n. 10-13); *In Pentecost.*, serm. 2, l'opération de la Trinité. Quant aux sermons sur le Cantique des Cantiques, qui se rapportent au plan divin de la conformation au Verbe-Incarné, ils montrent celle-ci plus particulièrement comme la voie nécessaire de l'amour. Voir sermon 2, n. 3, thème continué dans les sermons 3; 4; 18, n. 6; 20; 22, n. 7-8; 27, n. 1-11, lequel peut se résumer en ces mots : « Unde magis magisque conformari satagit (sponsa) formae quae de caelo venit. » (PL., 183, 917).

Le second point important de la dévotion de saint Bernard à l'Humanité du Christ est sa foi en la vertu sacramentelle des mystères terrestres du Sauveur. Il emploie fréquemment le mot « sacramentum » à ce propos. (Cfr. Dom Le Bail, *Saint Bernard, docteur de la dévotion à N.-S. Jésus-Christ*, Gembloux, 1931, p. 19.) Non pas que, dans sa bouche, ce mot ait toujours le sens précis de signe sensible et de canal de la grâce. Par le sacrement du Christ, il désigne parfois le mystère de la Rédemption, et parfois le symbolisme ou l'exemple des phases de la vie de N.-S. Jésus-Christ. Aussi souvent, sans nul doute, il entend par là l'efficacité de sanctification de ces mystères, et par suite la nécessité de s'approprier leur vertu pour les imiter. Le sermon 44 *De diversis* est si caractéristique en ce sens qu'il suffit de le citer : « Omnia quae de Salvatore legimus medicamina sunt animarum nostrarum. Co-

gitet unusquisque quantum operentur in eo tam salutaria medicamenta. » (PL., 183, 666). Bien plus, la mémoire que fait l'Église de ces mystères, au cours de son année liturgique, en approprie, en augmente l'efficacité. Saint Bernard le rappelle souvent au commencement de ses sermons donnés à l'occasion des fêtes. Quant à l'ascétisme de la conformation du chrétien aux mystères terrestres du Christ, son objet ne peut être, sans doute, que la pratique de la vie chrétienne, mais animée par ce désir de ressemblance au Christ et par la foi en sa vertu. Une pratique cependant y domine : l'humilité, la voie du Verbe fait chair, la voie de l'amour. (Cfr. supra : la voie de l'humilité..., et Dom Le Bail, *op. cit.*, p. 25.)

2. La dévotion au Verbe. — On a dit plus haut la place que saint Bernard attribue au Verbe dans le ravissement de l'âme au suprême degré de l'amour. Ici, il n'est question que de la dévotion de l'âme envers le Verbe, comment elle est le terme de la dévotion à la Sainte Humanité et par quels actes elle se manifeste. C'est par son humanité que le Christ est l'exemplaire de la justification de l'homme. Mais la personne du Christ est le Verbe. L'amour de conformation au Médiateur devra donc viser à une certaine configuration à cette personne. Le sermon 20, n. 6, sur le Cantique des Cantiques, a dit cet ordre. Ensuite, notre docteur affirme la supériorité de cet amour sur l'autre (n. 8, PL., 183, 871). Pourquoi? Il est spirituel; il rend plus semblable à l'aimé, n. 9. La même gradation est marquée entre ces deux objets de l'amour au sermon 45, n. 5 (PL., *ibid.*, col. 1001). Ainsi, la dévotion au Verbe d'après saint Bernard s'intègre dans sa théorie de l'amour. Par quels actes cette dévotion s'exprimera-t-elle? En tout premier lieu, sans doute, par une spiritualisation de l'homme se libérant du péché et de la concupiscence. Mais c'est à nouveau toute la question des degrés de l'amour. Ce fait acquis, quel sera le comportement de l'âme dans son union au Verbe? Elle contemple, elle recherche; elle fructifie; elle jouit. L'aspect intellectuel de la contemplation n'est pas inconnu de saint Bernard. Dans le livre 5 du traité de la Considération, c. 7, 8, il a esquissé une théologie de la Trinité. Mais c'est plutôt dans les sermons sur le Cantique que notre contemplatif expose la révélation du Verbe à l'âme. Qu'on lise particulièrement les sermons 45, n. 4-6 et 71, n. 6-9. Une autre forme de la dévotion au Verbe est l'aspiration de l'âme dans la recherche du Verbe : c'est l'amour affectif ajouté à l'amour effectif (cfr. Serm. 84 et 85 *in Cant. Cant.*). L'union au Verbe sera le fruit de cette dévotion (serm. 85, n. 1) et sa fécondité sera aussi bien le zèle apostolique que la fruition (*ibid.*, n. 12, 13, 14), « diversas soboles sed non adversas ». (PL., 183, 1194).

Telle est la voie du Christ. Le sermon 87 *De Diversis* en donne un résumé parfait : « Fit autem contemplatio ex condescensione Verbi Dei ad humanam naturam per gratiam, et exaltationem humanae naturae ad ipsum Verbum per amorem. » (PL., *ibid.*, 704).

B) LA VIERGE-MÈRE, MÉDIATRICE DE TOUTE GRACE

Saint Bernard a été sacré par la tradition et demeure dans l'Eglise le chevalier et le chantre par excellence de Notre-Dame. Chevalier de Marie, — ou comme le lui fait dire Dante : « Je suis son fidèle Bernard », (*Paradis*, ch. 31, v. 102) —, il ordonna sa vie en hommage-lige à Marie; chantre, il célébra, avec autant de justesse dans la vérité que d'exaltation dans l'onction, les grandeurs et les mystères de la Vierge-Mère. Pour ces raisons, et aussi parce qu'il est « le contemplateur si affectionné à Marie » (*ibid.*, ch. 32, v. 1) Dante le choisit comme le guide tout indiqué pour conduire les âmes montantes jusqu'au trône de la Reine du ciel et leur montrer « comment tout le Paradis s'étend et s'organise à partir d'elle ». Devant ce rayonnement d'influence, on peut être étonné de la brièveté de la Mariologie de saint Bernard : mais c'est, par la densité de la doctrine, par la précision des formules, et parfois par la nouveauté des conclusions, qu'il a fait œuvre de docteur le plus complet en la matière au Moyen Age.

Pour la Mariologie de saint Bernard, on peut consulter Clémencet C., *La Mariologie de saint Bernard*, Brignais, 1909; Hänsler B., *Die Marienlehre des hl. Bernhard*, Regensburg, 1917; A. van den Kerkhoven, *De Marialeer van den h. Bernardus*, Bruxelles, 1922; Aubron P., *La Mariologie de saint Bernard*, dans *Recherches de Science Religieuse*, t. 24, Paris, 1934, pp. 543-577; Dom Nogues, *La Mariologie de saint Bernard*, thèse couronnée par l'Institut catholique de Paris, 1934.

1. Les quatre traités. — a) *De Laudibus Virginis Matris*, PL., 183, 55-88. Le mode d'exposé est homilétique, suivant l'évangile de l'Annonciation (Luc., 2, 26 et suiv.). C'est pourtant un traité complet sur le thème de la maternité divine de la Vierge Marie. En effet, l'auteur expose d'abord la préparation morale de Marie à cette maternité, par l'humilité et la virginité vouée (Homil. 1, n. 5, 9; 2, n. 1, 2). Puis, il met en évidence la mission divine de la Vierge-Mère, instituée nouvelle Eve, coadjutrice du nouvel Adam (Homil. 2, n. 3-11, *ibid.*, 63). Cette mission est confirmée par les figures de Marie dans l'A. T. En particulier, celle de la toison de Gédéon, appliquée à Marie comme au Christ (n. 7, *ibid.*, 64), dit sa mission de médiatrice, ce que le pieux Docteur veut éprouver aussitôt par son admirable invocation à l'étoile nécessaire à notre navigation en ce monde (n. 17) « Ipsa... fovet virtutes, excoquit vitia. Ipsa est praeclara et eximia stella super hoc mare magnum et spatiosum necessario sublevata. » *Ibid.*, 70). Après une pause, comme il le dit, saint Bernard reprend, sans se répéter, toute la thèse de la maternité divine à l'occasion du colloque de l'archange et de la Vierge. Il précise ce que fut la grâce de Marie avant et après la maternité (Homil. 3, n. 1, 8), et par suite sa fonction de corédemptrice (*ibid.*, n. 10, 13).

Cependant le signe adéquat de la réelle corédemption, comme aussi le sommet de cette partie de la thèse de saint Bernard, est dans l'apologue où l'Abbé de Clairvaux, autant poète que théologien, fait défiler devant Marie tout le genre humain angoissé, tous les chœurs des anges, et Dieu lui-même dans l'attente d'une réponse spontanée, volontaire, à la demande de l'envoyé de Dieu et de tous (Homil. 4, n. 8-11) : « Hoc totus mundus tuis genibus provolutus exspectat. Nec immerito quando ex ore tuo pendet consolatio miserorum, redemptio captivorum, liberatio damnatorum. » (*Ibid.*, 83). Avec le passage de l'homélie 3, n. 6, c'est une belle prière à Notre-Dame de l'Avent. Dans cette œuvre de jeunesse, fruit de la diversion d'un malade, on retrouve, comme le dit lui-même l'auteur (in fine : *excusatio*), la doctrine et les paroles textuelles de saint Ambroise (In Lucam, liv. 2), et de saint Augustin (Serm. 18 *in festis*). Si on les compare, on constate avec quel progrès et quelle personnalité, saint Bernard y a élucidé le dogme de la médiation de la Vierge-Mère,

b) *De Conceptione S. Mariae.* — Epist. 174 (PL., 182, 332). Il est inutile de vouloir laver saint Bernard de cette prétendue tache de n'avoir pas professé l'Immaculée Conception, ou en contestant l'authenticité de la lettre (cfr. Hänsler, *De Mariae plenitudine gratiae,* Friburgi Helvet., 1901; Proemium), ou en distinguant la matière controversée. Les paroles de saint Bernard « non probat ratio, non commendat antiqua traditio » (*ibid.*, 333) portent sur le dogme comme sur le rite festival. Avec sa doctrine de la transmission du péché originel essentiellement attachée à la génération par copulation humaine, il ne pouvait pas conclure autrement (cfr. Aubron, *op. cit.*, p. 563). Et cependant, cette lettre demeure un témoin de la piété de l'illustre Abbé envers la Sainte Vierge, et, partant, elle trouve sa place ici, non seulement à cause de la profession finale de foi de saint Bernard en l'infaillibilité de l'Eglise de Rome (PL., 182, 336), et de sa préférence exclusive pour ce que cette Église a statué, mais aussi bien pour son résumé si précis de ce qui est dû à la Mère du Seigneur (n. 3 et 5) « Virgo Regia... veris cumulata honorum titulis. Magnifica gratiae inventricem, mediatricem salutis, restauratricem saeculorum. » (*Ibid.*, 333).

c) *De duodecim praerogativis B. M. Virginis Mariae.* (PL., 183, 429-438). Sous une forme homilétique, à propos du texte : « Signum magnum apparuit in coelo » (Apoc. 12, 1), ce sermon pour l'octave de l'Assomption est un véritable traité, aussi méthodique que théologique, sur le plan divin de la médiation de la Bienheureuse Vierge Marie. Dès la première phrase, notre docteur annonce son thème (*ibid.*, 429). Le développement montre d'abord la convenance, pour les hommes, de la médiation d'une nouvelle Ève auprès du médiateur nécessaire et suffisant, le Christ (n. 1, 2, *ibid.*, 429). En fait, Dieu a voulu cette médiation comme celle de l'Église, n. 3-6, ainsi que le prouve l'élévation singulière de Marie à l'union divine, la plus intime possible hormis l'union hypostatique, n. 3 (*Ibid.*, 431); comme le prouvent encore la malédiction du serpent et la promesse de la femme qui lui brisera la tête, n. 4. En résumé, Marie est médiatrice entre le Christ et l'Eglise « Nempe vellus est medium inter rorem et aream, mulier inter solem et lunam, Maria inter Christum et Ecclesiam constituta » (*ibid.*, 432). En troisième lieu, saint Bernard expose la réalisation du plan divin de la médiation de la nouvelle Eve par la plénitude de grâces déposées en la médiatrice, en vertu de la maternité divine, n. 7-9, et par la collaboration personnelle de Marie, n. 10-15; c'est une collaboration à la sanctification des hommes en devenant, par la pratique des vertus, l'exemplaire à leur mesure (*ibid.*, 434 et sq.); mais c'est aussi une collaboration à la Passion du Christ, par le propre martyre de la Vierge (n. 14-15, *ibid.*, 438). Une prière finale montre que saint Bernard veut dans la dévotion à Marie une onction lumineuse.

d) *De Aquaeductu. Sermo in Nativitate B. M. Mariae.* (PL., 183, 437-448). Le traité « de l'aqueduc », consacré encore à la médiation de la Bienheureuse Vierge Marie, comme l'indique le titre, comporte plus d'enseignement moral que le précédent. Certes, le docteur commence son exposé par le dogme de la médiation dont toute l'ampleur est condensée en un résumé précis, n. 1-4, qui exprime le besoin d'adoption divine pour l'homme déchu, n. 1, le terme de cette adoption au ciel, n. 2, la voie par l'Incarnation du Verbe qui est la vraie source, n. 3; la nécessité d'un aqueduc approprié pour communiquer de sa plénitude, n. 4 (*ibid.*, 440). Une seconde partie montre Marie dans son rôle de médiatrice : et comment elle puise la grâce à sa source, et comment elle la dispense, n. 5-12. Les deux termes de ce flux de l'aqueduc sont exposés conjointement, c'est-à-dire que les trois vertus qui ont élevé Marie jusqu'à la source, l'inclinent également à se communiquer aux hommes. Ainsi, par la charité qui est désir, dévotion, justice, elle est unie à Dieu, elle est instituée la nouvelle Eve, elle est la toison de Gédéon; par cette même charité, qui est aussi miséricorde, elle est incitée à subvenir de sa plénitude à la misère humaine, n. 5-8. Par la pureté, elle est à la ressemblance de Dieu « coelos penetrat incorruptione quae proximum Deo facit », et partant elle peut purifier, n. 9. Enfin, par l'humilité, elle a été élevée à la maternité divine; et à cause de cette même humilité, elle veut servir « instar utique Filii et ipsa non ministrari venerit, sed ministrare » n. 9. D'une part l'Incarnation, d'autre part la Médiation de Marie sont le fruit de ces vertus, n. 10-12. Pour saint Bernard, le dogme enflamme l'amour. Aussi, entrecoupe-t-il les considérations d'un mouvement du cœur :

« Altius ergo intueamini quanto devotionis affectu a nobis eam voluerit honorari, qui totius boni plenitudinem posuit in Maria : ut proinde si quid spei in nobis est, si quid gratiae, si quid salutis ab ea noverimus redundare... Totis ergo medullis cordium, totis praecordiorum affectibus et votis omnibus Mariam hanc veneremur, quia sic est voluntas ejus, qui totum nos habere voluit per Mariam » (*ibid.*, 441).

Cette page, n. 6-7, est peut-être ce qu'il y a de plus lumineux et de plus chaud sur la dévotion à Marie, dans la littérature chrétienne. Quant à la troisième partie de ce traité, n. 13-18, elle semble être un abrégé de la perfection, depuis le travail de la purification, n. 14, de la pratique des vertus, n. 15, de l'élévation, n. 16, jusqu'à la consommation dans la charité, n. 17, les quatre degrés de l'amour. Mais précisément, c'est un exposé pratique de la médiation de Marie. Aussi, saint Bernard enclôt-il cet ascétisme entre deux admonitions d'avoir recours, dans le travail spirituel, à l'intercession et à l'imitation de Marie, n. 13 et 18, in fine (*ibid.*, 444).

2. La voie de Marie. « Virgo regia ipsa est via ». Après ces quatre opuscules, qui constituent des synthèses, voici les sermons sur la dévotion à Marie. Dans leur dénombrement, il faut se garder de ne compter comme témoignage, que les quatre sermons de fêtes portant exclusivement sur la Sainte Vierge : *In Purificat.*, serm. 3; *In Annunt.*, s. 3; *In Assumpt.*, s. 1 et 4. Il y a beaucoup plus. Pour saint Bernard, comme Marie est médiatrice entre le Christ et l'Eglise, son action doit s'exercer partout où est engagée celle du Christ; et la pratique de la vie chrétienne est de suivre les voies de Marie comme les voies du Christ. Pour les deux, l'écrivain emploie la même expression « Amplectamur Mariae vestigia » (*In Octav. Assumpt.*, PL., *ibid.*, 431). On constate aisément le parallélisme en suivant l'ordonnance des mystères du Christ et de Marie. A propos de l'Annonciation, commencement de la médiation de la Vierge-Mère, saint Bernard résume son homélie « *Super Missus est* » (*In Annunt.*, serm. 3, n. 7, 10) « An non thesaurus Dei Maria » (*ibid.*, 396). Telle est sa grâce, n. 7, 8 Mais il insiste

plus sur les vertus de Marie, l'humilité et la virginité. C'est la voie de la médiatrice, voie possible à suivre, n. 9, 10. Ceci tient au cœur du dévot de Notre-Dame ; il reprend la même leçon dans ses sermons 46 et 47 *De Diversis*.

L'Avent, l'avènement de Notre-Seigneur, surtout sous l'aspect d'incorporation et de conformation au Médiateur devait inciter saint Bernard à prêcher souvent la conformation à la Médiatrice. L'Avent est son mois de Marie. Il dit sa louange à Notre-Dame de l'Avent ; il résume sa mission : « sed jam advertistis, ni fallor, quoniam Virgo regia ipsa est via, per quam Salvator advenit ;... studeamus et nos ad ipsum per eam ascendere ». Dans la prière qui suit, il comprend toute la vie chrétienne (*In Adventu*, serm. 2, n. 4, 5 ; *ibid.*, 43). La répétition des mêmes formules de sermon en sermon est sans doute le témoignage d'une doctrine vécue. Marie engendre Jésus dans les âmes (*In Vigil. Nat. Dom.*, serm. 3, n. 9, 10), » quia nihil nos Deus habere voluit, quod per Mariae manus non transiret » (*ibid.*, 100). Elle restaure la dignité de la liberté humaine (*In Vigil. Nat. Dom.*, s. 4, n. 1-7) ; ses prérogatives sont des exemplaires de notre vie (*In Nat. Dom.*, s. 2, n. 4). Ses mystères de la crèche, de la Purification, sont nos mystères (*In Nat.*, s. 2, n. 2 ; *In Circonc.*, s. 1, n. 4 ; *In Purificat.*, s. 3). Dans les sermons sur le mystère de la Rédemption, saint Bernard ne fait pas mention de Notre-Dame ; il dit ailleurs la Passion de Marie (*In Oct. Assumpt.*, n. 14-15). A la Pentecôte, dans l'institution de l'Eglise, il exprime sous une belle image l'autre intervention du Saint-Esprit en Marie pour une nouvelle génération (*In Pentecost.*, s. 2, n. 3-4). « Merito in te respiciunt oculi totius creaturae, quia in te, et per te et de te benigna manus omnipotentis quidquid creaverat recreavit » (*ibid.*, 327). Puisque les mystères de Marie sont à l'instar des mystères du Christ, rien d'étonnant que saint Bernard voie dans l'Assomption de la Sainte Vierge le pendant de l'Ascension de Jésus. Son Assomption est aussi l'exemplaire et les prémices de notre glorification. (*In Assumpt.*, serm. 1), PL., 183, 415, à la condition toutefois que nous imitions ses mœurs (*ibid.*, s. 2). Au sermon 4, où il montre encore l'humanité glorifiée en Marie (*ibid.*, 425), il résume le mystère de Marie en se servant audacieusement des mêmes termes de longueur, de largeur, de sublimité, de profondeur incommensurables, dont il a caractérisé, dans le livre cinquième de la Considération, la charité divine (*In Assumpt.*, serm. 4, n. 8). Aussi peut-il terminer par une prière à la toute-puissance d'intercession de Marie, prière qui est devenue le « Memorare » (*ibid.* n. 8).

3. La « mère du bel amour ». Mater charitatis. — Les auteurs, qui font la synthèse de la mariologie de saint Bernard, oublient de relever les mentions de Marie dans ses sermons sur le Cantique des Cantiques. Certes, elles sont brèves. Mais le docteur de l'amour ne pouvait manquer de situer la médiation de Marie dans l'élévation de l'âme au suprême amour. Le sermon 29, n. 8, est caractéristique de cet enseignement. Il transpose le titre de la médiation de la Vierge-Mère, qui est la plénitude de grâce, en plénitude d'amour. Elle a reçu cette plénitude :

« Est etiam sagitta electa amor Christi, quae Mariae animam non modo confixit, sed etiam pertransivit, ut nullam in pectore virginali particulam vacuam amore relinqueret ». Elle donne de sa plénitude : « Aut certe pertransivit eam ut veniret usque ad nos, et de plenitudine illa omnes nos acciperemus et fieret *mater charitatis*, cujus Pater est Charitas Deus » (PL., 183, 933).

Ce thème posé, il présente Marie comme l'exemplaire de l'âme humaine élevée à la contemplation. Le sermon 52 « *De Diversis* » en donne un exposé parfait. Avant de recevoir la présence du Verbe fait chair de sa chair, la Vierge a préparé une demeure à la Sagesse, c'est-à-dire au Pacifique, à l'amour, n. 1. Cette préparation n'est que la pratique de toute vertu, n. 2. Mais elle amène la présence de majesté de la Trinité ; elle rend l'âme un esprit en Dieu. C'est l'union mystique (n. 3, 4, *ibid.*, 675). Saint Bernard insiste sur cette présence de la majesté divine en la Sainte Vierge, précédant la présence du Verbe Incarné (*In Cant.*, s. 31, n. 9, *ibid.*, 945), et sur la conception du Verbe qui se fait en elle par l'esprit avant la conception charnelle (*De Diversis*, s. 87, n. 3, col. 704). Dans la préparation à l'union, l'humilité obtient une grande place. Or, il y a une humilité d'épouse, génératrice d'amour, dont Marie est le plus pur modèle « Sponsae vero humilitas... amore calens » (*In Cant.*, s. 42, n. 9, col. 992 ; et les références déjà données sur l'humilité de Marie). Médiatrice par l'exemplarisme, la Vierge-Mère l'est encore par l'action dans la même voie de l'amour (*In Cant.*, s. 85, n. 8, col. 1192). Bien plus, n'hésite pas à l'écrire le grand Docteur, c'est dans son illumination même que l'Eglise des saints est illuminée de la lumière de contemplation.

« Jam te, mater misericordiae, per ipsum sincerissimae tuae mentis affectum, tuis jacens provoluta pedibus luna (id est Ecclesia), mediatricem sibi apud solem justitiae constitutam devotis supplicationibus interpellat ut in lumine tuo videat lumen » (*In Oct. Assumpt.*, n. 15, col. 458).

C) LA MÉDIATION DE L'ÉGLISE

La sollicitude de saint Bernard pour toutes les Eglises, témoignée et reçue dans une intervention si puissante et si étendue, qu'on peut affirmer qu'il a régi l'Eglise entière en son temps, amène la question, la seule, qui intéresse ce dictionnaire : quelle fut, sur ce point, sa dévotion et sur quel concept reposait-elle ? La réponse est qu'il n'a pas donné un corps de doctrine rédigé « ex professo » en un traité ou un sermon, mais que son enseignement sur la médiation de Jésus et de Marie l'amène à considérer l'autre terme ou sujet de la médiation entre Dieu et l'homme : l'Église ; et les sources de ce double enseignement sont les mêmes. On se contentera de signaler quelques directives données par notre docteur sur la place que doivent occuper dans la sanctification la pensée et la dépendance de l'Église. Le P. Bainvel, dans une étude sur « *L'idée de l'Église au Moyen Age* » en a fait un relevé suffisamment complet. (Cfr. « *La Science catholique* », an. 1899, pp. 201-214.) En suivant de plus près l'ordre de ses écrits, on peut noter chez saint Bernard la dépendance de la tradition, le zèle pour la communion des saints, la fidélité à son église particulière, en l'occurrence, l'Eglise monastique.

1. La dépendance de la tradition. — La foi de l'abbé de Clairvaux en la présentation des mystères du Christ par l'Eglise, dans sa liturgie, est si vive, qu'on pourrait même le taxer d'exagération, lorsqu'il insinue que « s'il arrive à l'Église, dans ses offices, d'altérer ou d'intervertir les paroles de la Sainte Écriture, cet arrangement

est plus fort que l'ordre primitif » (*In Vigil. Nat Dom.*, s. 3, n. 1). Mais la caractéristique de sa foi en la médiation de l'Église est sa dépendance vis-à-vis de la tradition. Le Christ se communique aux hommes par des hommes. Qu'on le remarque, il ne s'agit pas seulement de la docilité au magistère de l'Église visible; mais la direction de doctrine que donne saint Bernard c'est aussi la foi en une certaine action ministérielle des envoyés de Dieu ; et voici des précisions dans ce sens. « Isti sunt Petrus et Paulus, duo magna luminaria, quos Deus in corpore Ecclesiae suae constituit... Hi mihi traditi sunt in magistros et in mediatores... et mediantibus illis ad illum Mediatorem ascendere potero » (*In Fest. SS. Pet. et Paul.*, s. 1, n. 1, PL., 183, 405; item, serm. 3, speciat., n. 5-6, *ibid.*, 415). Sa fidélité aux Pères de l'Eglise semble inspirée par une conviction semblable. (Cfr. *De Baptismo :* praefat. et cap. 2, n. 8). Mais les saints aussi, certains saints du moins, en raison de leur mission spéciale, participent à ce titre de médiateur, et pendant leur vie et même après, jusqu'à nos jours. Il le dit de saint Martin, il le dit de saint Benoît. Ces deux sermons sont symptomatiques de sa pensée parce que, dans les deux, il dresse le tableau complet des médiateurs secondaires du Christ. A tous, s'applique ce qu'il dit de saint Benoît : « Pascit vita, pascit doctrina, pascit et intercessione (*serm. in fest. s. Bened.*, PL., *Ibid.*, 380). De cette foi dans les médiateurs visibles du Christ découle son attachement jaloux à ne faire fond, dans la piété comme en doctrine, que sur ce qui est statué par l'Église visible (Cfr. *Epist. 174*, n. 2) et en particulier par l'Église de Rome (PL., 182, 336). Déjà, il professe sa foi en l'infaillibilité du Pontife Romain (*Epist.* 190. PL., 182, 1053). Au surplus, on le sait, dans le traité *De Consideratione*, lib. 2, c. 8, n. 15, *ibid.*, 751, il résume les raisons de la dévotion au pape.

2. Le zèle pour la communion des saints. — Comme le remarque le P. Bainvel, saint Bernard dans son enseignement sur l'Eglise vise surtout « les relations surnaturelles de Dieu avec les âmes... et, quand il dit l'Eglise, c'est en général comme s'il disait les âmes ou les fidèles » (*op. cit.*, p. 204). Le commentaire sur le Cantique des Cantiques lui donnait l'occasion de traiter longuement ce sujet, puisque ce livre est considéré comme le chant de l'Union du Christ avec l'Eglise, de l'union du Verbe Epoux avec l'âme. Ce n'est pas pour autant une question de relations directes et individuelles. L'unité entre l'Epoux et l'âme épouse ne se réalise que dans le cadre et par la voie d'un organisme social. Précisément ce que saint Bernard entend par la communion des saints, c'est que la vie d'une âme est régie et baignée par un flux continu de Dieu au travers (pertransiens), des coopérateurs, où les anges mêmes ont leur fonction. Trois sermons condensent cet enseignement : les sermons 77, 78, 79, sur le Cantique des Cantiques. Qu'on y remarque particulièrement le plan divin de l'œuvre de l'Église : sa prédestination par le Père pour répondre à son besoin de se communiquer; sa création par le Fils, le Verbe Incarné; son animation ou inspiration par le Saint-Esprit (serm. 78). Ce plan divin se réalise grâce à trois coopérateurs : les pasteurs, les anges, les hommes (s. 77). Le zèle apostolique n'est jamais plus fécond que chez l'âme, qui arrive par cette voie de l'Eglise, à l'union au Verbe (*In Cant. Cant.*, serm. 85, n. 13; voir aussi *In Vigil. Nat. Dom.*, serm. 1, n. 6 et s. 6, n. 11). (cf. item, *De mor. et offic. Episcop.*, c. 3, n. 10, 12).

3. L'Eglise monastique. — « Quod ad nostram quidem spectat domesticam vineam, quae vos estis » (*In Cant. Cant.*, s. 65, n. 1, *ibid.*, 1089). Cette vigne familiale n'est pas, pour l'Abbé de Clairvaux, une simple figure amenée par le texte scripturaire, mais il s'agit bien de la réalité d'une Eglise particulière. Notre docteur a sa doctrine sur l'existence, la vertu, les devoirs de cette portion de l'Eglise du Christ qu'est la congrégation monastique. Pour être bref, on ne cite que deux sources. Dans son *Apologie*, c. 3, il situe la place de cette Eglise particulière dans l'Eglise totale. Il édicte les devoirs spéciaux de la communion des membres dans cette Eglise spéciale au cours de ses six sermons pour la Dédicace de l'Eglise de Clairvaux (cfr. plus particulièrement s. 1, n. 3-7; s. 3, n. 2-5; s. 4, n. 4-6; s. 5, n. 8-10). Le fondement dogmatique des leçons morales n'est pas négligé. D'un mot, l'Abbé relève la portée supérieure d'un désordre qui, dans l'exposé, pourrait paraître minime ou d'ordre disciplinaire, témoin cette apostrophe virulente à l'adresse des détracteurs et des trublions : « Optimum certe castrum tulisti Christo, si inimicis ejus tradideris Claram Vallem » (*ibid.*, s. 3, n. 3, PL., 183, 525).

D) LE CULTE DES SAINTS

Les panégyriques de saint Bernard à l'adresse des saints ne sont pas descriptifs, mais plutôt théologiques. L'histoire y occupe peu de place; l'édification n'est pas cherchée dans les anecdotes; les saints sont des exemples de l'action divine parmi les hommes. On a indiqué l'importance du rôle de médiateur qu'il attribue aux Apôtres, à saint Martin, à saint Benoît. On se contente de signaler, ici, que dans la brièveté du sermonnaire du cycle des saints, saint Bernard est particulièrement lumineux dans ses exposés de la dévotion envers saint Joseph et envers les saints anges; il y a là un enseignement, qui demeure toujours une des meilleures lectures propres à animer ces dévotions. (Cfr. sur saint Joseph, *Super Missus est*, s. 2, n. 12-16; sur les saints Anges, *serm. de sanctis, serm. in fest. S. Michaëlis*; et *In Psalmo XC*, serm. 11 et 12.)

V. — INFLUENCE DE SAINT BERNARD SUR LA SPIRITUALITÉ

Saint Bernard est beaucoup lu, beaucoup étudié, si on doit ajouter foi aux données de la statistique. Léopold Janauschek dans sa *Bibliographia Bernardina*, Vienne, 1891, a recensé, comme imprimés, cinq cents éditions, totales ou partielles, de ses écrits, et plus de deux mille titres d'ouvrages — attributions, études, travaux, — comportant son nom. Pour les trois siècles qui précèdent l'invention de l'imprimerie, qui dénombrera les manuscrits, œuvres et études? Et depuis 1891, que de livres, que d'articles! Pourquoi ne pas ajouter la recension des prédicateurs et auteurs, qui citent saint Bernard. Cette statistique, aussi impressionnante qu'elle puisse paraître, n'est pas, à notre avis, un signe adéquat de l'influence de saint Bernard. Pour ce qui est du spirituel, en particulier, la seule mesure de cette influence est, croyons-nous, la pénétration de l'enseignement du docteur dans la vie des âmes. Saint Bernard a-t-il créé un mouvement de spiritualité dans l'Eglise? De qui a-t-il été le guide? Quelles écoles peut-on dire inspirées de sa doctrine? En réponse, il semble que la génération littéraire du docteur melli-

flue se dénombre de la sorte : 1) les attributions d'ouvrages spirituels du moyen-âge; 2) les Claravalliens; 3) les correspondants; 4) les écoles postérieures : bonaventurienne, moderne, française.

I. LES IMPUTATIONS. — Sans étudier leur nombre, leur classement, leur identification (cf. infra), la présente rubrique de l'influence de saint Bernard ne peut être justifiée, si on ne marque sa première manifestation, constituée par toute une littérature de vulgarisation attribuée à saint Bernard. Est-ce le fait intentionnel de faussaires qui font valoir leur marchandise en la titrant d'un grand nom? C'est plutôt la reconnaissance d'une paternité d'inspiration. Déjà, les florilèges, recueils de textes bernardins authentiques, en majeure partie, mais sélectionnés ou ordonnés à différentes intentions, indiquent que des catégories d'âmes variées ont pris saint Bernard comme maître de vie, et ses écrits comme thèmes à méditations appropriées. Tel ce directoire ecclésiastique, publié par Mabillon (PL., 183, 1197 et sq.), presque entièrement extrait des traités *De conversione ad clericos, De officio episcoporum, De consideratione* (cf. recension des autres, Janauschek, *op. cit.*, *inter supposita,* p. 4, n. 5, 9, 12, 17, 29, 59, 60. 100 : et p. 403 : index, *flores*). Mais on serait tenté d'affirmer que, plus que ces recueils de textes choisis et authentiques, les livres apocryphes de méditations sur la Vie et la Passion du Christ, sur les douleurs de Marie, sont le fruit de l'action de saint Bernard. Ses méditations personnelles sur ces mystères ne comportent pas de descriptions, si ce n'est dans la seconde partie de son livre à la louange des Templiers. Mais il a dit avoir composé dans son intime un fascicule de ces considérations. Il a créé par là, un courant de méditations. Des vulgarisateurs développent sa manière, et mettent à la portée des fidèles ces sortes de stations méditatives devant chaque mystère évangélique, et surtout ceux de la Passion et de la Résurrection. Qu'on les ait imputés à saint Bernard, c'est un juste tribut dû à leur inspirateur. Il en est de même des directoires de vie spirituelle. Ainsi, qu'on ait regardé, pendant des siècles, comme l'œuvre de saint Bernard, la *Lettre aux Frères de Mont-Dieu* — ce manuel des commençants, dont l'aire d'expansion fut si étendue, — cela prouve que le mode de vie intérieure qui y est prôné condense la direction donnée par notre docteur. Cet exemple représente le fait que l'abondante littérature médiévale (120 titres, dit Janauschek), attribuée à saint Bernard, est le meilleur signe de son influence sur la généralité des fidèles.

II. LES CLARAVALLIENS. — Dans l'histoire littéraire de l'Ordre de Cîteaux, il y a une phase symptomatique de l'influence de l'abbé de Clairvaux. Si d'une manière générale, on peut affirmer que saint Bernard a créé l'Ecole cistercienne de spiritualité, à l'examen des œuvres, il est plus juste de restreindre sa génération littéraire aux XII^{e} et XIII^{e} siècles et à un groupe d'auteurs qu'on peut appeler les Claravalliens; ils sont de Clairvaux ou par leur profession, ou par la filiation de leur monastère issu de Clairvaux; ils sont de Clairvaux par leur doctrine (voir CISTERCIENS).

Sur le problème de l'amour, on peut affirmer que saint Bernard a été l'initiateur et l'inspirateur d'une génération de traités sur la charité et de commentaires moraux sur le Cantique des Cantiques. Au premier rang de ces traités, on n'hésite pas à placer ceux de Guillaume de Saint-Thierry (voir ce nom) (Cf. Dom Wilmart, *La série des ouvrages de Guillaume de Saint-Thierry,* Revue Mabillon, janvier 1924, p. 157-167; E. Gilson, *op. cit.*, p. 15). Cette dépendance n'enlève rien à l'originalité de l'abbé de Saint-Thierry; elle permet de classer ses écrits sur la charité dans l'Ecole Claravallienne. D'ailleurs, il en est de même d'Aelred, abbé de Rievaux au pays d'York. Lui aussi, il est disciple de saint Bernard dans ses deux traités *Speculum caritatis* et *De amicitia;* et cependant quel maître est-il lui-même en son domaine « Bernardo prope par ». Dom Wilmart semble avoir bien établi que le *Speculum caritatis* a été provoqué par une lettre de saint Bernard (*L'instigateur du Speculum caritatis*, dans RAM., octobre 1933, p. 369-393). Nous avons étudié sa doctrine de l'amour, dans l'article AELRED, DS., t. I, col. 225-234. Sur le problème de l'amour, il faudrait encore comparer à l'enseignement de saint Bernard, celui de son disciple le plus lumineux, Guerric, deuxième abbé d'Igny, quoiqu'il n'ait pas de traité ex professo sur la question, et celui d'Isaac, abbé de l'Etoile, qui tend, lui, à donner un véritable traité des degrés de la charité, dans ses sermons 1 à 6, à propos des Béatitudes (PL., 194, 1689-1713), et dans ses sermons 43 à 45 sur l'œuvre du Saint-Esprit (*Ibid.*, 1833 et sq.).

Quant aux commentaires sur le Cantique des Cantiques, l'exemple de saint Bernard engendre tout un rayon de littérature cistercienne. Saint Bernard commence en 1135; Guillaume de Saint-Thierry, s'il a déjà collationné ses extraits de saint Ambroise (PL., 15, 1945 et sq.) et de saint Grégoire (PL., 180, 442 et sq.) ne rédige son commentaire propre, comme cistercien, qu'à Signy, après 1135. Sa préface, sur la similitude et ressemblance de l'homme avec Dieu, pourrait être placée en tête de la doctrine de saint Bernard sur l'amour, comme son résumé précis (180, 473 et sq.). A la mort de saint Bernard, Gilbert de Hoilland († 1172) reprend, en 1154, le commentaire du Cantique, là où s'est arrêté son maître (Cant., III, 1), et en quarante-huit sermons le conduit jusqu'au chapitre 5, 10; « in modum beati Bernardi scripsit », dit la chronique de Clairvaux (PL., 184, 10). Un autre commentaire, qui a passé parfois pour être le relevé des notes de Guillaume de Saint-Thierry, à la suite de ses conversations sur ce sujet avec saint Bernard, reproduit et arrange les sermons de saint Bernard sur les deux premiers chapitres du chant sacré (PL., 184, 407-436). Vers 1180, Thomas le cistercien, en douze livres, mène le sien jusqu'au terme, à l'adresse d'un cistercien, Pons, évêque de Clermont (PL., 206, 17-862); sans être pleinement à la manière de saint Bernard, il compile, dit-il, les « Bernardi balsama » (*ibid.*, 17), comme d'ailleurs il le fait pour Origène, Bède et Grégoire. Dans la même ligne, on peut citer encore Guerric, à cause de son témoignage précis qu'à Igny on suit, pour le Cantique, l'interprétation de saint Bernard « ille interpres Spiritus Sancti de toto illo carmine » (*Serm. inss. Apost. :* sur le texte du Cantique 2, 17; PL., 185, 183). De même dans le traité de Baudouin, abbé de Ford, et archevêque de Cantorbéry († 1188), à propos du chapitre 8 du même livre saint, on retrouve la manière, et même les paroles de l'abbé de Clairvaux (PL., 204, 511). Les catalogues des manuscrits permettent d'allonger cette liste. On y relève les noms de Geoffroy d'Auxerre (Bibl. Nat. *ms. 559*), de Geoffroy de Clairvaux (Dijon, *ms. 62*), d'Isaac de l'Etoile (Bibl.

Nat., *ms. 1252*), et des anglais Aelred, Jean de Ford, et des Ecossais, Guillaume de Melrose, Udar de Cupar. A Morimond, trois religieux collationnent des recueils : *tres diversi religiosi Morimundenses in Canticum Canticorum.* Il y aurait à ajouter encore une longue liste de manuscrits. Au total, la preuve existe que saint Bernard a engendré une filiation d'auteurs qui ont élucidé, après lui, le problème de l'amour divin.

Au sujet de la doctrine sur les mystères du Christ, il faut mettre au premier rang de la postérité littéraire de saint Bernard, Guerric d'Igny qui a, plus que le maître, scruté le dogme et l'ascétisme de la conformation au Christ (Cf. Dom Déodat De Wilde, OCR., *De Beato Guerrico,* Westmalle, 1935), et aussi bien Isaac de l'Etoile, dont la spéculation théologique est plus proche de la scolastique (Cf. Bliemetzrieder, *Isaac de Stella, sa Spéculation théologique,* dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale,* t. 4, 1932, p. 134-159). Si on veut des textes qui ressemblent grandement à des rédactions de disciples faites sur la direction du maître, qu'on lise le *De Jesu puero duodenni* d'Aelred, (PL., 184, 849-869), et encore le même sujet traité par Isaac de l'Etoile, dans ses sermons 7 et 8, (PL., 194, 1713-1719), et, plus tardivement, par Adam de Perseigne († 1221) dans ses épîtres 8 et 15, (PL., 211, 603 et suiv., 627 et suiv.); ce sont là des Méditations développées sur l'enfance de Jésus, exemplaire des stades de la vie chrétienne aussi bien que les mystères de sa Passion et de sa Résurrection.

III. LES CORRESPONDANTS. — Moins précise, moins large, mais réelle se révèle l'influence littéraire de saint Bernard sur une autre classe d'auteurs contemporains, qu'on désigne sous le titre de correspondants, parce qu'après avoir interrogé l'abbé de Clairvaux, ils se rencontrent avec lui dans leurs écrits spirituels. Quelques mentions suffiront. Ainsi, en raison de la communication, en 1125, de leurs essais sur l'amour de Dieu (Ep. 11, 12, s. Bernardi), on peut poser la question de l'influence des traités postérieurs de l'abbé de Clairvaux sur la *Scala claustralium* (PL., 184, 475 et suiv.) (circ. 1145) et sur les *Meditationes* de Guigues I le Chartreux (PL., 153, 590; cfr. Gilson, *Guigues I, Meditations,* dans VS., septembre 1934). L'Ecole de Saint-Victor interroge aussi Clairvaux (Ep. 77, *de Baptismo*). Mais il faut comparer leur manière de traiter de l'amour, chez Hugues de Saint-Victor dans ses traités *De laude caritatis,* (PL., 176, 969 et suiv.), *De amore sponsi ad sponsam* (*ibid.,* 987 et suiv.), *De arrha animae* (*ibid.,* 951 et suiv.), et chez Richard de Saint-Victor, dans les livres IV et V de son *Benjamin major* (PL., 196, 479 et suiv.). Il s'avère que, si dans la contemplation intellectuelle ils diffèrent de saint Bernard, dans l'exposé des degrés suprêmes, dans la description de l' « excessus mentis », les Victorins suivent les sermons sur le Cantique des Cantiques — (cfr. Pourrat : *La Spiritualité chrétienne,* t. II, c. IV, p. 183 à 192, et spécialement p. 188). On peut citer encore Pierre de la Celle, abbé de Saint-Rémy de Reims et évêque de Chartres († 1187), comme le témoignent ses homélies 76 et 77 (PL., 202, 873 et suiv.).

IV. LES ÉCOLES POSTÉRIEURES. — Ici, il faut le rappeler encore, on ne peut justement apporter comme témoignages de l'influence littéraire de saint Bernard que les écrits spirituels, dont l'ensemble est manifestement une extension de sa doctrine.

A) L'ECOLE FRANCISCAINE. — L'exemple le plus intéressant est saint Bonaventure, pour ceux de ses écrits qui gravitent autour de la dévotion à l'Humanité du Christ. Saint Bonaventure, dit-on, cite quatre cents fois des textes de saint Bernard. Il cite peut-être autant saint Augustin. Ce par quoi saint Bonaventure relève de l'abbé de Clairvaux et non d'un autre, c'est de partir de la dévotion à la sainte Humanité, de considérer avec insistance et détails les mystères de la vie mortelle de Jésus, pour en faire le mobile et la voie de l'amour de Dieu. On sait que le docteur séraphique a contribué plus que tout autre à développer ce mouvement, commencé par le docteur melliflue. Entre tous les écrits du franciscain, la *Vigne mystique* est caractéristique de leur manière commune, puisque, pendant des siècles, jusqu'à Mabillon, on a pu attribuer ce livre à saint Bernard. On sait que saint Bonaventure lui-même est continué, dans cette expansion de la dévotion à l'Humanité du Christ, par l'ouvrage de vulgarisation pseudo-bonaventurien des *Méditations de la vie du Christ,* le livre le plus répandu, dit-on, au Moyen Age, et dans lequel, d'ailleurs, les citations tirées de saint Bernard entrent pour un tiers. (Sur l'influence de saint Bernard sur les écrits franciscains du MA., cfr. Vernet, *La spiritualité médiévale;* Paris, 1928, p. 32 et 77; Didier, *La dévotion à l'Humanité du Christ chez saint Bernard,* dans VS., t. 25, 1930, Etudes et documents, p. 152; P. Ephrem Longpré, *La théologie mystique de saint Bonaventure,* dans *Archivium Franciscanum Historicum,* vol. 14, 1921; P. Stanislas du Chambon-Feugerolles, *La dévotion à l'Humanité du Christ dans la spiritualité de saint Bonaventure,* Lyon, 1932, c. 11, et Bibliographie; l'auteur note quelques références communes aux deux auteurs). Que saint Bernard soit resté longtemps un auteur d'inspiration pour la piété franciscaine, on en a la preuve dans *Les secrets sentiers de l'amour divin,* par le P. Constantin de Barbanson, 1623; nouvelle édition, 1932.

B) LES MONIALES D'HELFTA. — Celles-ci avouent une certaine dépendance de saint Bernard : « ad quem specialem habebat devotionem propter mellifluorum verborum ipsius praerogativam » (S. Gertrude, *Legat. div. pietatis,* l. IV, c. 49). Helfta, à la fin du XIIIe siècle, peut être présenté comme l'exemple d'une communauté de religieuses réalisant, sur un point, la direction de saint Bernard par l'entretien soutenu, à l'aide de textes liturgiques, de la considération de l'amour du Christ manifesté par les mystères de son Humanité. Dans cette voie, elles sont amenées logiquement à compléter l'insinuation du maître sur la dévotion au Sacré Cœur, le plus grand signe de l'amour de Jésus. (Voir : S. Gertrude, *Legat. div. pietatis,* l. III, et IV, S. Mechtilde, *Lib. spec. gratiae,* pars Ia). Mais, leurs écrits ne suivent pas, pour autant la théorie de saint Bernard sur les gradations de l'amour et sur le mode du degré suprême, la similitude au Verbe. Bien plus bernardine, en ce sens, est une autre moniale Béatrice de Nazareth, († 1268) dont le traité *De seven manieren van minne* reproduit les degrés et même les formules du maître : cf. speciat. 1er, 2e, 7e degrés. Edition Reypens et Van Mierlo : *Beatrijs van Nazareth,* Leuven, 1926. Tekst. p. 3 et sq.

C) « LA DEVOTIO MODERNA ». — A mesure qu'on avance dans le temps, il est naturel que l'influence de saint Bernard ne paraisse plus exclusive ou dominante au point de classer les auteurs dans sa génération spirituelle. Cependant, dans l'étude des sources des

écrivains du cercle de la « Dévotion Moderne », l'accord est commun, pour donner une grande part aux œuvres de l'abbé de Clairvaux. Ruysbroeck, le premier, l'inspirateur de cette école, ne le cite textuellement que trois fois et accidentellement, en trois ouvrages différents (*Livre des XII béguines* : éd. David, t. 5, p. 62; *Livre de la vérité suprême, ibid.*, t. 6, p. 255; *Le livre de la pierre étincelante, ibid.*, p. 232). Mais, il appert qu'il suit les traités *De diligendo Deo* et les *Sermons sur le Cantique*, dans ses degrés de l'amour, (les sept degrés), dans ses images de l'assimilation de l'âme, et en partie, dans sa description de l'excessus (*Ornement des noces spirituelles*) (cfr. : Melline d'Asbeck, *La Mystique de Ruysbroeck l'Admirable*, Paris, 1930, p. 87-90). Quant aux sources bernardines de Gérard Groot et des frères de Windesheim, le Dr Heinrich Gleumes vient d'en donner une recension, qui semble exhaustive : *Gerhard Groot und die Windesheimer als Verehrer des hl. Bernhard von Clairvaux*, dans ZAM., 1935, p. 90 et suiv. (voir aussi sur saint Bernard dans la « Dévotion moderne », P. Debongnie, *Jean Mombaer de Bruxelles*, 1926, chap. XI). — Et l'*Imitation de Jésus-Christ*, que doit-elle à saint Bernard? Comme citations textuelles, quelques passages, v. g. liv. I, c. XI, v. 5, tiré du sermon 27 *De diversis*, n. 5; liv. I, c. XIII, v. 5, extrait de l'*Ep. 342*, n. 3. Davantage, de ce livre premier le chapitre second peut être dit un « rapiarium » du c. I des *Degrés d'humilité* et des sermons 36 et 37 sur le *Cantique des Cantiques*, à propos de la vanité de la science. Mais si en somme on y trouve peu d'adaptation littérale, cependant il se ressent, à travers tout l'immortel ouvrage, un tel contact avec l'esprit de saint Bernard qu'on estime depuis longtemps que le livre de l'*Imitation*, est, en quelque sorte, une analyse des écrits du docteur melliflue (cfr. Vacandard, *Vie de saint Bernard*, t. 2, ch. 34, in fine; A. Loth, *L'Auteur de l'Imitation* dans *Revue des questions historiques*, 1874, t. 15, p. 98.)

C) L'ECOLE FRANÇAISE. — Les principes de l'école bérullienne : la conformation au Verbe Incarné, les états intérieurs de Jésus, la servitude de l'Humanité du Christ, font penser aussitôt à la manière de saint Bernard. C'est une rencontre au même centre; ce n'est pas, pour autant, un signe certain de filiation. D'ailleurs, tout en continuant sur ce point la réserve de Dom Huijben remontant *Aux sources de la spiritualité française au XVIIe siècle* (VS., t. 25, Documents, p. 126), on serait plutôt porté à conclure de la présence, aux XVIe et XVIIe siècles, de nombreuses éditions et traductions du Bienheureux Guerric, que l'Ecole française trouve de préférence en celui-ci les formules usuelles de son enseignement sur la conformité au Verbe Incarné. (Cfr. Dom Déodat De Wilde, *op. cit.*). Mais il n'en reste pas moins que l'Ecole française a favorisé le renouvellement de l'influence de saint Bernard sur la vie spirituelle; une manifestation de ce renouveau s'avère dans les études et les éditions nouvelles (cfr. L. Janauschek, *Bibliographia Bernardina*, saecul. XVI et XVII); le grand Mabillon ne devait-il pas le prolonger en écrivant : « Mais de tous les livres que les moines — (nous prenons la permission d'ajouter « et les autres ») — doivent ou peuvent lire, il n'y en a point, après les livres sacrés, qui leur puissent être plus utiles, ou qui leur doivent être plus familiers, que les œuvres de saint Bernard. Ce doit être la nourriture la plus ordinaire de leurs âmes durant toute leur vie, et ils ne doivent jamais interrompre la lecture de ce grand maître des solitaires, que pour la reprendre ensuite avec plus de goût et d'avidité. » (*Traité des études monastiques*, 2e p., chap. 3, paragr. 2.)

On trouve dans L. Janauschek, *Bibliograghia Bernardina*, Vienne, 1891, le relevé aussi complet qu'il a été possible des ouvrages concernant saint Bernard; et parmi cette immense production (près de 3.000 titres), un index des matières aide à se renseigner sur ceux qui traitent de la Spiritualité de l'Abbé de Clairvaux. Nous nous contentons d'ajouter ici l'indication de travaux plus récents, utiles pour l'étude de l'enseignement spirituel de saint Bernard. — J. Bainvel, *L'Idée de l'Eglise au Moyen Age, Anselme et Bernard*, dans *La Science Catholique*, 13e année, février 1899. — B. Hänsler, *De Mariae plenitudine gratiae secundum S. Bernardum* Fribourg (Suisse), 1901. — Le même, *Stellung des hl. Bernhard zum Neuplatonismus und zur hl. Schrift nach Dr. Harnack und im Lichte des Warheit*, dans *Cistercienser-Chronik*, September, 1903. — J. Ries, *Das Geistliche Leben in seinen Entwicklungstufen nach der Lehre des hl. Bernhard*, Freiburg i. B., 1906. — Le même, *Die Kontemplationsarten nach der Lehre des hl. Bernhard, Jahrbuch für Philosophie und Spekulative Theologie*, tome 23, Paderborn, 1909. — P. Rousselot, *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Age* (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Band VI, Heft 6), Münster, 1908. — G. Salvayre, *Saint Bernard, Maître de vie spirituelle*, Avignon, 1909. — C. Clémencet, *La Mariologie de saint Bernard*, Brignais, 1909. — J. Bernhart, *Bernhardische und Eckartische Mystik*, Munich, 1912. — Le même, *Die philosophische Mystik, des Mittelalters von ihren Ursprüngen bis zur Renaissance*, Munich, 1922. — B. Hänsler, *Die Marienlehre des hl. Bernhard*, Regensbrug, 1917. — J. von Walter, *Die Sonderstellung Bernard von Clairvaux in der Geschichte der Mystik* (dans *Theologische Festschrift für G. N. Bonwetsch*), Leipzig, 1918. — A. van den Kerkhoven, *De Marialeer van den H. Bernardus*, Bruxelles, 1922. — J. Schuck, *Das religiöse Erlebnis beim hl. Bernhard von Clairvaux*, Würzburg, 1922. — Le même, *Das hohe Lied des hl. Bernhard von Clairvaux, Dokumente zur mittelalterlichen Christus-und Brautmystik*, Paderborn, 1926. — C. Butler, *Western Mysticism. The Teaching of SS. Augustine, Gregory and Bernard on Contemplation and the contemplative Life*, Londres, 1922. — P. Weber, *Der Geist des heiligen Bernhard. Darstellung der Wege zur Liebe Gottes*, Kevelaer, 1922. — R. Linhardt, *Die Mystik des hl. Bernhard von Clairvaux*, Munich, 1923. — M. Kurz, *Der Gegenstand der Beschauung nach dem hl. Bernhard*, dans *Cistercienser-Chronik*, Aug. 1924. — A. Hamon, *Histoire de la Dévotion du Sacré-Cœur*, II, l'Aube de la Dévotion, Paris, 1925. — M. C. Slotemaker de Bruine, *Het ideaal der Navolging van Christus ten tijde van Bernard van Clairvaux*, Wageningen, 1926. — L. Guilloux, *L'amour de Dieu selon saint Bernard*, dans *Revue des Sciences Religieuses*, octobre 1926, janvier 1927, janvier 1928. — J. M. Besse, *Les mystiques bénédictins des origines au XIIe siècle*, Paris, 1928. — B. Maréchaux, *L'œuvre doctrinale de saint Bernard*, dans V. S., t. 16 et 17, 1927. — U. Berlière, *L'Ascèse bénédictine des origines à la fin du XIIe siècle*, Paris, 1927. — R. Egenter, *Gottesfreundschaft. Die Lehre von der Gottesfreundschaft in der Scholastik und Mystik des 12 u. 13 Jahrhunderts*, Augsbourg, 1928. — F. Van den Borne, *De Spiritualiteit van den h. Bernardus*, dans *Studia Catholica*, IV, 1927, septembre. — P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, tome II, Paris, 1928. — H. M. Delsart, *Traité de l'amour de Dieu par saint Bernard*, traduction (introduction), Paris, 1929. — E. Wechssler, *Deutsche und Französische Mystik : Meister Eekhart und Bernhard von Clairvaux*, dans *Euphorion*, 30, 1929. — F. Vernet, *La Spiritualité Médiévale*, Paris, 1929. — A. Le Bail, *Saint Bernard, docteur de la Dévotion à N. S. Jésus-Christ*, Gembloux, 1930. — Le même, *Saint Bernard, docteur de la vie liturgique*, dans *Revue liturgique et monastique*, 16e année 1930, n. 1. — J. C. Didier, *La dévotion à l'humanité du Christ dans la spiritualité de saint Bernard*, dans VS., t. 24, 1930, supplément. — Le même, *L'imitation de l'humanité du Christ selon saint Bernard*,

ibid., t. 25, 1930, supplément. — Le même, *L'ascension mystique et l'union mystique par l'humanité du Christ selon saint Bernard, ibid.*, t. 25, 1930, suppl. — Melline d'Asbeck, *La Mystique de Ruysbroeck l'Admirable*, Paris, 1930. — K. Boeckl, *Die Sieben Gaben des Heiligen Geistes, in ihrer Bedeutung für die Mystik*, Freibourg i. B., 1931. — W. Williams, *The Mysticism of S. Bernard of Clairvaux*, Londres, 1931. — J. Bover, *La contemplacion para alcançar amor y la doctrina de san Bernardo sobre el amor de Dios*, dans *Manresa*, tome 6. — E. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale;* deuxième série (appendice au ch. IV), Paris, 1932. — A. Wilmart, *Auteurs Spirituels et Textes Dévots du Moyen Age Latin*, Paris, 1932. — E. Dumoutet, *Le Christ selon la chair et la vie liturgique au Moyen-Age*, Paris, 1932. — P. Stanislas du Chambon, *La Dévotion à l'Humanité du Christ dans la spiritualité de saint Bonaventure*, Lyon, 1932. — P. Miterre, *La doctrine de saint Bernard*, Bruxelles, 1932. — G. Frischmuth, *Die paulinische Konzeption in der Frömmigkeit Bernhards von Clairvaux*, Gutersloh, 1933. — E. Gilson, *La théologie mystique de saint Bernard*, Paris, 1934. — E. Kern, *Das Tugendsystem des heiligen Bernhard von Clairvaux*, Freibourg i. B., 1934. — K. Haid., *Das religiöse Erlebnis beim hl. Bernhard von Clairvaux*, dans *Cistercienser-Chronik*, 46e année, mars 1934, pp. 93 et suiv. — J. Rivière, *Le Dogme de la Rédemption au début du Moyen Age*, Paris, 1934. — P. Aubron, *La Mariologie de saint Bernard*, dans *Recherches de Science Religieuse*, t. XXIV, n. 5, décembre 1934, pp. 543 à 577. — M. Lenglart, *La théorie de la contemplation mystique dans l'œuvre de Richard de saint Victor*, Paris, 1935. — A. d'Alès, *Le Mysticisme de saint Bernard*, dans *Recherches de Science Religieuse*, t. XXV, n. 3, juin 1935. — Déodat De Wilde, *De Beato Guerrico ejusque doctrina de formatione Christi in nobis*, Westmalle, 1935. — H. Gleumes, *Gerhard Groot und die Windesheimer als Verehrer des hl. Bernhard von Clairvaux*, dans ZAM. (1935), pp. 90 et suiv.

Anselme Le Bail, O. C. R.

BERNARD (Apocryphes attribués à saint). — Un très grand nombre de traités ou d'opuscules, en prose ou en vers, ont été mis sous le nom de saint Bernard. Le P. L. Janauschek, qui a publié en 1891 la *Bibliographia Bernardina*, énumère parmi les opera supposita (p. V-XIV), déjà édités ou encore manuscrits, 120 pièces en prose et 57 poèmes. On peut distinguer trois classes pour les œuvres en prose : celles qui représentent des extraits ou des remaniements d'ouvrages authentiques; celles dont les vrais auteurs ont été identifiés; celles certainement apocryphes dont le véritable auteur est resté jusqu'ici inconnu.

A) Extraits ou remaniements des œuvres authentiques. — Le P. Janauschek signale : 1) *In Cantici Canticorum priora duo capita brevis commentatio ex S. Bernardi sermonibus contexta, ubi de triplici statu amoris* (PL., 184, 407-436). Mabillon dit : « a quodam homine studioso et pio concinnatum » mais ne voit pas de diffficulté à l'attribuer à Guillaume de Saint-Thierry, à cause en particulier des affinités de style. C'est un court résumé des 51 premiers sermons de saint Bernard sur le Cantique. — 2) *Declamationes de colloquio Simonis cum Iesu ex S. Bernardi sermonibus collectae* (PL., 184, 435-476), en 60 chapitres, œuvre de Gaufridus abbas, secrétaire de saint Bernard. Elles ont aussi pour titre : *Sententiae exceptae ex opusculis Ven. abbatis Claraevallis*. En tête, une dédicace du collecteur Geoffroy d'Auxerre, premier secrétaire et biographe du saint, au cardinal Henri de Pise, ancien moine de Clairvaux. L'opuscule est tiré « e multis sermonibus sancti Patris nostri », d'un contenu très varié. — 3) *Flores, Florilegium, liber florum*, appelé encore *Bernardinum*, en dix livres, par Willelmus, moine de Saint-Martin de Tournai (XIIIe siècle), fort apprécié par Mabillon, imprimé dès 1472 (circa) à Nuremberg et souvent dans la suite. N'est pas dans l'édition bénédictine ni dans Migne : cf. la Praefatio generalis, du tome 1, § I, XI, PL., 182, 19-20. Il traite « de Deo, de anima et homine, de praelatis, de clericis et monachis, de virtutibus, de vitiis », etc. — 4) *Flores seu sententiae ex S. B. operibus depromptae*. Plusieurs collections : une en 186 sentences, déjà connue à l'époque de S. Bernard (PL., 182, 1197 1204); d'autres, de 17 et 26 sentences (PL., 182, 747-752; 751-758) beaucoup plus longues que les précédentes : cf. A. Wilmart, *Auteurs spirituels*, p. 78; « Les auditeurs de saint Bernard ont recueilli avec piété une foule de petits développements de ce genre, qui équivalaient à des commentaires subtils, improvisés le plus souvent, de certains versets scripturaires ». — 5) *Summa de vitiis*, inédite.

B) Ouvrages restitués a leurs véritables auteurs. — On les trouve mentionnés dans la *Bibliographia* de Janauschek, à compléter par quelques indications de dom Wilmart. — 1) *Commentarius in psalmos paenitentiales* ou *Aurea psalmorum septem expositio*, d'Innocent III, mais cette attribution est contestée. — 2) *De duodecim oneribus Isaiae*, d'Aelred de Rievaulx, cf. *supra*, c. 229. — 3) *De cura et modo rei familiaris* ou *De gubernatione familiae*, de Bernard Silvestris (attribution contestée) (*infra*). — 4) La célèbre *Epistula ad fratres de Monte Dei*, définitivement rendue à Guigues II, le Chartreux, par dom Wilmart (voir Guigues II). — 5) *Expositio in psalmum XXVIII*, de Richard de Saint-Victor. — 6) *Expositio in psalmum L*, d'Urbain II. — 7) *Formula honestae vitae* (PL., 184, 1167-1172) attribuée à Bernard Silvestris (attribution contestée). — 8) *Formula novitiorum*, de David d'Augsbourg, franciscain (voir ce mot). — 9) L'*Imitation de Jésus-Christ*. — 10) *De caritate*, parfois *De diligendo Deo* (PL., 184, 583-636). Les cinq premiers chapitres reproduisent le *De gradibus caritatis* de Richard de Saint-Victor; ensuite sont utilisés les sermons de saint Bernard sur le Cantique et autres ouvrages; à partir du chapitre 9, le *De caritate Dei et proximi* de Pierre de Blois. — 11) *Liber in Hexaemeron* ou *De operibus sex dierum* d'Arnaud de Bonneval, — 12) *Liber de modo bene vivendi ad sororem*, de Thomas de Froidmont (PL., 184, 1199-1306). — 13) *Liber usuum ou Vitae monasticae ritus et usus* de S. Etienne Harding, troisième abbé de Citeaux. — 14) *Meditatio in Salve Regina*, fragment du *Stimulus amoris* de saint Bonaventure; — 15) *Meditationes piissimae de cognitione humanae conditionis* (PL., 485-508) ou *De interiori homine*. Attribué aussi à Hugues de Saint-Victor, comme *liber quartus de Anima*. Contient des citations de saint Ambroise, de saint Augustin, de Boèce, de Sénèque, etc. L'ouvrage mériterait d'être étudié de plus près. — 16) *De ordine vitae et morum institutione*, restitué par dom Wilmart à son véritable auteur; cf. *Jean l'homme de Dieu auteur d'un traité attribué à saint Bernard* dans *Auteurs spirituels*, VI, pp. 64-100. — 17) *Regula pauperum commilitonum Christi et Templi Salomonis* rédigée par Jean Michaellensis. — 18) *Scala claustralium* de Guigues II le Chartreux. — 19) Plusieurs sermons : *Sermo in Adventu Domini* d'Aelred (*supra*, c. 227); *in festo sancti Andreae*, de Nicolas de Clairvaux; *in nativitate Ioannis Baptistae*, du même ou de S. Pierre Damien; *in festo sancti Nicolai Myrensis*, du même; *ad praelatos in concilio convocatos*, de Gilbert de Hoylandia (?); *in illud Sapientia vincit malitiam*, de Guibert de Nogent; *de villico iniquitatis*,

d'un BERNARD, moine à Clairvaux; *de vita et passione Domini* : c'est le *Stimulus amoris* de saint BONAVENTURE; *in nativitate Domini*, trois sermons de NICOLAS DE CLAIRVAUX; *in Salve Regina*, quatre sermons de BERNARD DE TOLÈDE : — 20) *De sermone Domini in ultima cena*, d'OGER, abbé cistercien de Locedio; — 21) *Speculum monachorum* ou *de his ad quae in professione obligatur monachus* de BERNARD DU MONT-CASSIN. — 22) *Speculum monachorum* (*religiosorum*) d'ARNAUD DE BOHÉRIES (*supra*, c. 894). — 23) *Tractatus de contemplando Deo* de GUILLAUME DE SAINT-THIERRY. — 24) *Tractatus de infante Jesu* ou *de Iesu puero duodenni*, d'AELRED (*supra*, c. 229). — 25) *Tractatus de interiori domo* ou *De conscientia aedificanda*, donné comme 3e livre *De Anima*, de HUGUES DE SAINT-VICTOR, contient des extraits des *Méditations* apocryphes de saint Bernard (ci-dessus, n. 15), est d'un cistercien du XIIe siècle (PL., 184, 507-552). — 26) *Tractatus de natura et dignitate amoris*, de GUILLAUME DE SAINT-THIERRY. — 27) *De quatuor gradibus violentae caritatis*, de RICHARD DE SAINT-VICTOR. — 28) *Tr. contra Waldenses* de BERNARD DE FONCAUDE. — 29) *De passione Domini super ego sum vitis* ou *Vitis mystica* (PL., 184, 635-740), de saint BONAVENTURE, mais avec des interpolations, voir S. BONAVENTURE).

C) OUVRAGES APOCRYPHES D'AUTEURS INCONNUS. — 1) *Bellum de perfectione servorum Dei*, inédit. — 2) *Bellum quomodo eripitur anima a vitiis*, in édit. — 3) *Colloquium peccatoris et crucifixi Iesu*. — 4) *Commentatiuncula in hymnum : Iesu nostra redemptio*. — 5) *Confessionis privatae formula* ou *Confessio sancti Bernardi* ou *Oratio paenitentis ad Christum devotissima*. — 6) *Disputatio cuiusdam iusti cum Deo*. — 7) *Documenta pie seu religiose vivendi* (PL., 184, 1173-1174). — 8) *Epistola de doctrina vitae agendae, seu de regimine cordis, oris et operis* (*ib.*, 1185-1190); — *Quid a nobis requirat Deus, circa votum, ad religiosos Dunelmenses*, inédit. — 9) *Expositio in orationem dominicam*, par un bénédictin auteur du *De statu virtutum*. (*Ib.*, 811-818). — 10) *Homilia in Simile est regnum caelorum* (Mt. 13, 45). — 11) *Instructio quomodo possit homo in bono proficere et placere Deo* (*ib.*, 1171-174). — 12) *Instructio sacerdotis* ou *Gemma crucifixi* ou *Tractatus de praecipuis mysteriis nostrae religionis*, dont une partie à part sous le titre *De dignitate sacerdotum* ou *De excellentia sanctissimi sacramenti* (*Ib.*, 771-792). Trois parties : « quod Filius Dei dedit se nobis moriens pro nobis;... dat se nobis in Eucharistia;. . dat se nobis in praemium in caelo. — 13) *Lamentatio in passionem Domini* ou *Contemplatio de passione D. N. I. X. secundum VII horas canonicas cum certis orationibus super septem verbis quae dixerat in cruce pendens*. Le texte de PL., 184, 769-772 ne répond qu'imparfaitement à cette description. — 14) *Liber aromatum* ou *Speculum cordis*. — 15) *Liber Meditationum* distinct des *Meditationes*. — 16) *Meditatio in Passionem et Resurrectionem Domini* (*Ib.*, 741-768). — 17) *De nundinis animae et quinque regionibus*, inédit. — 18) *Octo puncta perfectionis assequendae*. — 19) *Parabolae* (*ib.*, 183, 757-772). — 20) *Planctus B. M. Virginis*. — 21) *De quatuor gradibus ascendentibus in viam contemplationis et postea in gloriam*, inédit. — 22) *Querela* ou *Dialogus animae et corporis damnati*. — 23) *Regula conversorum ordinis Cisterciensis*. — 24) Divers sermons : dans PL., 184, 949, suiv. — 25) *De simplicitate*, inédit. — 26) *Soliloquium* (PL., 184, 1157-1168). — 27) *Speculum peccatorum seu peccatoris agonizantis*. — 28) *Speculum virginis*. — 29) *Tr. de conscientia*. — 30) *Tr. de consuetudine mala*. — 31) *Tr. de corpore Domini*. — 32) *Tr. de obviatione misericordiae et veritatis*, inédit. — 33) *Tr. de osculo iustitiae et pacis*, inédit. — 34) *Tr. de XII periculis quae superveniunt peccatoribus in ultimo fine* ou *de XII doloribus quos patitur peccator in mortis hora*. — 35) *Quomodo homo compati debeat Christo crucifixo*. — 36) *Tr. de sacra religione*. — 37) *Tr. de statu virtutum, humilitatis, obedientiae, timoris et caritatis*, par un moine bénédictin à l'usage des novices (PL., 184, 796-812). — 38) *De vita et moribus*, inédit.

Poèmes. — Les poèmes recensés dans la *Bibliographia Bernardina* sont, soit des exposés de caractère moral ou ascétique, soit des œuvres de dévotion, prières au Christ et à la Vierge, hymnes, séquences et proses rythmées. Il résulte des recherches minutieuses faites à ce sujet par M. Hauréau, que l'attribution à saint Bernard est le fait soit de manuscrits tardifs, soit d'éditeurs, parfois trompés par l'homonymie, parfois attribuant arbitrairement à saint Bernard ce qui leur paraissait en harmonie avec sa piété et son attitude morale telle qu'ils se la représentaient. Il paraît inutile d'entrer dans le détail, les plus importantes de ces œuvres devant être signalées à propos de leurs auteurs véritables ou traitées pour elles-mêmes. Il suffira de signaler les pièces contenues au tome 84 de la Patrologie latine de Migne : le *Carmen paraeneticum ad Raynaldum* et le *De contemptu mundi*, l'un et l'autre de Bernard de Cluny (ou de Morlaas, voir ce mot); les *rythmi veteres de vita monastica;* le *iubilus rythmicus de nomine Iesu*, l'une des pièces les plus célèbres dont l'auteur est absolument inconnu et qui, dans certains manuscrits, est présenté comme *Meditatio cuiusdam sanctae virginis de cruce Christi;* la *rythmica oratio* aux divers membres du Christ crucifié; l'*oratio devota ad Dominum Iesum et B. Mariam matrem eius;* la prose *Laetabundus de nativitate Domini*. On peut y ajouter le *Floretum*, et le *Mariale* revendiqué parfois à tort soit pour S. Casimir, soit pour saint Anselme.

Le relevé de ces diverses pièces est donné par le P. JANAUSCHEK aux pages XI-XIV de la *Bibliographia Bernardina* (*Xenia Bernardina, pars quarta*, Vienne, 1891). Chacune a été étudiée en détail par HAURÉAU dans une série de quatre articles, publiés en 1882 par le *Journal des Savants* (pp. 106-113; 116-179; 280-294; 400-415), puis révisés et réunis en un volume, paru en 1890, sous le même titre légèrement modifié : *Des poèmes latins attribués à saint Bernard*. M. VACANDARD a critiqué sur certains points cette publication tout en la confirmant pour l'essentiel dans un article de la *Revue des Questions historiques* de janvier 1891 : *Les Poèmes latins attribués à saint Bernard*. M. RABY dans *A History of Christian latin Poetry* (Oxford, 1927), pp. 326-331, et M. MANITIUS dans la *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, IIIe volume (Munich, 1931), pp. 126-127, n'ont pu que confirmer leurs conclusions pour ce qui concerne saint Bernard.

Ferdinand CAVALLERA.

2. — BERNARD AYGLIER (AYLIER), abbé de MONT-CASSIN. — Originaire de Bourgogne et de famille noble, il se fit moine à l'abbaye de Savigny et en 1256 fut élu abbé de Lérins. Une bulle d'Urbain IV de 1263 le transféra au Mont-Cassin, qui demandait à être réformé. Dans une séance capitulaire mémorable, devant le Saint-Sacrement exposé, l'abbé exhorta les moines à revenir à l'ancienne observance et aux traditions de l'ordre. C'est à cette occasion qu'il entreprit d'exposer les obligations de la vie monastique

dans son *Speculum monachorum,* bientôt suivi d'un *commentaire* sur la Règle de saint Benoît.

1) *Speculum monachorum seu quaestio de his, ad quae in professione obligatur monachus, et quae sint in regula, quae habeant vim praecepti, quae mandati et quae consilii.* Ce traité date de 1274 et s'inspire manifestement d'un ouvrage récent, le *Tractatus de professione monachorum* du Dominicain Guillaume Perault († vers 1275). L'œuvre de Bernard fut très répandue spécialement dans les monastères d'Italie et d'Allemagne. L'édition la plus récente en a été donnée par Dom Hilaire Walter (Fribourg, 1901).

2) L'*Expositio in Regulam sancti Patris Benedicti et de praeceptis regularibus*, fut écrite pendant les dernières années de la vie de Bernard Ayglier à la demande des moines du Mont-Cassin, et forma dans la pensée de l'auteur comme un supplément au *Speculum.*

Dans l'un et l'autre traité le point de vue juridique de l'observance religieuse a retenu spécialement l'attention. Mais l'*Expositio in regulam* s'inspire également des anciens commentaires de Smaragde, de Paul et de Pierre Diacres. Il fut très lu et copié dans la plupart des monastères. La première édition n'en fut donnée qu'en 1894 au Mont-Cassin par les soins de Dom Anselme Caplet. Une traduction française, demeurée en manuscrit et conservée jusqu'à la Révolution avait été faite en 1340 par l'abbé de Saint-Germain-des-Près, Jean de Précy.

3) Les *Régestes* de l'abbé Bernard ayant pour objet le gouvernement du monastère et de ses dépendances en matière religieuse et civile ont été édités à Rome en 1890, par l'Imprimerie Vaticane sous le titre : *Regesti Bernardi I Abbatis Casinensis Fragmenta ex archivo Casinensi... nunc primum edita cura et studio D. Anselmi Mariae Caplet, monachi casin.* — Il faut y ajouter le cartulaire que l'abbé Bernard fit dresser : *Regesto di Tommaso decano o cartolario del convento Cassinese (1178-1280) pubblicato a cura de monaci de Montecassino,* Mont-Cassin, 1915.

Des liens d'amitié rattachaient l'abbé Bernard à saint Thomas d'Aquin. Il en est fait mention dans un diplôme du 27 décembre 1270, qui accordait aux Frères Prêcheurs d'établir une église et un couvent à San Germano. De plus une lettre autographe de saint Thomas à Bernard Ayglier a été découverte sur les marges d'un manuscrit des *Morales* sur Job de saint Grégoire conservé à l'abbaye du Mont-Cassin (D. L. Tosti, *Thomae Aquinatis propria manu scripta epistola ad Bernardum abbatem Casinensem,* Mont-Cassin, 1875 ; P. Mandonnet, *Des écrits authentiques de saint Thomas d'Aquin,* Fribourg, 1910 p. 120-123).

C'est à tort qu'on a cru que Bernard Ayglier était cardinal (cf. Eubel, *Hierarchia medii aevi,* Munster, 1898, p. 8). Il mourut au Mont-Cassin le 4 avril 1282.

Liber de viris illustr. Casin; Supplementum per Domnum Placidum, c. 2. PL., 173, 1051. — Fabricius, *Bibliotheca lat. med. aet.,* I, 427 et 588. — Ziegelbauer, *Historia rei literariae O. S. B.* Augsbourg, 1754, t. III, p. 172-174. — D. U. Berlière, *Le Régeste de Bernard Aylier* dans RB., 1891, p. 184-188. — D. H. Walter, *Bernardi I Speculum Monachorum* Fribourg, 1901. *Prolegomena,* p. VII-XXIII. — D. B. Heurtebize, *Ayglier, (Bernard I),* dans DHG. — A. Saba, *Bernardo I abate di Montecassino* dans *Bulletino dell' Instituto storico italiano,* Rome, 1932, p. 217-226. — A. Saba, *Bernardo I Ayglerio, abate di Montecassino,* dans *Miscellanea Cassinese,* Mont-Cassin, 1931.

M. MÄHLER.

3. — **BERNARD DE BESSE.** — Frère-Mineur de la province d'Aquitaine et custode de Cahors, qui fut aussi le compagnon de voyage et le secrétaire de saint Bonaventure (*Anal. Franc.,* 3, pp. 680 et 161 : *Wadding, Ann. Min.,* ad an. 1278, n. 31). Nous ne savons pas autre chose de sa vie.

Son activité littéraire est mieux connue. La *Chronique des vingt-quatre Généraux* — dont l'auteur est aussi un Frère-Mineur de la province d'Aquitaine, écrivant vers 1370 et utilisant la *Chronique des Ministres Généraux* dont il sera question plus loin (*Anal. Franc.* 3, praef. p. I sq.) — lui attribue : *a*) une vie du Bx Christophe de Cahors, inhumé dans le couvent de Cahors (*Ibid.,* p. 161) ; *b*) un traité « de proposito regulae » ; *c*) un travail qui contient principalement trois choses : une vie du bienheureux François, avec beaucoup de miracles ; une chronique des Ministres Généraux ; un recueil de miracles et de témoignages divins en faveur des trois ordres de saint François ; *d*) le *Speculum disciplinae* (*Anal. Franc.,* 3, p. 377). Enfin les PP. Editeurs de Quaracchi reconnaissent son style et sa manière dans une lettre à un novice que lui attribuent les manuscrits (*Opera omn. S. Bon.,* Quaracchi, 8, p. 663).

Les ouvrages *a*/ et *b*/ n'ont pas été retrouvés.

c) L'ouvrage, où la Chronique des vingt-quatre Généraux signalait trois parties, nous est parvenu divisé en deux : le *Liber de laudibus beati Francisci,* qui renferme la vie de saint François et le petit traité sur ses trois Ordres (ch. 7 du *Liber*) et la *Chronique des Ministres Généraux.* Celle-ci porte encore le lien qui l'unissait à la vie de S. F., car elle commence : « Fuerunt *igitur* post transitum sancti Patris... » D'ailleurs il est certain que Bernard de Besse ne la composa pas tout entière, telle que nous la lisons dans certains manuscrits.

La Chronique des ingt-quatre Généraux dit en effet que B. de Besse conduisit son récit jusqu'au généralat de fr. Bonagratia (1277-1283). Or ce récit renferme une allusion à la canonisation de saint Louis, en 1297 (*Anal. Franc.,* 3, p. 698), et certains manuscrits vont jusqu'à 1316 et même 1340. La manuscrit de Turin, qui est regardé comme le meilleur, s'arrête à 1304. L'œuvre se terminait-elle à 1283, à 1297 ou à 1304? Nous ne savons, mais la suite n'est certainement pas de lui (*Lib. de laudibus,* édit. Hilarin de Lucerne, p. 129-139).

d) Malgré le témoignage de la Chronique des vingt-quatre Généraux et de plusieurs manuscrits, le *Speculum disciplinae* fut longtemps attribué, par les manuscrits et la tradition, à saint Bonaventure, et quelquefois à David d'Augsbourg. Les PP. Éditeurs de Quaracchi concluent la discussion à ce sujet par ces mots : « Il est moralement certain que le *Speculum disciplinae* fut écrit par fr. Bernard, au moins sur l'ordre de saint Bonaventure, qui peut-être fournit nombre de suggestions. Mais fr. Bernard est bien l'auteur qui composa le travail et le tissa en grande partie de citations de Hugues de Saint-Victor et des œuvres authentiques ou supposées de saint Bernard ». D'ailleurs le style est celui de fr. Bernard dans son *Liber de Laudibus* (*Op. om. S. Bonav.,* 8, prol., p. 96).

Le *Liber de laudibus* est intéressant du point de vue historique. S'il n'apporte pas de renseignements nouveaux sur saint François — il s'inspire étroitement de Thomas de Celano —, il recueille sur les premiers

compagnons du Saint, des détails que saint Bonaventure a laissés de côté dans sa Légende, et il est le seul auteur du XIIIe siècle qui parle avec quelque développement des premiers biographes de saint François. Mais nous y voyons surtout à quel point B. était pénétré du zèle et de la modération bonaventurienne. Son traité inconnu *De proposito regulae*, avait pour but de « réfuter les *jaloux*, « ad aemulos confutandos » — sans doute les zélateurs exagérés du dedans et les envieux du dehors —, et de former les frères à une vie conforme à leur règle » (*Anal. Franc.*, 3, p. 377). Or nous retrouvons la même préoccupation dans le prologue du *Liber de laudibus*, où Bd de B. établit soigneusement la distinction entre la règle et les exemples personnels de saint François : « Qui pourrait en effet, dit-il, suivre les traces du bienheureux François et de ses premiers compagnons? Aussi lui-même n'imposa-t-il pas dans toute sa rigueur la pauvreté et la perfection qu'il observa »... mais il a donné une règle et, « lorsqu'elle est observée, on ne s'éloigne jamais des prescriptions de ce ce Père saint, bien que tels ou tels usages puissent varier selon la diversité des temps » (*Anal. Franc*, 3, p. 675).

Le *Speculum disciplinae*, destiné, comme la *Lettre à un novice*, aux jeunes religieux, porte la marque de la même modération, du même zèle et de la même expérience des âmes. Son but est d'enseigner, avec précision, fermeté et douceur, quelle est la manière de se comporter intérieurement et extérieurement pour devenir un vrai religieux. Écrit pour des commençants, il ne renferme aucun exposé de doctrine mystique, mais des conseils pratiques sur tous les points de la vie chrétienne, de la discipline et même des bienséances religieuses. De sorte que, écrits pour des Frères-Mineurs, ces deux opuscules peuvent être très utiles à tous ceux qui sont engagés dans les voies de la perfection.

La *Chronique des Ministres Généraux* a été publiée par le Card. Ehrle dans la *Zeitschrift für Kath. Theologie*, Innsbrück, Jahrg. 7 (1883), p. 322 sq.

Le *Liber de laudibus* a été publié, avec cette *Chronique*, par le P. Hilarin de Lucerne, O. M. Cap. (Rome, 1897, in-12 de 16-144 p.) et par les Pères du Collège S. Bonaventure de Quarracchi dans la collection des *Analecta Franciscana* (3, 1897, p. 666-710).

Le *Speculum disciplinae* a été publié maintes fois, mais l'édition critique de Quaracchi, dans les œuvres complètes de S. Bonaventure (T. 8, 1898, p. 583-623; édition portative dans *Selecta Scripta S. Bonaventurae*, 1898, in-12, p. 285-418) fait désormais foi. La lettre à un novice se trouve au même t. 8 des œuvres complètes de saint Bonaventure (p. 664-666).

P. Jean de Dieu, O. M. Cap.

4. — **BERNARD DE CASTELVETERE,** O. M. Cap. — Né en 1700, mort en 1755. Dans sa province religieuse de Calabre, il fut lecteur de théologie, gardien, définiteur, prédicateur et missionnaire très zélé. En 1750, il publia à Venise le *Direttorio ascetico-mistico per i confessori di terre e villagi*, qui eut 18 éditions; la dernière est celle de Brescia, 1846.

Dans cet ouvrage, le P. Bernard entend donner aux confesseurs les instructions les plus nécessaires et les plus utiles sur l'ensemble de la vie spirituelle. La première partie est purement ascétique; elle se ressent de l'influence de saint François de Sales et de saint Jean de la Croix. La seconde est proprement mystique et relève plus particulièrement de sainte Thérèse. Ce *Direttorio* comme son titre l'indique, tendant plutôt à la vulgarisation, possède un caractère éminemment pratique. S. Alphonse de Liguori l'a souvent utilisé et le cite avec éloge.

J. M. a Ratisbona : *Appendix ad Bibl. Script. Cap.*, Romae, 1852, p. 16, col. I. — Francesco da Vicenza : *Appendice agli Scrittori Cappuccini Calabresi*, Umbertide, 1916, p. 9. — J. Dosda : *Saint Alphonse et la mystique*, passim. — M. Baccari Francesco : *Pratica del confessionale*, Parte 2, cap. 8. — Ludovic de Besse : *La science de la prière*, deuxième éd. Paris, 1924, p. 16. — Pourrat : *La spiritualité chrétienne*, éd., 1924, t. IV, p. 431. — C. Keusch : *La dottrina spirituale di S. Alfonso*, prima versione italiana dal tedesco, Milano, 1931, p. 80.

P. Emidio d'Ascoli, O. M. Cap.

5. — **BERNARD DE CLUNY.** — Bernard de Morlas (Morlanensis ou Morlacensis), du nom de son lieu d'origine — sans doute Morlas dans le comté de Bigorre — fut moine de Cluny sous Pierre le Vénérable qui gouverna la célèbre abbaye bourguignonne de 1122 à 1158. C'est à cet Abbé en effet qu'est dédié son grand poème, le *De contemptu mundi*. On ignore toute autre chose de la vie de ce moine qui n'est connu que par ses écrits.

Le plus important qu'il ait composé est le poème qui vient d'être mentionné, le *De contemptu mundi*, écrit en vers léonins (suite continuelle de dactyles, sauf le dernier pied de chaque vers qui est un spondée ou un trochée). Cette œuvre comprend trois livres dont chacun compte environ mille vers : le premier livre a pour objet le mépris du monde, à savoir la caducité des choses humaines, le jugement dernier très proche et ses suites; les deux autres décrivent les différents vices contre lesquels l'auteur déclame avec une grande liberté (voir notamment sa description de la Cour Romaine, qui lui valut plus tard la faveur des protestants, s'appuyant sur son témoignage de poète, donc susceptible d'exagération, pour flétrir la corruption de Rome). — A ce premier ouvrage ou peut en joindre un deuxième qui diffère peu du précédent, le *De vanitate mundi*, plus court, sur le même sujet, en vers léonins également mais un peu différents de ceux du *De contemptu mundi*. Toutefois l'attribution de cette deuxième œuvre à Bernard de Cluny est contestée par certains. (M. Manitius, *Gesch. der Latein. Literatur des Mittelalters*, t. III, p. 781. München, 1931). — Enfin, en ce qui concerne les poèmes de Bernard de Cluny, une troisième œuvre est à mentionner, plus célèbre que les deux autres, mais qui a été malencontreusement contestée au moine clunisien pour être attribué à tort à saint Anselme par le biographe de ce saint, le P. Ragey (*Histoire de S. Anselme, arch. de Cantorbéry*, P. Ragey, Paris, 1890, t. I. p. 440-457) : c'est le fameux *Mariale*, écrit mêlé de vers et de proses rimées en l'honneur de Notre-Dame. Dans la préface en vers hexamètres l'auteur demande à Dieu la sagesse pour chanter dignement les louanges de Notre-Dame. Puis viennent 17 proses où le poète fait rimer ensemble l'hémistiche et la fin de chacun de ses vers, puis une ode en vers saphiques. Dans cette œuvre il est encore question de la fragilité des biens du monde, de la solidité de ceux qui nous sont préparés dans le ciel, de la nécessité de la pénitence pour les acquérir.

A ces compositions poétiques de Bernard de Cluny, Pitseus en ajoute deux autres qui ne nous sont pas

parvenues : le *De mundo versus* et une sorte de dialogue entre Notre-Dame et l'Ange sur l'Incarnation. Dom Wilmart, de son côté, lui reconnaît la paternité de quatre grands poèmes inédits (*Grands poèmes inédits de Bernard le clunisien, Rev. Bén.*, juillet 1933, p. 249-254). Ces poèmes se trouvent sur un fragment de manuscrit conservé parmi les *Reginenses* du Vatican (nº 134, fol. 29-61) : ce sont 4 longs poèmes assez semblables quant à la facture; les premiers forment paire, le quatrième porte une adresse au pape Eugène III (1145-1153), laquelle donne le nom de l'auteur et suggère sa profession : *Bernardus pacis amator;* on y trouve aussi une mention des séditions et schismes qui troublèrent Cluny après l'abbé Pons et une allusion à Pierre le Vénérable (Pour les difficultés de Cluny à cette époque, cfr. Ep. de Pierre le Vénérable de 1145, PL., 189, 467-469). Le premier des 4 poèmes en question, qui sont, à n'en guère douter, de la même main, est intitulé : *Liber de Trinitate et de fide catholica*, le deuxième : *Liber de castitate servanda*, le troisième : *Libri Regum metrificati*, le quatrième enfin : *Liber de octo vitiis*.

Fécond poète comme en témoignent ses œuvres ci-dessus mentionnées, Bernard de Cluny ne dédaigna pas pourtant de composer certains écrits en prose : nous le voyons par les deux ouvrages de ce genre qui nous sont restés de lui : un écrit sur la parabole de l'économe infidèle et la *Gemma crucifixi*, ou l'instruction du prêtre. Le premier de ces deux écrits est une pièce allégorique et morale qui renferme des choses très solides, manifeste de l'érudition, mais manque de méthode, on y trouve aussi quelques idées singulières. Il est adressé au cardinal Matthieu, moine clunisien, ancien prieur de S.-Martin-des-Champs de Paris, qui fut emmené à Rome par Pierre le Vénérable pour défendre sa cause contre l'abbé Pons, et qui s'attira une telle estime de la part du pape Honorius II, qu'il fut créé cardinal et évêque d'Albano en 1125. Cette adresse permet de fixer la composition de l'écrit sur la parabole de l'économe infidèle avant 1136, le cardinal Matthieu étant mort le 25 décembre 1135; elle confirme d'autre part l'attribution à Bernard de Cluny des poèmes inédits mentionnés plus haut : les termes de vénération qu'on relève dans le quatrième de ces poèmes, à l'égard de Pierre le Vénérable, sont dans la ligne de l'hommage fait du présent écrit à son fidèle défenseur auprès du Siège apostolique. Quant à la *Gemma crucifixi*, elle comprend trois parties : le Fils de Dieu s'est donné à nous en mourant pour nous sur la croix, il se donne à nous sans cesse dans l'Eucharistie, il se donnera à nous pour toujours durant l'éternité. On trouve dans cette œuvre une grande érudition et des sentiments de piété abondants, mais peu d'ordre.

Hist. litt. de la France (1763), XII, 236-43. — Manitius, *Gesch. der Latein. Literatur des Mittelalters*, t. III, 780-3. — Fabricius, *Bibl. med. aevi* (1734) I, 631-5 (2ª, 232-3). — Morin, dans *Rev. des quest. hist.* (1886), 40, 603-13. — Sevestre, *Dict. patrol.* (1851), I, 813-5.

L. Bergeron.

6. — BERNARD D'EGER ou **D'EGRA**. — Il était profès de la chartreuse de la Passion du Christ, près de Liegnitz, en Silésie; aussi est-il nommé quelquefois Bernard de Liegnitz. On ne connaît que la date de sa mort, 1493. Petreius nous rapporte les louanges que lui décerne Eisengreinius : « Vir fuit cum confessionis gloria, tum vita et conversatione plurimum insignis, philosophus clarus, historicus celeberrimus, multarumque literarum et rerum peritissimus. » Pour mériter tant de louanges, il a dû entrer en chartreuse dans un âge avancé et a été vraisemblablement professeur dans une des universités naissantes d'Allemagne; car ce n'est pas dans une cellule de chartreux qu'il aurait pu acquérir tant de célébrité. Trithème nous dit également que Bernard d'Eger était un érudit, un lettré et un orateur, et que ce chartreux avait composé plusieurs livres remarquables, mais qu'il n'a vu que son très beau *Dialogue* qui traite des louanges et des miracles de la Bienheureuse Vierge. Très beau livre, en effet, digne ancêtre du célèbre ouvrage de saint Alphonse de Liguori : Les Gloires de Marie, et, comme lui, bien propre à exciter la confiance envers la Reine du ciel et à la faire aimer. Aussi mériterait-il peut-être d'être réédité. — Il a eu deux éditions, toutes deux à Leipzig, l'une en 1493 et l'autre en 1497 chez Melchior Lotter.

S. Autore, *Bibliotheca cartusiano-Mariana*, Montreuil, 1898 p. 17 et *Scriptores S. Ordinis cartus.*, Mss., t. I, p. 189. — Petreius, *Bibl. cart.*, p. 26. — Morotius, *Theatrum chronologicum S. C. O.*, p. 109. — Le Couteulx, *Annales Ord. Cart.*, t. I, p. LVIII. — Archives de la Grande Chartreuse.

L. Ray.

7. — BERNARD EMILIEN DE PESARO. — Né à Pesaro, vers 1626, il se fit capucin à l'âge de vingt ans. Grand prédicateur, il remplit de hautes charges dans son Ordre; il mourut à Pesaro le 22 avril 1706. Il a publié *La vigilanza cristiana, tesoriera dell'eternità*, Rome 1695. Il y montre non seulement une large connaissance des Pères, en particulier de saint Augustin, mais aussi une solide culture philosophique, qui donne à son œuvre une forte structure logique, animée par une profonde analyse psychologique.

Tout le traité est inspiré par cette parole : « Vigilate omni tempore orantes » Lc., 21, 36, qui nous recommande la vigilance chrétienne. Elle consiste à tenir toujours ouverts les yeux de l'esprit aux réalités surnaturelles et les oreilles du cœur aux inspirations de la grâce, à se tenir perpétuellement dans la présence de Dieu par de fréquentes élévations.

La raison psychologique de tous nos maux est l'oubli de Dieu, favorisé par la prépondérance des impressions sensibles sur les réalités spirituelles. Le remède est d'appliquer fortement l'esprit à Dieu, de s'industrier à le retrouver dans toutes les créatures, dans les événements intérieurs et extérieurs. Les douze règles que l'auteur donne pour cet exercice de la présence de Dieu sont la partie la plus originale de son œuvre. Par là, il est bien dans la tradition franciscaine qui aboutit à saint Bonaventure.

L'âme, ainsi présente à soi-même et à Dieu, peut s'abîmer en lui selon une expression hyperbolique familière aux mystiques, tout en ayant la pleine possession d'elle-même; cette vigilance parfaite lui donne un contrôle permanent de ses actes allié à une prière continuelle, un recueillement intérieur qui lui font trouver Dieu en toute occupation. Cette jouissance actuelle de Dieu par la vigilance chrétienne sera la mesure même de notre jouissance éternelle.

Bernard de Bologne, *Bibliot. script. Ord. Min. Cap.*, p. 48. — Denis de Gênes, *Biblioteca*, Genova 1691, p. 63. — *Biblioteca Picena*, éd. Osimo, 1795, t. IV, p. 31-32. —

Joseph de Fermo, *Necrologio dei Frati Minori Cappucini della Provincia Picena,* 22 avril, Ancône, 1914; *Gli scrittori cappuccini delle Marche e le loro opere,* Jesi, 1918, p. 20-21.

P. EMIDIO D'ASCOLI, O. M. CAP.

8. — **BERNARD DE GROTTAMINARDA** (ROBERTI), O. M. Cap. — Né en 1583, mort en 1653. Dans la province de Naples il remplit les charges les plus élevées, y compris celle de ministre provincial, et fut un directeur spirituel très estimé. Il composa l'*Itinerarium animae ad palmam virgineam,* Naples, 1647, tome unique en cinq volumes in-folio. Œuvre pleine de doctrine scripturaire et patristique, mais qui, même dans son titre, se ressent du style précieux de la littérature italienne du XVI^e siècle.

P. Apollinaire de Valence : *Bibl. Frat. Min. Cap. Provinciae Neapolitanae,* Romae, 1886, p. 53-55.

P. EMIDIO D'ASCOLI, O. M. CAP.

9. — **BERNARD DE NAPLES** (D'ANDREA), O. M. Cap. — Né à Naples, le 26 octobre 1819. Fut lecteur, définiteur, ministre provincial. Il eut également une certaine renommée comme poète et musicien. Ses principales œuvres ascétiques sont : *Gesù Maestro di spirito,* Napoli, De Falco, 1887, in-16. *Richiamo all, amore di Dio,* Napoli, De Falco, 1881, in-16. *L'Amore di Dio verso l'uomo* (Meditazioni), Napoli, Guerrera, 1877, in-16.

P. Apollinaire de Valence : *Bibl. Frat. Min. Cap. Provinciae Neapolitanae,* Romae, 1886, p. 57-59.

P. EMIDIO D'ASCOLI, O. M. CAP.

10. — **BERNARD D'OSIMO**, O. M. Cap. — Né à Osimo (Ancona) vers 1527. Se fit capucin, déjà parvenu à l'âge mûr. Fut ministre provincial de Paris, et eut l'honneur de recevoir dans l'Ordre le P. Ange de Joyeuse et le P. Benoit de Canfeld. Il mourut à Osimo, le 23 août 1591. Il publia le *Tractatus de passione Domini in varias meditationes per hebdomadam distributus,* Venezia, 1589.

P. Dionisio da Genova : *Bibl. Cap.,* p. 62-63. — *Bibliotheca Picena,* Osimo, 1791, p. 219-220. — Boverius : *Annales,* t. II, ad annum, 1591. — P. Giuseppe da Fermo : *Gli Scrittori Cappuccini delle Marche,* Iesi, 1928, p. 20.

P. EMIDIO D'ASCOLI, O. M. CAP.

11. — **BERNARD DE SAINT-ONUPHRE,** carme déchaussé (1601-1652). — Né à Gênes, le 11 juin 1601, Jean-Jérôme Costaguta prit l'habit le 11 juin 1619, au couvent de Santa Maria della Sanità et reçut le nom de Bernard de Saint-Onuphre. Ses vœux prononcés, il fut envoyé à Loano pour ses études philosophiques, puis, en 1623, à Rome où il étudia la théologie au couvent de Saint-Pancrace qui était, à l'époque, le séminaire des missions des Carmes déchaussés. Il s'attacha particulièrement à la théologie mystique qu'il étudia sous la direction du vénérable Père Thomas de Jésus, alors définiteur général. Envoyé en Pologne, il y remplit les fonctions de professeur de philosophie, puis de théologie et enfin de maître des novices. En 1632, il fut rappelé dans sa province d'origine pour prendre le gouvernement du couvent de Savone dont il fut le premier prieur. Dans la suite, il fut tour à tour prieur soit à Gênes, soit au *désert* de Varazzo, puis définiteur provincial et enfin visiteur général pour la province de Lombardie. Il mourut à Gênes, le 21 juillet 1652. Ses contemporains le tenaient pour un grand contemplatif et nous assurent qu'on le trouvait parfois ravi en extase et élevé au-dessus du sol. Remarquable directeur d'âmes, il traitait des choses intérieures avec une étonnante facilité. Parmi ses écrits qui ont été édités il convient de citer les suivants : *Increata columba,* ou commentaire du *Veni Creator,* Gênes, 1649; *Suspiria intima animae contemplativae,* ou commentaire des psaumes 41 et 42, Gênes, 1649.

Martial de Saint Jean-Baptiste, *Bibliotheca script. Carm. Excalc.,* Bordeaux, 1730, p. 51-52. — Philippe de la Trinité, *Decor Carmeli religiosi,* Lyon, 1665, P. III, p. 205-207. — Barthélemy de Saint-Ange et Henri-Marie du Saint-Sacrement, *Collectio script. Carm. Excalc.,* Savone, 1884, t. I, p. 99-100.

P. JEAN-MARIE DE L'ENFANT-JÉSUS, O. C. D.

12. — **BERNARD DE TIRON** (Saint, † 1117). — Fondateur de la congrégation de Tiron (orthographe actuelle : Thiron, Eure-et-Loir), aussi appelé Bernard d'Abbeville, étant né dans le Ponthieu, non loin de cette ville. Moine de Saint-Cyprien de Poitiers (plus tard abbé de ce monastère), moine, puis prieur de Saint-Savin (1080), ermite dans la forêt de Craon et dans une des îles Chausey, prédicateur ambulant dans le Perche et en Normandie, où il s'efforça d'amener les prêtres mariés à changer de vie, il mena une vie très mortifiée au cours d'une carrière mouvementée. Son idéal fut de faire pratiquer à ses moines la lettre de la règle de saint Benoît; de fait, la disette et l'extrême pauvreté les obligèrent à se nourrir et à se vêtir d'une manière plus austère que ne le prescrit la règle. Tout n'est pas du même aloi dans la Vie du saint, composée entre 1137 et 1149 par Geoffroy le Gros, qui a puisé à deux sources de valeur inégale, ainsi que l'a montré J. von Walter (v. ci-après).

Gaufredus, *Vita Bernardi Tirionensis* (AS., April. II, 222-54; PL, 172, col. 1367-1446). — *Cartularium Tironiense,* éd. L. Merlet, Paris, 1883. — Hélyot, *Histoire des ordres monastiques,* Paris, 1721, t. VI, p. 115-21. — Stephanus Hilpisch, *Geschichte des benediktinischen Mönchtums,* Fr. i. Br., 1929, p. 201-202. — J. von Walter, *Die ersten Wanderprediger Frankreichs,* Leipzig, 1906, 2e sér., p. v-vi, 1-65.

L. GOUGAUD, O. S. B.

13. — **BERNARD TOLOMEI** (Bienheureux), fondateur de la CONGRÉGATION OLIVÉTAINE DE L'ORDRE DE SAINT BENOIT. — Né en 1272 d'une noble famille de Sienne, il fut baptisé sous le nom de Jean; il prit plus tard saint Bernard comme patron, et modèle dans son œuvre de réformateur. Chevalier de l'Empire à 16 ans, puis professeur estimé, il se partageait entre l'ambition et une vie de piété et de charité, lorsque, en 1313, il se sentit transformé, et quitta brusquement le monde avec deux nobles compagnons, Patrice Patrizi et Ambroise Piccolomini, pour se retirer dans la solitude sauvage d'Accona. Ils y menèrent d'abord la vie érémitique, sans règle fixe, puis ils embrassèrent la vie cénobitique : le désert d'Accona devint le monastère du Mont-Olivet Majeur. Le Bienheureux Bernard suivait ainsi l'exemple et l'esprit de saint Benoît à Subiaco; aussi donnera-t-il à sa Congrégation un caractère de céno-

bitisme à tendance érémitique, tendance dont l'oubli avait contribué à la décadence des Ordres monastiques. Pour mieux y remédier, il eût sans doute préféré fonder un Ordre nouveau avec une règle propre; obligé par les lois de l'Eglise à choisir une règle déjà approuvée, il prit celle de saint Benoît, mais en la modifiant. Il n'accepta pas l'indépendance absolue des monastères entre eux, et, reprenant et dépassant même sur ce point la réforme de saint Bernard, il voulut infuser dans l'ordre bénédictin la vigoureuse vitalité qu'il admirait dans les Ordres mendiants. Un abbé unique exercerait la pleine autorité que lui confère la règle de saint Benoît sur toutes les maisons de l'Ordre, dont tous les sujets devaient prendre part à son élection, comme s'ils étaient membres d'une seule communauté.

La vie cénobitique ainsi conçue fut inaugurée, début de la Congrégation Olivétaine, le 26 mars 1319, avec l'approbation de l'évêque d'Arezzo, puis du pape Clément VI, le 31 janvier 1344. Bernard, après avoir vécu sous le gouvernement de trois abbés, finit par accepter la charge abbatiale qu'il garda jusqu'à sa mort. Il entraîna ses fils par l'exemple de sa sainteté, rendue plus éclatante par des faveurs extraordinaires.

La grande peste de 1348 put seule lui faire quitter sa solitude pour se vouer avec ses compagnons au service des victimes du fléau. Il mourut martyr de la charité, le 20 août, avec quatre-vingts de ses moines, la bonne moitié de sa jeune Congrégation. Celle-ci, après cet héroïque sacrifice, et malgré le désarroi général, se maintint dans l'observance régulière, comme en témoignent les éloges des papes, des évêques, et aussi la voix commune qui les proclamait, avec les Chartreux, les plus observants des religieux. Cette ferveur ne se démentit pas par suite de l'expansion de l'Ordre, ni même dans l'atmosphère de sensualisme insinuée partout par la Renaissance. La Congrégation, devenue nombreuse en Italie, ne put cependant pas s'établir solidement à l'étranger, en raison même de son régime très unitaire. Elle avait donné naissance, en 1425, à l'Institut des Oblates de sainte Françoise Romaine, formée par des religieux olivétains dans l'esprit du bienheureux Bernard, et qui, sans vœux ni clôture, mène une vie régulière à l'imitation de celle des moines. Par là, comme en général par l'exemple de son austérité, la Congrégation contribua efficacement à la réforme monastique. Actuellement, après avoir été spoliée, dispersée et presque détruite par les gouvernements civils, elle se relève tant en Italie qu'à l'étranger, grâce à ses nouvelles Constitutions, et a comme centre de rayonnement l'abbaye du Mont Olivet majeur, dans la province de Sienne.

M. Bon'haverti, *Il miraculoso principio della congregazione di S. Maria di Monte Oliveto*, Ferrare, 1605; — S. Lancellotto, *Historiae Olivetanae libri duo*, Venetiis, Typ. Gueriliana, 1623; — M. Belforti, *Chronologia brevis Coenobiorum, virorumque illustrium vel commendabilium Congr. Montis Oliveti ordinis S. Benedicti*, Mediolani, 1720; — Antonii Bargensis, *Chronicon Montis Oliveti*, edidit P. Lugano, Florentiae, MCMI; — P. Lugano, *Origine e primordi dell'ordine di Montoliveto*, Abbazia di Settignano presso Firenze, 1903; — A. Bossi, *Della vita del Beato Bernardo Tolomei fondatore della Congregazione di S. Maria di Monte Oliveto dell' Ordine di S. Benedetto, libri quattro*, Bologne, 1746. — P. Carpentiero, *B. Bernardi Ptolomaei Congr. S. Mariae Montis Oliveti conditoris Vitae, libri quinque*, Neapoli, 1642; G. Lombardelli, *Vita del Beato Bernardo Tolomei Senese*, Lucca, 1659; — P. M. Oraffi, *Vita del B. Bernardo Tolomei*, Venezia, Giunti, 1650; — B. Maréchaux, *Vie du B. Bernard Tolomei*, Paris, Florence, 1888; — G. Thomas, *L'abbaye de Mont-Olivet-Majeur, essai historique et artistique*, Sienne, 1898; — L. Perego, *Guida illustrata di Monte Oliveto Maggiore*. Sienne, 1903.

M. Scarpini, *bénédictin de Mont-Olivet.*

14. — **BERNARD DE UBERTIS** (Saint). — Moine de l'ordre de Vallombreuse, évêque de Parme († 1133); naquit vers 1055, entra au monastère de Saint-Salvi, dont il devint abbé vers 1091. En 1098 il est abbé de Vallombreuse et meurt le 4 décembre 1133 comme cardinal-évêque de Parme. Jules Niger dans son *Historia scriptorum Florentinorum*, p. 108, lui attribue des *Sermons*, un Commentaire *in Regulam Johannis Gualberti* et une *Histoire de la Congrégation de Vallombreuse.*

Fabricius, *Bibliotheca lat. med. et inf. aetatis*, Hambourg, 1734, I, p. 639. — D. Maur Ercolani, *San Bernardo degli Uberti, Vallombrosano, Vescovo di Parma*, dans *Revist. storic. bened.* t. II, 1907, pp. 37-64. — DHG., IX, 718.

M. Mähler.

15. — **BERNARD DE VAREY** ou **DE VARAN**, fondateur de la chartreuse de Portes (d'où la confusion souvent faite avec **BERNARD DE PORTES**[1]). Il fut d'abord moine à l'abbaye bénédictine d'Ambronay, diocèse de Belley. Avec la permission de son abbé, il s'essaya avec quelques compagnons à la vie érémitique dans le désert de Portes, en 1115, trente-et-un ans après la fondation de la Grande-Chartreuse. Guigues I lui envoya quelques-uns de ses moines pour former à la vie cartusienne le nouveau monastère, dont Bernard fut prieur jusqu'en 1143. Il eut une influence décisive dans l'affermissement de l'œuvre de saint Bruno : la fondation de Portes inaugura le mouvement de diffusion de l'Ordre; c'est aussi à lui que les Chartreux sont redevables de la rédaction des *Coutumes*, qui furent leur première Règle, par dom Guigues, et de l'institution du Chapitre Général par saint Anthelme, un de ses disciples.

Il ne nous reste de lui que trois lettres publiées par le P. Chifflet dans *Manuale Solitariorum ex veterum Patrum Cartusianorum cellis depromptum*, Dijon, 1657 : 1. *Lettre aux Aymon* (intitulée par Chifflet : *De fuga saeculi*); elle est adressée à deux gentilshommes, bienfaiteurs de Portes, que Bernard, les estimant appelés à la vie monastique, exhorte à quitter un monde de perdition pour goûter la paix du cloître et assurer leur salut. — 2. *Lettre aux moniales de Lyon*, religieuses de l'abbaye bénédictine de saint-Pierre, qui, après avoir hautement revendiqué leurs droits sur le désert de Portes, avaient consenti à s'en défaire au profit des solitaires, et exprimé leur désir de se réformer. Dom Bernard les félicite de ces dispositions; il leur recommande la garde du cœur et insiste beaucoup sur la sainte joie qui assure la persévérance. — 3. *Lettre à Raynald*, reclus, peut-être dans la suite chartreux et évêque de Belley. Bernard lui trace un règlement de vie avec une foule de conseils pratiques, le mettant en garde contre les dangers particuliers à la vie solitaire. Le tout est empreint de cette rare sagesse qui sait

1. Ou des Portes, ou mieux Desportes, nom qui lui viendrait des possessions de sa famille dans la région de Portes. Ce saint moine n'a pas laissé d'œuvres spirituelles. Il mérite cependant une mention ici pour avoir exercé, à la faveur de l'amitié qui le liait avec saint Bernard, une heureuse influence sur la composition des *Sermons sur le Cantique des Cantiques* (*S. Bern. Ep.* 153, 154; PL., 182, 312).

demander à la nature tout ce qu'elle peut donner sans excéder ses forces, disciplinant le corps sans l'épuiser, et permettant ainsi à l'âme de s'acheminer d'un pas rapide et sûr vers l'union à Dieu, but suprême de la vie contemplative. Cette lettre, la plus longue des trois, a une importance particulière parce qu'elle est sûrement un écho de ce qui se passait à Portes.

Chanoine Joly, *Histoire manuscrite de la Chartreuse de Portes.* — Le Couteulx, Annales O. C., t. I et II. — Dorlandus, *Chronicon cartusiense;* Petreius, *Elucidationes* (ad hunc Chronicon) et *Bibliotheca cartusiana;* Morotius, *Theatrum Chron. O. C.*, confondent Bernard de Varey et Bernard de Portes. — Archives de la Grande-Chartreuse, ms. de D. P. Bastin; S. Autore, *Scriptores O. C.*, ms. — DHG., VIII, c. 726.

L. Ray.

16. — BERNARD DE WAGING, O. S. B., prieur de Tegernsee. — Né au début du xv^e siècle, mort en 1472; entré à Tegernsee en 1446, il y fut prieur de 1452 à 1465. Très intimement lié avec Nicolas de Cuse, il lui écrivit des lettres intéressantes sur des sujets de mystique. Il s'occupa très activement de la réforme des monastères, et aussi de celle du clergé, spécialement avec l'évêque Jean de Eych, auquel il adressa son *Speculum pastorum.* Il s'efforça de réaliser l'union entre les abbayes bénédictines d'Allemagne. De ses écrits spirituels les manuscrits sont conservés à Munich, à Vienne et à Melk.

On a publié *Remediarius pusillanimorum*, dans Pez, *Bibl. ascetica*, Regensburg 1730, t. VIII, p. 445-525; *De spiritualibus sentimentis, ibid.*, t. V, p. 1-104; un *Defensorium* où il fait l'apologie de la « docte ignorance » de Nicolas de Cuse (dans *Beiträge zur Geschichte der Philos. und Theol. des Mittelalt.*, 14, 2-4).

V. Redlich, *Tegernsee und die deutsche Geistesgeschichte im XV Iahrhundert*, dans *Schriftenreihe zur bayerischen Landesgeschichte, IX*, (1931), p. 91. — KL., II, 437. — LTK., II, 209. — DHG., VIII, 768.

P. Volk.

17. — BERNARD (Jacques). — Trinitaire réformé du couvent d'Arles, provincial et vicaire général de la Congrégation réformée; il a publié : *Le Chemin de la perfection par la pure entremise de Jésus*, Lyon, 1671; *Excellente méthode pour honorer la T. S. Trinité par des exercices propres à chaque jour de la semaine*, 1685; *L'Adoration de la T. S. Trinité par Jésus-Christ pour tous les jours*, Arles, 1697.

Bibliothèque de Marseille, *mss. 1246*, p. 432 ss.

M. Viller.

18. — BERNARD (Joseph). — Minime, né à Pignans au diocèse de Fréjus en 1650; profès à Toulon en 1667, professeur de philosophie et de théologie à Avignon, supérieur et prédicateur; mort à Aix en 1727. A publié plusieurs volumes : *Instructions chrétiennes sur l'institution et l'usage de l'Eucharistie*, Paris, 1715; *Instructions chrétiennes sur la paix confirmée de l'Église souffrante...* Aix, 1718 (sur les peines des âmes du Purgatoire et la paix dont elles jouissent); *Instructions chrétiennes sur la paix consommée de l'Église triomphante...*, Marseille, 1719 (sur le ciel et les « voies sûres » pour y parvenir); *La véritable recherche de Dieu que l'âme fidèle doit faire sur le modèle de l'Épouse des Cantiques...*, in-4°, 1725.

Roberti, *Disegno storico dell'Ordine dei Minimi*, t. III, Roma 1922, p. 832-35.

J. de Guibert.

BERNARDES (Emmanuel). — Oratorien né à Lisbonne en 1644. Il fit ses études de droit canonique et de philosophie à l'université de Coïmbre. Entré en 1674 à l'Oratoire de Lisbonne, il consacra sa vie à l'étude et à la prédication. Il mourut en 1710. Voici quels sont ses principaux ouvrages : 1. *Luz e calor, obra spiritual paro os que tractam do exercicio das virtutes e caminho da perfeição.* in-4, Lisbonne, 1696. 2. *Nova Floresta*, ou *Sylva de varios apophtegmas e ditos sentenciosos espirituaes e moraes, com reflexões.* 5 vol. in-4., Lisbonne, 1706-1728. 3. *Exercicios espirituaes e meditações de via purgativa* 2 vol. in-4, Lisbonne 1686. Traduit en français par un prêtre du diocèse d'Amiens, 2 vol. in-12 1864. 4. *Sermones e practicas*, 2 vol. in-4, Lisbonne, 1711 et 1733. 5. *Os ultimos fins do homem : salvação e condemnação eterna*, in-4, Lisbonne, 1727. 6. *Estimulo pratico para seguir o bem, e fugir o mal*, in-4, Lisbonne, 1730. 7. *Pão partido em pequeninos para os pequeninos da casa de Deus*, in-16, Lisbonne, 1696. 8. *Armas da castidade*, in-8, Lisbonne, 1696. 9. *Meditações sobra os principaes mysterios da Virgem Santissima*, in-8, Lisbonne, 1706. 10. *Direção para ter os novos dias de exercicios espirituaes*, in-8, Lisbonne, 1725. 11. *Meditações sobre os quatro novissimos do homen : morte, juizo, inferno, e paraiso*, in-12, Lisbonne 1796, 12. *Paraiso dos contemplativos*, traduction de l'italien in-4, Lisbonne, 1739.

Le P. Bernardes compte parmi les classiques de la littérature portugaise. On admire chez lui l'étendue de l'érudition, la profondeur de l'inspiration religieuse, non moins que la suavité de l'éloquence, la pureté et la simplicité de la langue.

F. de Almeida, *Historia da Igreja en Portugal*, Coïmbre 1915. — I. F. da Silva, *Diccionario bibliographico Portuguez*, Lisbonne, 1860, tome V, p. 371 sv.; tome XVI, p. 133 sv.

P. Auvray.

1. — BERNARDIN D'AQUILA (Bienheureux), surnommé Amici. — Né à Fossa en Italie en 1420, religieux franciscain depuis 1445, il passa la plus grande partie de sa vie à Aquila, où il mourut en 1503, en grande réputation de sainteté et de science. Il fut prédicateur apostolique, vicaire de sa province pendant dix ans, et procureur général des Observantins. On possède de lui : 300 sermons restés inédits et des écrits historiques : *Chronica fratrum minorum observantiae*, ouvrage édité par le P. Lemmens, Rome, 1902. — *Vita del ven. fr. Filippo dell' Aquila*, 1456. — *Provinciae B. Bernardini Cœnobia et viri pii*, Venetiis, 1612. — *De Conventu S. Angeli de Ocra;* et un traité spirituel : *Admonitiones vitae spiritualisi* édité en 1572. La question de la *vita S. Bernardini* est fort discutée.

J. de S. Antonio, *Bibliotheca Universa Franciscana*, t. I, Madrid, 1732. — *B. Bernardini Aquilani Chronica...*, ed. M. Lemmens, Romae, 1902; voir l'introduction. — Coletti *Monografia del B. Bernardino da Fossa*, Torino, 1909. — *Enciclopedia Italiana* (1929), II, p. 965 s. v. *Amici.*

F. Wagemans, O. F. M.

2. — BERNARDIN D'AREVALO. — Franciscain espagnol, qui naquit à Valladolid en 1492. Il fut

ministre provincial, supérieur de missions aux Indes occidentales et un des plus grands prédicateurs de son temps; mort en 1553. Il écrivit : *De Correptione fraterna*, Methymnae Campi, 1557 et 1571. — *Expositio regulae seraphicae*. — *De perfecto statu paupertatis religiosae Fr. Min.*, Hispali, 1575. — *De Libertate Indorum*. — *Decisiones dubiorum 18 circa Statum Fr. Min.* — En outre un volume manuscrit de sermons.

J. de S. Antonio, *Bibliotheca universa Franciscana*, t. I, Madrid, 1732. — ES., t. II, 1887.

F. Wagemans, O. F. M.

3. — **BERNARDIN DE BALBANO**. — Capucin italien, renommé comme prédicateur, surtout dans l'Apulie et la Calabre; mort saintement à Cosenza en 1558. Pour la spiritualité il a de l'importance, surtout par ses écrits mystiques, très estimés de son temps. Nous lui devons : *Meditationes de vita Christi et ejus Matris Virginis Mariae*, t. 2, in-8°. — *Mysterium flagellationis D. N. J. C... pro singulis diebus hebdomadae*. Cet ouvrage parut en italien à Venise, en 1537 et 1559; en français à Paris en 1601. — *De Novem effusionibus sanguinis D. N. J. C.*, Venetiis, 1559; Parisiis, 1601. — *De septem regulis bene vivendi*. — *Speculum orationis*, Pannae, 1537, 1556; Venetiis, 1893; Parisiis 1601, Caesaraugustae, 1604. — *Tractatus de gloria Paradisi*.

Boverius, *Annales Capuc.*, Lyon, 1639, II, p. 56. — Bern. a Bononia, *Biblioth. Script. Cap.*, Venetiis, 1747.

F. Wagemans, O. F. M.

4. — **BERNARDIN DE BUSTIS**. — Issu de l'illustre famille des Bustis de Milan, il entra dans l'ordre des Frères Mineurs, de la province de Milan Homme instruit, dévot, et zélé, il se fit priser comme prédicateur et ascète. Propagateur du Tiers-Ordre, défenseur des Monts de Piété, il fut en même temps grand Apôtre de la dévotion à saint Joseph. Mort en 1500. Parmi ses œuvres spirituelles il faut citer : *Mariale de singulis festivitatibus B. V. M.*, Mediolani, 1494; Argentinae, 1496 et 1498; Lugduni, 1502 et 1515, etc. Le recueil forme un traité de Mariologie vaste et profond. — *Rosarium Sermonum...*, Lugduni, 1502, 1507, 1625; Brixiae, 1588; Coloniae, 1607. — *Tractatus de Imitatione Christi*, Neapoli, 1621. Au fond c'est un traité sur l'excellence du Tiers-Ordre. — *Super Orationem Dominicam*. — *Officium de Immac. Conc. B. V. M.*, approuvé par Sixte IV, dans sa Bulle « Dilecti Filii », 4 oct. 1480. — *Officium dulcissimi Nominis Jesu* revisé et reconnu par Innocent VIII. — *Defensorium Montis Pietatis*, Mediolani, 1497; Lugduni, 1518. C'est une Apologie des *Montes Pietatis* qu'on avait appelés, non sans malice « Montes Impietatis ».

Gubernatis, *Orbis Seraphicus* III, 77, Romae-Lugduni, 1682-1685 (t. I-IV). — Hurter, *Nomenclator*, t. III, col. 1001-1002. — Wadding, *Scriptores...*, 55, 39², 41³. — Sbaralea, *Supplementum...* 127¹; I²; 133.

F. Wagemans, O. F. M.

5. — **BERNARDIN DE CORBERA**. — Né à Marón en 1581, franciscain de la province d'Andalousie. Il fut gardien du couvent du Mont-Calvaire près d'Osuna et directeur d'âmes très recherché. Mort à Séville le 16 Nov. 1652. Il nous a laissé un traité spirituel, d'une grande valeur, qui le range justement parmi les grands écrivains mystiques : *Espejo de perfectiòn y ejercicios de virtud para Religiosas y Esposas de Jesucristo*, Sevilla, 1647, in-8°.

Archivo Ibero-Americano, t. V, 1916, p. 44-45.

F. Wagemans, O. F. M.

6. — **BERNARDIN DE FELTRE** (Bienheureux). — Né à Feltre en 1439, il mourut à Pavie en 1494, le 28 septembre. Toute sa vie fut une vie d'apôtre. Grand prédicateur, il mérita en 1481 d'obtenir le titre de « Prédicateur apostolique ». Par ses sermons qu'il tint dans toutes les grandes villes de l'Italie, il fut un puissant promoteur de la dévotion à la Sainte Eucharistie, au Saint Nom de Jésus, à l'Immaculée Conception et à Saint Joseph. Sa plus grande gloire cependant fut la propagation des Monts de piété, qu'il érigea dans toutes les parties de l'Italie; œuvre sociale d'une importance inestimable. Fête le 28 septembre.

Comme écrivain spirituel il a moins d'importance. Il nous a laissé : *De Modo Confitendi*, Brixiae, 1542, in-12. — *De Perfectione Christiana*, Venetiis, 1533, in-8°. — *De Expugnatione paradisi*, Venetiis, 1554, in-8° (écrit en italien). Enfin un recueil de *Sermons*.

L. de Besse (O. Cap.), *Le Bienheureux Bernardin de Feltre et son œuvre*, 2 vol., Paris, 1902. — *Arch. Franc. Hist.*, 1926, 226/46.

F. Wagemans, O. F. M.

7. — **BERNARDIN GADOL**. — Abbé général de l'ordre des Camaldules, vers 1446; il naquit à Brescia. Il a laissé des commentaires sur la sainte Écriture, un traité *De fugiendo saeculo et Religione amplectenda* et un autre *contre l'orgueil et l'ambition*, outre des sermons et des lettres.

Fabricius, *Bibliotheca latina med. et inf. aetatis*, I, 584. — D. François, *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de saint Benoît*, Bouillon, 1777.

M. Ähler.

8. — **BERNARDIN DE PARIS**. — Frère mineur capucin, entré dans cet Ordre en 1622. Esprit d'une remarquable élévation, profond théologien et homme d'oraison. Doué pour le gouvernement, il eut à diriger presque toute sa vie soit le noviciat, soit l'un ou l'autre des couvents de sa province, concurremment avec plusieurs communautés de femmes, entre autres les Capucines de Paris. Il convertit et attira à l'Ordre le P. Maurice d'Epernay qui devint l'annaliste de la province parisienne. Les biographes reconnaissent au P. B. une insigne piété, une grande mortification et, à l'égard des novices, une direction empreinte de douceur et de tendresse. Il mourut au couvent de Saint-Jacques en 1685, après 63 ans de vie religieuse. Il a composé les ouvrages suivants, tous édités à Paris chez Thierry :

La Communion de Jésus-Christ au Cénacle, prenant son propre Corps avec ses Apostres, pour servir de modelle à la Communion des fidèles, in-8°, 1658. — *Le céleste amour de Marie*, in-8°, 1659. — *Les Entretiens intérieurs du Fils de Dieu au sein de sa Mère*. — *Le Pur esprit de Christianisme renouvelé en saint François d'Assise*. Les mss. de ces trois derniers ouvrages reçurent l'approbation du Min. Gén. en 1656. Les *Entretiens* ne figurent pas sur la liste de Bernard

de Bologne. *Le pur Esprit,* dont nous ne trouvons aucune autre trace, serait-il une première édition du n° suivant? — *L'Esprit de S. François formé sur celuy de J.-C. où ses Enfants sont instruicts des voyes qu'ils doivent tenir pour concevoir le premier esprit de leur saint Père, le conserver en sa pureté,* in-4°, 1660, 1662. — *La Journée intérieure du Religieux,* in-12, 1660. — *Le Religieux intérieur,* in-8°, 1661. — *L'Esprit de la mendicité évangélique, ou les Entretiens célestes et familiers des Enfans de saint François, avec une conduite pour la confession et la communion,* in-8°, 1662. — *L'Intérieur de J.-C. en l'Eucharistie, Renfermé dans nos Tabernacles ou exposé sur nos autels.* Quels sont ses entretiens vers son Père et vers les hommes. L'Intérieur du Chrestien au pied des autels. Quels doivent estre ses entretiens visitant le très saint sacrement... Où sont 52 méditations... pour tous les Jeudys. 1671. — *La Communion de la Mère de Dieu Marie Vierge recevant le corps de son Fils en l'eucharistie,* dédiée à la Reyne de France. In-8°, 1672. — *Le Parfait Novice,* 1668. (Ce dernier inconnu à Bernard de B.). — *De Sanctitate sacerdotum,* in-8°, 1675. — *De Vita interiori filiorum s. Fr.* — In-8°, 1677. — *Instructiones pro Missionariis,* in-8°, 1677. — *Regulae interiores,* in-8°, 1677. — *La Religieuse en son cloître,* in-8°, 1677. — *Vita poenitens D. N. J. C.,* in-8°, 1679.

Les titres latins sont tous empruntés à Bernard de B. et les ouvrages ainsi désignés ne nous sont pas connus autrement. *L'Esprit de saint François* a été réédité en 1880 par le P. Apollinaire de Valence (2 in-12, Poussielgue), qui y voit « un des monuments les plus remarquables que la piété de nos ancêtres du XVIIe siècle nous ait laissés ». *La Communion de Marie* a été rééditée en 1914 (Toulouse, Voix Franciscaines), par le P. Théodose de Massat.

Bernard de Bologne, *Bibliotheca Scriptor. O. M. Cap.*

P. Candide, de Nant.

9. — BERNARDIN DE PICQUIGNY. (1633-1709). — Né à Picquigny, diocèse d'Amiens, entra à 17 ans au noviciat des Capucins. Il fut saisi de bonne heure par la nécessité de conformer toute la vie chrétienne aux exemples du Christ et aux enseignements de l'évangile. C'est ce qui le détermina à faire des écrits du Nouveau Testament le centre de ses études. C'est aussi ce qui donne à ses commentaires sur les épîtres de saint Paul et sur les évangiles le caractère de suave piété qui tend à « régler les mœurs et à ranimer la piété des fidèles » (*Journal de Trévoux,* février 1704) ce qui n'empêche aucunement la « multiple et peu commune érudition qui brille dans l'ouvrage tout entier » et qui lui valut les éloges et les encouragements de Clément XI (Lettre du 16 novembre 1704). L'auteur expose lui-même dans la préface comment il a mis dans sa triple exposition de quoi alimenter la piété des clercs, la science et la piété des jeunes prêtres, la doctrine pastorale des curés et la méthode d'enseignement des professeurs.

L'ouvrage proprement et exclusivement ascétique de B. de P. est intitulé : *La vraie manière de sanctifier sa vie par la préparation à la mort.* Ainsi porte l'édition de 1872, que nous avons sous les yeux. Sur les premières on lisait : *Pratique efficace pour bien vivre et pour bien mourir, ou Préparation à la mort* (Approbations de 1704, dans l'édition de 1872). C'est une retraite de 10 jours, divisée en deux parties; la première, comprenant les 7 premiers jours, s'adresse à tous les fidèles et traite exclusivement des fins dernières, la deuxième renferme les trois derniers jours et contient des méditations sur le baptême, l'état religieux et l'esprit sacerdotal. Trois exercices sont affectés à chacune de ces journées, suivis le plus souvent de quelques réflexions ou explications supplémentaires.

Opera omnia Bernardini a Piconio, una primum in lucem edita, Parisiis, 1872-1877. — Bernard. Bol., *Bibl. Script. O. M. Cap.,* 1747.

P. Candide de Nant.

10. — BERNARDIN DE SAINT-ANGE, carme déchaussé (XVIIIe siècle). — Religieux de la province de Naples, plusieurs fois maître des novices, Bernardin de Saint-Ange se montra homme de grande vertu et zélé défenseur de l'observance régulière. Nous avons de lui un ouvrage : *Arbor scientiae boni et mali; opus theologicum, morale, mysticum, dogmaticum, cathechisticum, juxta mentem Angelici Doctoris; in quo agitur de virtutibus ac vitiis, et de praxi ad illarum consecutionem, et istorum fugam;* trois tomes édités à Naples, le premier en 1718, le second en 1720, le troisième en 1722.

Martial de Saint Jean-Baptiste, *Bibliotheca script. Carm. Excalc.,* Bordeaux, 1730, p. 48.

P. Jean-Marie de l'Enfant-Jésus, O. C. D.

11. — BERNARDIN DE SIENNE (Saint). — I. *Vie.* — II. *Œuvres.* — III. *Doctrine.*

I. — **Vie.** — Bernardin Albizeschi naquit à Massa Marittima, dans la Maremme toscane, le 8 septembre 1380. Il entra chez les Frères Mineurs le 8 septembre 1402 et fit la plus grande partie de son noviciat au couvent de Colombaio, dans la région de Sienne, l'un des rares couvents de l'Observance existant alors; le 7 septembre 1404, il reçut la prêtrise. Après s'être préparé pendant quelques années au ministère de la parole, il se révéla orateur de très grand talent et plein d'originalité. Pendant vingt-cinq ans, il parcourut l'Italie, dont il fut vraiment l'apôtre, réveillant partout le sentiment religieux assoupi et produisant des fruits admirables de conversion. Le succès prodigieux qu'il moissonnait dans toutes les villes s'explique moins par son éloquence extraordinaire et l'actualité de ses sermons que par la sainteté de sa vie. Grand propagateur de la dévotion au saint nom de Jésus, il fit peindre le monogramme de ce nom YHS sur des tablettes et le portait comme un étendard dans ses prédications apostoliques. La nouveauté de la dévotion au saint nom et aussi le merveilleux succès oratoire de Bernardin lui suscitèrent des ennemis. Déféré à Rome comme hérétique et faisant adorer l'emblème du nom de Jésus, il triompha pleinement de ses calomniateurs.

A l'intérieur de l'ordre franciscain, il fut le principal propagateur de la réforme des Observants, pour lesquels il fonda beaucoup de couvents et dont il devint vicaire général en 1438. Bernardin mourut à Aquila le 20 mai 1444; il fut canonisé le 24 mai 1450.

II. — **Œuvres**. — Les œuvres du Saint se composent principalement de sermons. Il prêchait en italien; mais quand il rédigeait ses sermons, il se servait de la langue latine. Nous avons néanmoins beaucoup de sermons italiens de Bernardin, parce que de zélés auditeurs les recueillirent par une sorte de sténographie. Il y a ainsi une double série d'ouvrages : ceux qui furent écrits par le Saint lui-même et des *Reportata* de sermons. Les œuvres latines ont été éditées par P. Ridolfi, O. F. M. : *Sancti Bernardini Senensis Ordinis Minorum opera quae extant omnia*, 4 vol. in-fol., Venise, 1591; et par J. De la Haye, O. F. M. : *Sancti Bernardini Senensis Ordinis seraphici Minorum opera omnia*, 5 vol. in-fol., Paris, 1635; Lyon, 1650; nouvelle édition, Venise, 1745. C'est à cette dernière édition de Venise, que je renvoie ci-dessous. Toutefois une édition critique des œuvres de S. Bernardin, tant latines qu'italiennes, reste encore à faire.

A. ŒUVRES ÉCRITES PAR S. BERNARDIN. — *Quadragesimale de christiana religione, Opera*, I, 1-319. Autres éditions : Bâle, 1490; Lyon, 1498. — *Quadragesimale de Evangelio aeterno, sive de caritate*, II, 1-430. Autres éditions : Spire, 1484; Bâle, 1490; Nuremberg, 1493; Bâle, 1498. Quatorze sermons *De contractibus et usuris*, II, 181-270, furent traduits en italien : *Istruzioni morali di S. Bernardino da Siena intorno al traffico ed alla usura*, Venise, 1774. — *Tractatus de vita christiana*, III, 1-18. — *Tractatus de beatitudinibus evangelicis*, III, 18-68. — *Tractatus de inspirationibus*, III, 119-45. Il a été traduit en italien par D. Pacetti, O. F. M. : *San Bernardino da Siena, I sermoni latini : Trattato delle ispirazioni*, 2 vol., Sienne, 1929. — *Sermones de tempore*, IV, 1-70, 130-231. — *Tractatus de Beata Virgine*, 11 sermons, IV, 71-130. Autre édition : Nüremberg, 1493. Cinq de ces sermons ont été traduits en italien par T. Barbetti : *San Bernardino di Siena, Cinque sermoni latini sulla Vergine e uno sul nome di Gesù*, Sienne, 1900. — *Sermones extraordinarii*, III, 321-421. — *Dialogus de oboedientia*, IV, 448-56. — *Carême* prêché à Sainte-Croix à Florence en 1425, manuscrit latin inédit. — *Itinerarium anni, seu sylva praedicabilis*, inédit. — On attribue généralement à Bernardin comme étant écrits par lui : *De speculo peccatorum*, III, 431-40; et *De praeceptis regulae Fratrum Minorum*, III, 440-43. Le cardinal Vivès a extrait de l'édition De la Haye : *S. Bernardini Senensis de Dominica Passione, Resurrectione et SS. Nomine Jesu contemplationes*, Rome, 1903. D. Pacetti a traduit en italien des sermons sur les fêtes de Notre-Seigneur, la T. S. Vierge, S. Joseph et S. François : *S. Bernardino da Siena, I Sermoni latini : Principali festività dell'anno*, Sienne, 1923.

B. REPORTATA DE SERMONS. — *Quadragesimale Seraphim*, prêché à Padoue en 1423, mis en latin par De Purcilis, III, 154-320. — Deux sermons *De inspirationibus* et *De semine inspirationis*, prêchés immédiatement avant ce carême et mis en latin par le même De Purciliis, III, 146-153. — *Tractatus Confessionis*, en latin, IV, 421-37. — *Carême* prêché à Sainte-Croix de Florence en 1424, 58 sermons. Il a été édité par C. Cannarozzi, O. J. M. : *San Bernardino da Siena, Le prediche volgari*, 2 vol., Pistoie, 1934. — *Carême* prêché dans la même église en 1425, inédit. Un sermon de ce carême, *Del torre moglie*, a été édité par L. Banchi, Sienne, 1871; et par L. Maccari, Sienne, 1896. Un autre a été publié par A. Galletti : *Una predica inedita di S. Bernardino da Siena sul valore morale e sociale dello studio*, Città di Castello, 1913. — *Sermons* donnés à Sienne du 20 avril au 10 juin 1425 : il en existe une rédaction italienne et une rédaction latine faite par J. Nannis de Griffulis, toutes les deux inédites. — *Sermons* prêchés à Sienne en 1427, 45 sermons, édités partiellement (10 sermons) par G. Milanesi : *Prediche volgari di S. Bernardino da Siena*; édités en entier par L. Banchi : *Le prediche volgari di San Bernardino da Siena*, 3 vol., Sienne, 1880-88.

Il est douteux que Bernardin ait composé *In Apocalypsim Commentarii*, V, 1-117; le *Quadragesimale de pugna spirituali*, III, 69-118, s'il est son œuvre, doit être placé parmi les *Reportata*. Le *Dialogus intra religionem et mundum*, IV, 445-48, ne peut être attribué au Saint.

III. — **Doctrine**. — Les sermons de Bernardin sont de vrais traités dans lesquels il synthétise toute la pensée dogmatique, morale et spirituelle des Pères et des docteurs, synthèse vivifiée admirablement par cet esprit aigu d'observation, d'expérience et d'équilibre parfait qui caractérisent le Saint. Non seulement il flagelle les vices de son siècle, mais encore il enseigne toutes les vertus chrétiennes et expose très bien la voie de la perfection. Il recommande en particulier l'étude des vérités religieuses, la mortification et l'abnégation; il insiste sur la nécessité du combat spirituel; il prêche la pauvreté, l'amour de Dieu et du prochain, la paix sociale et la joie de l'esprit; il recommande la dévotion à la Passion et parle plusieurs fois de la dévotion au Sacré Cœur.

Mais il est des questions que Bernardin a traitées de telle sorte qu'il y a comme imprimé sa marque personnelle, et qu'il est devenu presque impossible de les reprendre sans passer par lui. Il a été le grand apôtre de la dévotion au saint nom de Jésus; le mouvement déterminé par lui aboutit à l'institution de la fête du saint nom. Il a parlé beaucoup et très bien de la T. S. Vierge, qu'il proclame dispensatrice de toutes les grâces. On doit le compter aussi parmi les grands promoteurs du culte de S. Joseph.

Entre les ouvrages de Bernardin, celui *De inspirationibus* mérite dans la spiritualité une mention particulière. Il fut écrit en 1443, une année avant la mort du Saint. Il se compose de trois sermons.

Dans le premier sermon, l'auteur parle d'abord de l'origine des inspirations : les bonnes viennent de Dieu, d'un ange ou d'une vertu surnaturelle que l'âme possède; les mauvaises sont causées par le démon ou par la malice personnelle; celles qui sont indifférentes proviennent de quelque nécessité ou convenance temporelles. Il est souvent difficile sinon impossible de distinguer les bonnes des mauvaises inspirations.

Le Saint se montre surtout profond psychologue et un maître sûr dans le deuxième sermon, où il donne des règles précises sur le discernement des esprits. Il y a trois genres d'inspirations : celles qui excitent à la souffrance et la douleur, celles qui portent à la jouissance et celles qui poussent simultanément à la douleur et à la jouissance. Pour chacun de ces genres, il trace quatre règles, expliquées largement, au moyen desquelles on peut voir clairement si l'inspiration est bonne ou mauvaise. S. Bernardin est favorable à la contemplation infuse, qu'il appelle « grâce et vertu »; quant aux visions, révélations,

extases et autres charismes semblables, il professe une doctrine semblable à celle de David d'Augsbourg, dont il dépend, et à celle de S. Jean de la Croix, et enseigne qu'il ne faut point désirer ces grâces mais être sur es gardes pour ne pas être trompé.

Enfin dans le troisième sermon, Bernardin traite des nombreuses lumières à l'aide desquelles nous pouvons connaître : quelles inspirations nous font obtenir du mérite, pourquoi les saintes inspirations nous font mériter (il indique douze motifs) et quelles choses nous font mériter es différentes inspirations, bonnes, mauvaises ou naturelles.

Amadio Maria da Venezia, O. F. M., *Vita di S. Bernardino da Siena*, Venezia, 1744; Roma, 1806; Siena, 1854; Monza, 1873. — Sbaralea, *Supplem. et castigatio ad Scriptores trium ord. S. Francisci*, Romae, 1806, 131-34; I, 1908, 137-40. — P. Thureau-Dangin, *Un prédicateur populaire dans l'Italie de la Renaissance, S. Bernardin de Sienne*, Paris, 1896; 2e éd., 1926. — F. Vernet, art. *Bernardin de Sienne (Saint)*, DTC., II, 1905, 787-91. — P. Robinson, O. F. M., art. *Bernardine of Siena*, CE., II, 1907, 505-7. — K. Hefele, *Der hl. Bernhardin von Siena und die Franziskanische Wanderpredigt in Italien während des XV Jahrhunderts*, Freiburg i. Br., 1912. — A.-G. Ferrers Howell, *S. Bernardino of Siena*, London, 1913. — N. Rosati, O.F.M., *Il tesoro scientifico bernardiniano* Siena, 1925. — *S. Bernardino da Siena, I Sermoni latini : Trattato delle ispirazioni*, trad. D. Pacetti, op. cit. — A. Galletti, art. *Bernardino da Siena*, dans *Enciclopedia italiana di scienze, lettere ed arti*, VII, 1930, 749. — Imerio da Castellanza, O. M. Cap., *La dottrina di S. Bernardino da Siena sulle ispirazioni*, dans *La Scuola Cattolica*, LIX, 1931, 101-10. — V. Facchinetti, O. F. M., *San Bernardino da Siena mistico sole del secolo XV*, Milano, 1933.— Emmerich d'Iseghem. O, M. Cap., *L'influence d'Ubertin de Casale sur les écrits de de S. Bernadin de Sienne*, dans *Collectanea Franciscana*, V, 1935, 5-44.

J. Heerinckx, O. F. M.

BERNEZAY, voir Maximilien de Bernezay.

BERNIER (Claude). — Né le 9 janvier 1601, il entra dans la Compagnie de Jésus, à Paris en 1617. Au Scolasticat, en 628, il put connaître le P. Surin. Le P. Julien Hayneuve fut, au 3e an, son Instructeur. Il vécut le plus souvent dans les collèges, hors le temps qu'il fut confesseur de la duchesse d'Elbeuf. Il termina sa vie comme Père Spirituel de ses jeunes confrères et mourut à Amiens en 1655.

Il fut le disciple et l'ami du P. Louis Lallemant avec lequel, au dire d'un contemporain (le P. Chauveau), il avait plus d'un trait de ressemblance. Des documents d'archives étudiés par le P. Kleiser dans ZAM., 1927 et 1930, nous révèlent qu'il fut accusé d'illuminisme auprès du P. Mutius Vitelleschi, général de la Compagnie. Grâce à son ami et défenseur ardent le P. Chauveau, nous possédons des fragments d'une *Autobiographie* écrite à l'instigation du P. Coton. Le P. Bernier y rappelle avec ferveur et reconnaissance les bienfaits exceptionnels qu'il reçut de Dieu depuis son enfance. Sa pureté de cœur et son haut souci de sincérité ne dissipent pas entièrement notre malaise en face d'une telle succession de faits merveilleux, dont certains mettraient Bernier parm les plus insignes mystiques de tous les temps. Sa vie, en effet, n'apparait pas sans reproches. Malgré les ordres réitérés par le P. Vitelleschi à son Provincial, il vécut quatre ans (1633-1637) à la Cour de la duchesse d'Elbeuf. On lui reprochait d'avoir pris logement dans le palais, alors qu'il pouvait assurer son ministère tout en demeurant dans une maison de son Ordre. N'a-t-il pas été l'objet de dénonciations trop sévères? On peut le penser. Le P. Général, en tout cas, lui rendit par la suite toute sa confiance et ne lui ménagea pas les éloges en diverses occasions. De plus, les témoignages d'estime des PP. Le Gaudier et Coton, rapportés par le P. Chauveau, sont de sérieuses garanties en sa faveur.

Alphonse Kleiser, *Claude Bernier S. J.* (1601-1555) dans ZAM., 1927, 155-164 et 1930, 366-368. — LTK., II, 216-217. — RAM., 1927, 196 et 1930, 322.

M. Olphe-Galliard.

BERNIÈRES-LOUVIGNY (Jean de). — Jean de Bernières naquit à Caen en 1602. Il était le troisième fils de Pierre de Bernières, trésorier général de France et de Marguerite de Lion-Roger. Aucun historien ne nous a décrit par le menu la trame de son existence. Par contre, son nom se trouve inscrit au berceau de presque toutes les fondations caennaises de cette époque : Oratoire, Ursulines, Petits-Renfermés, Visitation, Bénédictines du Saint-Sacrement, Notre-Dame de la Charité. De concert avec le baron de Renty, il contribue à la fondation, en divers lieux, d'hôpitaux, de couvents, de missions et de séminaires.

Son zèle ne se borna pas à la France. En 1639. il prit une part active et fort originale au départ de Mme de la Peltrie, de Marie de l'Incarnation et de Marie de Saint-Joseph pour le Canada. (Cf. G. Goyau : *Les origines religieuses du Canada*, Paris, Grasset, p. 106 et ss.). Toute sa vie, il fut un ardent apôtre de la propagation de la foi. Son œuvre la plus personnelle fut l'établissement, à Caen, d'une confrérie de la sainte Abjection, dont les membres se consacraient au service des pauvres et des malades. De 1646 à 1649, sur le conseil du P. Jean Chrysostome, il fit bâtir une maison de retraite, nommée l'Ermitage, à l'entrée du couvent des Ursulines, pour y grouper quelques âmes désireuses de se livrer à la vie contemplative. Elle devint en même temps le siège d'une Compagnie du Saint-Sacrement, fondée à Caen par Gaston de Renty (1645) et dont Jean de Bernières, après la mort de ce dernier (24 avril 1649), prit la direction.

C'est là que Bernières passa la fin de sa vie, dans la retraite, la contemplation et les œuvres. De saints personnages, des monastères, des religieux et des religieuses, même des supérieurs d'ordre s'adressaient à lui, soit pour lui faire connaître les dispositions de leur âme, soit pour lui demander conseil sur le gouvernement de leurs maisons. La plupart des *Lettres* que nous possédons de lui datent de cette époque. Le P. Jean Chrysostome étant mort en 1646, Bernières semble lui avoir succédé comme directeur de conscience. Son renom en fit le chef incontesté d'un grand mouvement mystique en Normandie. Autour de lui rayonnent des âmes très élevées en dévotion, notamment saint Jean Eudes, Henri Boudon, Mgr de Laval, évêque de Pétrée et de Québec, Mgr Lambert, évêque missionnaire en Cochinchine, Marie de l'Incarnation, Mechtilde du Saint-Sacrement (Catherine de Bar), Jourdaine de Bernières et Michelle Mangon, (mère Ursule de la Conception). C'est cette dernière, également fille spirituelle du P. Jean Chrysostôme, qui avait obtenu, de leur commun directeur, communication des écrits de M. de Bernières. L'abbé Roquelay eut ordre de les remettre entre ses mains, et, comme elle était alors supérieure des Ursulines de Caen, elle les fit transcrire par les mères de Saint-Charles et de Jésus

(*Archives mss. des Ursulines de Caen*). Jean de Bernières mourut subitement, le 3 mai 1659, pendant qu'il faisait son oraison du soir.

Œuvres. — Ce grand mystique n'a rien écrit pour le public. Sur l'ordre de son directeur, il rédigeait, — ou dictait à M. Roquelay, lorsque sa vue baissa, — ses notes d'oraison, sans souci littéraire. De sa vaste correspondance avec ses dirigés, il nous reste 174 lettres.

A son insu d'abord, après son décès ensuite, on décida de publier ces notes intimes et ces lettres. En premier lieu, parut l'*Intérieur chrétien ou la conformité intérieure que doivent avoir les chrétiens avec Jésus-Christ,* divisé en quatre livres. Ce volume, imprimé chez Cramoisy, sur privilège du roy en date du 20 février 1659 (Bernières ne mourut que le 3 mai suivant) avait pour éditeur N. Charpy de Sainte-Croix : « Mon Seigneur et mon Dieu, déclarait-il en la préface, je ne sçai si je ne trahis point ici la modestie et l'humilité d'un de vos serviteurs, *dont mesme le nom m'est inconnu*... On m'a fait voir diverses lettres qu'il a écrites à une personne à qui il ouvrait son cœur, comme votre Apôtre ouvrait le sien aux Corinthiens. Je me suis trouvé si pénétré de ses sentiments que j'ai cru devoir les rendre publics. Je les ai mis en quelque sorte d'ordre, et vous m'avez donné de quoi les lier et les fortifier comme il vous a plu. »

Or, en 1660, Claude Grivet, imprimeur à Rouen, publia *Le Chrétien intérieur ou la conformité intérieure que doivent avoir les chrétiens avec Jésus-Christ, divisé en huit livres.* La différence de ce titre avec le précédent était si minime qu'on pouvait crier à la contrefaçon. Cramoisy attaqua Grivet. Celui-ci fut condamné par arrêt du Conseil d'Etat du 12 novembre 1660, et Cramoisy à son tour donna sa première édition du *Chrétien intérieur* en 1661. (Ce procès d'ailleurs n'empêcha point Grivet, en vertu d'une approbation du 14 juin 1660, de lancer une 4e édition « revue, corrigée et augmentée » !) Les éditions s'enlevèrent rapidement. En 1670, Cramoisy se vante, pour sa part, d'en avoir fait douze, représentant plus de 30.000 exemplaires, et, ajoute-t-il, il « s'en est débité beaucoup d'autres et dans le Royaume et dans les pays étrangers. » (*Avis du libraire* en tête des *Œuvres spirituelles*). La 14e édition de Cramoisy parut en 1674. L'ouvrage qui connaissait un tel succès était un nouvel arrangement des lettres et des notes de Bernières, fait par le P. Louis François d'Argentan, capucin.

Durant ce temps, Jourdaine de Bernières, sœur de Jean, avait obtenu, le 16 juin 1669, le privilège exclusif, pour cinq ans, de publier les ouvrages de son frère. Elle le céda, le 16 janvier 1670, au P. Robert (Mangon) de Saint-Gilles, frère de la mère Ursule de la Conception, visiteur des Ursulines de Caen. Dès la fin de cette année, le P. de Saint-Gilles faisait paraître les *Œuvres spirituelles de M. de Bernières-Louvigni ou conduite assurée pour ceux qui tendent à la perfection, divisée en deux parties : la première contient des maximes pour l'établissement des trois états de la vie chrétienne, la seconde contient des lettres qui font voir la pratique des maximes.* Paris, Cramoisy, 2e édition en 1671; 3e en 1687.

En 1676, parut une édition du *Chrétien intérieur,* toujours divisé en huit livres, mais augmenté des *Pensées de M. de Bernières-Louvigni ou sentimens du Chrétien intérieur sur les principaux mystères de la foi pour les plus grandes fêtes de l'année.* Paris, Vve Edme Martin. — En 1677, le P. de Saint-Gilles étant mort, et la mère Marie de Saint-Charles (une des copistes des notes manuscrites) étant supérieure des Ursulines, le P. Louis-François d'Argentan édita un nouveau Chrétien intérieur : *le Chrétien intérieur, ou la conformité intérieure que doivent avoir les chrétiens avec Jésus-Christ, tome second, tiré comme le premier des manuscrits de feu de sainte mémoire Monsieur de Bernières-Louvigni, autrefois trésorier de France au bureau de Caen,* Rouen, F. Vaultier.

A partir de ce moment, l'on ne publie plus rien des notes de Jean de Bernières, mais les rééditions se succèdent nombreuses : Au xviie siècle ; chez la Vve Dumesnil (1678 et 1681); chez la Vve de Edme Martin et Boudot (1684); chez Robustel (1690 et 1696). Au xviiie siècle à Paris, chez Papillon (1714); à Pamiers, chez Larroire (1781). Au xixe à Marseille, chez Mossy (1834); à Lyon, chez Périsse (1852-54) et, pour terminer Mgr Doney édite le *Chrétien intérieur* chez Jusserand, en 1867.

Doctrine. — Bernières distingue nettement la vie active de la vie contemplative : « L'active demande qu'on serve beaucoup le prochain pour le corps et pour l'âme. Les biens et les talents sont nécessaires pour cela, et il est pour lors de la sagesse, selon le dessein de Dieu qui nous est connu, de conserver les richesses, de faire valoir les terres et d'en tirer le revenu pour donner aux pauvres. Ainsi la manière d'agir de la vie active... sera bonne et parfaite; mais elle serait contre l'ordre de Dieu et nuisible au contemplatif qui, par sa vocation particulière, doit négliger le temporel, de peur que ce soin ne le détourne de sa principale occupation, qui est l'amour de Dieu actuel et la vue de sa majesté ». « La vie contemplative demande une profonde retraite, un grand dégagement des créatures et une mort générale à tout ce qui n'est que de la vie présente. » (*Ch. intér.*, 1, 219). « Un grand contemplatif doit donc être crucifié continuellement, car ce n'est que dans l'amour des croix et de l'abjection que l'âme reçoit les communications de Dieu. » (*Ibid.*): Il faut donc s'anéantir par l'humilité; pour cela « prendre une claire connaissance de son néant », et ensuite « consentir à n'être rien. » (*Chr. Intér.*, 2, 270). Comment connaître son néant? Un bon moyen, c'est « de faire avec Dieu une espèce de partage... et chacun prend ce qui lui appartient. Dieu aura pour sa part tout l'être, tout l'honneur, la grandeur, la puissance, la gloire, la bonté, la lumière et toute la perfection » (*Chr. Intér.* 2, 271). A l'homme reviennent « le néant, le mépris, l'abjection... toute imperfection et toute misère : « A vous, mon Dieu, tout l'être et à moi tout le néant. » (*Chr. Int.*, 2, 276). Il faut entrer avant dans la voie de cette connaissance. « Humilions-nous tant que nous voudrons nous ne pourrons jamais assez nous humilier : il n'y a point d'excès de ce côté-là, ni à aimer Dieu. Le mépris de soi-même et l'amour de Dieu sont des fruits qui sont toujours de saison. » (*Ch. intér.*, 2, 251).

L'examen attentif de nos misères et de nos défauts ne doit pas néanmoins nous jeter dans l'abattement ou le découragement; aussi vaut-il mieux, pour nous bien connaître, commencer par nous établir en Dieu, c'est-à-dire « regarder Dieu et ses divines perfections par une vue directe et regarder le reste, nos imperfections, comme par une sorte de réflexion. Pour s'établir en Dieu, l'âme doit vivre constamment en sa présence, (*Chr. Intér.*, 2, ch. 14 et 15) en recherchant la solitude, se conformer en tout à son bon plaisir, s'adonner à

l'oraison et à la contemplation (*Ch. Intér.*, 1, 547-567). Par ses lumières, il lui fera comprendre la nécessité du détachement, de la pauvreté, des croix, des souffrances et des humiliations. « Les saints se font, ainsi qu'une statue, à coups de marteau et de ciseau. » (*Ibid.*, 2, 258). En un mot « le secret de la vie intérieure la plus parfaite est de ne jamais se séparer de Dieu, puisqu'en Lui on a tout. » (*Œuvres spirit.*, p. 277).

Cette union à Dieu, assez difficile en soi, est facilitée par l'union à Jésus. Son humanité est le modèle de la nôtre : « La partie supérieure de sa très sainte âme glorifiant [le Père] d'une manière toute glorieuse, par la contemplation des grandeurs de Dieu, nous apprend que la plus grande gloire que nous lui pouvons rendre est par l'oraison et par la contemplation de ses divines perfections; et l'inférieure le glorifiant d'une manière souffrante et crucifiée par les croix intérieures qu'il a bien voulu ressentir nous apprend à le glorifier dans les privations, les sécheresses et les dégoûts qui nous arrivent souvent dans la vie spirituelle. Et enfin, son très sacré corps le glorifiant par le sacrifice de tout lui-même, par ses douleurs, par ses fatigues, ses jeûnes, ses larmes, par toutes ses souffrances et par sa mort, nous apprend que c'est ainsi que Dieu veut être glorifié en nous. » (*Chr. Intér.*, 2, 313).

Ainsi Dieu devient le centre, le repos, la béatitude de l'âme. « Il a toutes ces qualités, puisqu'il est en soi infini en toutes sortes de perfections, ce qui le rend suffisant à lui-même et à toutes les créatures qui lui font injure quand elles cherchent leur repos et subsistance ailleurs. » « Quand j'ai goûté quelque créature, dit Bernières, j'ai en même temps un reproche intérieur qui me dit : Ton Dieu ne te suffit-il pas? » (*Chr. int.*, 2, 477). Jésus seul, Dieu seul, ce sont des expressions dont l'influence pénètrera tous ceux qui approchent du fondateur de l'Ermitage, et l'on comprend que, plus tard, son fidèle ami Boudon en fasse la devise qui résume toute sa doctrine mystique.

Influence. — Le grand nombre d'éditions des œuvres de Bernières indique l'attrait qu'il exerça sur le public dans la seconde moitié du XVIIe siècle. Si, plus tard, il n'a plus autant de vogue, il n'est pas néanmoins enseveli dans l'oubli : on le réédite à la fin du XVIIIe siècle. Le P. Berthier, jésuite, un des rédacteurs du Journal de Trévoux, écrit des *Réflexions sur les maximes de M. de Bernières*, dont il fait très grand cas. (*Réflexions spirituelles*, Paris, 1790, p. 201-235). Mgr Doney écrit une notice de la vie et des écrits de M. de Bernières; l'abbé Laurent, en 1872 et M. Maurice Souriau, en 1913, lui consacrent chacun une importante étude. Malheureusement, deux causes ont contribué à restreindre cette influence : le manque d'unité et d'objectivité dans la publication de ses œuvres et la mise à l'Index du *Chrétien Intérieur*. Les personnages qui ont contribué à la publication des notes de Bernières ont travaillé séparément : *l'Intérieur Chrétien* et le *premier Chrétien intérieur* d'une part, le *second Chrétien intérieur* et les *Œuvres spirituelles* d'autre part, contiennent des parties communes, des textes semblables sous des titres différents. D'où nombre de répétitions fastidieuses. Par ailleurs, de notes et de lettres plus ou moins occasionnelles, ils ont voulu faire des traités spirituels : ils ont systématisé. Enfin, d'Argentan fait au lecteur cette confidence révélatrice : « Ne m'accusez pas... si je n'ai pas été si exact à écrire tout ce qu'il a dit sur un sentiment que j'ai quelquefois trouvé plus étendu qu'il ne fallait, ou si j'ai d'autres fois ajouté quelques lignes du mien quand Dieu m'en a donné la lumière. » Méthode éminemment dangereuse et regrettable. Notre regret s'avive du fait que les contemporains eux aussi, ont protesté contre cette façon d'agir. Daniel Huet écrivait à son neveu de Charsigné, le 19 avril 1702 : « Nous parlerons des écrits de M. de Bernières... En attendant je n'ai vu aucun de ces écrits qui n'aient été altérés et rhabillés et replâtrés. Rien de tout cela n'est original. » Et plus tard, le 9 septembre 1705, s'adressant au P. Martin : « J'ai lu, dit-il, exactement tous les livres de M. de Bernières, imprimés et *manuscrits*, en fort grand nombre... Il est certain que l'on a fort peu de chose qui soit parti immédiatement de lui. Les écrits furent abandonnés au P. Louis-François (d'Argentan) qui les tourna à sa mode, et c'est de quoi je me suis plaint. Le *Chrétien intérieur* est de ce genre; *L'Intérieur chrétien* est beaucoup plus altéré. J'ay à Caen quelques petits traités de la main de M. de Bernières. » (A. Gasté : *Correspondance de D. Huet et du P. Martin*, p. 218). Cet esprit de systématisation, chez les éditeurs de seconde main, est devenu une frénésie. Dans l'édition de Pamiers (1782) et celles qui en dépendent, c'est un bouleversement complet : « Le livre I devient le livre III du second volume; le livre IV est transporté à la fin de l'ouvrage et devient le livre VII du second volume. La première retraite de dix jours devient la seconde, et réciproquement. Le livre V sur la communion passe au livre III du premier volume, et les douze chapitres écrits par (d'Argentan) en font dix-sept dans la nouvelle édition. » (Cf. Souriau, *Deux mystiques normands au XVIIe siècle*, p. 290, note 4.) De pareils procédés ne mettent en lumière ni la physionomie exacte ni la vraie doctrine de Bernières.

Au dire de certains (*Vie de Catherine de Bar*, Paris et Nancy, 1775, p. 128) les premiers éditeurs auraient leur responsabilité grandement engagée dans la condamnation par l'Index des livres de Bernières. En fait, dans le catalogue de l'Index (1901), au nom : « D'Argentan », on trouve mention du *Chrétien Intérieur... divisé en huit livres* (décr. du S. Off., 26 juillet 1689) et d'une traduction italienne (déc. du 2 juillet 1728); au nom de « Bernières-Louvigny » figurent les *Œuvres spirituelles de Bernières* (déc. du S. Off., 12 déc. 1690)[1]. Nulle mention n'est faite ni des *Pensées*, ni de *l'Intérieur Chrétien*, ni du tome second du *Chrétien intérieur*, puisque c'est le premier qui était divisé en huit livres. Ces condamnations s'expliquent : 1° par la réaction contre le Quiétisme; 2° par l'emploi d'expressions exagérées et inexactes qui se rencontrent dans les ouvrages incriminés. Mais Bernières en est-il responsable? A le lire attentivement, ne pourrait-on pas, avec l'abbé Laurent, reconnaître que « la tendance des idées qui sont familières à l'auteur et les principes de la direction spirituelle qu'il conseille sont formellement opposés aux erreurs du Quiétisme? » (Laurent, *M. de Bernières-Louvigny*, p. 194). Et s'il a lui-même employé des formules criticables, il convient de se rappeler qu'il a écrit trente ou quarante ans avant que ne fût ouverte la question qui mit aux prises Fénelon et Bossuet. (Voir aussi à ce sujet : Saudreau, *La vie d'union à Dieu*, Angers, 1921, p. 354, — Bremond, *Hist. litt. du sentiment religieux*, t. VI, p. 233, note 2).

Nous nous contentons de citer : Abbé Laurent : *Monsieur de Bernières-Louvigny, sa vie et ses écrits*, Caen, Chénel,

1. L'Index lui attribue aussi : *La Règle des associés à l'Enfance de Jésus*, mais cet ouvrage est de Mme G yon.

1872. — M. Souriau : *Deux mystiques normands au* XVII^e *siècle, De Renty et Jean de Bernières*, Paris, Perrin, 1913. — H. Bremond : *Hist. littéraire du sentiment religieux*, t. VI, Paris, Bloud, 1922. — Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. IV. On trouvera dans ces auteurs les autres indications bibliographiques. — H. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, Bonn, 1885, t. II, p. 622-624, 628, 901.

R. HEURTEVENT.

BERNINI (DOMENICO). — Prélat romain, chanoine de Sainte Marie-Majeure, cet écrivain vécut au XVIII^e siècle. Son œuvre la plus considérable est l'*Istoria di tutte l'Eresie*, parue à Rome de 1705-1715, en 4 volumes in-fol. ; et rééditée à Venise de 1711-33 en 4 volumes in-4°. Joseph Lancisi en fit un résumé, et y ajouta une continuation (Venise, 1760). Bernini travailla pendant vingt ans à son ouvrage. Les pièces officielles et les citations nombreuses, le rendront toujours utile à consulter, à qui veut se documenter sur les hérésies depuis le I^er siècle jusqu'au XVII^e inclusivement. Le théologien surtout en retirera son profit. L'historien de la spiritualité ne lira pas sans intérêt les pages qui concernent la situation religieuse de l'Église au X^e et au XI^e siècle, la querelle des « spirituels », développée en plusieurs chapitres, les « illuminés » et les quiétistes.

A. Hurter, *Nomenclator litterarius*, t. IV (1664-1763), col. 922-923. Oeniponte, 1910. — F. Bonnard, art. *Bernini*, dans DHG., t. VII, col. 845.

J. DUHR.

BERNON, ABBÉ DE REICHENAU. — Bernon, nommé également Bern, était en 999 moine de Fleury, où il étudia à la célèbre école monastique de cette abbaye, alors dirigée par Abbon, puis par Constantin. De Fleury il passa à l'abbaye de Prüm, diocèse de Trèves. Le Roi S. Henri connaissant son mérite le fit élire en 1008 abbé de Reichenau, diocèse de Constance, à la place de l'abbé Immon dont le gouvernement despotique ne réussissait pas. Bernon se trouva à Rome au sacre impérial de S. Henri (14 février 1014). Il mourut le 7 juin 1048.

Ses écrits intéressent surtout la liturgie et la musique. On peut toutefois mentionner son *Dialogus qualiter quatuor temporum jejunia per sua sabbatha sint observanda*, qui donne quelque idée des pratiques ascétiques de son temps, sa *Vita S. Udalrici, episcopi Augustensis*, et sa *Vita sancti Meginradi, eremitae et martyris;* certains passages de son *De varia psalmorum atque cantuum modulatione* montrent quel profond respect il voulait voir éprouver pour l'exactitude des textes scripturaires et pour la dignité de l'office divin (PL., t. 142, col. 1145-1146-1154).

Hist. Litt. de la France (1746), VII, 375-388. — PL., t. 142, col. 1047-1210. — Fabricius, *Bibl. med. aevi* (1734), I, 630 641-644 (2^a, 235', 238'). — D.H.G., *Bernon, abbé de Reiche, nau*, par P. Volk. — Voir U. Chevalier, *Répertoire*, t. I, col. 573.

L. BERGERON.

BEROLOGION DE CORREPTIONE PRAVORUM. — Œuvre d'un chanoine régulier de Nieuwlicht, près de Hoorn (Pays-Bas), congrégation de Windesheim, dédié à Bero, prieur du couvent de Beverwijk, de 1449 à 1476. Gros ouvrage en 163 chapitres, d'allure scolastique, sur le droit régulier, la morale et l'ascétique, d'après les principes de la « Dévotion moderne » et de Windesheim.

Le ms. signalé par Sanderus, *Bibliotheca belgica manuscripta*, Lille, 1641, t. II, p. 75, est à Utrecht. Deux chap. édités dans *Bijdragen tot de geschiedenis van het Bisdom Haarlem*, t. XXXIII, p. 449 ss.

PIERRE DEBONGNIE.

BERTHA (LOUIS). — Né à Bruges en 1620 il reçut l'habit de Saint Dominique en cette ville, y fit profession le 19 octobre 1644, fut promu au grade de prédicateur général et mourut le 12 août 1697.

L'auteur publia tant en néerlandais qu'en latin. En néerlandais, il publia trois ouvrages, dont le premier est intitulé : *Den Kortsten wegh der Saligheyt door de wercken der Liefde ghemaeckt ende bevestight door Jesum Christum*, Bruges, 1658, p. 268. Le deuxième a le titre que voici : *Den kortsten wegh tot den Hemel door de seven lichamelijcke ende seven Gheestelijcke wercken der bermhertigheydt*, Bruges, Alexandre Michiels, 1661, p. 268. Dans ces deux ouvrages l'auteur traite des sept œuvres de miséricorde corporelle ainsi que des œuvres de miséricorde spirituelle. Un troisième ouvrage est intitulé : *Den bermhertigen Bruydegom In dese bedorven Eeuwe gedwongen de wereldt te straffen om de schroomelycke sonden der Onsuyverheyt*, Anvers, Michel Cnobbaert, 1665, p. 119. L'auteur y prêche les avantages de la Milice Angélique pour se prémunir contre les séductions de la chair. Enfin un quatrième ouvrage a comme titre : *Alder-nootsaeckelickste Konste In dese troubele tijden om Godtvruchtiglick te leven ende wel te sterven*, Bruges, Alexandre Michiels, 1668, p. 241. C'est un dialogue entre Dieu et l'âme traitant des moyens de rester fidèle à ses devoirs d'état. Enfin il nous laissa en latin : *Medicus Christianus detegens sanguineis lacrymis deplorandam ferrei hujus saeculi coecitatem, praesentium et imminentium plagarum originem, praescribens remedia tam ex sacra scriptura quam SS. Patribus desumta ad omnem christianae reipublicae statum sanandum*, Anvers, Engelb. Gymnicus, 1665, p. 462-132-56. L'auteur traite dans cet ouvrage des maux spirituels qui nous accablent, des remèdes dont nous disposons contre l'aveuglement de l'esprit, des sacrements de Pénitence et d'Eucharistie et enfin de la vie religieuse.

Quétif et Echard, II, 745 *ab*. — Bernardus De Jonghe, *Belgium Dominicanum*. Bruxelles, François Foppens, 1719; p. 184. — Paquot, VI, 361. — *Biographie Nationale*, II (1868), 299 — Stephanus Axters, *Bijdragen tot een Bibliographie van de Nederlandsch Dominikaansche Vroomheid*, 806-16, OGE., VIII (1934), 90-94.

Étienne AXTERS, O. P.

BERTHIER (GUILLAUME FRANÇOIS) jésuite français. Né à Issoudun le 7 avril 1704, il entra au noviciat de Paris le 24 octobre 1722. Professeur de philosophie à Rennes et à Rouen, de théologie à Paris, il reçut bientôt la mission de continuer l'*Histoire de l'Église gallicane* commencée par le P. de Longueval et on lui doit les six derniers volumes (tomes XIII à XVIII). Il fut le dernier jésuite directeur des *Mémoires de Trévoux* (1745-1762) où il tint fièrement tête, malgré les sarcasmes de Voltaire, aux philosophes et aux encyclopédistes. Après la dispersion de la Compagnie de Jésus, à la demande du Dauphin, il participe durant dix-huit mois à l'éducation, du futur Louis XVI et de ses frères,

tout en étant conservateur de la Bibliothèque royale, (1762-1764). Les *Documents d'Histoire* (1911, p. 439-457 et 597-611) ont publié quelques traités inédits relatifs à cette éducation, en particulier un discours sur la fermeté. L'année 1764 le jeta hors de France, à Rastad, d'abord, puis à Bâle, enfin à Offenbourg, où il vécut dix ans, dans une solitude très studieuse. Sous Louis XVI, il demanda de rentrer en France, et s'installa à Bourges près de son frère et de son neveu, tous les deux chanoines de la cathédrale. C'est là qu'il mourut le 15 décembre 1782.

Sa traduction des *Psaumes*, Paris, 1785, celle *d'Isaïe*, Paris, 1788-1789 intéressent la spiritualité par le commentaire spirituel qui les accompagne. Mais ce qui est proprement spirituel dans son œuvre a été recueilli dans les *Réflexions spirituelles*, 5 vol. in-8°, Paris, 1790, publiées par les soins du P. de Querbeuf, et qui eurent sept éditions complètes. Les principaux opuscules qui les composent ont été d'ailleurs édités séparément. Joseph de Maistre disait d'elles qu' « elles sont incontestablement un des plus beaux présents que le talent ait faits à la piété », et de leur auteur qu' « il balance Fénelon dans les routes de la science spirituelle » (*Soirées de Saint-Pétersbourg*, 3e entretien, dans les *Œuvres complètes*, Lyon, 1884, t. IV, p. 173 et 175).

Un sulpicien, auteur spirituel très fécond, J.-B. Lasausse, a tiré du P. Berthier, et principalement des *Réflexions spirituelles*, immédiatement après leur apparition une *Doctrine spirituelle du P. Berthier* (extraits légèrement arrangés) qui forme la seconde partie d'un ouvrage intitulé *La science de 'oraison mentale*, Paris, Crapart, 1791 (pp. 447-576). Cette compilation, qui a eu plusieurs éditions, ou seule (Paris 1797) ou jointe à d'autres ouvrages, même si elle ne donne pas une idée suffisante de la doctrine du P. Berthier, a contribué cependant à populariser quelques-unes de ses idées essentielles.

Les opuscules spirituels du P. Berthier touchent aux sujets les plus divers. Quelques-uns manifestent sa dévotion à l'Ecriture sainte, dont il recommandait la lecture assidue, surtout celle de l'Evangile et de Saint Paul : ce sont les *Réflexions spirituelles sur la première épître aux Corinthiens*, que l'abbé de Pinet, chanoine de Paris, a fait ajouter à l'édition de 1811; les *Lamentations de Jérémie;* des paraphases sur le Magnificat, sur quelques psaumes; le *Plan d'une retraite sur Jésus-Christ, tirée de l'épître aux Hébreux.*

Il faut mettre à part, à cause de leur importance, les *Lettres sur les œuvres de saint Jean de la Croix*, adressées à la marquise de Créquy, qui ont été très lues. Leur but avéré est de défendre la doctrine du grand docteur mystique et de prouver qu'elle n'a pas été atteinte par la condamnation des quiétistes : le P. Berthier s'y révèle comme un des meilleurs apologistes de la véritable mystique, à une époque où bien peu d'auteurs osaient encore la soutenir et où quelques-uns l'auraient volontiers traitée d'illusion. Cette défense a longtemps servi au grand public pieux d'introduction à la lecture de saint Jean de la Croix, et a été reproduit en tête de plusieurs traductions de ses œuvres. Saint Jean de la Croix est, avec sainte Thérèse, l'auteur préféré du P. Berthier; dans la *Retraite pour parvenir à l'union avec Dieu*, c'est sur lui principalement qu'il s'appuie, dans ses *Considérations sur la mort mystique*, c'est lui surtout qu'il prend comme modèle; c'est à lui encore qu'il se référera pour donner une définition de l'union, qui est à la base des *Sept degrés de perfection.*

Les autres auteurs spirituels qu'il estime le plus et dont il s'inspire souvent sont, avec saint Paul, saint Augustin et saint François de Sales. Peut être faut-il y joindre Fénelon qu'il considère comme un spirituel très éclairé, comme un grand homme, mais dont il rejette avec soin les erreurs. Il a laissé une *Explication de quelques maximes de M. de Bernières-Louvigni* (1769), de celles en particulier qui condensent les enseignements de saint Jean de la Croix sur le tout de Dieu et le néant de la créature. M. de Bernières, que le P. Berthier appelle « un saint homme », a été l'occasion de quelques pages fort intéressantes *sur la vigueur de la foi.*

Le traité qui a pour titre *La nature immolée par la grâce*, écrit après 1769, car il parle de la canonisation récente de sainte Jeanne de Chantal, d'inspiration surtout augustinienne, pourrait se résumer dans la domination et la répression de l'amour-propre par l'amour de Dieu. De cette lutte intérieure l'auteur donne les raisons, indique les qualités. Il insiste sur son extension universelle et décrit les circonstances où l'immolation de la nature s'impose principalement : souffrances de toute sorte, amitiés spirituelles, difficultés sur la foi, jugements sur le prochain, consolations sensibles. Six chapitres (sur 27) sont consacrés à la conformité à la volonté de Dieu, qui est peut être l'expression pratique la plus ordinaire par laquelle le P. Berthier désigne la perfection.

Outre les retraites déjà mentionnées plus haut, deux autres retraites indiquent la maîtrise du P. Berthier dans ce genre d'exercices, l'une *Dieu et moi* qui occupe tout le tome II de l'édition de Toulouse, 1811; la *Retraite sur l'esprit de foi* (t. V de la même édition). On peut ajouter *la semaine d'exercices sur Dieu et sur Jésus-Christ.* Le moraliste s'y meut à l'aise avec une très grande élévation de pensée, une science profonde de la théologie et des voies spirituelles.

Les œuvres de spiritualité du P. Berthier, qui vraisemblablement ont toutes été écrites dans les vingt dernières années de sa vie ont dû leur succès, en même temps qu'à la précision et à la sûreté de la doctrine, à la finesse de la psychologie et à la limpidité du style. Toutes ces qualités réunies font du P. Berthier un des meilleurs auteurs spirituels du XVIIIe siècle, un des plus intéressants encore et l'un des plus utiles à consulter.

M. Montzage, *Eloge historique du P. Berthier*, Paris, 1817 (Cf. *Ami de la Religion*, t. XII, p. 369-375). — *Notice historique sur le P. Berthier*, en tête de la traduction des *Psaumes*, Lyon-Paris, 1825, t. I, p. IX-XXXV (du P. Y.-M. de Querbeuf, 1785). — Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. I, col. 1377-1386; *Essai historique sur les Mémoires de Trévoux* (en tête de la *Table méthodique des Mémoires de Trévoux*, Paris, 1864). — *L'Ami de la Religion*, t. XXX, p.287-292 a publié une étude sommaire sur les œuvres du P. Berthier. — E. Griselle, *Fragment d'un plan d'études inédit rédigé pour le dauphin Louis XVI et ses frères*, dans la *Revue de l'Institut catholique de Paris*, janvier-février 1909, p. 44-62.

M. Viller.

BERTHIER (Jean-Baptiste). — Né à Châtonnay (Isère) le 24 février 1840, mort à Grave (Hollande) le 16 octobre 1908). Missionnaire de Notre-Dame de la Salette, il fonda en 1895 l'*Institut de la Sainte-Famille pour les vocations apostoliques tardives* (ou « Missionnaires de la Sainte-Famille »), actuellement répandu

en Europe, en Amérique, et dans les pays de missions.

L'œuvre qui caractérise le mieux l'apôtre ardent de Notre-Dame de la Salette est sans doute sa bibliothèque spirituelle. Il débuta avec son livre *La Mère selon le cœur de Dieu* (Lyon, 1866); traduit en 5 langues étrangères, l'original français a depuis longtemps passé sa première centaine de mille) et termina la série de ses 36 ouvrages par *Le Culte et l'Imitation de la Sainte-Famille* (Paris, 1907). Il fonda, en 1904, la revue mensuelle *Messager de la Sainte-Famille* qui, de son vivant paraissait en 2 langues, aujourd'hui en 5 langues, et compte 200.000 abonnés. Rendre la famille chrétienne, la sanctifier comme telle et dans ses divers membres, voilà le but de sa revue et de ses ouvrages.

Peu d'écrivains ascétiques ont réalisé le bien sur une échelle aussi vaste; cela ne peut s'expliquer psychologiquement que par la haute conception de sa vocation mariale : il voulait atteindre tout le peuple de Marie et de son Fils. Chaque état de vie chrétienne trouve chez le P. Berthier un livre qui lui convient, parfois même plusieurs; ce qui vaut surtout de ses ouvrages pour le clergé : *Le Prêtre dans le ministère* (Paris, 1883); *Abrégé de théologie* (La Salette, 1892, éd. lat. *Breve Compend. theol.*, Grenoble, 1887); *Le Sacerdoce* (Paris, 1894); *Sententiae* (La Salette, 1886). La totalité de ses livres compte un écoulemeut de plus d'un million d'exemplaires.

L'idée maîtresse qui dominait leur auteur était de fournir à chacun de ses lecteurs un livre « pour se sanctifier dans son état ». Mgr L. Paulot pouvait donc bien écrire : « Toutes les œuvres du P. Berthier, toutes, même et surtout sa *Théologie dogmatique et morale,* sont imprégnés du génie pastoral : le salut et la sanctification des âmes, il n'est rien que cela qui compte pour lui » (cf. *Bonus miles*, t. II, p. 393). Il suffit, pour trouver le fil conducteur de sa doctrine spirituelle, d'étudier son livre *Des États de vie chrétienne et de la Vocation* (d'après les Docteurs de l'Église et les Théologiens), ouvrage de principes qu'il fit examiner et imprimer à Rome (Rome, 1874). Saint Thomas, Suarez, saint Alphonse et saint Ignace de Loyola lui ont fourni, avec d'autres auteurs modernes, la substance de la doctrine qu'il y expose pour montrer à chacun le chemin à prendre en vue du salut et de la perfection à acquérir dans l'état de vie choisi. A côté des livres spéciaux pour chaque état, le P. Berthier en composa d'autres sur les grands moyens de salut et de sanctification : *Notre-Seigneur Jésus-Christ, La Vierge Marie, Le Livre de tous* (Grenoble, 1888 et 1889), *Heureux les cœurs purs* (Paris, 1902), *L'art d'être heureux,* livre sur l'amour de Dieu, et *La Clé du Ciel* (Paris, 1904). Il s'attache, dans ce dernier, surtout au « docteur de la prière », saint Alphonse de Liguori, son maître préféré, comme dans le précédent à saint François de Sales, « le docteur de l'amour ». Le P. Berthier s'élève vers les sommets de la Mystique dans le chapitre « De la Contemplation » (pp. 170-179), à compléter par l'exposé théorique de l'*Abrégé de théologie* (nº 1354 sq.). Il considère la contemplation infuse comme « ordinaire » et ne traite d'« extraordinaire » que les visions, extases, locutions, etc. Il insiste sur le rôle de la volonté conforme à celle de Dieu dans l'union mystique comme dans la perfection en général. Comme son ancien et vénéré maître des novices, le P. Giraud de la Salette, mais avec plus de réserve et de précautions, il apprend aux âmes à se disposer à la contemplation, « moyen abrégé d'arriver à la sainteté ». C'est le couronnement mystique d'une doctrine qui est surtout ascétique. Aux religieux et aux prêtres surtout le P. Berthier enseigne avec insistance : « Heureux les prêtres qui s'appliqueront à l'oraison *sur leurs devoirs d'état!* Ils finiront *par trouver Dieu et le goûter;* et par la fidélité à son service, ils lui gagneront un grand nombre d'âmes » (*Le Sacerdoce,* nouv. éd., p. 840). Voilà la formule, non seulement de sa doctrine spirituelle, mais encore et surtout de sa vie et de son « Sacerdoce ».

P.-J. Ramers, Dr. th., *Mens divinior; Bonus Miles Christi Jesu*, 2 vol., ouvrages en allemand sur le P. B. (Betzdorf, 1930-1932). — On peut consulter aussi *J. M. De Lombaerde, La Vie et l'Esprit du Tr. R. P. Berthier*, (Grave, Hollande, 1910).

P. Ramers, M. S. F.

BERTHOLD DE RATISBONNE. — I. *Vie.* — II. *Œuvres.* — III. *Doctrine.*

I. — VIE. — Naquit à Ratisbonne au commencement du XIIIe siècle, certainement avant 1210. Entra chez les Frères Mineurs; on ne peut dire avec certitude qu'il eut comme maître des novices le célèbre auteur ascétique David d'Augsbourg, mais celui-ci fut certainement son ami et son compagnon dans les prédications. Berthold parcourut comme missionnaire toute l'Allemagne du Sud, la Suisse, la vallée du Rhin, la Moravie, la Bohême, la Silésie, l'Autriche et la Hongrie. En 1263, Urbain IV l'adjoignit à S. Albert le Grand pour prêcher la croisade contre les Musulmans.

Les sermons de Berthold n'étaient pas la prédication savante, compliquée et stérile, alors généralement en usage; mais des discours plus simples, clairs, vivants et pleins de feu, basés sur l'Écriture Sainte et la doctrine catholique mais aussi éminemment pratiques et adaptés aux besoins du peuple et à l'état de la société. A toutes les ressources de l'éloquence il joignit la sainteté de la vie; celle-ci fut la cause principale du succès extraordinaire qu'il remporta partout. Il prêchait le plus souvent en plein air, devant des auditoires innombrables, que les chroniqueurs de l'époque estiment avoir été de 40.000 personnes et plus. Berthold fut non seulement le plus grand prédicateur que le moyen-âge allemand ait connu, mais encore l'éducateur du peuple allemand et son soutien pendant l'anarchie du grand interrègne (1250-1273).

Il mourut à Ratisbonne le 13-14 décembre 1272. Après sa mort, il jouit d'un culte ininterrompu jusqu'à la sécularisation sous Napoléon. Dans l'ordre franciscain, il continue à porter le titre de Bienheureux.

II. — ŒUVRES. — On attribue à Berthold des sermons latins et des sermons allemands. — A. — *Sermons latins*. Selon G. Jakob (*Die lateinische Reden des seligen Berthold von Regenburg,* Ratisbonne, 1880), ils sont au nombre de 393 : 258 *Rusticani* (58 *de Dominicis,* 125 *de Sanctis,* 75 *de Communi Sanctorum*), 87 *Sermones ad religiosos* et 48 *Sermones speciales vel extravagantes.* Les *Rusticani,* composés entre 1250-1256, sont entièrement de la main de Berthold. Les *Sermones ad religiosos* ont été écrits par d'autres mains d'après les notes et des esquisses de sermons laissées par le grand prédicateur; ils ont été édités partiellement par P. Hoetzl, O. F. M., *Beati Fr. Bertholdi sermones ad religiosos XX*, Munich, 1880. Les *Sermones speciales vel extravagantes,* également composés par

d'autres, proviennent de canevas faits par Berthold; leur nature est peu fixée.

B. *Sermons allemands.* — Plusieurs d'entre eux viennent des notes mêmes rédigées par Berthold, mais ont été développés par des Franciscains de Bavière dans le dernier tiers du XIIIe siècle d'après ses sermons latins (toutefois quelques-uns ont un développement qu'on ne retrouve pas dans les sermons latins); d'autres ne sont que des fragments, des ébauches, des plans à développer. Dans leur ensemble, les sermons allemands expriment bien la pensée de Berthold; mais il n'est pas encore établi quelles parties sont vraiment authentiques. Des sermons allemands il existe les éditions suivantes : F. Pfeiffer, *Berthold von Regensburg*, Vienne, 1862; 2e vol. par J. Strobl, Vienne, 1880; F. Göbel, *Die Missionspredigten des Franziskaners Berthold von Regensburg in jetziger Schriftsprache*, 2 vol., Ratisbonne, 1873; 5e éd., 1929; O. H. Brandt, *Bertholds von Regensburg deutsche Predigten übertragen und eingeleitet*, Leipzig, 1924 (morceaux choisis).

III. — DOCTRINE. — Berthold dépend surtout de saint Augustin, de saint Grégoire, de saint Bernard et d'Alexandre de Halès, il est avant tout auteur moral et ascétique. Combattant fortement les Juifs, les hérétiques et les sectes, flagellant les vices qui existaient dans les diverses classes de la société, il trace aussi aux séculiers et aux religieux la voie sûre du salut et de la perfection. Il insiste sur l'importance de la grâce, inculque un grand désir d'avancer dans la vertu et proclame la nécessité des bonnes œuvres. Il recommande la bonne intention, le combat spirituel, l'esprit de pénitence, le jeûne et l'abstinence, l'aumône, l'assistance quotidienne au saint sacrifice de la messe, la réception fréquente de l'Eucharistie, la dévotion à la Passion du Christ, au Sacré-Cœur, à la Très Sainte Vierge Marie, aux Saints et aux âmes du Purgatoire. Parmi les vertus, il insiste davantage sur la foi et sur la charité envers Dieu et envers le prochain. Il enseigne le détachement des choses créées, le recueillement et la vie intérieure et fait monter l'âme à Dieu par le spectacle de la nature. Il proclame la supériorité de la vie contemplative sur la vie active, mais parle peu de la contemplation infuse. Quant aux visions, révélations et autres phénomènes mystiques extraordinaires, Berthold dit qu'on doit être sur ses gardes pour ne pas être trompé.

G. Jakob, *op. cit.* — P. Hoetzl, *op. cit.* — K. Unkel, *Berthold von Regensburg* (Görres-Geseschaft, 2e Vereinschrift für 1882), Köln, 1882. — K. Föste, *Zur Theologie des Berthold von Regensburg*, Zwickau, 1890. — E. Michael, S. J., *Geschichte des deutschen Volkes vom dreizehnten Jahrhundert bis zum Ausgang des Mittelalters*, II, 1e-3e éd., Freiburg i. Br., 1899, 144-80. — K. Rieder, *Das Leben Bertholds von Regensburg*, Freiburg, i. Br., 1901. — H. Matrod, *Un prédicateur populaire au XIIIe siècle*, dans *Études franciscaines*, XII, 1904, 620-35; XIII, 1905, 5-21, 129-46, 394-415. — A.-E. Schönbach, *Die Überlieferung der Werke Bertholds von Regensburg*, dans *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften zu Wien, Phil.-hist. Klasse*, t. 151-3, 1905-6. — Id., *Über Leben, Bildung und Persönlichkeit Bertholds von Regensburg*, ibid., t. 154-55, 1906-7. — L. Gaugusch, *Leben und Wirken des Bruder Berthold von Regensburg*, dans *Theologische Quartalschrift*, XCIII, 1911, 551-68. — K. Moser, art. *Berthold von Regensburg*, LTK., II, 1931, 229 s. — Klapper, art. *Berthold von Regensburg*, dans W. Stammler, *Die Deutsche Litaratur des Mittelalters, Verfasserlexikon*, I, Berlin-Leipzig, 1933, 213-23. — F.-M. Henquinet, O. F. M., art. *Berthold de Ratisbonne*, DHG., VIII, 1934, 980-87.

J. HEERINCKX, O. F. M.

BERTINI (JEAN-MARIE), O. P. — Né à Palerme, vers 1610, il entra jeune au couvent des dominicains de la même ville; après avoir parcouru en un temps relativement très court tous les degrés de l'enseignement, il obtint la maîtrise en théologie et régenta le *Studium generale* de saint Dominique, toujours à Palerme (1654-1656). A deux reprises, il fut prieur du même couvent (1651-1653; 1659-1661). Il exerça ensuite l'office de qualificateur et de consulteur auprès de l'Inquisition de Sicile. Parmi les multiples associations de piété qui faisaient de la maison qu'il habitait un centre de spiritualité et d'apostolat très fécond, il faut signaler celle du Rosaire pour les prêtres séculiers. Il mourut en odeur de sainteté le 15 février 1669.

Toutes ses œuvres roulent ou sur la doctrine de saint Thomas, ou sur la vie spirituelle, ou sur le saint Rosaire. Ses commentaires sur la *Somme théologique* sont encore inédits (non cités dans A. Michelitsch, *Kommentatoren zur Summa theologiae des hl. Thomas von Aquin*, Graz u. Wien, 1924) et se conservent à la Bibliothèque communale de Palerme, ms. 3 Qq-C : 35, et ms. 3. Qq-A 127). *La Teologia mistica secondo la dottrina di S. Tommaso*, Palerme, 1668, in-12. Ce titre est plein de promesses, mais, malgré mes recherches dans les bibliothèques principales d'Italie, je n'ai pas réussi à en rencontrer un seul exemplaire. Le *Sacri Rosarii hortus*, 4 vol. in-12, Palerme, 1658-1667, présente le Rosaire comme aidant à la fois à la contemplation, à la prédication et à l'action.

Sacratissimae Inquisitionis rosa virginea in qua catholicae fidei puritas efflorescit virginalis... Palerme, 1662, est plutôt une explication de la Somme théologique à propos des mystères du Rosaire Seul le premier volume sur les mystères joyeux a été publié. On y trouvera une étude de quelque valeur sur les visions, particulièrement sur les visions corporelles, et les moyens de distinguer les vraies des fausses; à mon avis la partie la plus importante et la plus originale de l'ouvrage est constituée par les *perorationes*, courtes mais ardentes prières qui terminent le commentaire de chaque article. Les *Contemplationes praeambulae* qui ouvrent le volume fournissent une curieuse théorie mystique de l'Inquisition, mise en relation avec la Très Sainte Trinité, son modèle parfait, et avec les chœurs des Anges. Laborieux mélange de science, de piété et aussi de fantaisie, qui exprime bien la personnalité de Bertini et le caractère de son temps.

A. Mongitore, *Bibliotheca Sicula*, Panormi, 1708, t. I, p. 349-350. — Quétif-Échard, t. II, p. 628-629.

I. COLOSIO, O. P.

BERTOLOTTI (JULES). — Cistercien de la congrégation des feuillants d'Italie. Entré en religion en 1624, à l'âge de seize ans, il prit le nom de Luc de saint Charles et fournit une carrière de 58 ans († 19 mai 1682). Convaincu que la vraie piété doit avoir pour base une solide formation intellectuelle, il fit de sérieux efforts pour pousser ses religieux, les jeunes moines surtout, vers la réalisation de cet idéal. Les fonctions d'abbé général, de visiteur, de procureur, qui lui furent confiées lui donnèrent d'ailleurs

une grande puissance d'action. Il laissa plusieurs travaux, dont quelques-uns furent imprimés; citons seulement ceux qui intéressent la spiritualité : *Nardus gallica. Specus Bethlehemitica*, Rome, 1645, 1650; *Alcydes mysticus, divus Bernardus*, Rome, 1652; *D. Bernardi, melliflui Ecclesiae doctoris, gesta illustriora elegiaco relata stylo*, Rome, 1682; *Vita cardinalis Ioannis Bona*, Asti, 1677; *Cor Jesu amanti sacrum, piis et affectivis meditationibus eidem Jesu anagogicis motibus purgatum, illuminatum, unitum* (mss.).

L. Janauschek, *Bibliographia bernardina*, Vienne, 1891, n. 1027, 1057, 1073, 1255. — Morozzo, *Cistercii reflorescentis historia*, Turin, 1690, p. 49, 96. — Ch. de Visch, *Bibliotheca scriptorum ord. cisterc.*, Cologne, 1656, p. 232.

J. M. Canivez.

BERTONI (Vénérable Gaspard). — Né à Vérone en 1777, Gaspard Bertoni fut l'un des premiers parmi les saints personnages qui, en grand nombre se consacrèrent sous Napoléon I^er^ et après lui à la restauration de la vie religieuse. A peine prêtre il comprit que pour endiguer la corruption qui avait envahi jusqu'au clergé il était urgent de s'appliquer à deux grandes œuvres, une formation plus sérieuse du clergé et l'éducation de la jeunesse sous de nouvelles formes. Il mit aussitôt (1802) la main à ce dernier ouvrage dans sa paroisse de Saint-Fermo à Vérone, puis dans la ville et tout le diocèse en organisant les « Oratorii Mariani » dans le but de former une élite de solides caractères chrétiens. Comme moyens il employait la formation directe et continuelle les jours de fête et les soirées après le travail, et la surveillance indirecte pendant les heures de travail; selon l'esprit du temps toute l'organisation avait une forme militaire. En 1816, sur un signe de la volonté divine, il se retire avec quelques compagnons dans l'ancien couvent des Stigmates (d'où le nom de *Stimatini*, C. P. S.), commençant ainsi une Congrégation de Prêtres et de Coadjuteurs, dans le but d'offrir aux évêques (in obsequium Episcoporum) un secours prompt et adapté aux circonstances, dans l'exercice de tous les ministères sacerdotaux, particulièrement par, l'éducation de la jeunesse (« Oratori », patronages œuvres postscolaires, « dopolavoro ») et par la prédication au peuple (missions, retraites, catéchismes, etc.). Vaste programme demandant une sérieuse formation spirituelle et scientifique des membres du nouvel institut : lui l'exigeait « jusqu'à l'exagération », que lui reprochaient les contemporains, tandis qu'il observait justement que, dans les débuts, un peu de rigueur n'est jamais de trop : le temps et les nécessités l'adouciront toujours assez dans la suite. Il s'employa aussi à aider plusieurs nouveaux Instituts en conseillant et dirigeant leurs saints fondateurs (L. Naudet, Vén. Canossa, Campostrini, Rosmini, N. Mazza); à former le clergé; à défendre la foi et la piété catholique contre les restes du Jansénisme; à assister les âmes de toute espèce qui, même de loin, recouraient à sa direction. Ses 30 dernières années furent transformées par une douloureuse maladie des os en un continuel martyre (il dut subir plus de 200 interventions chirurgicales); mûri ainsi par la souffrance, il mourut à Vérone, le 12 juin 1853. Dans son humilité, il n'avait jamais voulu demander l'approbation de son Institut : celui-ci, en butte aux difficultés de l'État dans ses débuts, vécut pendant des années une vie précaire et indigente, jusqu'à ce que, ayant réussi à faire valoir ses droits, il a pu enfin se développer en Italie, dans les deux Amériques, en Chine, avec l'espoir de nouveaux accroissements.

En plus des *Constitutions* de son Institut (Vérone, 1888), le Vén. Bertoni a laissé un fragment de journal spirituel, se rapportant aux années 1808-1812, *Memoriale privato*, publié en 1932 dans la Revue *Bertoniano;* la même revue a donné en 1932, p. 319-321 le catalogue des manuscrits de sermons, retraites, etc., laissés par lui; ce qui reste de sa correspondance (surtout avec Léop. Naudet) y a été publié entre 1931 et 1934. Le P. J. Fiorio a édité à Milan en 1914 sous le titre de *Lo Spirito del Ven. D. Gaspare Bertoni*, un précieux recueil d'extraits de ses divers écrits.

La caractéristique de son activité sacerdotale dans le domaine de la spiritualité, est l'application intense à former sérieusement et profondément une élite d'âmes qui pussent à leur tour servir de levain pour la sérieuse et solide formation de beaucoup d'autres; il ne recherchait pas lui-même et ne voulait pas que les siens recherchassent le nombre, mais la qualité : c'était son principe fondamental en matière d'éducation. A d'autres il laissait la sanctification de la masse; pour lui c'était : « peu, pour les mieux tremper ».

De sa personnalité spirituelle, très complexe et riche de magnifiques exemples de toutes les vertus, la caractéristique doit être cherchée dans un total et filial abandon à la volonté de Dieu. Et cela non seulement dans le sens ordinaire de résignation, mais par dessus tout comme dépendance en toute chose des moindres signes du vouloir divin. Ce sont ses maximes fondamentales : « Perdre l'habitude de faire notre propre volonté, et, en tout, agir comme mus par la volonté de Dieu » et dans cette volonté « avoir une telle confiance que nul événement d'ici-bas, quel qu'il soit, ne puisse nous en détacher ». Et encore : « Bien peu sont ceux qui comprennent ce que Dieu ferait d'eux s'il n'était pas gêné par eux dans ses desseins ». Il voulait que lui et les autres fussent abandonnés et confiants dans la volonté de Dieu, comme un enfant endormi au cou de sa mère. De là son principe de ne pas devancer, mais suivre la volonté de Dieu : il y resta toujours fidèle jusqu'au scrupule, ne voulant rien décider avant d'avoir longuement demandé et obtenu la lumière divine.

De cet esprit de foi et d'abandon dérivaient naturellement une profonde humilité et un complet détachement. Plus d'un a considéré l'humilité comme la vertu caractéristique du Vén. Bertoni, faute peut-être de remarquer que la source de cette humilité fut précisément l'abandon : volontiers il unissait le « sine me nihil potestis facere » au « omnia possum in eo qui me confortat ». Nombreux sont les traits de son détachement : renonciation à des dons et legs très considérables, prescriptions des Constitutions touchant la gratuité des ministères, offrande de tous ses biens au Souverain Pontife, etc.

G. M. Marani, *Cenni intorno alla Congregazione dei Sacerdoti delle Stimmate*, Vérone, 1855; — G. Giacobbe, *Vita del Servo di Dio D. G. B. Sacerdote Veronese*, Vérone, 1858; — *Memorie intorno ai Padri e fratelli della Congregazione*, Vérone, 1886; — *Breve Cronaca della Congregazione dei Preti delle Stimmate di N. S. G. C.*, Vérone, 1917; — G. Fiorio, *Vita del Ven. Gaspare Bertoni*, Vérone, 1922 (trad. anglaise de P. J. Nardon. Springfield Mass., 1924; trad. portugaise de M^gr^ Taddei, Petropolis, Brésil); — G. Stofella, *Il Diario spirituale di L. Naudet e il Ven. D. G. Bertoni*, supplément au *Bertoniano*, 1930, p. 291-372.

Il existe en outre plusieurs manuscrits : *Biografia del Sac. G. B.* par le P. Lenotti; *Diario* de la vie au couvent des Stimmate, par le P. Gramero; autres souvenirs des contemporains (Sommacampagna, Cavattoni, etc.) à la Bibliothèque communale de Vérone. On peut enfin consulter les *Articuli* préparés par le P. Pizzighella pour le procès de béatification, Pavie, 1907, ainsi que le décret d'Introduction de la cause publié avec l'*Informatio* de l'avocat dans les *Analecta Ecclesiastica*, t. 14 (1906), p. 446-450.

PAOLO ZANINI, C. P. S.

BERTOT. — 1. — *Biographie.* — Bertot ou Bertaud était un prêtre séculier, né dans le diocèse de Coutances vers 1620. Il fut étroitement lié avec Jean de Bernières, le célèbre mystique normand. Après la mort de Bernières, il dirigea des communautés religieuses, en particulier celle des bénédictines de Montmartre à Paris. Il était un directeur de conscience apprécié, mais pas très sûr, si on en juge par la doctrine des ouvrages publiés sous son nom.

M. Bertot fut l'un des premiers directeurs de Mme Guyon. Il approuva son dessein de quitter le monde et ses propres enfants pour s'adonner à la piété (*Lettre de Mme Guyon à son frère le P. de La Motte*, dans *Correspondance de Bossuet* par Urbain et Levesque, tom. VI, 532). Il la dirigea « presque durant tout le temps que le divin amour la conduisait par les voies les plus dures et les plus rigoureuses pour lui faire trouver la vie ressuscitée en Dieu » c'est-à-dire, dans la période de la vie de Mme Guyon antérieure à ses voyages mystiques. M. Bertot mourut en 1681, lorsque sa pénitente allait commencer sa vie errante avec le P. La Combe son nouveau directeur (Cf. *Le Directeur mistique*, tom. I, avertissement, p. 3, Cologne, 1726).

Si l'on en croit Mme Guyon, M. Bertot n'aurait pas eu beaucoup d'influence sur son extraordinaire pénitente. Elle paraît se plaindre de ce qu'il « ne l'aidait guère pour sa vie intérieure » (*Vie de Mme Guyon par elle-même*, 1re Partie, chap. XXIX, Paris, 1790. Cf. chap. XIX, XXIV). Mais le tempérament de Mme Guyon la portait à se contredire. La meilleure preuve que la direction de M. Bertot l'avait impressionnée, fut le soin avec lequel elle conserva ce qu'il lui avait écrit « sur la Vie intérieure et l'Oraison de foi ». La doctrine spirituelle de M. Bertot se trouve dans *Le Directeur mistique*, ouvrage qui semble avoir été préparé par Mme Guyon et qui fut publié, après sa mort, à Cologne, en 1726, sous le nom de M. Bertot.

2. — *Doctrine.* — *Le Directeur mistique*, en quatre volumes in-12, contient les *Œuvres spirituelles* et les *Lettres* de M. Bertot avec quelques renseignements biographiques. Le quatrième volume renferme des *Lettres spirituelles* d'auteurs anonymes, de Mme Guyon et du P. Maur de l'Enfant-Jésus.

La spiritualité du *Directeur mistique* ressemble étrangement à celle de Mme Guyon. Est-ce M. Bertot qui l'a formulée ou est-ce Mme Guyon qui l'a attribuée à son directeur? Impossible de se prononcer. Sans témérité, cependant, on peut croire que la spiritualité de M. Bertot était sujette à caution, bien que la direction qu'il donna, pendant douze ans, aux bénédictines de Montmartre ne semble pas avoir été contestée.

Les écrits de M. Bertot traitent presque exclusivement de « l'oraison passive en pure et nue foi ». La notion de la foi pure et nue est empruntée à Bernières (*Œuvres spirituelles de M. de Bernières Louvigni ou Conduite assurée pour ceux qui tendent à la perfection*, Paris, 1670, 1re Partie, p. 195; 2e Partie, p. 274, 275, etc.). Par cette foi s'opère l'oraison mystique, dite de foi pure et nue.

Cette oraison de pure foi est bien connue des mystiques. L'âme y est passive. Dieu « dénude » l'âme. Il lui fait perdre le sentiment de toutes choses, même le sentiment d'elle-même, par le moyen des sécheresses et des aridités. Puis, l'âme arrive à une sorte de repos où elle se laisse conduire entièrement par Dieu.

Ce que dit Bertot de ce « dénûment » de l'âme et du « repos sacré » où elle arrive peut être accepté. Il a soin d'avertir, du reste, que ces effets extraordinaires ne s'opèrent qu'en ceux qui ont la vocation mystique (*Directeur mistique*, tom. I, 182; tom. II, 353-355; IV, 132-134). Mais tout est gâté par la description qu'il fait du terme final de l'oraison de pure foi, qui est la vie nouvelle ou « l'ajustement » de l'âme à Dieu. Dans cet état, l'action de l'âme se confond, selon lui, avec l'action divine elle-même; la passivité devient presque l'irresponsabilité puisque l'âme ne peut plus agir, c'est Dieu qui agit totalement en elle et par elle. Dès lors, l'âme arrivée à cet état mystique, n'aurait plus à se préoccuper de la moralité de ses actes : « Il est infaillible, déclare Bertot, que toute âme qui a la lumière du fond [l'opération de Dieu même], a la paix et le repos, autant dans ses misères que dans ses vertus. Comme c'est une lumière de vérité, elle ôte tout étonnement de ses chutes et de ce que l'on est, et met ainsi le calme en tout en se perdant en toutes choses, aussi bien par ses pauvretés, péchés et sottises que par les actes de vertus; et cette paix est féconde en pureté » (*Direct. mistique*, tom. I, p. 275). Voilà qui ressemble beaucoup au guyonisme. On comprend les critiques sévères faites par les antiquiétistes, en particulier par le minime Antoine Boucat, de ce prétendu « repos en Dieu » tel qu'il est compris ici.

M. Bertot est assurément l'un des principaux préquiétistes français du XVIIe siècle.

Outre les ouvrages cités, voir *Apologie du P. La Combe par lui-même*, dans la *Revue Fénelon*, 1910, p. 81. — Pourrat, *La Spiritualité chrétienne*, tom. IV, p. 183 ss.

P. POURRAT.

BERTRAND DE BAYONNE. — Né à Bayonne, il se fit franciscain et devint plus tard ministre provincial d'Aquitaine. Bon théologien, il est très probable qu'il fut membre du comité convoqué en 1256 à Anagni, par le pape Alexandre IV, pour discuter les querelles du clergé séculier et des ordres mendiants à Paris, et pour statuer le parti à prendre contre les attaques de Guillaume de Saint-Amour.

Le traité *Manus quae contra Omnipotentem tenditur* (Ed. Bierbaum) longtemps attribué à Bertrand, paraît être de Thomas d'York, d'après les dernières recherches de Pelster, S. J. et Longpré, O. F. M. Wadding lui attribue un traité intitulé *De paupertate Christi et Apostolorum* et Sbaralea dans son *Supplément* ne le corrige pas. Il est probable qu'il s'agit ici du traité *Manus quae contra*...

M. Bierbaum, *Bettelorden und Weltgeistlichkeit an der Universität Paris*, Münster (1920) 273 ss. — Othon de Pavie, *L'Aquitaine Séraphique*, Auch, I (1900), 247 ss. — L. Oliger, *Die theol. Question des Joh. Pecham über die volkommene Armut*, Franz. Stud., II (1917) 127 ss. — Fr. Seppelt, *Der*

Kampf der Bettelorden..., II, Breslau, 1907. — *Arch. Franc. Hist.*, III (1910) 501 (Delorme); XV (1922) 3-22 (Pelster); XIX (1926) 881-886 (Longpré). — A. V. d. Wijngaert, *Les querelles du clergé séculier et des ordres mendiants à l'Université de Paris au* XIIIe *siècle*, France Franciscaine, V (1922) 257-281.

P. F. Wagemans, O. F. M.

BÉRULLE (Cardinal Pierre de), introducteur des carmélites en France, fondateur de l'Oratoire de Jésus.

1. *Formation spirituelle.* — 2. *Genèse de sa pensée.* — 3. *Écrits.* — 4. *Principe de sa doctrine, le théocentrisme.* — 5. *L'apôtre du Verbe incarné.* — 6. *Doctrine sur l'Incarnation.* — 7. *Bérulle et le culte du Sacré-Cœur de Jésus et du Saint Cœur de Marie.* — 8. *La Très-Sainte Vierge.* — 9. *Les saints Anges.* — 10. *Les saints.* — 11. *Ascèse et mystique bérulliennes.* — 12. *Influence.* — 13. *L'homme et le saint.*

I. — FORMATION SPIRITUELLE.

Pierre de Bérulle est né le 4 février 1575 au château de Sérilly près de Troyes; il connut peu son père Claude de Bérulle, conseiller au parlement de Paris, qui mourut en 1582; sa mère Louise Séguier, fille d'un président à mortier, lui communiqua sa piété austère, simple, énergique : elle se mettra plus tard sous la direction de son fils et finira ses jours au Carmel (1628).

Grave de bonne heure, il faisait dire à ses maîtres, les jésuites du collège de Clermont, « qu'ils n'avaient jamais vu un esprit plus mâle et plus pénétrant, un jugement plus mûr, une mémoire plus heureuse, une dévotion plus tendre. » (Caraccioli, *Vie du cardinal de Bérulle,* éd. Migne, col. 9. Les références seront données aux *Œuvres complètes de Bérulle*, éd. Migne, 1856). A dix-sept ans, il parut un docteur consommé dans la science du salut. A vingt-deux, il compose à la demande de son directeur dom Beaucousin, vicaire des chartreux de Paris, le *Brief discours de l'abnégation intérieure.* Sorti du collège de Clermont, il revient vivre auprès de sa mère et se prescrit le règlement de vie d'un saint : « Je ne passerai point d'une action à une autre que je ne pense y être porté par la conduite de Dieu et je choisirai toujours ce qui sera le plus parfait en soi. »

Sa famille veut le faire entrer dans la magistrature, mais il n'a de goût que pour les questions religieuses, étudie la théologie en Sorbonne, est ordonné prêtre le 5 juin 1599 Il est lié surtout avec Mme Acarie qui, depuis la fin de la Ligue, habite avec ses enfants la maison des Bérulle; avec le capucin Benoît de Canfeld, le jésuite Coton, les sorbonistes du Val et Gallemant, M. de Marillac, etc., tout l'état major spirituel du temps.

II. — GENÈSE DE SA PENSÉE.

Placé au confluent de plusieurs courants de doctrine : moyen âge finissant, saint Ignace, sainte Thérèse, saint François de Sales, il profite de ses devanciers tout en gardant son originalité.

1° Il restait intimement lié avec les jésuites qui, chassés de France par un édit de 1595, lui confièrent leurs plus chers intérêts; il leur procurait des sujets qu'il avait droit d'examiner lui-même. En 1600, hésitant sur sa vocation, il fait dans leur maison de Verdun sa « retraite d'élection ». Le début de ce qui nous est parvenu (*Œuvres,* col. 1289-1307) ressemble assez aux *Exercices* de saint Ignace : « Apprends, ô homme, que Dieu est le principe et la fin de ton être » (col. 1289). Mais déjà, le préoccupent les pensées qu'il ruminera toute sa vie :

« Comme l'*Incarnation* est le fondement de notre salut, j'ai aussi pesé très profondément combien doit être grand l'*anéantissement* de soi-même (col. 1294). Je ressentis que je devais entrer dans un entier oubli de moi-même et de tous *états* (col. 1294). J'ai ressenti une séparation du monde et une grande conversion et *adhérence* à Dieu » (col. 1295).

Cependant, il est plutôt alors conduit à la méditation de ces idées par le passage des *Exercices* qui lui est proposé ce jour là, qu'il n'est poussé par sa propre initiative. Il garde avec ses maîtres l'idée première de l'humanisme dévot :

« Parce que la nature est de Dieu, nous la laisserons sans la ruiner, mais... comme l'origine du péché est l'autorité que nous nous attribuons d'user de nous-mêmes... nous nous devons entièrement dépouiller de tout usage et disposition de nous-mêmes » (col. 1292).

En même temps qu'il fait ce qu'il appelle aussi « les exercices de la retraite, » il trace déjà les linéaments de la méthode d'oraison que décriront les PP. de Condren, Bourgoing, Séguenot, de Clugny, Thomassin, M. Olier, etc. :

« En l'examen de la méditation : 1° Je croirai que je ne suis rien, et que je n'apporte rien à ce saint exercice; 2° Je me proposerai... de ne m'appliquer par moi-même ni aux considérations, ni aux affections, ni à chose quelconque » (col. 1297).

Sur les vœux qu'il pourrait avoir à faire, il s'exprime ainsi :

« La voie des conseils m'a semblé grandement vénérable, comme étant celle que le Fils de Dieu, qui est la sapience incréée, nous a rapportée du ciel par son incarnation ». — Cependant, il ajoute : « Nous devons prendre garde à suivre plutôt l'esprit des conseils de Dieu que la même voie des conseils » (col. 1302).

Il ne fera donc pas d'autres vœux que ceux du sacerdoce, et l'Oratoire non plus n'en fera pas de différents.

2° Saint François de Sales passa à Paris l'année 1602, il y connut M. de Bérulle agé seulement de huit ans moins que lui; il l'engageait vivement à fonder une société vouée à l'éducation du clergé et disait de lui, dans une lettre du 3 juin 1603 « C'est un homme à qui Dieu a beaucoup donné et qu'il est impossible d'approcher sans beaucoup profiter ». L'admiration fut sans doute réciproque. M de Bérulle put lire l'*Introduction à la vie dévote,* 1609, le *Traité de l'Amour de Dieu,* 1616; sur beaucoup de points, la doctrine de ces deux grands hommes se ressemble : le moyen âge avait eu parfois la tendance de s'attacher trop au matériel de l'acte; avec Ignace et François de Sales, Bérulle fait reposer sa spiritualité tout entière sur ce principe que la valeur d'un acte de vertu n'est pas dans son élément extérieur, mais dans son principe spirituel, il préfère la dévotion tout court aux dévotions nombreuses. Saint François de Sales parle volontiers des opérations qui se passent dans la « fine pointe » de l'âme; Bérulle inventera le mot *état* pour

traduire la condition stable dans laquelle l'homme s'est établi et par conséquent la perfection : il y a là quelque chose d'analogue. Ils se rencontrent en trop d'endroits pour que l'un n'ait pas profité de la doctrine de l'autre; nous n'avons cependant aucune preuve positive : « Il poursuit, dit H. Bremond, paisible, tenace, son propre développement, comme s'il vivait dans un désert. L'oraison, la Bible, les Pères, et ses cahiers de Sorbonne, il semble n'avoir pas eu d'autres maîtres » (*Histoire littéraire du Sentiment religieux*, t. III, p. 15). Voir aussi, t. VII, p. 112). Il en eut cependant, ignorés jusqu'à ces derniers temps, que nous pourrons nommer tout à l'heure.

3° Sainte Thérèse, en établissant sa réforme avait eu « spécialement en vue le salut de la France ». François de Sales avait conféré de l'établissement des Carmélites en notre pays avec M^me^ Acarie qui en eut l'idée et fut la véritable fondatrice; Quintanadoine de Brétigny, qui avait déjà fait en Espagne deux séjours prolongés, part le 26 septembre 1603; M. de Bérulle le rejoint le 9 février 1604 et déploie une diplomatie, une fermeté qui lui méritent ce compliment de la Mère Anne de Jésus : « Ce petit Père a plus de force et de vigueur qu'eux tous » (Eriau, *L'Ancien Carmel du faubourg Saint-Jacques*, p. 16). Malgré la résistance des Pères Carmes, il ramène les six religieuses qu'il désire, les installe le 17 octobre 1604 au couvent du faubourg Saint-Jacques dont il est supérieur avec Gallemant et du Val. Sa charge et son attrait personnel l'y conduisaient souvent; loin de fonder un Carmel différent de celui de Thérèse, comme l'abbé Houssaye l'affirme, il exhorte « les sœurs au nom de J.-C. N.-S. à l'imitation de leur B. Mère Thérèse de Jésus, de se rendre très exactes non seulement en ces observances, mais encore aux plus petits points de la règle » (*Ibid.*, p. 240 et *Œuvres*, col. 1317). — « Vous la devez tenir pour votre mère après la Sainte Vierge et mère de votre ordre, honorant sa maternité et le pouvoir que Dieu lui a donné sur vous, vous offrant toutes à elle » (*Œuvres*, col. 1122). En les formant de maîtresse main, il vivifie chez elles une semence étrangère; par elles, il s'initie à la méthode d'oraison de sainte Thérèse et, dans le développement de la mystique de l'Oratoire, on reconnaît sans peine l'action du Carmel. Celui-ci est même intimement lié à la fondation de cette congrégation : François de Sales, la marquise de Maignelay, M^me^ Acarie n'avaient pas réussi à persuader à M. de Bérulle de l'établir; c'est au cours d'un entretien avec la Mère Madeleine de Saint-Joseph qu'il se sentit transformé, entrevit dans une intuition soudaine le rôle de sa future congrégation et se mit à l'œuvre. Il consultait Catherine de Jésus sur les charges qu'il devait accepter ou refuser, lui disait ses hésitations; elle lui répond : « La voie qu'il (Dieu) a choisie pour vous faire annoncer son Fils et ses mystères est principalement celle de la parole écrite » (*Lettre* XVII, dans J. B. Eriau, *Une mystique du* XVII^e^ *siècle. Sœur Catherine de Jésus*, Paris, 1929, p 178). Il fait part à Madeleine de Saint-Joseph de ses peines spirituelles : « Je suis toujours... au même état de pauvreté intérieure... Dieu veut vous donner le moyen de m'y aider » (*Œuvres*, col. 1372). Il reçut donc beaucoup du Carmel. Lui donna-t-il davantage? A cette question, on ne peut évidemment répondre avec une exactitude mathématique : dans le fréquent échange de vues qu'il eut avec ses saintes filles, ne l'ont elles pas aidé à préciser sa doctrine? Par l'exquise pureté de leur vie, ne lui ont-elles pas procuré le contrôle pratique d'une expérience vécue? Quand il expliquait devant elles sa pensée devenue plus claire et plus parfaite, ne leur rendait-il pas ce qu'elles lui avaient prêté? Flachaire pense que les éléments de certaines « pages exquises de la *Vie de Jésus* ont été fournies à Bérulle par ses entretiens pieux avec les saintes recluses du Carmel et par les confidences que lui font en abondance ces âmes de femmes éprises aussi de Jésus » (*La dévotion à la Vierge dans la litt. cath. au commencement du* XVII^e^ *siècle*, p. 53). S'il reçut beaucoup, il donna davantage cependant, surtout pour le fond de la doctrine de l'adhérence aux états du Verbe incarné qui est toute sienne.

4° Tel est le milieu dans lequel s'écoule sa vie; derrière saint François de Sales et saint Ignace, avant sainte Thérèse dont il lisait les œuvres à genoux, il y a une foule d'auteurs dont il donne les noms dans le *Traité des énergumènes* (1599) : outre une douzaine d'écrivains profanes, il cite Justin, Irénée, Minucius Félix, Tertullien, Cyprien, Arnobe, Origène, Basile, Epiphane, Jean Chrysostome, Ambroise, Jérôme, Augustin, Sulpice-Sévère, Cassien, Prosper, Théodoret, Grégoire-le-Grand, Bède, Yves de Chartres, Bernard... Avant tout, il estime et pratique saint Augustin « l'aigle des docteurs et le grand maître du prince de l'école saint Thomas » (*Œuvres*, col. 346, *Grandeurs, Discours* X, 7). Au XVI^e^ siècle, on étudiait les Pères, moins pour eux-mêmes que pour y trouver des arguments contre les novateurs; Bérulle ne les cite nommément que dans ses ouvrages de polémique avec les Protestants, mais ailleurs sa pensée en est profondément nourrie.

5° Bien que, jusqu'ici, nous soyons réduits aux conjectures, il a dû connaître le moyen âge franciscain par les *Méditations sur la vie de Jésus-Christ*, faussement attribuées à saint Bonaventure : la scène de l'Annonciation dans la *Vie de Jésus* paraît calquée sur celle des *Méditations : « Gabriel... volitavit ab altis... Sed nec cito volavit quin praeveniretur a Deo »*, écrit l'auteur. Bérulle de son côté : « Dieu qui est au ciel dans son conseil... prévient cet ange et au cœur de cette Vierge par sa grâce et puissance... Il agit en l'ange, il agit en la Vierge, et agit plus en la Vierge qu'en l'ange... il prépare et dispose son âme » (*Œuvres*, col. 437. *Vie de Jésus*, ch. VIII). D'autres rapprochements peuvent être faits, particulièrement en ce qui regarde la doctrine de l'Immaculée Conception. L'école franciscaine admet que ce privilège de la B. Vierge Marie affecte immédiatement la personne de la Vierge et médiatement l'âme ou le corps virginal de la Mère de Dieu, purifiés avant leur union pour servir d'intermédiaire à la justice originelle. C'est bien l'idée qui ressort de ce texte du P. de Bérulle : « Le premier moment lui a donné l'être de la nature, l'être de la grâce et la vie de la grâce. En la Vierge sainte, ces trois choses — distinctes en elles-mêmes et bien séparées en nous — ont été jointes ensemble et un même moment lui a donné l'être de la nature, l'état de la grâce et la vie et le mouvement de la grâce vers Dieu » (*Œuvres*, col. 1106, *Piété*, XCVII).

Les deux écoles se rencontrent encore pour indiquer le contenu de cette faveur singulière qui comprend, non seulement l'exemption de toute tache et de la concupiscence, mais la sainteté initiale de la sainte Vierge à un degré suréminent. (*Œuvres*, col. 441, *Vie*

de Jésus, ch. IX). La raison qui est donnée des deux côtés, est identique, (*Œuvres,* col. 430, *Vie de Jésus,* ch. IV). Avec l'ordre franciscain, Bérulle admet que la Vierge, douée dès sa conception de l'usage de la raison, unit « la sublimité de la grâce et un parfait usage de la grâce » (*Œuvres,* col. 1106-1107, *Piété,* XCVII. Voir R. P. Ephrem Longpré, O. F. M., *Exposition du dogme de l'Imm. Conception. Rapport lu au Congrès marial de Lourdes,* 1930. *Compte rendu,* p. 79). Nous savons au reste que le P. de Bérulle avait en très grande vénération saint François d'Assise qu'il appelait « rare et divin contemplatif et patriarche de tant de contemplatifs ».

6° Cette spiritualité, basée sur l'idée du corps mystique du Christ, dont au début du XIVe siècle Ubertin de Casale prévoyait qu'elle ferait l'âge d'or de la sainte Eglise, l'âge de « l'Eglise contemplative », put arriver à Bérulle par les écrits de sainte Gertrude (1256-1302), de sainte Mechtilde († 1299) d'une part et *La Grande Vie de Notre-Seigneur* de Ludolphe Le Chartreux (1300-1378) d'autre part. Gertrude dit qu'il faut communier pour toutes choses à la vie intérieure de Jésus-Christ; Mechtilde veut que l'on dise : « Seigneur, en union de cet amour qui vous a fait créer pour moi cette commodité et avec lequel vous avez usé vous-même de ces choses sur terre, je les prends pour votre éternelle louange ». Gertrude et sa compagne étaient en honneur à la chartreuse de Paris et dans l'entourage immédiat de M. de Bérulle.

Parmi « les six manières selon lesquelles on peut considérer le mystère de la Passion du Sauveur ». Ludolphe indique « l'identification au Christ ». — « Il faut que... l'homme se fasse en quelque sorte un avec lui... qu'il passe tout entier dans l'objet contemplé, au point de ne plus voir et sentir en lui-même que Jésus crucifié ». La *Vita Christi* avait eu quinze éditions au XVe siècle, elle avait été réimprimée en 1502, traduite en français en 1582. Bérulle, si curieux de livres nouveaux, si ami des livres qu'il en rapporta un grand nombre d'Espagne, ne pouvait ignorer un ouvrage si célèbre et si souvent republié. (Voir Dom Huijben, *La spiritualité française au* XVIIe *siècle,* dans VS., *Suppl.,* avril 1931, p. 32-34).

7° Une place à part dans ces influences doit être faite à saint Thomas, dont la doctrine lui a été enseignée en Sorbonne par André du Val et Philippe de Gamache; la *Somme* est pour lui « oracle et miracle de la théologie scolastique » (*Œuvres,* col. 610). — « Nous suivons, écrira-t-il plus tard, l'école de saint Thomas sur la question de l'Incarnation et en la matière de la grâce, et en tout le reste, le plus que nous pouvons » (*Œuvres,* col. 1201, *Lett.* CXLVII). Le concile de Trente, en établissant contre les protestants la véritable notion de la justification, avait donné lieu à toute une série de travaux théologiques sur la sanctification intérieure de l'homme par la grâce sanctifiante. Bérulle entre résolument dans ce courant.

Avec saint Thomas, il voit surtout dans la grâce un état divin dont le caractère propre est de lier étroitement l'âme humaine à la sainte Humanité du Sauveur. Il trouvait, exprimée en maints endroits du docteur angélique, la doctrine du corps mystique du Christ : « *In Christo non solum fuit gratia sicut in quodam homine singulari, sed sicut in capite totius Ecclesiae, cui omnes uniuntur sicut capiti membra, ex quibus constituitur mystica una persona* ». (*S. Théol.,* 3a pars, q. 19, a. 4. D). Huijben rassemble plusieurs de ces textes, *ibid,* p. 26). Bérulle applique le regard de l'amour à ces mystères, contemplés jusque-là davantage par le regard de la science. Dans le *Discours de l'État...* « les sentiments mystiques se greffent sur la doctrine de saint Thomas comme on voit des fleurs délicates s'épanouir sur un arbre au tronc noueux et fort » (R. P. Sernin, Marie de Saint-André, *Vie du V. frère Jean de Saint-Sanson,* Paris, 1881, p. 194).

8° Les auteurs spirituels des Pays-Bas, surtout Ruysbroeck et Harphius ont contribué aussi à créer le mouvement mystique bérullien. C'est par Harphius principalement que la doctrine de Ruysbroeck fut connue en France : or, dans l'édition non expurgée de sa *Theologia mystica,* Harphius parle de *contemplatio superessentialis* et les contemporains de Bérulle disent contemplation suressentielle, vie suressentielle, vie suréminente. Du Val écrit de Mme Acarie : « Plusieurs personnes faisaient présent... de livres spirituels *qui se composaient alors* et principalement de ceux qui traitaient de la *vie suréminente* ». L'atmosphère spirituelle que respirait Bérulle semble donc avoir été saturée d'influences venues des Pays-bas. (Voir Dom Huijben, VS., *Supp.,* décembre, 1930, p. 134 sq.).

9° En publiant, parmi les œuvres du cardinal de Bérulle, le *Brief discours de l'abnégation intérieure,* le P. Bourgoing dit que l'on a douté si ce traité était de lui « parce qu'il ne porte pas sa marque et son caractère, et ne paraît point dans cette grande participation et ces lumières admirables de J.-C. N.-S. qui remplissent toutes ses œuvres. Il est toutefois véritable qu'il est de lui » (*Œuvres,* col. 875).

M. Viller, S. J. a montré que cet ouvrage est une adaptation, presque la traduction dans quelques-unes de ses parties, de l'*Abrégé de la perfection* composé en italien entre 1584 et 1592, par une dame milanaise qui s'appelait Isabelle Bellinzaga, née en 1552. Très instruite des voies de la perfection elle eut l'honneur d'être l'auxiliaire de saint Charles Borromée dans la gérence des hopitaux et des monastères. Le P. Achille Gagliardi S. J., son directeur de 1584 à 1594, a certainement eu une part à la composition de l'ouvrage, soit comme inspirateur, soit comme correcteur : on ne peut le dire au juste. Bérulle publia le sien en 1597 : peut-être l'*Abrégé* lui avait-il été indiqué par les Jésuites du collège de Clermont. J.-P. Camus évêque de Belley, dans son *Renoncement de soi-même,* attribue aussi à Bérulle la composition du *Brief discours.* L'ordre est le même dans l'*Abrégé* et dans le *Brief discours;* lés deux fondements de l'abnégation, « une très basse estime de toutes choses crées et de soi-même » et « une très haute estime de Dieu » ainsi que la manière de s'exercer dans l'abaissement et dans l'humiliation (ch. I du *Brief discours*) sont pris presque sans changement aux ch. II et III de l'*Abrégé.* La première espèce d'abnégation qui est « des choses de soi indifférentes à la vie de l'esprit » (ch. II); la deuxième espèce qui « est des choses très utiles à l'esprit » avec ses deux degrés : renoncement aux consolations sensibles et renoncement aux consolations spirituelles (ch. III); la troisième espèce « qui est des choses nécessaires à la vie de l'esprit » avec ses quatre divisions : 1° réformation des bons désirs; 2° privation des sentiments de vertu et d'élévation intérieure; 3° soustraction que Dieu fait à l'âme de la reconnaissance et sentiment de la vertu; 4° soustraction par Dieu des actes intérieurs de vertu (ch. IV) : tout cela coïncide à peu près exactement avec les deux premiers états de l'*Abrégé.* Bérulle n'a rien dit du

troisième et dernier état d'abnégation qui est la soustraction par Dieu de la vertu passive; mais, à propos de la soustraction des actes intérieurs, il a toute une série d'avis qui lui sont particuliers, sur l'entrée, le progrès et l'issue de ce degré (RAM., t. XII, janvier 1931, p. 44-89).

M. J. Dagens arrive à la même conclusion dans *Notes bérulliennes*, RHE., t. XXVII, 1931, p. 318-349. Il précise même davantage : « Sur les cent-quarante-deux pages du *Discours* dans l'édition de 1599, cent appartiennent à peu près textuellement à l'*Abrégé*. Le *Discours de l'Abnégation* est cependant, dans une large mesure, une œuvre originale » (p. 341). En effet, ce qui n'est pas dit dans l'*Abrégé*, Bérulle avertit que le *Brief discours* « ne s'adresse qu'à ceux qui ont fait de notables progrès en la haine de soi-même et qui n'ont d'autre but que leur avancement en l'amour de Dieu, aux dépens de toute autre chose » (Avertissement). Dans les monitions, il distingue entre la quiétude véritable qui vient de Dieu et la fausse oisiveté qui procède de l'homme. Nous ne devons pas nous-mêmes rester oisifs, mais « pour l'ordinaire retourner à l'usage de nos fonctions sitôt que la liberté nous est rendue » (ch. III). Dieu sans doute peut prendre de l'âme « totale possession à perpétuité, sans remise et relâche quelconque et sans jamais plus lui rendre la faculté d'agir par elle-même ». Mais, parce que « cette grâce est très rare et très particulière », il ne faut croire en être arrivé là, que sur le jugement d'un directeur « très expérimenté ».

Il n'est donc pas exact, comme on l'a fait, d'accuser le *Brief discours* de quiétisme. (Aloïs Pottier, S. J., *Le P. Louis Lallemant et les grands spirituels de son temps*, III. *La spiritualité berullienne*..., Paris, 1929, p. 106 sq.). Il faut au contraire, comme le dit H. Bremond, « insérer la doctrine gaillardienne au cœur même du bérullisme. Elle en est la clef de voûte, à cela près toutefois que Bérulle a été conduit, nous ne savons encore sous quelles influences, mais manifestement sous l'inspiration divine à renverser pour ainsi dire cette clef, à la retourner » (*Bérulle quiétiste... ou Gagliardi?* dans VS., *Supp.*, mars 1931, p. 160 et t. VIII, *Procès des mystiques*, ch. I).

Nous n'avons pas à parler ici des nombreuses éditions ou traductions italiennes, espagnoles, françaises, allemandes de l'*Abrégé* : en voir les principales énumérées par M. Viller, *Autour de l' « Abrégé de la perfection »*, RAM., 1932, p. 34-59 et 257-293. Mais le *Brief discours* a eu au moins neuf éditions françaises : l'édition princeps, Paris, 1597; Arras, 1599; Paris, 1624; reproduction dans les œuvres complètes de Bérulle, Paris, 1644, 1657, 1665, 1856; enfin les deux éditions au style rajeuni de Poiret dans la *Théologie du Cœur*, Cologne, 1690 et 1697. Sainte Jeanne de Chantal en recommandait la lecture à la Supérieure de la Visitation de Paris dans une lettre du 12 mai 1622. J. de Oudeau, qui mourra jésuite en 1688, donnait l'appréciation commune quand il qualifiait ainsi le *Brief discours* dans un panégyrique du cardinal de Bérulle : « Quelle lumière pour les personnes de la haute dévotion que ce petit volume de *l'Abnégation intérieure* qu'il composa dans un âge où les autres apprennent seulement à lire : un livre qui donne tant de clarté aux grandes âmes qu'elles éclairent les ténèbres de Jérusalem et y découvrent ce qu'il y a de plus caché ». Le P. Champion le cite parmi les livres spirituels qu'affectionnait le P. Rigoleuc qui le recommande dans deux de ses lettres à des religieuses Ursulines. D'autres auteurs l'imitent de près : Hugues Quarré, P. O., dans le *Trésor spirituel;* Séverin Ruderic, Récollet, dans les *Exercices spirituels*, 1622; Bernard de Paris, Capucin dans *Le parfait novice*, 1668; dom Louis Quinet, Cistercien, abbé de Barbery († 1668), bérulliste convaincu; cf. M. Viller, *Autour de l' « Abrégé »*, passim.

10° Dans son premier ouvrage, Bérulle fait donc, à la suite de la dame milanaise, la critique impitoyable de l'amour propre, il prêche l'abnégation ou, comme il dira souvent plus tard, la désappropriation. Mais il ne présente encore que le côté négatif et ardu de la dévotion, le renoncement à soi-même jusqu'à l'absolu dépouillement, l'envers humain de la vertu sans l'endroit divin : « Dans le bérullisme intégral, l'accent est d'abord sur le revêtement divin auquel nous devons nous offrir, sur le plein que veut faire en nous la grâce sanctifiante » (H. Bremond, *ibid.*). Aux deux raisons d'abnégation données plus haut, il ajoute celle-ci : « Nous devons entrer en l'abnégation de nous au regard de l'être et de l'état que nous recevons de Jésus, ne nous cherchant point nous mêmes en Jésus, mais cherchant Jésus en Jésus » (*Œuvres*, éd. 1665, col. 654, 655). « Cette mort donc est vie, cette abnégation est possession » (col. 653). L'opuscule CXXX de l'éd. Migne, col. 1162, expose la même pensée, mais le texte n'est pas aussi formel.

Ce perfectionnement de la doctrine bérullienne, le christocentrisme, fondé, non uniquement sur le Christ modèle et principe de vie *per ipsum, cum ipso*, mais sur le dogme du Christ mystique, *in ipso*, s'est accompli, selon Dom Huijben entre 1604 et 1608; la doctrine était en germe dans les ouvrages que Bérulle avait lus et spécialement dans saint Thomas : il ne l'a pas vue, ou du moins, il ne lui a pas accordé l'attention qu'il devait ne lui donner qu'après la lecture de la *Perle évangélique*. Cette œuvre avait été publiée en langue néerlandaise dès 1535, par la chartreuse de Cologne, ardent foyer de propagande mystique qui édita 60 volumes religieux en 30 ans, 1530-1560; elle fut réimprimée plusieurs fois, traduite en français par dom Beaucousin qui la fit paraître en 1602. L'auteur, une femme qui vécut dans la maison paternelle, nous est peu connue; elle était sans doute parente de saint Pierre Canisius et avait fait vœu d'obéissance à son directeur.

C'est à partir de 1609, dans *Les discours de controverse*, que Bérulle, après avoir lu la *Perle évangélique*, expose dans son ampleur la doctrine du corps mystique du Christ (VS., *Supp.*, avril 1931). Dom Huijben trouve dans la *Perle* et dans les autres écrits du P. de Bérulle le même christocentrisme : il faut adhérer et participer à la double vie intérieure et extérieure du Fils de Dieu. Or, les mots adhérer, adhérence, caractéristiques du vocabulaire de Bérulle, comme s'appliquer, se joindre, se lier, se convertir vers Dieu se rencontrent constamment dans la *Perle;* la forme lyrique des élévations bérulliennes avec les O multipliés a son modèle dans cet ouvrage; la doctrine des *états*, qui sera exposée plus loin, y est expliquée *ex professo* par deux fois. Les deux auteurs se ressemblent dans leur dévotion à Marie; l'idée fondamentale du vœu de servitude est déjà dans cette prière de la perle : « Que je puisse *totalement et fidèlement m'assujettir* à son service ». Il ne faut pas pour autant faire de Bérulle un vulgaire compilateur : « Ce qu'il emprunte aux autres, il le convertit en sa propre substance. La manière dont s'élabora sa théorie des « états » en fournit un exemple frappant qui nous fait saisir sur le vif l'intensité de ce

travail d'assimilation vitale. Aux formules plus ou moins exotiques et obscures de la *Perle Évangélique :* essentiel, introversion, suressentiel (suréminent), fond résigné, etc., qui déroutent trop souvent le lecteur novice, il réussit à substituer des termes clairs, parfaitement adaptés au génie français. Jusque dans l'utilisation de ses sources, il sait demeurer lui-même... Bérulle fut un génie créateur. Mais, comme toutes les créations humaines, son œuvre suppose un *substratum* préexistant. Les constructions de l'homme ne s'édifient pas sur le vide : il leur faut un sol où s'enfoncent leurs fondements » (Dom Huijben, *ibid.*, mai 1931, p. 122).

III. — LES ÉCRITS.

Après le *Brief discours...*, Bérulle publia, en 1599, le *Traité des énergumènes* où il discute un cas qui avait passionné Paris, celui de Marthe Brossier, que certains croyaient possédée du démon. La possession est possible parce que, « l'association de l'homme chassé du paradis avec l'ange banni du ciel, est fondée en la condition de leur commun accident... » (*Œuvres*, col. 839-841).

Il travailla beaucoup à la conversion des protestants et publia dans ce but *Trois discours de controverse*, 1609, où il établit contre le ministre Dumoulin la doctrine de l'Église sur la mission des pasteurs, le sacrifice de la messe, la présence réelle. Les deux discours *De la Salutation angélique et de l'invocation des saints*, *De la justification* sont aussi des ouvrages de controverse. Sa plume désormais sera consacrée à la spiritualité.

Entre 1611, année de la fondation de l'Oratoire, et 1613, il avait composé pour ses Pères et répandu, surtout dans les carmels, *Elévation à Jésus sur ses principaux états et mystères*, *Élévation à la très sainte Trinité sur le mystère de l'Incarnation*, *Élévation à Dieu en l'honneur de la part qu'il a voulu donner à la Vierge Marie dans le mystère de l'Incarnation, l'opérant en elle et par elle;* il terminait par une *Oraison à la très sainte Vierge Marie Mère de Dieu*. Il y expliquait ses vues personnelles sur le Verbe incarné et finissait par le vœu de servitude à Jésus et à Marie (*Œuvres*, col. 507-530, 626-632). Ce vœu avait pu lui être inspiré, par l'exemple des *Confréries d'esclaves de la Vierge* qu'il avait vues en Espagne lors de son voyage en 1604. Il y en avait une en particulier à Alcala de Henarés où il est allé voir le général des Carmes : elle existait depuis 1595. (N. Perez, *La esclavitud de Nuestra Senora segun los antiguos ascetas espanoles*, Madrid, 1929, p. 7 et suiv.). Quoi qu'il en soit de ce détail, ces vues furent soumises aux PP. Coton et Suffren qui les « approuvèrent tous deux en plus forts termes que je ne voudrais ici rapporter, l'un d'entre eux daigna même le copier de sa main (ce mémorial) ». Bien que communiquées à peu de personnes et recommandées dans la suite par vingt-sept évêques ou docteurs, ces *Élévations* fournirent à ses ennemis, à ceux qui le voyaient de mauvais œil à la tête des carmels, à ceux qui se trouvaient en rivalité avec lui sur le terrain des collèges, un prétexte pour l'attaquer par les moyens les plus violents : libelles diffamatoires, soupçons jetés sur sa vertu. La Sorbonne refuse de se prononcer sur ses vœux. On a les déclarations de quelques docteurs de Douai et de Louvain (M. de Sainjore (= R. Simon) *Bibliothèque critique*. Paris, 1708, t. II, p. 303-324). Mais il faut lire la lettre du P. Lessius à Philippe Cospéan, évêque de Nantes, du 26 septembre 1621, où le théologien déclarait comment sa bonne foi avait été surprise (dans Houssaye, t. I. p. 582-583). Bérulle souffrit en silence pendant dix ans; *Jesus autem tacebat*, écrit-il dans une lettre. En 1620 ou 1621, il rédigea *Vœux à Jésus et Marie*, *Récit des persécutions qu'ils ont excitées* et, en 1623, *Discours de l'état et des grandeurs de Jésus par l'union ineffable de la divinité avec l'humanité, et de la dépendance et servitude qui lui est due et à sa très sainte Mère ensuite de cet état admirable*. Cet ouvrage, le plus important qu'il ait composé, sans être le plus parfait, est précédé d'une dédicace au roi : « Un roi est un monde, et est un Dieu, selon l'oracle du Fils de Dieu même... Je parle des grandeurs éternelles, devant les grandeurs temporelles ». Il est appuyé aussi de vingt-trois approbations d'évêques ou docteurs. Si la défense est quelquefois maladroite, si la polémique y tient une place dont s'étonne le lecteur, l'exposé de la doctrine est sublime.

En 1624, le P. de Bérulle fut envoyé à Rome pour négocier le mariage de la sœur du roi Louis XIII avec le prince de Galles, le futur Charles I[er]; le mariage fut célébré le 11 mai 1625. Délégué pour accompagner la jeune reine en Angleterre, il ne pouvait plus continuer de visiter les maisons de l'Oratoire dont le nombre augmentait rapidement; il rédige alors le *Mémorial de quelques points servant à la direction des supérieurs en la Congrégation de l'Oratoire de Jésus* pour que les soins matériels si compliqués ne les détournent pas de l'attention qu'ils doivent aux âmes : « Régir une âme c'est régir un monde et un monde qui a plus de secrets et de diversités... que le monde que nous voyons », ch. I. — « Chaque âme et maison sainte doit être référée à Dieu, et humblement considérée comme un objet de la puissance divine qui la crée, comme un objet de sa sapience qui la conduit, comme un sujet de sa sainteté qui doit reluire et opérer en elle par la grâce », ch. III. « Traitons les âmes et les maisons comme parties du corps spirituel et mystique de Jésus-Christ sur la terre », ch. V.

Quelques mois après, juillet 1625, pour consoler la reine Henriette et la soutenir dans ses épreuves, il écrivit tout d'un trait *Élévation à Jésus-Christ Notre-Seigneur sur la conduite de son esprit et de sa grâce vers sainte Madeleine*, la préface est de 1627. Pour le P. de Bérulle et son école, les saints doivent toujours être considérés, aimés et loués en Jésus; Marie-Madeleine lui suggère un exemple auquel il se proposait d'en ajouter d'autres; son opuscule est peut-être le plus beau livre écrit en l'honneur de l'illustre pénitente.

Tout à fait à la fin de sa vie, 12 janvier 1629, il publia la *Seconde partie des discours de l'Etat et des Grandeurs de Jésus, dans laquelle commence la vie de Jésus*. Après avoir étudié le décret de l'Incarnation, il voulait en exposer l'accomplissement, mais il n'eut pas le temps d'arriver même jusqu'à la naissance du Sauveur. Ce qu'il a écrit sur la préparation, le consentement de Marie, l'accomplissement du mystère en elle est de tout point admirable. Avec les *Elévations* de Bossuet, qui en a profité, c'est ce qu'on peut lire de plus beau sur ce sujet.

IV. — LE PRINCIPE DE SA DOCTRINE, LE THÉOCENTRISME.

Dans son livre des *Grandeurs de Jésus*, après avoir proclamé que « Jésus est le vrai soleil qui nous regarde des rayons de sa lumière, » il ajoute :

« ... Un excellent esprit de ce siècle (Copernic) a voulu maintenir que le soleil est au centre du monde... Cette opinion nouvelle, peu suivie en la science des astres, est utile et doit être suivie en la science du salut... Jésus est le vrai centre du monde et le monde doit être en un mouvement continuel vers lui » (*Œuvres*, col. 161, *Grandeurs, Discours* II).

Le P. de Bérulle parle donc comme s'il faisait dans le monde des âmes une révolution semblable à celle que Copernic avait faite dans la connaissance des astres. Ses disciples les plus immédiats lui attribuent cet honneur. Saint François de Sales avait instauré la dévotion; ce que Bérulle « a renouvelé en l'Eglise » écrit Bourgoing, « c'est l'esprit de religion, le culte suprême d'adoration et de révérence dû à Dieu... Nous apprenons (à son école) à adorer les grandeurs et les perfections divines » (Préface aux *Œuvres*, col. 102-103). Amelote de son côté : « Le respect envers Dieu n'est guère connu... Ce grand fonds de l'esprit de religion, qui est si fervent à l'Oratoire, tire son principe de son fondateur... On ne saurait voir (ses écrits) sans se rendre respectueux envers Dieu et envers les mystères de son Fils » (*Vie du P. de Condren*, p. 85).

Évidemment, Bérulle n'a point inventé le théocentrisme. Tous les saints l'ont professé et il est parfaitement inutile de citer des noms ou de recueillir des témoignages. Tous les chrétiens qui veulent rester dans la vérité doivent faire de Dieu le centre de toutes choses. Mais il faut bien reconnaître que le théocentrisme prend un extraordinaire relief dans les œuvres de Bérulle. « Avec lui et par lui, le théocentrisme déjà cher aux mystiques, se libère, s'épanouit, se simplifie, se montre au grand jour, s'offre et déjà s'impose à la prière de tous » (Bremond, *op. cit.*, t. III, p. 29).

1° Cette position fondamentale détermine une attitude habituelle de révérence envers Dieu, un besoin constant de l'exalter :

« Il est infiniment présent et infiniment distant; il est infiniment élevé et infiniment appliqué à l'être créé, il est infiniment délicieux et infiniment rigoureux » (*Œuvres*, col. 1418, *Lett.* LXXI, A une carmélite); Cfr. col. 1240, *Piété*, CLXXXII, 6).

Ce Dieu si grand, comment ne pas l'adorer « en son essence et en ses personnes, en son être et en ses opérations... » (*Œuvres*, col. 1198, *Piété*, CLV). Il faut l'adorer en l'unité de son essence et en la Trinité de ses personnes. Tous les ans, le jour de la fête de la Très Sainte Trinité, il se retirait « en quelque lieu solitaire, pour honorer dans le silence et le repos, le repos et le silence des trois personnes sacrées dans le ciel » (Habert, *La vie du cardinal de Bérulle*, p. 616). Il voulait que l'on rendit chaque jour trois adorations à la Trinité prise en elle-même : « la première au matin en laquelle nous l'adorons comme source et principe de notre être; la seconde à midi comme perfection de notre être et la troisième au soir comme la fin de notre être » (*Œuvres*, col. 1199, *Piété*, CLVI, 3).

Il faut aussi adorer la Trinité se disposant à agir de toute éternité et agissant dans le temps (*Œuvres*, col. 1200, *ibid.*, 4).

Or, adorer c'est :

« Avoir une très haute pensée de la chose que nous adorons, et une volonté rendue, soumise et abaissée à l'excellence et dignité que nous croyons et savons être en elle. Cette estime très grande en l'esprit et ce consentement de la volonté qui se rend toute à cette dignité suprême qu'elle conçoit font l'adoration » (*Œuvres*, col. 1210, *Piété*, CLXV, 2).

2° Cette attitude rend l'âme plus préoccupée de Dieu; dans l'oraison par exemple :

« Un jour, votre âme s'occupant à considérer Dieu comme une source et abîme de grandeur et toute perfection... une autre fois, la grandeur et immensité de son Être qui remplit de sa présence le ciel et la terre... le grand pouvoir qu'un si grand Dieu doit avoir sur toutes les créatures et sur vous-même » (*Œuvres*, col. 1583, *Lettre* CCXXXV); Cfr. col. 579, *Lett.* CCXXXIV).

Dans la plupart des actes : si déjà, les merveilles du monde naturel font pressentir les infinies perfections de Dieu, combien plus « les œuvres de grâce qu'il nous est donné de pâtir ou d'accomplir laissent voir, à la lumière intense des vérités de foi, les réalités sous-jacentes de la vie intime de Dieu et des mystères du Fils de Dieu fait homme. L'acte de restauration par la grâce, venant doubler l'acte de création d'origine, accroît les secrètes affinités des choses avec Dieu » (C. Taveau, *Le cardinal de Bérulle maître de vie spirituelle*, p. 37). Bérulle revient souvent sur cette pensée : « L'ombre et l'image de Dieu doit reluire en toutes choses... Nous devons regarder et trouver Dieu partout; nous ne devons rien estimer de bas, en ce qui à rapport à une si grande majesté » (*Œuvres*, col. 342, Lett. I aux rel. carm., 12).

Tout doit nous rappeler le Verbe « car le Verbe se voyant être proprement l'image que le Père a formée de soi-même, il a voulu aussi se peindre et se figurer lui-même en une œuvre de ses mains » (*Œuvres*, col. 229-230, *Grandeurs, Discours*, V, 2.

Tantôt ce symbolisme serre de près le dogme, en particulier celui de l'Incarnation :

« Il y a sur la terre, bien que non de la terre, une autre sorte de naissance plus relevée; naissance non commune, mais particulière; naissance non par nature, mais par grâce; naissance non des enfants des hommes, mais des enfants de Dieu; naissance qui tire son origine et a un parfait rapport à cette naissance émanée du Père éternel, comme à son prototype. Or, en cette naissance, l'Eglise est la mère des fidèles qui engendre ses enfants en l'honneur et en la puissance de la paternité du Père éternel » (*Œuvres*, col. 336, *Grandeurs*, Discours, X, 2). « C'est par son Fils que le Père nous met en sa grâce et en sa gloire... Et nous le devons adorer comme un Orient par sa naissance première et divine, auquel tout Orient doit tribut et hommage. Nous devons, dis-je, l'adorer comme Orient, mais comme un Orient éternel, et comme un Orient qui est toujours en son midi par la plénitude de sa lumière, et toujours en son Orient par la condition et perfection de sa naissance. laquelle continue toujours et ne finit jamais, comme elle ne commence jamais... Que s'il n'y a point de jour en l'année assigné pour en célébrer la fête et la mémoire, c'est sa grandeur qui en est la cause; c'est parce qu'elle n'a point de jour en la terre; c'est parce que sa fête et son jour est e jour de l'éternité » (*Ibid.*, col. 334).

Tantôt il est suggéré par les faits ordinaires de la vie. Ainsi faisait « le Fils de Dieu assis auprès le puits de Jacob, et contemplant en cette eau morte l'eau vive du Saint-Esprit; même je vois qu'il rend capable de la hautesse de ses pensées une pauvre Samaritaine, laquelle il instruit et élève de la terre au ciel, du péché à la grâce » (*Œuvres*, col. 926, *Piété*, XII, 1). Ces symboles purement spirituels sont des comparaisons et

parfois de petites paraboles en action. Voir Taveau, *op. cit.* p. 43.

3° Ce perpétuel commerce avec Dieu produit l'amour; si en effet le premier devoir est d'adorer, « aimer Dieu est la plus grande action que notre esprit puisse exercer » (*Œuvres,* col. 1245, *Piété,* CLXXXII, 11). Nous ne vivons plus en effet sous la loi de nature qui était de crainte, ni sous la loi mosaïque faite de désir et d'attente, mais sous la loi de grâce où règne l'amour : « Sa grandeur requiert que vous n'estimiez que lui, sa bonté que vous n'aimiez que lui et sa justice que vous ne redoutiez que lui » (*Œuvres,* col. 1573, *Lett.*, CCXXVI). Mais l'amour doit l'emporter :

« Entre toutes les actions que la créature peut exercer envers son créateur; la plus grande, la plus noble, la plus digne et la plus heureuse, c'est l'action de l'amour qu'elle doit à son Dieu; c'est une action qui l'attire et l'élève à son Dieu; c'est une action qui l'approche de Dieu et l'unit à Dieu même; c'est une action qui met conversation, privauté et familiarité entre Dieu et l'âme » (*Œuvres*, col. 1209, *Piété,* CLXIV, 4; Cfr. *Œuvres*, col. 1203, *Piété,* CLIX).

Tout à fait opposé à ce que dira plus tard le jansénisme, il trouve que l'homme aime Dieu naturellement :

« Ce mouvement est imprimé par la puissance du créateur dans l'intime de sa créature, et dans le fond de l'être créé dès l'instant même qu'il est créé. Et c'est un mouvement si profond et si puissant, que la volonté n'y peut atteindre pour le combattre, que le péché commis ne le peut arrêter, que l'enfer ne le pourra effacer. Ce mouvement durera autant que la même créature (que la créature même) et est inséparable d'avec elle ». Et dans l'enfer, le combat qui se livrera « entre le mouvement imprimé naturellement par le créateur dans la créature, et le mouvement volontaire de la créature s'éloignant du créateur, sera un des tourments principaux et perpétuels des damnés » (*Œuvres,* col. 1155, *Piété,* CXXIV, 10).

Par conséquent, « un de nos premiers devoirs en l'usage de notre être et de notre vie, sitôt que nous avons l'âge de raison est de référer à Dieu l'usage de notre vie » (*Œuvres,* col. 1264, *Piété,* CLXXXVIII, 1). Combien plus, si nous pénétrons dans l'ordre de la grâce, si à cette idée d'un Dieu créateur, nous ajoutons celle d'un Dieu incarné. (Col. 1155, *Piété,* CXXIV, 11).

V. — L'APOTRE DU VERBE INCARNÉ.

Ce titre fut donné au P. de Bérulle par le pape Urbain VIII; sa pensée est obsédée, si l'on peut dire, par le souvenir de l'Incarnation : « Il ne voulait que Jésus-Christ, dit Habert son premier historien, il ne goûtait que Jésus-Christ, il ne s'occupait, il ne s'entretenait que de Jésus-Christ » (*Vie du cardinal de Bérulle,* p. 622). En réalité, ses œuvres sont pleines de Jésus-Christ et ne respirent que lui. Bérulle mérite donc cet éloge :

1° Ses premiers disciples lui font l'honneur d'avoir ramené l'attention sur la personne de Notre-Seigneur : « Il fut envoyé, dit le P. Bourgoing, comme un nouveau saint Jean pour montrer Jésus-Christ au doigt... Ç'a été, si j'ose parler, son apostolat et sa mission » (Préface des *Œuvres,* col. 98). Le P. Amelote n'est pas d'un autre avis (*Op. cit.*, p. 88). Non seulement ses contemporains, mais des auteurs modernes, Dom Guéranger, le P. Faber, Mgr Gay, le P. Lhoumeau, M. Letourneau, le P. Lebrun, éditeur des *Œuvres complètes* du P. Eudes, lui en attribuent la gloire.

2° Le mystère de l'Incarnation le plonge dans un complet ravissement :

« Nous sommes nés en la terre et renés en la grâce pour voir le soleil de justice, la lumière increée et personnelle, lumière de lumière, Dieu de Dieu, le Fils unique de Marie Jésus-Christ notre souverain Seigneur » (*Œuvres,* col. 284, *Grandeurs, Discours,* VIII, 1; cfr. col. 160, *Discours,* II, 2).

Si le monde des astres est déjà si intéressant pour ceux qui essaient d'en découvrir les merveilles, combien plus le ciel surnaturel doit exciter les recherches des théologiens et surtout absorber l'attention des contemplatifs. Une des merveilles qu'y découvre Bérulle c'est que, par l'Incarnation, ce n'est plus le ciel qui éclaire la terre, c'est notre planète qui éclaire le ciel :

« Le premier mobile n'est plus ès cieux, mais en la terre, depuis que Dieu s'est incarné en terre... Le premier ciel qui mouvait tous les ordres a changé d'ordre et de place et n'est plus que le second mobile... Le ciel n'est plus par dessus la terre, mais une terre est par dessus tous les cieux, c'est à savoir la terre de notre humanité vivante en Jésus-Christ » (*Œuvres,* col. 219, *Ibid., Discours,* IV, 8).

3° Aussi, quand Dieu crée le premier homme, il pense au second Adam et se plaît « à manier de ses mains cette pièce de terre, d'autant qu'en icelle était cette partie et portion de terre et de substance qu'il voulait un jour vivifier de l'esprit de sa divinité » (*Œuvres,* col. 367, *Ibid.*, XI, 7). Combien l'homme s'en trouve grandi à ses yeux, il l'admire, il en est ravi; mais cette admiration que le monde païen et après lui la Renaissance avait pour la nature humaine, il veut qu'elle aboutisse toute à l'Homme-Dieu :

« Plût à Dieu que nous pussions avoir autant d'heur, d'éloquence et de lumière en l'état du christianisme pour célébrer les grandeurs et perfections de l'Homme-Dieu, que les anciens en ont eu en l'état du paganisme pour traiter des excellences de l'homme » (*Œuvres,* col. 368, *Ibid.*, 8).

4° Se peut-il témoignage plus grand d'amour, d'abord du Père pour l'humanité, témoignage tellement incompréhensible qu'il a étonné le Christ lui-même?

« Ce Jésus s'étonne et admire l'amour du Père et le don du Père; et par admiration profère ces grandes paroles : *Sic Deus dilexit mundum* » (col. 316-317, *Grandeurs, Discours,* IX, 1.) En effet, Dieu n'y fait pas seulement « un effort sur le néant comme en la création ou sur la poudre et la cendre comme en la résurrection... mais à soi-même, à sa propre personne et à sa grandeur pour s'abaisser à notre petitesse » (col. 170, *Grandeurs, Discours,* II, 8; cfr. col. 191, *Ibid. Discours,* III, 3).

C'est à cause de celà que saint Jean a pu dire que Dieu est charité : faisant un nouveau monde qui est Jésus, il s'est transformé en l'amour même, il n'est qu'amour dans cette œuvre.

5° Non seulement, il a beaucoup écrit sur ce sujet, mais il en parlait constamment; il avait le don, disaient ceux qui l'ont connu, « d'imprimer Jésus-Christ dans les âmes par ses paroles et même par ses lettres. » Il produisait « en ceux qui l'approchaient une liaison amoureuse à la divine personne de Jésus-Christ et, si la grâce de saint Jean était de préparer les voies à Jésus dans les âmes, la sienne était de l'y faire entrer ». Son amour était « si grand et si ardent envers Jésus-Christ qu'il paraissait comme la marque qui le

distinguait en l'ordre de la grâce d'avec les autres saints » (Habert, *op. cit.*, p. 619-620).

Il voulait aussi que fussent honorés non seulement les principaux événements de la vie du Christ, mais toutes ses actions : « Puisque celui qui a fait les jours et qui s'appelle le roi des siècles, a voulu se rendre sujet aux jours, tous ses jours et ses moments sont adorables en la dignité de sa personne » (*Œuvres*, col. 1049, *Piété*, LXXIV). « Il nous a avertis, dit Amelote, qu'il n'y avait rien en sa personne qui ne méritât nos adorations et notre amour : que son enfance était divine aussi bien que son immolation » (*Op. cit.*, p. 87). « Pour honorer ses mystères et tous les états de sa vie, écrit de son côté le P. Lejeune, en détail et en particulier, il en faisait comme l'anatomie. Voici ce qu'il nous a enseigné, et qu'il a pratiqué toute sa vie : Honorer les premiers actes de Jésus, la première élévation de son esprit à Dieu son père, la première effusion de son cœur envers les hommes, ses premiers regards sur la Vierge... Honorer tous ses âges, tous les états et les périodes de sa vie » (*Sermon de mon très honoré Père, l'éminentissime cardinal de Bérulle* dans Migne, *Orateurs Sacrés*, t. 4, col. 413).

6° Aussi trouvait-il les expressions les plus heureuses pour inspirer la dévotion au Verbe incarné, pour donner un vif désir de le posséder intérieurement, de réaliser complètement en nous sa vie « entée » sur nous par le baptême :

« Nous devrions, d'un vouloir constant et ardent penser à lui, traiter avec lui, nous élever à lui; nous devrions entrer en l'abîme de ses grâces et de ses faveurs » col. 263, *Grandeurs, Discours*, VII, 2; cfr. *1430*, *Lett.* LXXXVIII).

Ce travail de conversion profonde, il faut l'accomplir non pas de temps en temps, mais toujours; à un supérieur de l'Oratoire très occupé il écrit :

Nous devons incessamment unir notre vie à sa vie, et nos labeurs à ses labeurs, et avoir notre pensée si remplie de lui et de sa vie divine, de ses labeurs et de tout ce qu'il a fait et pâti, tant intérieurement qu'extérieurement, que nous n'ayons point de temps ni d'esprit pour penser à nous-mêmes, ni à nos peines » (col. 1461-1462, *Lett.* CXXV).

Jésus a une double capacité, l'une par laquelle il est rendu capable de la plénitude de la divinité, l'autre « est une capacité des âmes qu'il contient en soi, en son autorité, en sa puissance... capacité contenante, conservante et protégeante, par laquelle les âmes et les créatures sont en une continuelle et profonde dépendance de Jésus et de Dieu ». C'est surtout par l'Eucharistie qu'il peut « se lier à nos âmes et les tirer dans la plénitude de la divinité qui habite en lui, selon cette capacité aimable et adorable qu'il a de les contenir et de leur donner vie et subsistance en lui... L'efficace et singulière vertu du sacrement de son corps, nous incorpore avec son humanité sainte et nous fait vivre en lui et de sa vie comme ses membres et avec lui en son Père » (col. 968, *Piété*, XXXIV).

Nous devons donc toujours chercher le Fils de Dieu; qui le cherche le trouve en trois demeures principales : dans le sein du Père, dans l'humanité en laquelle il a voulu habiter, dans le sein de la Vierge (col. 1431, *Lett.*, LXXXIX).

VI. — DOCTRINE SUR L'INCARNATION.

Les auteurs cités plus haut « font honneur à Bérulle d'une spiritualité ou nouvelle ou renouvelée, laquelle aurait pour fondement une dévotion « singulière », autant dire originale, au Verbe incarné » (Bremond, *op. cit.*, p. 59). En effet, autant du moins qu'il est possible d'enserrer dans une formule une doctrine qui la déborde de toutes parts, il considère le Christ comme *terme*, comme *moyen*, comme *exemple* d'adoration.

1° **Le Verbe incarné terme d'adoration.** — Il trouve les expressions les plus riches et les plus variées pour célébrer « cette vie ineffable et toute divine du Verbe dans l'humanité et de l'humanité dans le Verbe de vie. » (Oraison de l'office des *Grandeurs de Jésus* composé par lui; suppl. col. 2).

Il s'exalte à considérer le Verbe pris en lui-même « comme étant la Vie, la Sapience, la Puissance du Père... Fils de l'Éternel, éternel comme lui et égal à lui... Vous êtes au sein du Père comme en votre repos et le Père est en vous comme en celui qui a sa vie et son essence » (*Œuvres*, col. 162, *Grandeurs, Discours*, II, 3).

Le Verbe sort de ce repos pour prendre « naissance au sein de la Vierge dans la vie temporelle ». Bérulle admire les deux natures unies ensemble « par un lien si cher, si étroit, si intense comme est l'unité d'une même personne... cette vie divinement humaine et humainement divine de l'Homme Dieu ». Conséquence : « Nous adorons un Dieu éternel mais qui s'est rendu mortel; un Dieu invisible, mais qui s'est rendu visible; un Dieu impassible, mais qui s'est rendu sujet au chaud, au froid, à la croix et à la mort... Nous avons un enfant Dieu, un Dieu mortel, souffrant, tremblotant, pleurant dans une crèche » (*Œuvres*, col. 938-940, *Piété*, XVI). Si ces vues ne sont pas tout à fait nouvelles, combien pressante cependant est l'expression.

2° **Le Verbe incarné moyen d'adoration.** — Le P. de Bérulle est plus original quand il fait du Christ un moyen, un principe d'adoration; pour lui, le Christ est l'adorateur par excellence de son Père, le parfait religieux, le Dieu-Homme qui, en raison de l'union des deux natures en une personne unique, peut offrir à Dieu une adoration infinie. La religion, qui s'adresse à Dieu comme terme ultime, a ainsi un Dieu comme moyen. Cela est vrai de toute la vie du Christ, *heri, hodie, in sæcula;* particulièrement dans l'Eucharistie : « C'est par lui et avec lui que nous devons rendre louange à Dieu, en la terre, comme c'est par lui que les anges au ciel louent Dieu même » (col. 1059, *Piété*, LXXX, *Des excellences du T.S.S.*). Jésus est donc un serviteur qui rend à Dieu un service infini :

« De toute éternité, il y avait bien un Dieu infiniment adorable, mais il n'y avait pas encore un adorateur infini; il y avait bien un Dieu digne d'être infiniment aimé et servi, mais il n'y avait aucun homme, ni serviteur infini propre à rendre un service et un amour infini. Vous êtes maintenant, ô Jésus! cet adorateur, cet homme, ce serviteur infini en puissance, en qualité, en dignité, pour satisfaire pleinement à ce devoir et pour rendre ce divin hommage. Vous êtes cet homme aimant, adorant et servant la majesté suprême comme elle est digne d'être aimée, servie et honorée. Et comme il y a un Dieu digne d'être adoré, servi et aimé, il y a aussi en vous, ô mon Seigneur Jésus, un Dieu l'adorant, l'aimant et le servant à toute éternité en la nature qui a été unie à votre personne en la plénitude des temps » (*Ibid.*, col. 183, *Grandeurs, Discours*, II, 12).

Pour lui, écrit Bourgoing, Jésus est « le grand sacrement de piété et le sacrement primitif de la religion

chrétienne ». De toutes les autres qualités, roi, pasteur, juge, c'est celle de prêtre souverain qu'il préfère; parce que, « en qualité de prêtre, il l'adore et lui rend un souverain hommage... Il a trois regards, vers Dieu son Père pour le glorifier, vers soi-même pour se sacrifier et vers nos âmes pour les sanctifier » (*Ibid.*, col. 98, 103). Ce regard il l'a dans toutes les actions de sa vie, spécialement dans sa passion; il le continue par le sacrifice de la messe sur lequel Bérulle, après saint François de Sales, rappelle l'attention de ses contemporains. Ce thème de sacrifice que le P. de Condren développera surtout dans l'*Idée du Sacerdoce et du Sacrifice de Jésus-Christ* sera au cœur même de la spiritualité oratorienne. Nous retrouvons ici le théocentrisme dont il a été parlé.

Avec de telles prémisses, le P. de Bérulle aurait dû, avec saint François de Sales qui a exprimé admirablement cette doctrine, admettre que l'Incarnation était dans le plan primitif de la création. Il en voit très bien, comme saint Thomas du reste, les raisons :

« Il (Dieu) passe tous ces obstacles et distances infinies par amour infini. Il veut prendre alliance avec une chose si basse et entrer en affinité et consanguinité avec les hommes... Dieu tout puissant et éternel veut se joindre au néant... Que cet œuvre, qui vous enclôt et contient, et dont vous êtes le centre et la circonférence (on admirera cela dans Pascal qui écrira trente-cinq ans plus tard) n'ait point de rapport que vers vous, n'ait point de rapport vers les hommes et les pécheurs qui ont voulu se séparer de vous ».

Cependant, à la suite de saint Thomas, il admet que « s'il n'y avait de pécheurs en la terre, il n'y aurait point un Homme-Dieu » (col. 324, *Grandeurs, Disc.* IX, 2). Mais, ceci dit, il parle comme si l'Incarnation du Verbe se serait faite sans le péché :

« En lui, Dieu a voulu comprendre et terminer sa grandeur, sa puissance, sa bonté et l'ineffable communication de soi-même... Je vous adore et vous rends grace de ce conseil très haut... et très sacré... que vous avez tenu de toute éternité d'unir un jour et pour jamais la nature humaine à votre divine essence... Il traite de s'allier à la terre et par ce traité deux partis si différents et dissemblables entrent en alliance » (*Œuvres*, col. 161, *Grandeurs, Disc.* II, 2; 322, *Disc.* IX, 2).

3° **Le Verbe incarné exemple d'adoration.** — Le chrétien, participant au corps mystique du Christ, peut faire siennes les adorations rendues par le Christ à son Père : un des principaux actes de la piété bérullienne consiste à offrir à Dieu le Père les hommages de son Fils, les mérites de son sacrifice : une imitation plus parfaite de Jésus en est la condition.

Or, *a*) Jésus adore par son *être* divinement humain dans lequel la nature humaine privée de personnalité n'a pas d'action propre :

« Il est en un état et a une qualité qui d'elle-même adore le Père éternel en qualité de Père et qui adore la naissance divine de son Fils unique et sa filiation éternelle » (col. 362, *Grandeurs, Discours,* XI, 5). « Les actions de cette humanité appartiennent proprement au Verbe et non pas à elle... Le Verbe éternel prend droit et autorité sur elle et sur ses actions... Cette humanité... est beaucoup plus en la puissance et possession du Verbe éternel qui la reçoit et la soutient en son être que n'est pas l'esclave en la puissance et en la possession de son maître » (col. 175, *Grandeurs, Discours,* II, 10).

De ce que « cette nature humaine est essentiellement en état de servitude ». Bérulle conclut que nous aussi, à plus forte raison, nous devons reconnaître notre absolue dépendance de Dieu; au lieu d'appliquer la volonté, d'abord et surtout à la culture de soi, il exige qu'elle se mette en posture d'adoration : « Je veux que l'esprit de Jésus soit l'esprit de mon esprit et la vie de ma vie » (col. 181, *Grandeurs, Disc.* II, 12). Les *Actes oratoriens*, en germe dans Bérulle, s'inspireront de ces pensées.

b) Jésus adore aussi par ses *actes.* — Toutes les écoles de spiritualité ont retenu, expliqué, développé l'*exemplum dedi vobis;* parfois, elles s'en tiennent aux principaux évènements de la vie de Notre-Seigneur, le P. de Bérulle attire l'attention sur tous les mystères de sa naissance, de sa vie cachée et publique, de sa passion et de sa mort, de sa résurrection et de sa vie glorieuse; il les propose à notre imitation et plus encore à nos adorations : « Tous ses jours et tous ses moments sont adorables en la dignité de sa personne » (*Œuvres*, col. 1049, *Piété*, LXXIV). Il écrit aux supérieurs : « Nous devons plus aimer la patience et débonnaireté parce qu'elle nous conforme à Jésus-Christ doux et patient que parce qu'elle nous rend doux et patients » (col. 1457, *Lett.* CXVII).

Le chrétien doit donc toujours avoir les regards sur Jésus, contempler Jésus qui « passe par tous les degrés de nos misères. Il est tout à nous, tout à nos usages », mais non point précisément, ni surtout pour nous d'abord mais avant tout pour Dieu : « Il n'est que pour usage saint et religieux et pour exercice de religion » (col. 1058, *Piété*, LXXX). Bérulle revient souvent sur cette idée qui lui tient profondément au cœur.

c) Il s'avance davantage encore et veut que, à l'exemple de Jésus, nous adorions Dieu, non seulement par nos actes, mais par un *état*. Le Verbe incarné, ayant vécu sur la terre, étant dans « un nouvel état permanent dans le ciel et dans l'éternité », nous devons à son exemple

« être toujours vivant et opérant par lui et pour lui... changer de vie et de condition... Y ayant deux manières de le servir : l'une par actions seulement et l'autre par état : nous devons choisir cette voie constante... embrasser une manière de vie qui soit d'elle-même honorant la majesté de Dieu et soit origine de plusieurs actions saintes » (col. 239, *Grandeurs, Discours*, V, 9. Cfr., col. 1190, *Piété*, CXLVIII).

Les faits de la vie du Sauveur, en effet, n'ont été accomplis qu'une seule fois. Les mystères, dit-il,

« sont passés quant à leur exécution, mais ils sont présents quant à leur vertu, et leur vertu ne passe jamais, ni l'amour ne passera jamais avec lequel ils ont été accomplis... L'esprit de Dieu, par lequel ce mystère a été opéré, *l'état intérieur du mystère extérieur*... la disposition vive par laquelle Jésus à opéré ce mystère, est toujours vif, actuel et présent à Jésus ». *Exemples :* « L'enfance du Fils de Dieu est un état passager..., mais il y a quelque chose de divin de ce mystère qui persévère dans le ciel et qui opère une manière de grâce semblable dans les âmes qui sont en la terre... Il a trouvé l'invention d'établir une partie de sa passion dans l'état de sa gloire, y réservant ses cicatrices » (col. 1052-1053, *Piété*, LXXVII). « Son cœur est perpétuellement ouvert, éternellement navré; sa gloire n'ôte point cette plaie, car c'est une plaie d'amour » (col. 1046, *Piété*, LXIX).

Le chrétien doit s'efforcer d'être dans un état perpétuel d'oblation, d'anéantissemet et honorer Dieu par le fond même de son âme; le Christ n'est pas seulement un modèle, il est « l'accomplissement de notre

être... notre bien est d'être en lui, d'être à lui, d'être, vivre et agir par lui... Jésus est notre vie, notre repos, notre force et toute notre puissance à opérer » (*Œuvres*, col. 1180-1181, *Piété*, CXLIV). Comme la tête et les membres ne forment ensemble qu'un seul être, le Christ et l'âme croyante ne forment qu'une seule personne mystique : la vie de la tête passe dans les membres dans la mesure même de leur union avec elle.

VII. — BÉRULLE ET LE CULTE DU SACRÉ-CŒUR DE JÉSUS ET DU SAINT-CŒUR DE MARIE.

Dans le décret qui le déclarait Vénérable, saint Jean Eudes fut proclamé *Auteur du culte liturgique des SS. Cœurs de Jésus et de Marie;* il avait eu pour précurseur le P. de Bérulle son maître en spiritualité avec qui il avait vécu à l'Oratoire pendant six ans. Autant du moins qu'il est possible de l'inférer de ses écrits, il est arrivé à la dévotion au Cœur par la dévotion bérullienne à la personne de Jésus, à ses dispositions intérieures. Pour s'en convaincre, il suffit de comparer l'idée qu'il se faisait en établissant la *Fête du Cœur de Jésus,* avec le but que Bérulle s'est proposé en instituant la *Fête de Jésus :* « Dans le désir qu'il avait de faire connaître Jésus-Christ dans toute son étendue, (celui-ci voulut) instituer dans sa Congrégation une Fête de Jésus-Christ qui fut générale et universelle et qui le regardât, non en quelque mystère particulier de sa vie, mais en tout ce qu'il est, en sa personne divine et en ses deux natures inséparablement unies par l'Incarnation » (*Préface de l'office de la Fête*). Dans la troisième méditation sur la *Fête du Cœur de Jésus,* le P. Eudes s'exprime ainsi : « C'est ici la fête des fêtes, en quelque manière, d'autant que c'est la fête du Cœur admirable de Jésus qui est le principe..., de tous les mystères qui sont contenus dans les autres fêtes qui se font dans l'Église et la source de tout ce qu'il y a de grand, de saint et de vénérable dans ces autres fêtes » *Œuvres complètes du V. Jean Eudes,* t. VIII, p. 313). A cela près que le P. Eudes, dit le Cœur, lorsque Bérulle dit la Personne, la pensée est la même.

Parmi les huit acceptions que donne le P. Eudes au mot cœur : cœur de chair, mémoire, entendement par lequel se fait la sainte méditation, volonté libre de la partie supérieure de l'âme, *la pointe de l'esprit* par laquelle se fait la contemplation, le Saint-Esprit, le Cœur du Père éternel, il faut s'arrêter à celle-ci qui est la sixième : « il donne à connaître quelquefois *tout l'intérieur de l'homme;* je veux dire tout ce qui est de l'âme et de la vie intérieure et spirituelle » (*Ibid.*, t. VI, p. 33). Pour lui donc, le cœur est ce qu'il y a de plus excellent dans la personne, tout ce qui appartient à la personne, autant dire comme Bérulle la personne même. De sorte que « la fête eudistique du Cœur de Jésus s'appellerait bien plutôt la fête de Jésus aimant que la fête de l'amour de Jésus, nuance ou moins subtile ou moins négligeable qu'on ne pourrait croire » (Bremond, t. III, p. 652). Jésus aimant est bérullien, l'amour de Jésus est paraisien : d'un côté le cœur symbole de la personne, de l'autre le cœur symbole de l'amour. Le P. Eudes oscille entre ces deux conceptions. Des divers sens donnés par lui au mot cœur, il est facile de trouver les premiers éléments, une ébauche déjà bien accusée dans le P. de Bérulle : « Dans une bonne moitié des textes, écrit C. Taveau, cœur est synonyme de personne ou mieux de vie morale et religieuse, de vie intérieure. D'instinct, Bérulle écrit le mot, pourtant, semble-t-il, sans avoir dans l'imagination la vue bien nette de l'organe physique ainsi désigné. Un second mot, en effet, le mot esprit suit alors, comme pour laisser le lecteur sur l'impression de quelque chose d'incorporel, d'immatériel » (*Op. cit.*, p. 119). Ainsi : « En tous ces états et conditions, il (Jésus) se donne lui-même à tous; il nous donne son cœur, sa grâce et son esprit; il nous incorpore en lui » (*Œuvres*, col. 941, *Piété*, XVII, 2). Souvent et plus exactement, il entend par l'intérieur de Jésus, l'ensemble de ses occupations et de ses dispositions dont la principale est l'amour de son cœur pour son Père céleste d'abord : « Dans ce doux repos que Jésus a dans sa très sainte Mère, je dis repos plutôt que sommeil, le cœur et l'âme de Jésus est toujours veillant, son amour ne dort point et ne cesse point » (*Œuvres*, col. 485, *Vie de Jésus*, ch. XXVI). D'autres fois, le mot cœur désigne l'amour de Jésus pour l'humanité pécheresse : « Nous sommes imprimés dans son esprit, gravés en son cœur, marqués en son corps, écrits en ses mains. Plaise à Dieu que nous soyons en son cœur, en ses mains, en sa gloire pour jamais » (col. 1092, *Piété*, XCI, 13). Il n'est pas rare qu'il s'arrête à contempler le Cœur même de chair, l'organe qui battait dans la poitrine du Sauveur symbole de sa charité pour l'humanité et c'est le premier sens qu'à retenu saint Jean Eudes : « Vous êtes tirées de son côté en la croix, vous cherchez entrée en la plaie de son cœur, en l'ouverture de son côté que la lance a ouvert et que l'amour tient ouvert en sa vie, en sa gloire, en son éternité » (col. 1337. *Lett.* I, 6. Aux rel. carm.). Ce cœur est plein de tendresse pour ceux qui l'aiment : « Qui verrait le cœur de Jésus, y verrait Madeleine empreinte; qui verrait le cœur de Madeleine, y verrait Jésus et Jésus souffrant, vivement imprimé » (col. 555, *Elév. sur sainte Madeleine*, V). Il est animé d'un grand zèle pour leur salut :

« Le cœur vivant de Jésus est assez navré d'amour, et c'est pourquoi cette navrure de la lance est réservée à son cœur mort, comme si, avant la mort, ce fer ne l'eût pu navrer davantage, tant il était navré d'amour. Son cœur est éternellement ouvert, éternellement navré, sa gloire n'ôte point cette plaie, car c'est une plaie d'amour : cette navrure de la lance n'est que marque de la vraie et intérieure navrure de son cœur » (col. 1046, *Piété*, LXIX).

Cependant Bérulle reste beaucoup plus attaché au symbolisme du cœur qu'à la réalité même du cœur de chair; saint Jean Eudes fera le dernier pas et composera son admirable office tout bérullien où le Cœur de Jésus est glorifié dans sa réalité, en même temps que dans son symbolisme. Sa doctrine sur cette dévotion est comme un corollaire de la doctrine bérullienne.

La Fête du Christ-Roi que nous voyons naître — le décret qui l'institue est du 11 décembre 1925 — est, de l'avis de beaucoup, une conséquence de celle du Cœur de Jésus. Saint Jean Eudes l'a donc préparée aussi; et avant lui le P. de Bérulle qui écrivait

« Dieu veut vous élever (ô Jésus) et exalter par dessus tout ce qui est créé; Dieu veut vous mettre à sa dextre, en son repos, en sa gloire; Dieu veut que toute langue vous reconnaisse en cet état et que, selon l'apôtre, *omnis lingua confiteatur quia Jesus-Christus in gloria est Dei Patris.* (Phil., II, 11)... » (*Œuvres*, col. 395, *Grandeurs*, *Discours* XII, 3. Cfr. 1076, *Piété*, XC; 1082, *Piété*, XCI).

S. Jean Eudes était arrivé à la dévotion au Cœur de Jésus par la dévotion au Cœur de Marie; il contemple

unis ensemble ces deux cœurs que, dans une expression qui nous étonne un peu, il appelle « le Sacré-Cœur de Jésus et de Marie ». Bérulle, quand il arrête son esprit sur le séjour de Jésus en la Vierge et de la Vierge en Jésus, y voit :

« un mystère de cœur, et la langue ne peut exprimer ces douceurs et tendresses. C'est un mystère de deux cœurs les plus nobles et les plus conjoints qui seront à jamais ni en la terre ni au ciel. Lors Jésus est vivant en Marie et fait comme partie d'elle-même et le cœur de Jésus est tout proche du cœur de Marie. Lors Marie est vivante en Jésus et Jésus est son tout; et le cœur de Marie est tout proche du cœur de Jésus et lui influe la vie; lors Jésus et Marie ne font ce semble qu'un vivant sur la terre. Le cœur de l'un ne vit et ne respire que par l'autre » (col. 1002, *Piété*, XLIV, 9. Voir pour plus de détails C. Taveau, *op. cit.*, p. 119-127).

VIII. — LA TRÈS SAINTE VIERGE

Un jeune écrivain de talent, Charles Flachaire, dans un ouvrage inachevé sur *La dévotion à la Vierge dans la littérature catholique au commencement du* XVII[e] *siècle*, Paris, 1916, p. 6, a opposé de façon rigoureuse le courant « d'origine populaire et médiévale » dont « la tendance essentielle est de s'adresser avant tout à la sensibilité et à l'imagination, d'où un débordement de tendresse, de réalisme dévot, d'interprétation allégorique, et dans la doctrine même un minimum de rigueur, une liberté d'allure, allant jusqu'à quelque complaisance » et l'autre courant, qui a son « origine en l'Oratoire » et qui « prend son inspiration — et sa règle — dans la théologie mystique ». Sans aller jusqu'à une opposition aussi tranchée et sans prendre à son compte tous les termes d'un jugement historique trop sommaire et qui appellerait des réserves, on doit bien reconnaître que Bérulle se distingue de la plupart de ses prédécesseurs et de ses contemporains par une dévotion mariale à la fois plus intellectuelle et plus doctrinale, moins populaire, bien que fort tendre. Il a sur plus d'un point renouvelé la dévotion à la Sainte Vierge.

1° Jamais, dans ses écrits comme dans sa piété, il ne sépare le Fils de la Mère; dans les *Grandeurs de Jésus*, dans la *Vie de Jésus*, il est autant question d'elle que de Lui; constamment c'est au mystère de l'Incarnation qu'il rattache ce qu'il dit de la très sainte Vierge :

« Cette âme sainte et divine est en l'Église ce que l'aurore est au firmament, et elle précède immédiatement le soleil. Mais elle est plus que l'aurore, car elle ne le précède pas seulement, elle le doit porter et enfanter au monde et donner la vie, le salut, la lumière à l'univers, et y produire un soleil Orient, duquel celui-ci qui nous éclaire n'est que l'ombre et la figure » (col. 430, *Vie de Jésus*, ch. V).

Bérulle analyse l'idée de Mère de Dieu et en déduit toutes les conséquences : sa prédestination éternelle, la résidence de Jésus en Marie, de Marie en Jésus, ses privilèges glorieux ou douloureux (col. 344, *Grandeurs, Discours* X, 6). Elle est un univers et un empire qui a ses lois à part, un nouvel ordre dans les ordres de la puissance et de la sagesse divine :

« Au temps ordonné par la sapience divine, elle entre au monde par miracle comme une œuvre de grâce et non de nature, comme un fruit d'oraison et non de péché, comme un sujet spécial de la puissance de Dieu et non de la puissance de l'homme. Elle reçoit de Dieu plus de grâces, plus de faveurs, plus de privilèges que tous les saints ensemble » (*Œuvres*, col. 433, *Vie de Jésus*, ch. VI. *La conduite rare de Dieu sur la Vierge*).

C'est que Dieu le Père doit la prendre pour Épouse. Au moment de l'Incarnation :

« Il l'attire, il l'élève, il la ravit, il lui donne des pensées, des mouvements, des dispositions propres à l'œuvre qui se doit accomplir » (col. 437, *ibid.*, ch. VII). Il est Père de Celui dont la Vierge est la Mère.

Le Verbe incarné la choisit pour sa Mère :

« La Vierge est un paradis de délices et même, elle est un paradis préparé à Jésus... Il n'aura hors de la Vierge que croix et douleurs, abaissements et opprobres et n'aura son repos et ses délices sur la terre qu'en elle et avec elle » (col. 469, *Vie de Jésus*, ch. XIX).

Par cette dignité, Marie reçoit autorité sur Dieu même :

« C'est vous qui, lui donnant une nouvelle naissance, donnez commencement au pouvoir du Père vers le Fils, parce qu'en engendrant ce Fils et lui donnant une nouvelle vie, vous le mettez en état auquel le Père puisse exercer son pouvoir sur lui... S'il est durant une éternité le Fils du Père avant d'être le Fils de la mère, il n'est pas Fils sujet au Père avant d'être Fils sujet à Marie » (col. 384, *Grandeurs, Disc.* XI, 12. (Cfr. col. 386-387 et *Piété*, XLIX, p. 1012-1013).

Elle est la coopératrice de l'Esprit-Saint, exécuteur des conseils divins auprès de la Vierge :

« Il va sanctifiant, préparant et élevant le corps et l'âme de la Vierge... La personne propre du Saint-Esprit... rarement nommée en l'Écriture et plus rarement encore employée elle-même à aucune œuvre, est ici présente et ici opérant immédiatement » (col. 470-472. *Vie de Jésus*, ch. XX). La chair du Sauveur est donc « prise et tirée de sa chair (à Marie) par l'effort très puissant, très précieux, très divin non d'un amour humain ou spirituel seulement, mais de l'amour incréé qui est le Saint-Esprit » (col. 1106, *Piété*, XCVI).

2° Éminente en sainteté comme en dignité, elle est préparée par une conception immaculée à une pureté parfaite qui la dispose à réaliser ce que nous avons appelé les *états* de Jésus. Avant l'Incarnation,

« Dieu est et agit en elle plus qu'elle même. Elle n'a aucune pensée que par sa grâce, aucun mouvement que par son esprit, aucune action que pour son amour. Le cours de sa vie est un mouvement perpétuel qui, sans intermission, sans relaxation, tend à celui qui est la vie du Père et sera bientôt sa vie » (col. 431, *Vie de Jésus*, ch. V). Après qu'elle a dit *Fiat*, « elle est consommée en grâce très rare et très élevée, mais ce comble n'est qu'un fondement et un commencement d'un nouvel édifice... elle entre en un état nouveau, opéré en elle et non par elle... Elle est non en une action, mais en un *état* : car son occupation est permanente et non passagère... Elle est comme en un non être de soi-même, pour faire place à l'être de Dieu et à son opération » (col. 462, 463, *ibid.*, ch. XVIII; cf. col. 1108, *Piété*, XCVIII).

3° La dévotion du P. de Bérulle, si dogmatiquement exprimée, est sobre de pratiques et ne s'arrête pas à des demandes vulgaires; il veut cependant qu'elle soit extérieure et sensible. « Il ne sortait jamais, écrit le P. Cloyseault, qu'il *ne s'offrit* à Jésus-Christ devant le Saint-Sacrement et ensuite à la Sainte Vierge dans sa chapelle; et quand il retournait, il rendait à l'un et à l'autre les mêmes devoirs » (*Vie de quelques Pères*, t. I, p. 81). Dans les maisons de l'Oratoire, le matin avant l'oraison, on sonnait l'*Ave Maria* afin que le service extérieur du jour commençât par la Sainte Vierge. Dans ses conseils aux Carmélites dont il était le supérieur :

« Chaque sœur fléchira le genou une fois le jour devant la très sainte Vierge en ses dévotions particulières pour rendre hommage aux grandeurs et souverainetés de la très sainte Vierge, Mère de Dieu; pour lui offrir son être et son état, sa vie et ses actions... lui faire part de l'appartenance singulière en laquelle elle désire entrer en cette qualité et pour *rendre cette dévotion intérieure et spirituelle aucunement extérieure et sensible :* chacune aura soin de choisir un temps exprès et un lieu propre pour faire cette action avec récollection » (Fait et ordonné le 14 novembre 1605, *Œuvres,* col. 1312-1314).

Après saint Bernard, il redit à sa manière qu'il faut aller à Jésus par Marie : « Ne séparez pas en vos dévotions ce que Dieu a conjoint si saintement, si divinement et si hautemeut dans l'ordre de la grâce. Si vous avez à penser, que ce soit à Jésus et à Marie » (col. 1285, *Piété,* CXCV). Ce qu'il faut lui demander, c'est de nous donner Jésus, lui-même met en elle toute sa confiance (col. 188, *Grandeurs, Discours,* II, 14). Il veut se considérer comme son esclave. Ce vœu d'esclavage à Marie, qui sera repris par le B. Grignon de Montfort, il l'exprime dans le titre de son principal ouvrage et un grand nombre de fois ailleurs; il inscrit le nom de Marie dans les armes de l'Oratoire, un peu au-dessous de celui de Jésus et en plus petit; des trois actes oratoriens, les deux premiers sont adressés à la Sainte Trinité et à Notre-Seigneur; le troisième, auquel il revient souvent dans ses œuvres, s'adresse à Marie; on trouve aussi dans celles-ci les éléments de la prière *O Jesu vivens in Maria,* qui sera rédigée par le P. de Condren, complétée par M. Olier et récitée après eux par un très grand nombre de prêtres. (Ces pensées ont été développées dans *Les Cahiers thomistes,* mars et avril 1931 : *La Vierge Marie et l'école française*).

IX. — LES SAINTS ANGES.

L'honneur qui leur est dû, comme la gloire de Marie, se réfère principalement à l'Incarnation :

1° Ce mystère paraît en vérité diminuer leurs fonctions :

» Ce n'est plus l'ange qui régit les hommes ou le premier ange qui régit les esprits célestes... Le premier des anges prend (les ordres) en terre d'un homme et d'un homme enfant et d'un enfant de trois ans, de trois mois, de trois jours... Ils (les apôtres) apprennent d'eux les secrets de la puissance divine » (*Œuvres,* col. 220, *Grandeurs, Discours,* IV, 8).

Cela explique la révolte des mauvais anges dont le péché, selon Suarez, a été de refuser d'adorer un Dieu dans une forme humaine; mais les bons « entrent en la mission du Verbe, servent à Jésus en sa personne, en ses états, en ses mystères et en ses membres... Ils sont tuteurs de Jésus, de sa grâce et de ses conseils en nous » (col. 1122, *Piété,* c. v).

2° « Ils ont été les premiers à se rendre à ses pieds en sa naissance et n'ont été devancés en ce devoir que par la Vierge-Mère et peut-être par saint Joseph » (col. 1192, *Piété,* CXLIX). Marie est non seulement leur reine mais :

« Le Dieu du ciel... a divisé la cour céleste en deux chœurs différents; en l'un, tous les anges, presque infinis en nombre..., sont regardants par leur état, les perfections distinctes de la divine essence; en l'autre, la Vierge, seule en son ordre, par son excellence propre à elle seule, regarde par son nouvel état les personnes divines... et ce chœur seul de la Vierge rend plus d'hommage et à l'essence et aux personnes divines, que les neuf chœurs de tous les anges ensemble » (col. 525, *Élévation à Dieu,* 7).

Comme Jésus et Marie, ils adorent Dieu par état; chacun d'eux selon l'ordre auxquels ils appartiennent :

« L'ordre des séraphins adore par son état séraphique, qui est un état d'amour, l'amour incréé dont il est émané; l'ordre des chérubins adore par son état qui est un état de lumière, la lumière incréée dont il est issu; l'ordre des trônes adore par son repos et sa stabilité le repos et la stabilité de Dieu en soi-même et en ses propres perfections » (col. 362. *Grandeurs, Disc.,* XI, 5).

Quant au mystère lui-même de l'Incarnation, ils n'ont été pour rien dans son accomplissement :

Du haut du ciel, ils contemplent cette cellule et la Vierge en icelle. Mais ils n'ont tous aucune part à cette œuvre que de le connaître et de l'adorer. C'est assez de gloire à cet ange Gabriel de l'avoir annoncé » (col, 466, *Vie de Jésus,* ch. XVIII).

3° Parmi ces anges, il vénère davantage saint Michel, mais il semble avoir une prédilection pour Gabriel : « L'office qu'il fait... est le plus grand que la terre recevra jamais du ciel de la part des anges... Ce mystère d'amour, qui contient le plus grand secret de l'amour de Dieu hors de lui-même, méritait bien un ange d'amour pour l'annoncer » (col. 439, *ibid.,* ch. VIII). Rien de plus beau, de plus délicatement raconté dans la *Vie de Jésus* que la visite de cet « ange séraphique » à la reine des vierges. Il composa en son honneur un office récité autrefois à l'Oratoire le 23 mars.

Notre ange gardien « est pour nous vers Dieu et à Dieu vers nous, nous devons aussi être à lui vers Dieu, c'est-à-dire entrer en ses devoirs vers Dieu et adorer Dieu pour lui » (col. 1123, *Piété,* CV).

X. — LES SAINTS.

C'est encore Jésus que le P. de Bérulle voit dans les saints :

1° Nous les devons honorer « comme une portion de lui-même ». Ils n'existent pour lui que dans la mesure où ils restent *liés* à la personne du Verbe; notre dévotion les diminuerait si elle se fixait en eux. Jésus est « le soleil d'autant de soleils qu'il y a et aura de saints au ciel... ils n'ont tous autre clarté que celle qui leur est donnée par Jésus » (col. 285, *Grandeurs, Discours,* VIII, 1). Tous les effets de grâce et de gloire des saints sont comme des accidents dont Jésus est la substance Sa pensée s'élève très haut en parlant d'eux :

« Les esprits doués de cette sainteté créée, en regardant et adorant ainsi Jésus, vont adorant et imitant en la sainteté divine et increée le regard et le rapport éternel du Saint-Esprit vers le Père et le Fils, et du Fils envers le Père, comme à son origine... la sainteté créée a sa subsistance en ce rapport » (col. 166, *Grandeurs, Discours,* II, 5).

Dieu « a mis une participation de sa constance aux martyrs, de sa pureté aux vierges, de sa science aux docteurs, de son autorité aux prélats, de sa justice aux pénitents » (col. 1124, *Piété,* CVII). Leurs fêtes sont destinées à « nous conduire à un usage d'esprit intérieur, sans lequel elles sont peu utiles et fructueuses » (col. 1123, *Piété,* CVI).

2° Aussi, sans mépriser la vie active, il met au-dessus la vie contemplative :

« Ces deux vies doivent être conjointes... d'affinité en un même Jésus-Christ... Après la vie active de la Vierge, c'est

celle de sainte Marthe qui est la plus éminente, car elle a Jésus pour objet... Elle adhère au Fils de Dieu non par quelques actions... mais par office et par état, par condition permanente » (col. 1114, *Piété*, CI, 6).

Après la Sainte Vierge, Marie-Madeleine est le modèle de la vie contemplative; dans son petit livre, un des plus beaux poèmes composés à la louange des saints, il caractérise très nettement les différentes formes et les divers degrés de l'amour divin tel qu'ils l'ont vécu :

(1) Il ne s'attarde point, comme on l'a fait de nos jours, à parler de l'amour humain. Mais, (2) son amour pénitent « commence où à peine les autres finissent et, dès le premier pas de sa conversion, elle (Marie-Madeleine) est au sommet de la perfection ». Il est approuvé par le P. Coton quand il dit que cet « amour plus que séraphique... qui regarde le mystère de l'Incarnation » a été retrouvé sur la terre avant de l'être au ciel. (3) Cet amour est tout ravi en Jésus : « Le diable n'en approchera désormais non plus que du ciel dont il est banni; car cette âme est un ciel en la terre, où repose Jésus. » (4) Il est actif : « Vous la liez à vous pour jamais, vous la rendez de votre suite, vous l'admettez entre vos disciples, vous l'adoptez en votre famille, vous l'associez à votre sainte Mère, et elle vous accompagne et accompagnera jusqu'à la croix, jusqu'à la mort, jusqu'à la vie et jusqu'à la vie de la gloire ».

Les épreuves ne sauraient lui manquer : (5) Madeleine a le cœur *navré* de la mort de Lazare, car Jésus « pleure en vous voyant pleurer, il pleure sur vous en vous voyant pleurer sur votre frère ». (6) Elle est réduite à marcher dans l'obscurité : « Dans le tribunal même des apôtres, les uns la blâment, les autres demeurent en suspens... Le secret de la croix ne lui est pas révélé et elle ne sait pas ce qui doit arriver dans peu de jours ». (7) Son amour est crucifié pendant la passion : « Elle souffre par amour ce que Jésus souffre par les Juifs, et cette croix crucifie Madeleine en Jésus et avec Jésus, ces épines couronnent et navrent Madeleine aussi bien que Jésus ». Jésus parle aux apôtres, à Pierre, à Judas, à Pilate, à Caïphe : « à Hérode, il ne dit mot, ni à Madeleine ». (8) Il est désolé après la résurrection : « Celle-ci vous cherche, vous suit, vous court, sans être appelée de vous... Au même instant qu'elle vous trouve, elle trouve en vous une pierre plus dure que celle du sépulcre que vos anges lui ont ôtée ». Cependant, (9) il sera un jour glorifié : « Si deux ou trois ans en l'école du Fils de Dieu vous ont élevée si haut en amour.,. quel degré, quel amour, quel état entre les anges, entre les séraphins et par dessus les séraphins mêmes aurez-vous acquis en trente ans d'une vie où vous ne faites que vivre et mourir par amour ». (10) Combien plus au ciel : « Nos pensées et nos paroles sont trop basses pour concevoir et exprimer une chose si haute... Il faut en réserver la connaissance à la lumière du ciel » (*Œuvres*, col. 534-584, *Editions du Cerf*, p. 13-105). C'est en un raccourci original ce que saint Bonaventure a décrit dans l'*Itinerarium mentis ad Deum*, sainte Thérèse dans le *Château de l'âme*, saint Jean de la Croix dans *La Nuit obscure*.

3° Avec Madeleine, il nomme volontiers saint Joseph qu'il appelle « ange de la terre... gardien du petit Jésus... lieutenant de Dieu sur la partie la plus noble de son état »; saint Jean « gardien de la Vierge »; le bon larron. Il vénérait particulièrement les grandes lumières de l'Église, saint Jean Chrysostome, saint Athanase, saint Augustin, saint Grégoire le Grand; après eux saint Siméon Stylite « qui avait toujours été dans une perpétuelle adoration »; sainte Pélagie, sainte Thaïs, sainte Marie l'Egyptienne qui ont vécu dans la pénitence; parmi les saints modernes, saint François d'Assise, sainte Catherine de Sienne, sainte Thérèse; ceux qui ont le plus honoré le sacerdoce, en particulier saint Philippe de Néri, saint Charles Borromée « tutélaire de notre petite Congrégation » (Habert, *op. cit.*, p. 691).

XI. ASCÈSE ET MYSTIQUE BERULLIENNES

Doctrine sublime qui oblige à un renoncement profond. Les ascèses conformes à la doctrine catholique sur l'union nécessaire de l'activité humaine et de la grâce divine dans la vie spirituelle de l'homme ont cela de commun qu'elles imposent le renoncement; toutes aussi proclament la nécessité de la grâce pour le pratiquer. Sans qu'il y ait de divergence positive entre elles dans le choix des moyens, les unes insistent davantage sur l'énergie à déployer, la force de volonté à acquérir; d'autres demandent une adhésion plus intense à l'activité divine. Au lieu de dire, mortifiez-vous, Bérulle dira plutôt à l'âme qui tend à la perfection : « Jésus seul est notre accomplissement et il nous faut lier à Jésus comme à celui qui est le fond de notre être... Jésus est notre vie, notre repos, notre force et notre puissance à opérer » (col. 1181, *Piété*, CXLIV, 2).

1. Doctrine de l'adhérence. — C'est du mot adhérence que le P. de Bérulle use le plus souvent pour désigner l'union de l'activité humaine avec l'activité divine ou quelque chose de semblable; appartenance, liaison, application, servitude reviennent fréquemment aussi sous sa plume et ont à peu près le même sens : adhérence exprime mieux l'habitude de se joindre activement à Dieu et à l'homme-Dieu agissant en nous; d'où le mot *se lier* à Jésus, souvent employé dans ses œuvres. L'adhérence est une activité qui consiste à s'offrir à l'action de Dieu en nous, qui accepte de subir l'action divine. Loin d'être facile, l'adhérence est difficile jusqu'à l'héroïsme : il faut qu'il ne reste rien de nous en nous. Après avoir reconnu l'infinie grandeur de Dieu en face de qui nous ne sommes rien, nous essayons de nous unir à lui, de nous l'approprier. Il faut se présenter, s'ouvrir, *se rendre*, se donner, s'assujettir à cette présence et action divine. Ce n'est pas là à beaucoup près du quiétisme; car avant d'y parvenir, il a fallu peiner beaucoup et au contraire cette adhérence exige la pratique des principales vertus chrétiennes. Il est en effet très antipathique à notre nature de ne pas opposer son propre mouvement à celui de Dieu, de se laisser revêtir de Jésus-Christ sans remuer soi-même, de l'aspirer dans son âme comme le poumon aspire l'air, pour l'expirer par ses actions, de le laisser agir dans toutes les facultés pour le laisser s'en rendre le maître, comme notre âme agit sur toutes les parties de notre être.

Cette adhérence s'obtient, se réalise par les occupations suivantes :

1° Le désir et la demande, car le désir d'aimer Dieu est déjà un amour commencé, et plus nous le demandons avec intensité et humilité, plus pleinement et plus vite nous l'obtenons. La prière *O Jesu vivens in Maria veni et vive in famulis tuis* exprime cette idée dans la perfection.

2° Exposition ou présentation. Il faut ouvrir son âme aux opérations du Verbe incarné :

« Jugeant, vos propres actions trop peu de chose pour l'honorer, *exposez-vous* à la puissance et efficace de son esprit afin qu'il daigne vous disposer à l'honorer par ses influences et ses opérations... il lui plaît imprimer dans les âmes ses états et ses effets, ses mystères et ses souffrances et, un jour, il lui plaira imprimer en nous ses grandeurs

et sa gloire » (col. 1054, *Piété*, LXXVIII). A une supérieure carmélite; cf. col. 1393-1394, *Lett.*, XXXIX).

3° Ratification. Il faut vouloir d'une volonté aussi efficace que possible ce que Jésus a voulu pour nous; accepter par conséquent notre dépendance nous anéantir devant lui :

« Nous démettre de notre suffisance et industrie naturelle comme n'étant qu'un néant devant Dieu » (col, 810, *Mémorial de direction*, XIV). « Il nous faut regarder notre être comme un vide qui a besoin d'être rempli... et nous devons regarder Jésus comme notre accomplissement, car il l'est et le veut être » (col. 1181, *Piété*, CXLIV).

4° L'aboutissement de ces dispositions est non pas seulement *l'acte* mais *l'état de servitude* c'est-à-dire « une qualite et disposition permanente que Notre-Seigneur imprime et met en l'âme afin de la rendre toute sienne par ce titre... L'âme renonce à toute propriété et au droit qu'elle a sur ses actions, même à sa propre liberté pour se livrer à la souveraineté de Dieu... Par cette disposition, l'on ne donne pas seulement les fruits, mais le fonds; non seulement les accidents mais la substance; non seulement les actions, les paroles et les souffrances, mais aussi l'être, l'essence et l'intime de l'âme[1]. » Bérulle énonce ses idées un peu partout dans ses écrits, particulièrement dans le *Vœu de servitude à Jésus et à Marie*.

2. Degrés. — De cette ascension de l'âme vers Dieu, il avait décrit très sommairement les principales étapes dans le *Brief Discours*. Dans le reste de ses œuvres, dans toute sa direction, il est moins pressé d'atteindre les sommets, parce que son ascèse, moins dure en apparence que celle d'un Chartreux ou d'un Trappiste, impose cependant une mortification peut être plus constante et en tout cas très difficile. Sans chercher à exposer ici toute sa doctrine ce qui est impossible tant elle est complexe et pleine d'idées originales, donnons quelques-uns des aperçus qui la distinguent.

1° Prenant le fidèle au moment où celui-ci n'a encore que l'amour de grâce commune, il lui apprend d'abord qu'il y a dans la vie spirituelle deux sortes de consolations : « l'une grossière et sensible, qui se reçoit en l'inférieure, à savoir : tendresse, ferveur, larmes, douceur et facilité en toute opération; l'autre plus spirituelle et élevée qui réside en la supérieure savoir : lumière, désirs, ardentes affections de vraies vertus » (col. 885, *Tr. de l'abnégation*, ch. III). Sans les mépriser, si Dieu les donne, puisqu'elles aident à se détacher des plaisirs grossiers, il faut les considérer comme le lait des enfants, et prendre une nourriture plus solide (col. 1225, *Piété*, CLXXIV; 1564, *Lett.*, CCXIX). L'aridité est une épreuve qui nous invite à pratiquer le renoncement et l'humilité. Il faut penser alors : « Je ne dois pas avoir plus de soin de moi que Dieu en a; et je dois me contenter des moyens qu'il se contente de me donner puisqu'il aime mieux mon bien et mon salut, et en a plus de soin que moi-même » (col 1302, *Piété*, CXCVI, 10).

1. Bourgoing, *Préface aux œuvres*, p. 87-88. H. Bremond a développé longuement cette théorie dans *Hist. litt. du sentiment religieux*, t. III, p. 127 sq. Ceux qui hésiteraient à établir une différence entre imitation et adhérence trouveraient de très beaux textes sur le sujet dans l'*Introduction à la phil. de la prière* du même auteur, textes empruntés anx PP. Grou, Guilloré, Saint-Jure, S. J., Massoulié, O. P.

Pour posséder Dieu, en ce monde, il faut se persuader que rien n'est digne de nous occuper que lui, s'abstraire par le recueillement des choses qui nous entourent : « C'est une des misères de la terre de penser si peu à Dieu qui pense toujours à nous, et prier si peu celui qui nous est toujours si présent » (col. 1275, *Piété*, CXCIV, 3). Il trouve des expressions très belles pour le rappeler :

« Ayez Dieu plus présent en l'action que vous faites que la même action (que l'action même): et, comme vous travaillez pour lui, travaillez avec lui et honorez par son soin et occupation les soins et occupations extérieures et intérieures de la très sainte Vierge envers Jésus » (col. 1492, *Lett.* CLV).

Après cette « capacité de grâce, qui rend Dieu, comme saint, présent aux saints... Il y a une capacité de gloire qui rend Dieu présent à l'âme bienheureuse et fait que la félicité divine triomphe dans sa créature » (col. 919. *Piété*, VIII, 4). Le P. de Bérulle veut donc que l'âme désire posséder Dieu dans le ciel : « Dieu veut que nous le servions fidèlement et libéralement en ce monde, comme en échange il nous promet de nous servir lui-même en l'autre » (col. 1587, *Lett.* CCXXXVIII). C'est notre soutien durant cette vie de nous préparer à le posséder : « Les âmes saintes qui ont la mort en désir et la vie en tolérance, et qui vivent en la terre comme en un exil et bannissement, y sont consolées... de ce qu'elles peuvent croître en l'amour de Dieu » (col. 766, *Controverses*, *Euch.*, *Discours* V).

2° Des âmes plus privilégiées ou plus fidèles sont conduites par une voie plus élevée, ordinairement marquée par de plus grandes souffrances. Bérulle distingue de l'appel général de tous les chrétiens à la contemplation (col. 918, *Piété*, VII) l'appel particulier et prochain, qu'il conseille de demander et qui se reconnaît à ces deux signes : attention amoureuse à Dieu, répugnance pour l'oraison discursive. Il les décrit ainsi :

« Si cette condition d'esprit nu et simple devant Dieu, vide de tout autre objet, comme s'il n'y avait que Dieu et vous au monde... se présente sans être ni désirée, ni recherchée de vous, vous ne la devez interrompre.... Et quant à votre exercice ordinaire (l'oraison)... vous devez rendre (votre esprit) simple, humble et soumis à la croix et non pas le tenir élevé vers l'objet (à méditer)... pour le pénétrer » (col. 1579, *Lett.* CCXXXIV).

L'âme alors passe à l'état mystique et se livre à la contemplation, ce mot revient souvent sous sa plume avec des sens divers :

Tantôt il signifie défaillance de la raison en face du mystère : « O Dieu souverain, toujours suprême et en tout et toujours aimable et adorable! Vous contemplant en vous-même, je m'émerveille, je me ravis, je me perds en l'unité de votre essence et en la trinité de vos personnes (col. 1203, *Piété*, CLVIII). Tantôt, l'habitude d'agir surnaturellement : « C'est en la contemplation et en l'amour des choses célestes et divines, que nous devons produire le Fils de Dieu et son esprit dans les âmes. Et les supérieurs doivent se rendre éminents en la contemplation » (col. 821, *Mémorial de direction*, ch. XV). Tantôt, une plus grande abondance de lumière infuse : « Venant à contempler le vrai soleil du monde... le soleil de justice qui donne sa lumière à tout homme venant en ce monde, nous sommes comme surpris d'étonnement et épris d'amour et d'admiration au premier éclat et à la première vue de cette splendeur » (col. 159, *Grandeurs*, *Discours*, II, 1).

Ces grâces s'accompagnent généralement d'un vif sentiment de la présence de Dieu « qui donne cette

impression sainte et divine par laquelle les âmes se voyant être et vivre en Dieu... vivent heureuses et contentes en cette vue qui les assure que rien en la terre ni au ciel ne les peut séparer de leur unique amour » (col. 274, *Grandeurs, Disc.* VII, 6).

3° A cette étape de sa vie spirituelle, l'âme a traversé ce que saint Jean de la Croix appelle la nuit active des sens et de l'intelligence, il lui reste à subir la nuit passive où

« Dieu daigne plus opérer immédiatement... elle sent et voit la pauvreté spirituelle en laquelle on la réduit, et elle ne sent point ni ne voit celui qui entre en elle et se communique à elle intimement en la place de ses dons qu'il lui ôte, parce qu'il est invisible et insensible même à l'esprit créé » (col. 1195, *Piété*, CL).

Elle est obligée de se détacher des dons de Dieu pour s'attacher à Dieu même et atteindre ce que sainte Thérèse appelle l'union transformante si douloureuse, que Bérulle décrit dans l'âme de Madeleine. Au sépulcre, « vous lui êtes une pierre non d'achoppement à la vérité, mais de séparation et vous frappez vous-même le coup de cette séparation ce semble rigoureuse et, ce qui passe la rigueur même, vous la séparez dans l'excès d'un si grand amour » (col. 567, *Sainte Madeleine*, ch. VIII).

L'âme s'oublie elle-même pour Dieu : « Du jour où cette recherche de Dieu notre fin, devient un désir à la fois efficace et ordonné, efficace, en triomphant des attaches au péché, ordonné en se terminant à Dieu même, à sa gloire, non pas à ses dons, à notre propre satisfaction); de ce jour, l'homme réalise la charité parfaite » (C. Taveau, *op. cit.*, p. 91). Il peut faire et fait effectivement des actes d'amour pur. Bérulle ne prononce pas habituellement le nom, mais des textes comme celui-là impliquent la chose : « La pureté de Dieu est telle qu'il ne peut rien faire que pour lui-même. Cela nous oblige à ne rien recevoir que pour lui, c'est-à-dire à n'avoir ni vie, ni être, ni action que pour lui » (col. 1136, *Piété*, CXIV; cfr. 1573, *Lett.* CCXX). En traitant de choses si sublimes, il s'est toujours mis en garde contre l'illuminisme et toute sa doctrine est l'opposé du quiétisme : aucun texte de lui sagement interprété ne peut se prêter à aucune conclusion facheuse. (Voir Bremond, *Métaphysique des saints*, t. I, ch. III et *Le procès des mystiques*, ch. III, *Les premières paniques*).

3. Moyens. — Pour arriver à cette appartenance de plus en plus complète, l'homme est obligé de tenir compte de l'extrême complexité de son être destiné à une fin surnaturelle, par un Dieu qui « l'avait fait grand et heureux », mais déchu par suite du péché originel et restauré par le Christ :

1° En évitant les excès de Baius, de Jansénius et de beaucoup d'écrivains du XVII[e] siècle, Bérulle voit très bien que l'homme « composé de pièces toutes différentes » est condamné à une lutte constante contre les forces du mal qui militent en lui :

« Il est miracle d'une part et de l'autre un néant. Il est céleste d'une part et terrestre de l'autre. Il est spirituel d'une part et corporel de l'autre. C'est un ange, c'est un animal, c'est un néant, c'est un miracle, c'est un centre, c'est un monde, c'est un Dieu, c'est un néant environné de Dieu, indigent de Dieu, capable de Dieu et rempli de Dieu s'il veut » (col. 1137, *Piété*, CXV). « Nous avons peu d'inclination et beaucoup de répugnance au bien » (col. 1159, *Piété*, CXXVI).

2° Bérulle ne s'attarde pas à faire la peinture de ces misères; presque toujours quand il en parle, il semble le faire à regret et dirige nos regards vers Jésus venu « en la terre pour éclairer la terre, pour lui faire connaître son Dieu, pour le faire servir, adorer et aimer » (col. 1060, *Piété*, LXXX, 9). Jésus pour lui est notre vie, la seule vraie vie, il faut vivre de lui; ce mot vie de Dieu, vie de Jésus en nous, il le répète tant de fois qu'il fallait bien que la réalité fût en lui à un très haut degré. Cette grâce du rédempteur, il la juge si précieuse que « quand nous aurions beaucoup sué et travaillé pour Dieu sur la terre, si toutefois à la fin de notre vie, en la dernière heure seulement, il nous en donnerait un degré, nous devrions nous tenir contents et satisfaits » (col. 1143, *Piété*, CXVIII). Plus thomiste que moliniste dans la question des relations de la grâce avec notre liberté, il ne cherche pas à en résoudre le mystère et s'intéresse beaucoup plus à la grâce habituelle qu'à la grâce actuelle dont nous avons besoin comme « prévenante, excitante, aidante, subséquente ». — « Notre être est lié à vous, dit-il à Dieu, par votre bonté et par son impuissance, ne pouvant opérer aucune œuvre de salut, s'il n'est conduit à vous par sa grâce » (col. 168. *Grandeurs, Discours* II, 6). Toutefois, il se garde de l'exagération de penser que les œuvres des païens sont des péchés; il les croit capables de quelque bien, mais leurs œuvres sont mortes : « Car ce qui précède la grâce et ne procède que de la nature est inutile au salut » (col. 805, *Controverses*, V, 17).

Quand à la vie de la grâce, il l'exalte autant qu'il peut. Par Jésus-Christ « comme par une chaîne d'amour forte et puissante, le Père éternel nous enlève et attire jusqu'au ciel de sa divinité » (col. 248, *Grandeurs, Disc.* VI, 4). Elle n'est pas seulement une rénovation, mais une création parce que « quand nous avons entrée dans la grâce nous n'y avons point de part, mais c'est Dieu par sa puissance qui nous y tire » (col. 1139, *Piété*, CXVII). Nous avons sans doute « une puissance maligne d'en mésuser », mais, si nous suivons « la voie intérieure et extérieure par laquelle il a ordonné que nous allions à lui pour le louer éternellement » (col. 1157, *Piété*, CXXV), Dieu influera incessamment sur nos âmes et « nous aurons une application parfaite, une application totale et de toute notre puissance, une application sans relâche, sans interruption et sans diminution... vers Dieu » (*ibid*). La grâce est « une émanation de la divinité, c'est-à-dire un accident et qualité émanée de Dieu, une sainte odeur de la sainteté qui est en Dieu même... L'âme qui reçoit cette grâce devient si excellente que Dieu la regardant il la juge digne de son amour et de sa gloire » (col. 1449, *Lett.* CIX).

3° La pratique des vertus est facilitée par les dons de l'Esprit-Saint qu'il appelle « lumières de piété ». Dans l'exercice des vertus, l'âme est éclairée d'une lumière diffuse, échauffée d'un feu amorti par l'action de nos facultés qui gardent leur opération propre; par les dons, elle jouit du plein soleil qui éclaire l'âme directement et se déverse en nous sans nous. Il faut donc se mettre sous la conduite habituelle, agir par l'impulsion de ces motions divines, c'est le sûr moyen de marcher dans le sentier de la perfection.

4° Le prudent directeur sait que malgré leur puissance,

« il y a en toute âme qui se retourne à Dieu deux sortes de changements à faire : celui de la volonté et celui des habitudes. Le premier se fait en un moment et l'autre avec du temps; et de là vient le combat que vous expérimentez

maintenant en une volonté bonne et nouvelle, et des habitudes mauvaises et envieillies... Comme la nature a donné au cœur un mouvement continuel... qu'ainsi la grâce rende notre âme toujours vive et active en la poursuite de son salut. L'aimant a bien cette force, que l'aiguille ne se repose jamais après avoir été touchée une fois de sa vertu. Ne soyez donc pas plus dur que le fer et, après avoir été tant de fois touchée de la main de Dieu même, suivez les mouvements de sa grâce sans que rien vous retire, ni arrête » (col. 1572, *Lett.* CCXXVI).

Parmi ces vertus, il revient constamment sur l'abnégation

« fondée en la grandeur de Dieu et en l'état de la créature tirée du néant et tendant au néant par sa condition propre » (col. 1167, *Piété*, CXXXIII). — « Nous sommes un néant qui tend au néant, qui cherche le néant, qui s'occupe du néant, qui se contente du néant, qui se remplit du néant et qui enfin se ruine et se détruit soi-même pour un néant ».

Quand il a ainsi abaissé l'homme, comme Pascal, il le relève aussi mais d'une autre manière bien plus surnaturelle : « Nous devons être un néant consacré à Dieu, un néant rempli de Dieu, et enfin un néant possédé de Dieu et possédant Dieu » (col. 1129, *Piété*, CXI).

Le P. de Condren et M. Olier développeront longuement ce thème et souvent dans les mêmes termes. L'abnégation ne doit pas seulement nous inspirer de porter notre croix mais de l'aimer; en portant la sienne, Jésus-Christ a institué un nouvel ordre, l'ordre de la croix : « Je le supplie qu'il daigne me donner part aussi à l'esprit de sa croix, c'est-à-dire à son esprit en croix et qu'il nous fasse entrer en l'ordre saint, particulier des âmes crucifiées en lui, avec lui et par lui » (col. 1540, *Lett.* CXCI).

L'humilité est la condition des autres vertus pour tous et spécialement pour le Carmel et l'Oratoire : « Je ne dirai pas (de celui-ci); *Operarii pauci* (Matt., 9, 37) *sed nulli* car nous ne sommes rien si Dieu ne veut remplir notre néant de lui-même, et magnifier sa puissance et sa miséricorde à tirer quelque gloire et service de notre rien » (col. 1575, *Lett.* CCXXIX). L'humilité donnera aux supérieurs la bonté : « Plus vous rendrez votre esprit débonnaire, ouvert et prévenant les besoins, plus la grâce de Dieu sera jointe avec vous pour le bien des âmes qui sont sous votre charge » (col. 1511, *Lett.* CLXXIV); la prudence aussi : « Je crois en mon obscurité devoir laisser beaucoup de choses au jugement de Dieu, que l'esprit de l'homme est trop facile en la terre à pénétrer et à anticiper » (col. 1563, *Lett*, CCXIX). Ces vertus et toutes les autres doivent être pratiquées, non seulement à l'imitation de celles de Jésus, mais avec l'intention de les honorer : «Toute notre sensibilité doit être consacrée à la vie humaine et sensible que Jésus a menée sur la terre et qu'il a consommée pour la gloire de son Père » (col. 1564, *Lett.* CCXIX).

5° Les actes de la piété quotidienne doivent être ordonnés à cette fin : l'oraison d'abord, qui

« consiste en une disposition que l'on doit avoir de respect, d'honneur et de déférence vers les sujets qu'elle se propose, s'humiliant devant Dieu, confessant son indignité et son impuissance à les approfondir par ses pensées, se contentant de les regarder avec humilité pour les honorer et les révérer jusqu'à ce qu'il plaise à Dieu de regarder notre bassesse et notre pauvreté et nous donner sa lumière pour entendre ses sujets... Se tenir en la présence de son Dieu en qualité de très humble esclave qui... s'offre à lui de tout son cœur et de toutes ses forces pour tout ce qu'il voudra faire de lui » (col. 1636, *Règlement de l'Oratoire*[1]. *De l'oraison*).

Bérulle en recommande instamment la pratique sans imposer de méthode spéciale : cette méthode sera composée plus tard par le P. de Condren et M. Olier. Pour mieux marquer combien l'âme dépend de l'Esprit-Saint, ce qui s'appelle ailleurs considération, est ici adoration; l'affection c'est la communion; la résolution est participation.

Dans l'examen de prévoyance, « il nous faut renoncer à notre propre conduite et à toute autre qu'à celle de Jésus-Christ, à laquelle nous devons nous soumettre et assujettir ». A midi, « nous l'adorons comme notre chef dont nous sommes les membres, comme notre vivificateur de qui nous recevons la vie de l'âme ». Le soir, « demandez-lui la lumière nécessaire pour connaître en quoi nous avons pu lui déplaire dans la journée » (col. 1643-1645. *Règlement, De l'examen*).

Avant l'office, « demeurer dans un grand silence, attendant comme de Jésus-Christ le signal pour aller au chœur ». A la messe, « le prier de nous incorporer avec lui en qualité d'hosties pour nous sacrifier avec lui à la gloire de son Père ». Avant la confession, « demandons-lui qu'il nous fasse part de la lumière avec laquelle il connaît nos péchés ». A la communion, « approchez-vous de Jésus-Christ par conformité au désir qu'il a de se donner à vous... Ne disposez plus de rien dans ce logis intérieur... qu'il soit en vous, vous animant et vivifiant et qu'il soit seul chez vous » (col. 1646-1651, *Règlement*. Cfr. col. 1064, *Piété* LXXXII). Dans la lecture spirituelle, « reconnaître que Dieu est le principal auteur du livre que nous lisons et que celui qui l'a composé n'a été que l'instrument de Dieu » (col. 1653, *Règlement*).

En assistant à la messe, considérer « que ce soleil divin et Dieu même est dépendant de la voix d'un homme, mais de plusieurs hommes, et de leurs voix prononcées si souvent, en tant de lieux et en tant de moments et aux temps qu'il leur plaît... Il est ici tout à nous, tout à nos usages. Il n'est point pour aucun usage profane ni même sensible et humain; il n'est que pour usage saint et religieux et pour exercice de religion » (col. 1056-1058, *Piété*, LXXX).

6° Dans la journée, s'offrir à Dieu

« comme chose qui lui appartient parce qu'il nous a créés par sa puissance, rachetés par sa bonté, appelés à son service par sa grâce... lui soumettre tout le droit et toute la puissance qu'il nous a donnés sur nous ». Dire souvent à Notre-Seigneur : « Je vous offre ces actions en l'honneur de celles que vous avez faites sur la terre... Otez de moi tout ce qui déplaît à votre amour » (col. 1630-1631, *Règlement*). « Honorez... le séjour humble et pâtissant du Fils de Dieu en la terre... en une compagnie si dissemblable à sa dignité. Je vous prie la référer (votre solitude) à l'honneur de la solitude de Jésus et de la Vierge, et de saint Joseph en Égypte et de toutes les solitudes que Jésus et Marie ont eues sur la terre (col. 1409-1410, *Lett.* LIX, LXI, Aux rel. carm.).

En prenant les repas, « reconnaître que, sans les mérites de Jésus-Christ, nous n'aurions point de droit d'user des créatures, nous devons donc lui offrir chaque morceau que nous prenons pour notre nourriture... Dès que nous avons dédié cette réfection à celle du Fils de Dieu sur la terre, elle acquiert une sainteté spéciale » (col 1654-1655, *Règlement, Des repas*).

En conversant, « honorer les conversations que le Fils de Dieu a eues sur la terre avec sa sainte Mère, saint Joseph, les apôtres, les hommes... considérer que Notre-Seigneur préside en la conversation » (col. 1656, *Règlement*).

1. En supposant, comme il est possible, que le texte même du Règlement de l'Oratoire, tel qu'il est imprimé dans ses *Œuvres*, n'ait pas été rédigé par le P. de Bérulle lui-même, il est certainement l'expression exacte de sa pensée et peut être cité ici.

Au réveil, « être fidèle à nous séparer de nous-mêmes, et éloigner de notre cœur les empêchements... qui peuvent... nous rendre incapables de nous élever à Dieu et d'adhérer à Jésus-Christ » (col. 1637, *Règlement*). « Il faut se mettre au lit avec une disposition de mort à toutes les choses présentes » (col. 1665. *Règlement*. Comparer les colonnes 1228-1230, *Piété*, CLXXVI).

Se dire dans toutes ses actions, spécialement dans l'étude :

« Si c'est pour Dieu que nous ouvrons nos livres pour apprendre, que nous ouvrons nos livres pour enseigner, c'est un œuvre éternel; mais si c'est pour nous donner du contentement ou de l'honneur, c'est un œuvre temporel qui passera et sera même consommé par le feu » (col. 1129-1130, *Piété*, CXI).

S'efforcer d'avancer en vertu « de peur que la mort naturelle ne me surprenne avant que je sois mort à moi-même et que je ne comparaisse devant Jésus-Christ avant que je l'aie parfaitement formé en moi » (col. 1666, *Règlement*). Ces pensées forment l'embryon de la *Journée chrétienne* de M. Olier.

Cette attitude générale se manifestait dans sa direction. Sa sainteté le désignait au choix des âmes vertueuses; il fut vite recherché par les pénitents et pénitentes. Ce qu'il voyait en l'âme c'était plutôt Jésus-Christ vivant en elle que l'âme elle-même; comme tous les directeurs, il cherchait à faire disparaître les restes du péché originel; mais sa pensée, comme celle des contemplatifs, se portait plus volontiers sur la vie à acquérir que sur la vie à sacrifier, à implanter la vie de Jésus-Christ plus profondément. Toutefois, il ne poussait dans cette voie que l'âme qu'il y savait appelée : « il ne lui prescrivait de pratiques extérieures que celles qu'elle était capable de vivifier par la droiture de son intention. Il ne lui imposait jamais d'ailleurs que ce qu'il lui croyait demandé par Dieu même, et la poussait à le faire par amour » (Houssaye, *op. cit.*, t I, p. 209.)

7° Se conformer aux conditions de cette adhérence perpétuelle à Jésus dans le choix d'un état de vie et la manière de s'y conduire. Au moment de faire ce que saint Ignace appelle l'élection, le bérullien se dit : « Jésus en ses états et en ses mystères est lui-même notre partage et, nous donnant une part universelle en lui, il veut que nous ayons une part singulière en ses divers états... appropriant aux uns sa vie cachée aux autres sa vie publique; aux uns sa vie intérieure, aux autres sa vie extérieure » (col. 941, *Piété*, XVII, 2). Il honore davantage la vie contemplative comme plus « adhérente à Jésus » représentée par Madeleine, que la vie active représentée par Marthe; cependant :

« ces deux sœurs, honorées par leur commun service de piété vers le même objet, c'est-à-dire vers un même Jésus-Christ, nous enseignent que ces deux vies doivent être conjointes en charité l'une avec l'autre comme deux sœurs germaines et conjointes d'affinité en un même Jésus-Christ... Ceux-là se trompent qui sentent trop bassement de l'état de vie active... Dieu est grand et tout est grand dans la maison du Grand des grands... Comme le Fils de Dieu par son avènement a relevé la nature humaine, il a aussi relevé les fonctions et actions de la vie humaine et bien autre est l'état de vie active depuis que le Fils de Dieu est venu au monde... » (col. 1114, *Piété*, CI, 6-7).

La vie des gens du monde en est relevée d'autant; par le baptême déjà, tous sont appelés « à être saints comme Dieu est saint, à être saints de la sainteté même, participant à la sainteté divine qui est la nature divine même » (col. 1186, *Piété*, CXLV; Cfr. col. 1207, *Piété*, CXLIII; 1519, Lett. CLXXVII, 3).

Les prêtres qui ont autorité pour diriger les personnes du monde et les religieux ou religieuses sont « les premiers en cette école de Jésus »; ils ne s'engagent pas eux-mêmes à la perfection, ils y sont voués par celui-là même qui leur avait départi comme héritage autorité, sainteté, doctrine :

« Le temps qui corrompt toutes choses (a fait) que l'autorité est demeurée aux prélats, la sainteté aux religieux et la doctrine aux académies... C'est à eux qu'appartiennent ces trois qualités... Ils n'ont point de possession en la terre et tout le bien que Jésus-Christ leur a laissé est cette possession du ciel et cette participation à lui-même; c'est-à-dire à sa sainteté, à sa lumière et à son autorité comme adorant et recevant l'autorité du Père, la lumière du Fils et la sainteté du Saint-Esprit » (col. 1475, *Lett.* CXXXVI).

Chaque ordre religieux fait « profession de quelque vertu particulière... qui de la pauvreté comme les Capucins, qui de la solitude comme les Chartreux, qui de l'obéissance comme les Jésuites; nous devons (à l'Oratoire) reconnaître que le soin particulier d'aimer et d'honorer intimement et singulièrement Jésus-Christ Notre-Seigneur... doit être le point auquel cette petite congrégation se doit rendre éminente et singulière entre toutes les autres... (col. 1270-1272, *Piété*, CXCII-CXCIII).

8° Varier les exercices selon les périodes de l'année chrétienne. Le P. de Bérulle trouvait dans la liturgie un moyen de perfectionner en lui et dans les autres l'adhérence qu'il demande aux mystères du Christ et l'on peut trouver dans ses œuvres une ébauche de ce que Dom Guéranger appellera l'année liturgique. Donnons quelques exemples :

Le temps de l'Avent doit être « regardé des chrétiens comme leur printemps puisque c'est le temps auquel le vrai soleil de nos âmes commence à se lever » (col. 937, *Piété*, XV, 3). Y adorer « le repos heureux et délicieux de Jésus en la Vierge par l'espace de neuf mois et la vie nouvelle de la Vierge en Jésus » (col. 1362, *Lett.* X). A Noël, adorer les trois naissances du Verbe au sein de son Père dans la vie éternelle, de Jésus au sein de la Vierge dans la vie temporelle, du Christ au sépulcre dans la vie immortelle. A la Circoncision, « nous devons commencer notre année avec lui, puisqu'il y commence pour nous sa vie » (col. 998, *Piété*, XLVI, 2). Les grâces de l'Epiphanie sont de chercher Jésus, de le trouver, de le trouver avec Marie, d'être possédé de Jésus, dirigé par Jésus (col. 1022, *Piété*, LIV). Le jour de Pâques « est le jour que le Seigneur a fait. Dieu seul l'a fait et le péché n'y a point de part. Le péché a part en toutes les autres solennités même en l'Incarnation... Mais c'est Dieu seul qui opère la résurrection de son Fils pour l'amour de son Fils » (col. 1049, *Piété*, LXXIII). « La Fête de l'Ascension c'est proprement la fête du ciel et la plus grande fête qui se soit jamais célébrée au ciel, et qui puisse être : car en elle le ciel a reçu le plus riche trésor qu'il puisse jamais recevoir » (col. 1050, *Piété*, LXXV).

XII. — INFLUENCE

La sublimité d'un tel programme « heurte de front les tendances profondes, les instincts dominateurs de l'humanité commune » (H. Bremond, t. III, p. 512). A peine est-il disparu depuis quinze ans que Bourgoing constate avec peine « l'oubli et le mépris auquel il a été après sa mort ». Plusieurs raisons y aident : Les *Mémoires* de Richelieu le vouent à un ridicule qui semblait définitif; le jansénisme, très injustement, essaie de l'accaparer après sa mort; ses élèves, Condren, Olier, l'éclipsent par leur célébrité même; l'Oratoire

ne donne pas tout ce qu'on en pouvait attendre ; des malveillances tenaces poursuivent le fondateur de cette congrégation et le père du Carmel français.

1° *Par la doctrine.* — Mais, si le docteur est oublié, la doctrine s'épanouit de plus en plus. Dans une première période du XVIIe siècle, saint François de Sales avait été le grand docteur de la mystique, Mme Acarie, † 1618, la grande inspiratrice et le modèle achevé. Pendant la seconde période (1623-1680), jusqu'à la réaction antimystique, le P. de Bérulle, en France du moins, dispute l'influence à l'Evêque de Genève dont la réputation sera plus universelle ; il suscite l'école « sans contredit la plus originale, la plus riche et la plus féconde que vit naître l'âge d'or de notre histoire religieuse... Pas de (doctrine) plus religieuse, pas de plus chrétienne » (H. Bremond, *ibid.*, p. 3, 153). Pas de plus directement inspirée de celle de saint Paul et de saint Jean. Par sa parfaite exactitude et sa sublimité, elle satisfait les plus exigeants, et les plus humbles s'en inspirent : Madeleine de Saint-Joseph, Catherine de Jésus, Marguerite du Saint-Sacrement, Marie des Vallées, Agnès de Langeac, Marie Rousseau, etc.

Il enrichit la langue de la dévotion, idéalise nombre de mots pris aujourd'hui dans le sens qu'il leur a donné. Ainsi élévation comme synonyme de prière, que Bossuet a popularisé, est sans doute de lui ; il fixe pour de longs siècles la langue de la méditation. Il donne à la prière un tour lyrique pour rappeler au chrétien qu'il doit être lyrique dans ses rapports envers Dieu : jusqu'à lui, le monopole du lyrisme semblait être laissé à la liturgie, Bérulle voulut que toute la vie intérieure fût occupée à ce même office.

2° *Par ses disciples, ceux de sa congrégation d'abord.* — Même les plus grands parmi eux, Condren, Bourgoing, etc., ne feront souvent qu'exploiter la mine ouverte par lui : « Cet homme prodigieux a tout dit, il n'a presque rien laissé à l'initiative intellectuelle de ses disciples. Ceux-ci ne feront que répéter » (*Idem, ibid.*, p. 143). En les lisant, on ne sait pas toujours ce qui appartient à ce « docteur de tant de docteurs », ou ce qui leur est propre, tant la cohésion est parfaite.

3. *Par les trois congrégations filles de l'Oratoire.* — Le dernier historien de saint Vincent de Paul admet que « tout en conservant son domicile rue de Seine près du palais de la reine Marguerite. (il) fit quelque séjour au logis de son directeur près du couvent des Carmélites... Monsieur Vincent n'était déjà plus en 1611 tel que le peint la lettre qu'il écrivait à sa mère l'année précédente. Sa vertu s'était élevée bien haut et cette ascension ne s'arrêtera pas. Le mérite en revient en grande partie à M. de Bérulle » (Pierre Coste, *Monsieur Vincent*, t. I, p. 69). Il semble en effet que celui-ci soit le premier qui ait vu clair en son dirigé et l'ait fait ce qu'il a été. C'est en tout cas à partir du moment où le prêtre encore imparfait qu'il était se mit sous la direction du fondateur de l'Oratoire qu'apparait en lui le grand saint, le merveilleux homme d'action qu'il sera toute sa vie. Il disait de son père spirituel : « c'est un des plus saints hommes que j'ai connus ». Dans ses avis aux *Prêtres de la Mission,* ses conférences aux *Filles de la Charité,* il emploie souvent les expressions bérulliennes : « Voilà, disait-il, quel était l'esprit de Notre-Seigneur duquel nous devons être *revêtus* et qui consiste... à avoir toujours *une grande estime*... pour Dieu... Cette estime doit nous faire *anéantir en sa présence* » (*Avis et conférences,* Paris, 1881, p. 335). Il veut que l'on honore en Notre-Seigneur *l'état inconnu* du Fils de Dieu, la *modération de son agir,* son *silence.* A Louise de Marillac qui voudrait le presser, il répond : « Que votre cœur *honore* la tranquillité de celui de Notre-Seigneur et il sera en état de le servir », ou bien : « Honorez donc la tranquillité de la Sainte Vierge ». Il faut être ouvert à son supérieur « en vue de la communication que le Fils de Dieu avait avec la Sainte Vierge et saint Joseph et depuis avec les apôtres ». Les missionnaires expriment, dit-il, « au naïf la vocation de Jésus-Christ? Car, qui est-ce qui exprime mieux la vie que Jésus a tenue sur la terre que les missionnaires? » (*Avis et conférences,* p. 30). C'est une des gloires de Bérulle et de son école de compter Vincent de Paul parmi ses représentants les plus authentiques : « Le plus grand de nos hommes d'œuvres, c'est le mysticisme qui nous l'a donné » (H. Bremond, *ibid.*, t. III, p. 257).

Saint Jean Eudes fut membre de l'Oratoire jusqu'à l'âge de 42 ans ; entré en 1623 à 22 ans, il avait connu le P. de Bérulle pendant six ans ; celui-ci, disait-il, « lui apparaissait comme l'image du Christ placée par Dieu sous son regard pour qu'il en pût reproduire plus aisément les traits ». (Boulay, *Vie du V. Jean Eudes,* Paris, 1905, t. I, p. 119). Son livre, *La vie et le royaume de Jésus dans les âmes chrétiennes,* paru en 1637, lorsqu'il était encore de la Congrégation, est fortement imprégné de la doctrine de son maître. Même théocentrisme : il considère comme à peine chrétiens ceux « qui aiment la vertu et s'efforcent de l'acquérir, non pas tant pour Dieu et pour la gloire de Dieu que pour eux-mêmes, c'est-à-dire pour leur propre mérite, intérêt et satisfaction, et pour se rendre plus excellents » (*Œuvres complètes,* t. I, p. 206). Même dévotion, et souvent exprimée dans les mêmes termes, au Verbe incarné : « Il n'appartient qu'à Jésus d'être tout et de faire tout en tous et en toutes choses, afin qu'il ait la gloire de tout... O Jésus, soyez tout, soyez tout en la terre comme vous êtes au ciel... Soyez tout dans ce petit ouvrage... Qu'on n'y voie rien que Jésus, qu'on n'y cherche que Jésus, qu'on n'y trouve que Jésus, et qu'on n'y apprenne qu'à aimer et glorifier Jésus » (*Le Royaume de Jésus,* p. 566). « O Jésus, mon Seigneur et mon Dieu, prosterné devant votre suprême Majesté, abîmé dans le plus profond de mon *néant;* après avoir *anéanti* à vos pieds mon propre esprit, mon amour-propre et tout ce qui est de moi et m'être *donné* à la puissance de votre divin esprit et de votre saint amour » (*Ibid.*, p. 81). De cette doctrine reçue de ses maîtres, il tire les conséquences que nous avons dites pour le culte du Sacré-Cœur de Jésus et du Saint-Cœur de Marie et les expose tout au long dans deux ouvrages le *Cœur admirable de la très sainte Mère de Dieu* et le *Sacré-Cœur de Jésus.* Il donne de la prière *O Jesu vivens in Maria* une formule presque identique ; les méthodes pour sanctifier les actions reproduisent en les développant les idées de Bérulle. La canonisation de saint Vincent de Paul et de saint Jean Eudes est la glorification par l'Eglise du fondateur de l'Oratoire.

Jean-Jacques Olier est celui qui, dans ses nombreux ouvrages, a expliqué avec le plus de perfection la doctrine de l'école française ; il distingue dans la personne du Verbe incarné les *mystères* une fois accomplis et les *états* « dispositions et sentiments que Notre-Seigneur avait en les accomplissant. » Il faut avoir l'esprit d'abnégation de soi-même pour *adhérer* au Christ. Nous devons, dit-il, « nous revêtir de Notre-Seigneur

par une consécration totale à Dieu », perdre toute propriété d'esprit, de volonté pour ne pas mettre d'obstacle à l'action de l'Esprit-Saint en nous. *L'introduction à la vie et aux vertus chrétiennes; La journée du chrétien; Le catéchisme chrétien pour la vie intérieure;* les *Lettres* sont un merveilleux commentaire des idées du P. de Bérulle.

4. *Chez un grand nombre d'autres.* — Quelques Jésuites présentent des idées ou des expressions si voisines de celles de Bérulle, qu'ils semblent bien les lui avoir empruntées. Le premier en date serait le P. Louis Lallemant qui, né en 1587, fit profession en 1621 et put dès cette époque connaître ses idées répandues dans un certain public depuis 1611; lorsqu'il fut chargé en 1629 de la direction du noviciat de Rouen, le livre des *Grandeurs de Jésus* était publié depuis près de six ans. La définition du but qu'il donne à la Compagnie de Jésus, bien qu'elle soit inspirée par le souvenir d'une vision de saint Ignace, paraît emprunter quelques-uns de ses termes au P. de Bérulle dont il partageait la dévotion au Verbe incarné, au point que toutes les puissances de son âme étaient remplies de sa personne adorable, de ses états, de ses mystères : « Dieu le Père, dit-il, a donné la Compagnie de Jésus à son Fils pour l'aimer et pour l'honorer et notre Institut imite et *honore* toutes les parties de la vie de Jésus-Christ » (*La doctrine spirit.*, IIe principe, Sect. II, ch. I). Il connaissait et estimait assez la spiritualité bérullienne pour recommander à un de ses dirigés les lettres de Bérulle aux carmélites (parues en 1628) et les *Méditations* de Bourgoing. (RAM., juillet 1935). Le P. Lallemant fit école. Parmi les novices du troisième an qui profitèrent le plus de ses leçons, il faut citer les PP. Rigoleuc, Huby, Surin, chez qui on pourrait retrouver des traces de l'influence bérullienne.

Le P. Saint-Jure ne connaissait pas les œuvres du P. de Bérulle quand il composa *La Connaissance et l'Amour du Fils de Dieu* Nostre Seigneur Jésus-Christ, 1634; seul le *Discours sur les grandeurs de Jésus* avait paru; s'il l'avait lu, ce livre mal composé, obscur, Saint-Jure n'en avait pas saisi la très haute portée. Il fut initié à la spiritualité bérullienne, sans doute par les *Méditations* du P. Bourgoing, 1630 1636; la *Vie du P. Charles de Condren* du P. Amelote, 1643; les *Œuvres complètes* de Bérulle, 1644; certainement par un des fils spirituels du P. de Condren, Gaston de Renty qui se mit sous sa direction et dont plus tard il écrivit la vie. Aussi dans l'*Homme spirituel*, 1646; dans l'*Homme religieux*, il se rallie à cette grande école et en expose la doctrine avec enthousiasme.

Même adhérence au Christ : L'esprit de Jésus-Christ considéré en lui ce sont « toutes les opérations de Jésus tant envers soi comme envers son Humanité et mutuellement toutes celles de l'Humanité vers la Divinité et toute la vie très divine de cet ineffable Composé et de ce Dieu-Homme; la façon avec laquelle il connaissait, il estimait, il honorait et aimait Dieu; la façon avec laquelle il pensait, il prisait ou méprisait, il aimait ou haïssait, il parlait, il marchait, il mangeait et conduisait toutes ses facultés spirituelles et corporelles ». En nous, « c'est la participation et la ressemblance que nous avons avec Jésus-Christ et avec toutes ses façons de faire » (*L'Homme spirituel*, éd. 1691, p. 24). Pour constater la différence entre les deux écoles, voir dans Bremond comment saint Ignace et Saint-Jure expriment la même idée de l'indifférence à l'égard de tout (t. III, p. 267). Saint-Jure termine sa carrière en écrivant un livre, le résumé et l'achèvement de son œuvre, sur l'*Union avec N.-S. J.-C. dans ses principaux mystères pour tout le temps de l'année*, 1658.

Le P. Guilloré, né en 1615, est plus redevable encore au P. de Bérulle : même théocentrisme, même manière d'envisager la dévotion au Christ : « Jésus règne dans la destruction de ses sujets... Il donne des marques de (sa royauté) non pas en s'enrichissant de nos biens, mais en détruisant tout en nous... Cela ne veut pas dire que nous demeurions dans une oisiveté fainéante, mais il veut dire que nos sens et nos puissances, étant vides, purifiés et anéantis, Jésus alors s'en sert pour faire des merveilles de grâce » (*Maximes spirituelles pour la conduite des âmes.* Livre III, Maxime 10, ch. 2. § 1, Paris, 1841, p. 275). « Imiter Notre-Seigneur et s'en revêtir n'est pas une même chose. Nous imitons Notre-Seigneur quand nous faisons quelque action par ressemblance de celles qu'il a opérées, et quand, *par notre opération propre*, nous exprimons en nous ce qu'il a fait intérieurement ou extérieurement... Mais se revêtir de Notre-Seigneur, n'est autre chose qu'une *appropriation et une application de ses actions;* de manière que ce n'est pas tant moi qui agis que je m'applique les opérations de Jésus; et alors, il ne reste autre chose à l'âme que d'offrir au Père éternel ces opérations adorables pour supplément des siennes » (*Ibid.*, livre III, maxime 12, § 1, p. 292). « Pour comprendre parfaitement combien nous sommes obligés de n'agir que dans l'esprit de Jésus-Christ, *par union et adhérence continuelle* avec lui, je vous prie de bien considérer... que nous sommes proprement chrétiens par la communication de son esprit » (p. 312. Voir l'analyse faite par H. Bremond, *ibid.*, p. 275 et les textes cités par le même auteur dans l'*Intr. à la phil. de la prière*, Paris, 1929, p. 253 sq). On pourrait encore citer le P. de Caussade et plus près de nous le P. Grou, mais ils sont autant et plus peut-être salésiens que bérulliens.

Innombrables sont ensuite les écrivains sur qui l'influence de Bérulle est sensible : Pascal d'abord qui fut peut-être initié à la pensée bérullienne par le docteur Guillebert, le curé de Rouville; de tous côtés, son attention était attirée sur l'ouvrage des *Grandeurs de Jésus* que tous, amis et adversaires, s'accordaient à proclamer digne d'admiration. Il y trouvait, et plus tard dans les œuvres complètes, les plus magnifiques et les plus désolantes considérations sur la condition de l'homme : « Nous devons regarder notre être comme un être manqué, dit Bérulle, comme un vide qui a besoin d'être rempli... Jésus seul est notre accomplissement... L'Homme Dieu a réalisé ce prodige où l'humanité se divinise et la divinité s'humanise » (*Œuvres*, col. 1180-1181, *Piété*, CXLIV, 1). Mais la misère de l'homme est si profonde qu'une « action si grande » retient à peine son attention. « Ce sont les restes du péché qui prévalent en nous et nous jettent en cette misère » (col. 1210, *Piété*, CLXIV, 5). Les textes dans lesquels Pascal signale si éloquemment nos impuissances, nos oppositions invincibles sont inspirés par le vocabulaire bérullien : Exemples : « Nous boitons bien fort, écrit Bérulle, étant rendus beaucoup plus *infirmes en la puissance de bien aimer qu'en la faculté de connaître* » (col. 1172, *Piété*, CXXXVI, 2). « Nous sommes, dit Pascal, pleins de ténèbres qui nous empêchent de *le connaître* (Dieu) *et de l'aimer* » (nº 430). Chez tous les deux, même prééminence accordée à l'amour sur la connaissance. Sera-ce la philosophie profane, demande Bérulle, qui

trouvera remède à ces impuissances? C'est la recherche indignée de Pascal : « Sera-ce les philosophes? » (nº 430). « *Ils s'arrêtent en eux-mêmes,* dit Bérulle, *et il faut s'en éloigner,* ils sentent l'infirmité de la nature et ne la veulent pas avouer » (*Œuvres,* col. 1172-1173, *ibid.*). Pascal se moque aussi de ceux qui ont reconnu que l'homme devait « s'éloigner de lui-même » et qui se « sont jetés au dehors » (n. 464.479). Dans Bérulle se trouve déjà le même accent, l'élan brusque, la vive apostrophe, le mouvement antithétique de Pascal.

Pour celui-ci aussi, Jésus « rend raison de toute la nature de l'homme en particulier et de toute la conduite du monde en général » (n. 556.576). « Sans un médiateur est ôtée toute communication avec Dieu » (nº 547). La phrase : « Entre le néant et l'être, il n'y a rien d'interposé et entre l'homme et le néant, il n'y a rien qu'une paroi entre deux et encore n'est-elle que de fange » du P. de Bérulle devient dans Pascal : « Entre nous et l'enfer ou le ciel, il n'y a rien que la vie entre deux qui est la chose du monde la plus fragile » (n. 213). Bérulle : « Dieu nous réfère lui-même à lui et *nous rend capables* de lui et nous tire à lui » (*Œuvres,* col. 1205, *Piété,* CLXI, 4). Pascal : « Par un homme, tout a été perdu et la liaison rompue entre Dieu et nous et *par un homme la liaison est réparée* » (n. 489.618). C'est là le premier office du Christ, le second c'est de nous faire connaître Dieu : « Il fallait, écrit Bérulle, que Jésus vînt en la terre pour éclairer la terre, pour lui faire connaître son Dieu, pour le faire servir, adorer et aimer » (*Œuvres*, col. 1060, *Piété,* LXXX, 9). Et Pascal : « Hors de Jésus, on ne peut trouver absolument Dieu, ni enseigner ni bonne doctrine, ni bonne morale » (n. 547). Voir J. Dedieu (*L'apologétique traditionnelle dans les Pensées* dans *Rev. d'Hist. litt. de la France,* oct. 1930, p. 497).

Ensuite, Bossuet, le plus illustre des bérulliens, imite Bérulle quelquefois de très près, dans ses *Elévations* en particulier : « Suivons cet ange pas à pas et voyons comme il va non à Rome la triomphante, ni à Athènes la savante, ni à Babylone la superbe, ni même à Jérusalem la sainte. Il va en un coin de la Galilée à une bourgade inconnue » (Bérulle, *Vie de Jésus,* ch. VII). « Ce n'est pas dans Jérusalem, la ville royale, ni dans le temple qui en faisait la grandeur... que ce saint Ange est envoyé à cette fois. C'est dans une ville de Galilée, province des moins estimées, dans une petite ville dont il faut dire le nom à peine connu » (Bossuet, *Elévations,* XIIe semaine, 1re Elévation). « Ce divin Enfant sort du sein de sa mère comme le rayon sort d'un cristal poli, le pénétrant sans le rompre; et comme la lumière sort du soleil, le laissant aussi entier comme si elle n'en était point sortie » (Bérulle, *Œuvres,* col. 352. *Grandeurs, Disc.* XI). « Il sort comme un trait de lumière, comme un rayon de soleil : sa mère est tout étonnée de le voir paraître tout à coup » (Bossuet, *Elévations,* XVIe semaine, 6e élévation). Et encore, le silence de Jésus et Marie après la naissance : « J'aimerais beaucoup mieux ouïr parler de Jésus que de parler de Jésus : car cet état de silence que je vois en Jésus me ravit et me tire en silence, comme aussi je vois qu'il ravit encore et tire en silence sa très sainte Mère » (Bérulle, *Œuvres,* col. 988, *Piété,* XXXIX). « Je ne sais s'il ne vaudrait pas peut-être mieux s'unir au silence de Marie, que d'en expliquer le mérite par nos paroles... Que ne pourrait-elle donc pas dire elle-même de son cher Fils? Cependant, elle le laisse louer par tout le monde » (Bossuet, *Ibid.,* 12e élévation).

Après, il faut citer celle que Bossuet a appelée *La Thérèse du Nouveau-Monde,* la V. Marie de l'Incarnation qui, avant d'entrer aux Ursulines, avait voulu se faire Carmélite. La doctrine du P. de Bérulle était connue à Tours bien avant la publication des *Grandeurs de Jésus :* « A partir du printemps de 1621, tous les traits essentiels et distinctifs de la spiritualité de Bérulle, ceux-là même qui la distinguent des sources d'où elle dérive, se retrouvent chez Marie de l'Incarnation » (Dom Huijben, VS., *Supp.*, mars 1930, p. 124).

Il faut admettre aussi cette influence chez M. de Bernières, en ce qu'il a de bon, chez le B. Grignion de Montfort qui ne fait qu'appliquer la doctrine bérullienne quand, dans son *Traité de la vraie dévotion à la sainte Vierge,* il recommande de se consacrer à elle en qualité d'esclave; chez Henri Boudon l'archidiacre d'Evreux, le saint M. Boudon, comme on l'appelait. Des phrases comme celle-ci sont bien bérulliennes : Le chrétien « est élevé à faire un même corps mystique avec Jésus-Christ, dont il est l'un des membres; dans cette union, il est allié divinement avec les personnes suradorables de la glorieuse Trinité » (*Le chrétien inconnu,* Paris, 1823, p. 2).

Au XIXe siècle, elle se retrouve encore dans Dom Guéranger, le P. Faber, le P. Lhoumeau, le Vén. P. Libermann. L'œuvre de Mgr Gay est tout imprégnée de bérullisme : Il faut, dit-il, prier « par Jésus comme médiateur et pontife souverain, avec Jésus comme chef et comme modèle; en Jésus en son nom et comme ses membres; enfin, par le mouvement, dans la lumière, l'ardeur et la sécurité de son Saint-Esprit » (*Vie et vertus chrétiennes, Les devoirs de la charité, La prière*). Dans l'acte même par lequel le P. Lataste se donne à Dieu sans réserve, il s'exprime tout comme le fondateur de l'école française. « Je renonce aujourd'hui, absolument, entièrement et pour toujours à ma raison, à ma mémoire, à mon imagination, à ma liberté, à ma volonté, à toutes mes facultés, à tous mes désirs, à toutes mes espérances terrestres, à tout moi-même » (VS., 1er juin 1931, p. 290). De nos jours encore, cette influence est visible dans le P. Giraud, *Prêtre et hostie*, dans D. Marmion; M. Letourneau la reconnaît très grande dans *Ecoles de spiritualité, L'Ecole française du* XVIIe *siècle.* Elle continue et continuera par les grands séminaires qui ont reçu du P. de Bérulle leur spiritualité et sont toujours animés de son esprit.

5. *Influence sur les dévotions.* — Nous avons dit que le P. Eudes a profité de la doctrine de son maître pour établir le culte public du Sacré-Cœur. La dévotion à l'Enfant Jésus, ancienne déjà, fut rajeunie et transformée par le P. de Bérulle : au lieu de s'arrêter à décrire l'amabilité de l'enfance, il ne parle que d'humiliation et de mort dans celle de Jésus; il voit la dure réalité cachée sous « la grâce et la bénignité ». En ce mystère, Jésus « prend vie pour mourir » (*Œuvres,* col. 1395, *Lett.* XLII aux rel. carm.). Parmi les autres dévotions, « il n'en est pas une qui n'ait subi plus ou moins l'influence *théocentrisante, intériorisante* de l'école française; pas une, je le crois, non plus, qui n'ait plus ou moins résisté à cette influence » (Bremond, *ibid.*, p. 514, n. 2).

Il a beaucoup contribué avec d'autres à mettre en honneur chez les prêtres la pratique alors fort rare de célébrer la messe tous les jours : il n'y manqua jamais, sauf une fois qu'il en fut tout à fait empêché en se rendant en Espagne; ce jour-là, il refusa de manger

disant : « Il n'est pas raisonnable que mon corps soit mieux traité que mon âme » (Houssaye, *op. cit.*, t. I, p. 294). Il eut beaucoup d'imitateurs. Par là et par les séminaires qu'il n'arriva pas à établir, mais dont il fut l'initiateur par le P. de Condren et M. Olier, sans oublier M. Bourdoise, fondateur de Saint-Nicolas du Chardonnet et saint Vincent de Paul, il eut une influence considérable sur le clergé de son temps. En avance sur son époque, avec saint François de Sales, il prône la fréquente communion, il la permet trois et quatre fois par semaine aux Carmélites; il dit même : « J'approuve la communion quotidienne que vous devez faire jusqu'à la fin de l'octave du Saint-Sacrement. On ne peut trop se purifier avant de recevoir la divine Eucharistie, et on ne peut trop la fréquenter » (*Œuvres*, col. 24). Il portait toujours sur lui le Nouveau Testament et en lisait à genoux au moins un chapitre tous les jours. Beaucoup de prêtres ont conservé cet usage. — Ce n'est pas une exagération de dire que la forme de la piété en France depuis le commencement du XVII^e siècle, dépend pour une très large part du cardinal de Bérulle.

XIII. — L'HOMME ET LE SAINT.

Cette œuvre originale est tellement impersonnelle que l'on éprouve à peine le besoin de connaître l'homme. Sérieux dès l'enfance, il paraît incapable de sourire; jamais dans ses lettres aucun enjouement. Il devait être très doux, naïf, sans grâce naturelle; il ne s'impose pas à première vue, il faut beaucoup peiner avant d'aimer à le lire. Grande ténacité dans la volonté, il veut bien ce qu'il veut et va droit au but sans regarder ni à droite, ni à gauche : En Espagne, de Brétigny avait lâché prise, Bérulle tient bon jusqu'au plein succès. Ses portraits sont loin de révéler la puissance de son génie, qui n'étonne pas d'abord, comme celui d'un Pascal, d'un Bossuet, très réel cependant, dépassant même tout quand il éclate.

Maître de tant de saints, il était lui-même d'une sainteté éminente : « Il est, disait saint François de Sales dans sa lettre du 3 juin 1603, tout tel que je saurais désirer être moi-même ». Et le pape Urbain VIII : « Ce n'est pas un homme mais un ange ». Bossuet, dans l'oraison funèbre du P. Bourgoing, l'appelle : « homme vraiment illustre et recommandable, à la dignité duquel... même la pourpre romaine n'a rien ajouté, tant il était déjà relevé par le mérite de sa vertu et de sa science ». Citons ces quelques phrases du P. Bourgoing : « Ses retraites, ses oraisons, ses communions et ses pénitences secrètes étaient des effets d'une grâce abondante, et des semences d'une sainteté future... Il a porté une année entière le cilice jour et nuit; et il s'est préparé à recevoir l'onction du sacerdoce par une solitude et une pénitence de quarante jours... Dieu était avec lui en toutes ses voies; Jésus-Christ était en lui parlant et agissant... L'efficace en ses paroles et la puissance de l'Esprit de Dieu en ses actions lui étaient très particulières... Il avait toujours vécu comme une hostie et en l'accomplissement de son vœu de servitude » (Préface aux *Œuvres*, col. 79-82).

La dignité de cardinal, dont il fut honoré en 1627, l'humiliait plutôt : « Dieu a permis cela pour ma confusion... M'avez vous donc fait cardinal pour me rabaisser à des choses si basses? Oh! que j'aimerais bien mieux être... occupé à écrire de vos mystères, à les contempler, à les adorer » (*Œuvres*, col. 1622-1623, *Fragments*). Il avait demandé de mourir à l'autel; ce qui arriva en effet le 2 octobre 1629. Ainsi, dit Bourgoing, « sa mort a été la consommation de son sacrifice perpétuel ». Quarante cinq miracles furent attribués à son intercession; le procès de béatification, commencé en 1648, fut interrompu à cause des intrigues des jansénistes qui, sans aucune raison, essayaient de se l'annexer et poussèrent l'audace jusqu'à inscrire son nom dans leur calendrier avec celui de saint François de Sales et de sainte Jeanne de Chantal, de Marie de Médicis, de Bossuet, tout aussi peu jansénisants (Houssaye, t. III, p. 548; Eriau, *op. cit.*, p. 375); au XVIII^e siècle, l'abbé Cerveau faisait entrer le nom du cardinal de Bérulle dans le *Nécrologe des plus célèbres confesseurs et défenseurs de la vérité du dix-septième siècle*, 1761, p. 13-14. La cause pourrait être reprise : « Grâce à Dieu, écrit l'abbé Houssaye, de nos jours la vérité s'est faite, et la canonisation de M. de Bérulle ne serait un triomphe que pour les fidèles enfants de l'Eglise » (*op. cit.*, t. III, p. 549).

Œuvres. — Le P. Bourgoing a édité *Les Œuvres de l'éminentissime et révérendissime P. cardinal de Bérulle*, avec des sommaires du P. Gibieuf, in-fol., Paris, 1644; l'édition fut réimprimée avec quelques additions par Migne, *Œuvres complètes de de Bérulle*, in-4, Paris, 1856. *Discours de l'État et des grandeurs de Jésus*, éd. Piquant, in-8, Paris, 1866. Traduction italienne, *Le Grandezze di Gesu* del sac. Maurilio Andreoletti, Milano, 1935, in-8, 455 p. — *La Vie Spirituelle* a édité *Élévation à Jésus-Christ... vers sainte Madeleine*, in-18, 1922; *Mémorial de direction pour les supérieurs*, 1926, avec notes de G. Rabeau; *Vie de Jésus*, 1932, avec notes de A. Molien; Moïse Cagnac, *Les lettres spirituelles en France*, Paris, 1928, t. I, ch. 2, Bérulle, p. 37-69; *Lettres aux religieuses de l'Ordre du Mont-Carmel*, érigé en France suivant la première observance, Paris 1628, réimpression en 1632.

Vies. — G. Habert, *La vie du cardinal de Bérulle*, in-4, Paris, 1646; L. Caraccioli, *Vie du cardinal de Bérulle*, Paris, 1764, et au commencement du volume de Migne; M. Tabaraud, *Histoire de Pierre de Bérulle*, Paris, 1827; M. Nourrisson, *Le cardinal de Bérulle. Sa vie, ses écrits, son temps*, Paris, 1869. M. Houssaye, *M. de Bérulle et les carmélites de France*, le *Père de Bérulle et l'Oratoire*, *Le cardinal de Bérulle et le cardinal de Richelieu*, 3 vol. in-8, Paris, 1872-1875. A. Molien, art. *de Bérulle* (cardinal Pierre de), D. H. G. Sont restées inédites les vies composées par Batterel, Gouget, Houbigant, 1773. extraits de celui-ci dans *Echos de Béthanie*, octobre, 1929.

Études. — Batterel, *Mémoires domestiques pour servir à l'histoire de l'Oratoire*, publiés par les PP. Ingold et Bonnardet, 4 vol. in-8, Paris, 1902-1911; Baudiment, *La spiritualité oratorienne et les écoles de spiritualité oratorienne*, Paris, 1929; H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux*, t. III, *L'école française*; t. VII, *La métaphysique des saints*; t. XI, *Le procès des mystiques*; Cloyseault, *Recueil des vies de quelques prêtres de l'Oratoire*, publié par le P. Ingold, 3 vol. in-12, Paris, 1882-1883; J. Dagens, *Notes bérulliennes* : 1° *La source du Bref discours de l'abnégation intérieure*. 2° : *La correspondance du cardinal de Bérulle*, dans *Rev. d'Hist. Ecc. de Louvain*, 1931, t. XXXVII, p. 318-352; M. J. Dagens édite les *Lettres* de Bérulle dans la *Bibliothèque de la Revue d'Histoire Ecclésiastique*, Louvain; Clément Dillenschneider, *La Mariologie de S. Alphonse de Liguori*, 1931, p. 233; J.-B. Eriau, *L'ancien Carmel du Faubourg-Saint-Jacques*, in-8, Paris, 1929; C. Flachaire, *La dévotion à la Vierge dans la littérature catholique au commencement du XVII^e siècle*, in-8, Paris, 1916; L. Fonck, *Kardinal Pierre de Bérulle der « Apostolus Verbi Incarnati »*, dans Z. A. M. 1926, t. I, p. 376-384; A. George, *L'Oratoire*, in-12, Paris, 1928; E. Georges, *Saint Jean Eudes*, 2° éd., in-8, Paris, 1929, surtout le chapitre *A l'école de Saint Jean Eudes*; E. Gilson, *La liberté chez Descartes*, in-8, Paris, 1913; J. Huijben, *Aux*

sources de la spiritualité française du XVII^e *siècle,* VS. Supp. décembre 1930, janvier, février, avril, mai 1931; Ingold, *Miracles du cardinal de Bérulle,* in-18, Paris, 1886; C. Lebrun, *Œuvres complètes du V. Jean Eudes,* t. I, in-12, Vannes, 1905; Leherpeur, *L'Oratoire de France,* in-12, Paris, 1926; Letourneau, *Ecoles de spiritualité, l'Ecole française du* XVII^e *siècle,* Toulouse, 1913; *La méthode d'oraison mentale du séminaire de Saint-Sulpice,* Paris, 1903; Lhoumeau, *La vie spirituelle à l'école du B. Grignon de Montfort,* Paris, 1913; *Mémoire sur la fondation, le gouvernement et l'observance des carmélites déchaussées...* Reims, 1894; E. Mersch. S. J., *Le corps mystique du Christ, Études de théologie historique,* 2 vol. Louvain, 1933, ch. x, du tome II; A. Molien, art. *Oratoire,* DTC., t. X, col. 1104; Ad. Perraud, *L'Oratoire de France au* XVII^e *et au* XIX^e *siècle,* Paris, 1866; A. Pottier, S. J. *Le P. L. Lallemant et les grands spirituels de son temps,* 3 vol. in-12, Paris, 1930-33; P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne,* t. III, in-12, Paris, 1925, t. IV, p. 55 sq.; Prunel, *La renaissance catholique en France au* XVII^e *siècle,* Paris, 1921; C. Taveau, *Où en sont les études de spiritualité oratorienne,* dans *Oratoriana,* Paris, 1931, p. 19, *Le cardinal de Bérulle, maître de vie spirituelle,* in-8, Paris, 1933; M. Viller, *L'abrégé de la perfection de la dame milanaise,* dans RAM., t. XII, p. 44-89; *Autour de l' « Abrégé de la Perfection », l'influence,* RAM., janvier, juillet, 1932; tous les deux tirés à part, Toulouse, 1931, 1932. R. M. Joséphine Frenken, *Agnès Arnauld,* Nimègue 1932; p. 65-75; *La Mère Agnès disciple de l'École française* (Thèse de l'Université catholique de Nimègue rédigée sous la direction de M. Dagens).

A. Molien.

BERZETTI (Nicolas). — Né à Verceil en 1574, jésuite en 1595, il fut recteur du noviciat de Rome et du Collège Romain, provincial de Naples; il mourut à Rome le 28 mars 1644. Il a publié sous un pseudonyme une *Pratica di ben meditare,* traduite et publiée à Cologne en 1658 : *Praxis bene meditandi,* où il détaille, à l'usage des débutants, la méthode d'oraison ignatienne, en donnant, avec une ingéniosité qui rappelle les auteurs de la « devotio moderna », les moyens « d'exciter, de développer, de prolonger » les considérations, affections et résolutions.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus,* t. I.

R. Daeschler.

BESOIGNE (Jérôme), né à Paris en 1686, fit ses études théologiques à saint Magloire et fut ordonné prêtre en 1718. Professeur au collège du Plessis et coadjuteur du principal de ce collège, il se signala par son opposition à la bulle *Unigenitus.* Après un exil d'un an, il revint à Paris où il se consacra à la composition de nombreux ouvrages en faveur du jansénisme; cependant, il se sépara de ses amis, dans la question des convulsions. Il mourut à Paris le 25 janvier 1763.

C'est dans les écrits de Besoigne que l'on trouve les éléments peut-être les plus complets de la spiritualité janséniste; c'est pourquoi il est utile d'en donner une analyse détaillée.

Dans l'écrit intitulé *Dissertation spéculative et pratique sur la confiance et la crainte,* in-4°, s. l., 1735, Besoigne regrette que l'on enseigne « aux hommes à ne considérer le mystère de la prédestination que par le côté consolateur et à s'approprier sans cesse les miséricordes éternelles du Seigneur par la confiance », laquelle, dit-on « doit être sans borne; donc il ne faut pas cultiver la crainte, parce qu'elle mettrait des bornes à l'assurance et il faut s'efforcer d'affaiblir la crainte... La crainte est à la confiance ce que la cupidité est à la charité ».. et il conclut son ouvrage par huit avis, parmi lesquels il faut noter les suivants : « c'est une chose utile et nécessaire d'entretenir les fidèles dans l'usage de la crainte »; Besoigne y proteste contre « les excès de la prédication trop fréquente, trop assidue, trop continuelle et presqu'unique de l'espérance et de ses avantages »; il recommande « de prévenir les chrétiens contre la présomption, la sécurité, la fausse confiance », il insiste « sur les marques de la véritable confiance » et rappelle que « la confiance n'est pas l'espérance; elle n'est pas une vertu impérée, comme l'espérance ».

Les idées, qui sont résumées dans ce court opuscule, sont reprises et développées dans les trois écrits où Besoigne a exposé sa spiritualité : *Principes de la pénitence et de la conversion* ou *Vies des Saints.* — *Principes de la justice chrétienne* ou *Vies des justes.* — *Principes de la perfection chrétienne et religieuse.* Ces écrits dont les *Mémoires de Trévoux* (octobre 1762, p. 2352-2366 et décembre 1762, p. 2983-3007) donnent une longue analyse, mettent en relief les idées essentielles de Jérôme Besoigne.

1° Les *Principes de la pénitence* exposent les *motifs* de la conversion (difformité du péché, peines du péché et fins dernières), les *qualités* de la vraie conversion, qui doit être réelle, intérieure, entière et universelle, stable, surnaturelle, graduelle suivant les quatre états dont parlent les jansénistes (*avant la loi, sous la loi, sous la grâce, dans la paix*); les *œuvres* de la conversion : prière, mortification, aumônes; l'*objet* de la conversion : les sept péchés capitaux; la *méthode* de la conversion : délai de l'absolution, satisfaction et indulgences. Besoigne décrit ensuite la vie du pénitent vraiment converti, et, dans un long chapitre sur les prêtres tombés, il reproduit les dissertations du cardinal d'Aguirre et des jansénistes : Opstraet, l'évêque de Castorie, Merbes, et il rappelle l'ancienne discipline de l'Église qu'il souhaite de voir rétablir : le prêtre tombé doit s'abstenir des fonctions ecclésiastiques, à moins d'une nécessité absolue. Les laïcs, qui n'ont pas conservé l'innocence baptismale, doivent être éloignés du sacerdoce, par respect pour la sainteté ecclésiastique et à cause du danger de rechute. L'Eglise a dû se relâcher depuis que le baptême est donné aussitôt après la naissance, mais cela est regrettable.

2° Les *Principes de la justice chrétienne* se proposent de décrire l'état de la justice ou de la vraie piété qui doit suivre la conversion. Besoigne dit la beauté de l'état de grâce et la dignité du chrétien justifié; il indique les *qualités* de la justice chrétienne qui se ramènent à l'exemption du péché, même véniel; les *règles* de la justice chrétienne qui doit obéir toujours à la loi de Dieu. A cette occasion, le janséniste reparaît, car l'auteur rappelle que la probabilité est une règle absolument fausse, que ni la coutume ni la bonne intention ne peuvent excuser de tout péché, que l'ignorance de droit n'excuse pas, car elle est une peine du péché originel. Puis Besoigne indique les *devoirs* de la justice, qui se ramènent à l'observation des commandements de Dieu et de l'Église, et il recommande les bons livres jansénistes : le catéchisme de Montpellier, les œuvres de Nicole et de Mesenguy; enfin il note les *moyens* de conserver la justice : moyens intérieurs, qui sont la prière, l'oraison mentale, la vigilance contre les tentations,

la fuite du monde et le bon emploi du temps (récréations, repas, sommeil, compagnies, conversations, lectures, règlement de la journée). Les moyens externes sont les sacrements, spécialement ceux de pénitence et d'eucharistie et le sacrifice de la messe. Dans un *Supplément aux Principes de la justice chrétienne*, Besoigne s'applique à montrer que les vertus théologales sont renfermées dans les huit béatitudes.

3° Les *Principes de la perfection chrétienne et religieuse* établissent d'abord l'obligation pour tous les chrétiens de tendre à la perfection, laquelle ne consiste point dans les dons singuliers, dans les consolations et les goûts spirituels, dans la pratique extérieure des conseils, mais « dans le règne plus entier de la charité et la destruction plus parfaite de la cupidité ». Celui qui tend à la perfection doit lutter contre les trois convoitises de la chair et du sang que l'on combat par l'amour de la retraite, du silence, du travail, de la règle, de la prière et de la méditation, des lectures édifiantes. Le combat contre les trois convoitises assure le développement des vertus théologales, des vertus cardinales, des vertus évangéliques et le bonheur de la vie présente.

La seconde partie des *Principes* est consacrée à la perfection religieuse. Les vœux ne constituent pas la perfection, mais ils sont des moyens de perfection; ces moyens consistent surtout dans les observances du cloître; clôture, psalmodie, silence, pénitence, usage fréquent des sacrements. Besoigne parle longuement du vœu de virginité et il recommande la modestie pour les petites pensionnaires et la simplicité pour les cérémonies de la vêture qu'on oublie trop souvent, sous prétexte qu'on va renoncer à tout ce luxe. La question de la pauvreté et de la désappropriation fournit à Besoigne l'occasion de s'indigner contre la dot qu'on exige, contre le luxe dans les bâtiments et même dans les églises et il défend l'usage du chocolat, du café et du thé. Les moyens de perfection se ramènent à l'obéissance et aux diverses observances : vie réglée, lecture, prière. Besoigne réprouve la musique dans les couvents. Besoigne regrette le passé : autrefois les couvents étaient des asiles de la pénitence « aujourd'hui, on croit être véritablement converti, pour être revêtu d'un habit religieux », et on communie d'après un tableau dressé à l'avance.

Après avoir exposé les principes, Besoigne en arrive à la pratique. Dans son grand ouvrage, intitulé *Histoire de l'abbaye de Port-Royal*, 6 vol. in-12, Paris, 1752, il raconte la vie des Religieuses de Port-Royal (t. I à t. III, p. 338) et l'histoire des Messieurs de Port-Royal (t. III, p. 339 à t. VI). Il décrit longuement les vertus de la Mère Angélique, poussées jusqu'à l'héroïsme et récompensées par le don des miracles, les vertus de la Mère Suyreau, qui d'abord abbesse de Maubuisson (1627-1649), y convertit toutes les anciennes religieuses par sa sagesse, sa discrétion et ensuite à Port-Royal se signala par ses vertus; puis c'est la duchesse de Luynes, qui eut l'intelligence singulière des choses spirituelles, bien qu'elle soit morte à 27 ans; ensuite, l'histoire des persécutions, entremêlée de scènes comiques. D'ailleurs Besoigne indique un moyen très simple de connaître les grandes vertus des religieuses : il suffit de lire les constitutions du monastère. « Ce qui y est ordonné apprendra ce qui s'y pratiquait, car les Constitutions ne sont point des règlements formés d'abord en idées et écrits sur le papier, pour être ensuite mis en pratique; ce sont, au contraire les pratiques du couvent et les choses qui y étaient établies par l'usage qu'on a ensuite converties en règlements, en sorte que lire les Constitutions, c'est lire la manière dont on vivait à Port-Royal, avant qu'elles fussent faites et dont on a continué de vivre depuis, en suivant les usages établis... A l'exemple de Jésus-Christ, on avait commencé par faire, avant que d'ordonner... (t. II, p. 471). D'après ces Constitutions, l'abbesse était en droit, même aux communions générales, de rayer les noms de celles à qui elle croyait plus convenable qu'elles se retirâssent de la sainte Table. Elle marquait aussi, sur le tableau de la communion, celles qu'elle jugeait devoir s'approcher plus souvent de la Sainte Eucharistie et qui s'en éloignaient trop... (*ibid.*, p. 615-616).

La seconde partie de l'*Histoire* fait l'éloge des Messieurs. C'est d'abord l'abbé de saint Cyran (t. III, p. 343-504) chez qui cependant Besoigne signale trois défauts : exagération dans les discours, quand il était animé, goût trop prononcé pour les idées mystiques et le sens allégorique de l'Écriture, ce qui le fit regarder par quelques-uns comme fou et visionnaire, et enfin une trop grande facilité à parler de soi et de sa personne, soit dans les conversations, soit dans les lettres qu'il écrivait; mais il exerça une influence profonde : c'est lui qui mit sur la voie le grand Arnauld, « l'évangéliste de la pénitence et des dispositions à la communion ». A partir du tome IV, Besoigne indique ce qui a tiré du monde, où elles se perdaient, les âmes d'élite qui sont venues se sanctifier à Port-Royal; il décrit les exercices de la journée à PorttRoyal, de 4 heures du matin à huit heures du soir; il note les principes de direction de Singlin, pour qui la lecture doit précéder la méditation et la méditation, la prière, car « la méditation n'est qu'une attention et une réflexion sérieuses à ce qu'on a lu, pour en nourrir son cœur, apercevoir ce qui nous manque et ce que nous devons demander à Dieu par de saints désirs, en quoi consiste la prière » (t. IV, p. 200). Dans le cadre tracé par Besoigne, évoluent tous les grands solitaires : Hamon, Pascal, Sacy, Fontaine, Pontchâteau, Beaupuis, Tillemont, le Tourneux, Bocquillot, Vaucel, Feydeau, et surtout Nicole (t. V, p. 222-336) et Arnauld (t. V, p. 337-591 et t. VI, p. 1-205).

Enfin il faut noter un dernier écrit de Besoigne : *Prières et réflexions en forme de litanies pour toutes les fêtes de l'année*, contenant tout ce que les mystères de la religion et les exemples des Saints renferment d'instructif et d'édifiant, in-12, Paris, 1757. Ce sont des litanies qui se terminent par des instructions relatives aux fêtes. Remarquons seulement que la méditation annoncée sur la Conception de la Sainte Vierge renvoie à la Nativité et ne parle que de la naissance glorieuse de Marie. Saint Augustin occupe, comme il convient, une place de choix : il est considéré comme l'ouvrage de la grâce dans sa conversion, comme le maître de la grâce dans son épiscopat, comme le docteur de la grâce dans ses écrits, et enfin il y des litanies très détaillées pour les religieux et les religieuses qui suivent la règle de Saint Augustin. On trouve aussi des litanies où Jésus-Christ est considéré dans toutes ses qualités : Dieu, Homme-Dieu, Sauveur du monde, Seigneur de toutes choses, médiateur, prêtre, chef, bienfaiteur, modèle, bonheur de

la vie présente et de la vie future. A la suite des Litanies, il y a une *Explication du psaume L, Miserere mei, Deus,* œuvre posthume du P. Bizot, de l'Oratoire, qui peut servir d'analyse au livre des *Principes de la pénitence et de la conversion,* dont on vient de donner la 3e édition, in 12, Paris, 1764. On montre que l'Esprit Saint a renfermé, dans ce psaume, les sentiments dont un pécheur doit être pénétré, les maximes qu'il doit suivre, les règles qu'il doit observer.

Michaud, *Biographie universelle,* t. IV, p. 204-205. — Hœfer, *Nouvelle biographie générale,* t. V, col. 798-799. — *Suite du Nécrologe des plus célèbres défenseurs et amis de la vérité au* XVIIIe *siècle, depuis 1760 jusqu'à 1763,* t. VI, p. 191-201. — Féret. *La faculté de Paris et ses docteurs les plus célèbres, Epoque moderne,* t. VII, p. 270-282.

J. Carreyre.

BESOZZI (Jean-Pierre) Barnabite. 1503-1584. — De noble famille milanaise, il entre à 38 ans dans la congrégation naissante des Clercs réguliers de saint Paul, peu de temps après la mort de saint Antoine-Marie Zaccaria. Il abandonnait sa charge de notaire, et sa femme prenait l'habit des Angéliques de saint Paul (1541). Le nouveau venu allait très vite monter aux plus hautes charges. Premier supérieur général après le fondateur et ses deux compagnons, Morigia et Ferrari, c'est lui qui, dans des circonstances critiques, devait assurer la vie et les premiers développements de sa Congrégation. C'est sous son généralat que le Vénérable C. Bascapé rédigea les Constitutions des Barnabites. Vaillant auxiliaire des évêques, spécialement par les missions de Lombardo-Vénétie, il fut l'intime ami de saint Charles Borromée, auquel il dédia ses principaux ouvrages et par lequel il fut assisté à la mort. Il mourut à la maison mère de saint Barnabé à Milan le 17 juin 1584, vénéré par tous comme un saint.

C'est le P. Besozzi qui est le véritable auteur des lettres attribuées à Paola Antonia Negri et publiées sous ce nom : *Lettere spirituali della devota Religiosa Angelica Paola Antonia De' Negri milanese,* qui ont paru d'abord à Milan, 1564. puis à Rome, 1576. Une traduction française de cette dernière édition a été publiée à Paris, chez Jean Fouet, 1613. Ce sont des considérations sur les diverses solennités liturgiques ou d'autres thèmes ascétiques. De ces lettres, quelques-unes sont datées de 1547 et de 1549, elles remontent à l'époque où Paola Antonia Negri excitait encore l'admiration universelle. Les Lettres écrites par le P. Besozzi étaient envoyées par Paola, soit aux Barnabites, soit aux Angéliques. La publication a été faite à l'insu du P. Besozzi, par les partisans de Paola Antonia, dans le but manifeste de réhabiliter sa mémoire et de tromper le public. Le principal responsable est le P. Folperto. Il fut assez habile pour obtenir l'approbation de la Commission du concile de Trente. L'édition de 1576 est accompagnée d'une Vie de Paola Antonia Negri par le P. Fontana De' Conti; destinée elle aussi à égarer l'opinion : le minime Hilarion de Coste dans son éloge de Virginie de Negri n'a pas d'autre source que le factum du P. Fontana. (*Les Eloges et les Vies des Reynes, des Princesses et des Dames illustres en Piété...* Paris, 1647, t. II, p. 920-936) et Lecuy, dans l'article *Negri* de la *Biographie Universelle* de Michaud, n'a fait que résumer Hilarion de Coste. Le P. Besozzi protesta contre la publication; mais son *Apologia,* où il rétablissait la vérité des faits, est restée manuscrite (Voir pour plus de détails L. M. Ungarelli, *Bibliotheca Scriptorum e Congregatione Clericorum Reg. S. Pauli.* Romae, 1836, t. I p. 58 et suiv.; O. Premoli, *Storia dei Barnabiti nel Cinquecento,* Rome, 1913, p. 122 et suiv., 195 et suiv.).

Sous le nom du P. Besozzi, ont paru des lettres qui pour le sujet ont beaucoup de rapport avec les lettres précédentes, *Lettere spirituali sopra alcune feste et sacri tempi dell'anno,* Milano, 1578.

Les autres œuvres spirituelles du P. Besozzi sont : les *Discorsi intorno alla vita di S. Paolo Apostolo...* Milano 1573 et Brescia, 1576, où l'auteur expose, en 131 discours, la vocation et les travaux (1e partie), les vertus (2e partie), et les charismes (3e partie) de saint Paul, en se servant surtout du texte du Nouveau Testament, d'une façon qui fait penser à saint Jean Chrysostôme; *Discorsi intorno alla vita della Beata Maria Maddalena et le sue maravigliose virtù et gratie...,* Venezia, 1575. *Avvertimenti per le monache,* Milano, 1578; *Lettera scritta alla Madre Badessa delle Cappuccine di S. Prassede di Milano,* 24 décembre 1580, sur la fête de Noël (dans F. L. Barelli, *Memorie della Congregazione dei Chierici regolari di S. Paolo.* Bologna, 1703, t. I, p. 605-607). Il a traduit en italien l'*Epistola de tribus votis substantialibus religionis* du Bienheureux Humbert de Romans sous le titre de *Trattato delle tre voti* publié après sa mort, Ferrare, 1608. Il laisse manuscrits une *Introduzione all'orazione mentale* et des *Meditazioni sulla Passione di Gesù Cristo.*

Le P. Boffito attribue encore au P. Besozzi un petit livre spirituel : *Prattica spirituale d'una serva di Dio. Al cui essempio può qualsivoglia monaca... essercitarsi.* Venezia, 1598. Il suit sur ce point l'avis de G. Melzi, *Dizionario di opere anonime e pseudonime.* Milano 1848 t. I p. 377. La *Prattica* est la réédition d'un livre publié en 1576, *Essercitii particolari d'una serva del Signore...* in Brescia, apresso Vincenzo Sabbio, 1576; autres éditions à Brescia, 1577 et Venise, 1584. La note de Melzi merite attention : « Fu opinione un tempo, che questi operette fosse composta da Paola Antonia Negri; ma li scrittori Barnabite pongono fuor di dubbio che sia fattura del P. Gianpietro Besozzi, del loro ordine, allora confessore della Negri... L'arisi (*Cremona ill.,* t. II, p. 412) dice che devesi tale ristampa à Nicolo Sfondrato, vescovo di Cremona, e ne fa autrice, como allora correva voce, la mentovata Negri. » En fait, l'édition de 1576 est précédée d'une lettre de Nicolas Sfondrato, le futur Grégoire XIV. Et le titre porte que la publication est faite « per ordine del molto Illustr. et Reverendis. Monsign. Nicolo Sfondrato, vescovo di Cremona ». La *Prattica* a eu une traduction française par Gilbert de la Brosse, *Practique spirituelle d'une servante de Dieu,* à Lyon par Jean Pellehotte,... 1601; une traduction latine en 1603 à Cologne. L'ouvrage est divisé en deux livres, dont le premier traite des devoirs généraux, le second des exercices quotidiens d'une religieuse. Le P. Balsamon S. J. en recommandait la lecture dans son *De perfectione religiosa* (voir Balsamon).

Innocente Gobio, *Vita del Vener. Gianpietro Besozzi...,* Milano, 1861. — P. Luigi M. Levati, *Menologio dei Barnabiti,* vol. VI (gingno), p. 113-119. — Orazio Premoli, *Storia dei Barnabiti nel Cinquecento,* Roma, 1913. — Giuseppe Boffito, *Biblioteca Barnabilica illustrata,* Firenze, 1933, t. I, p. 202-206.

Virginio M. Colciago, Barn.

BETTINI (Antonio). — Né à Sienne en 1396; jésuate, évêque de Toligno en 1461, chargé de nombreuses missions par le pape Nicolas V et Pie II; il réforma des monastères, érigea une fraternité de la charité parmi les prêtres de sa cathédrale. Il donna sa démission d'évêque en 1486 et mourut en 1487 au couvent de Girolamo. On a de lui : *Il monte santo di Dio*. Florence, 1477, réimprimé en 1491 sous le titre *Libro de monte di Dio e del monte dell'orazione e scala del Paradiso*. C'est un traité d'oraison. *Della presenza di Dio; Esposizione dell' orazione domenicale*, Brescia, 1580.

M. Viller

Lucerna Santander, *Dictionnaire biographique du* xv*e siécle* I, p. 174. — *Gesamtkataloge der Wiedendrucke*, Leipsig, au mot *Antonio de Sienne*. — DHG., art. *Bettini*.

BEUVELET (Matthieu) né à Marle, au diocèse de Laon vers 1622, mort à Paris, à Saint-Nicolas-du-Chardonnet, le 17 février 1657. Après avoir étudié le droit et avoir été reçu avocat, il vint en février 1644 au Séminaire de Saint-Nicolas-du-Chardonnet où il reçut la tonsure en décembre de la même année, le diaconat en 1649 et la prêtrise en 1650. Ce n'est qu'après dix années de séjour dans la communauté qu'il demanda à être membre de la société et il fut admis le 13 juillet 1655. C'est tout ce que l'on a pu recueillir des circonstances de cette vie cachée au monde, tandis que ses ouvrages ascétiques ont joui d'une réputation très étendue. 1° *Méditations sur les principales vérités chrétiennes et ecclésiastiques*, in-4°, Paris, 1653. Elles comprennent deux parties principales : la vie chrétienne dite voie purgative et illuminative et la vie ecclésiastique qu'il appelle vie unitive. Ces deux parties sont suivies d'une troisième concernant les fêtes. Ce sont des instructions nécessaires pour les bien célébrer. La seconde édition, in-4°, 1654, est dédiée à l'évêque de Laon, César d'Estrée, depuis cardinal. Ces méditations très goûtées ont eu de nombreuses éditions, 1664, 1677, 1690, 1752. En 1819, M. Louvet, curé de Saint-Maurice de Besançon en donna une nouvelle édition en 5 vol. in-12. Il en parût également une autre par les soins de J.-B. Vernier en 1832, rééditée en 1836. Les prêtres de Saint-Dizier en ont publié une en 1874.

2° *Conduite pour les principaux exercices qui se font dans les séminaires ecclésiastiques*, dressés en faveur des clercs demeurant dans le séminaire de Saint-Nicolas-du-Chardonnet, in-12, Paris, 1654; éditions en 1657, 1663, 1678. Traduit en italien en 1741 et en latin par Ignace de Batthyàni, évêque de Transylvanie, 1786. — 3° *La vraie et solide dévotion*, in-8, Paris, 1656, 2e édit. 1658, éd. 1661 et 1688. — 4° *Instruction sur le Manuel de Paris* (manuel composé en 1574, 2e édit. 1646). Beuvelet l'explique à l'aide de manuels parus en France et à l'étranger. Ce petit livre in-12 eut grand succès; dès 1661 il était à sa 5e édition. On trouve des éditions en 1659, 1664, 1675, 1681, 1692, 1746.

Archives Nationales MM. 477 et 478. — Bibl. Mazarine ms. 2.452 : *Vie de Monsieur Bourdoise*, par Courtin. — P. Schoenher, *Histoire du Séminaire de Saint-Nicolas-du-Chardonnet*, 2 vol. in-8, Paris, 1909, au t. I, p. 187. — *La vie de Monsieur Bourdoise, prêtre de la Communauté de Saint-Nicolas-du-Chardonnet* (par Descouraux), in-4, Paris, 1714, p. 443, 445. — Jean Darche, *Le saint abbé Bourdoise*, 2 vol. in-8; Paris 1884, au liv. XI, c. iv et liv. XII, c. iv.

E. Levesque.

BIANCHI, voir Confréries.

BIANCO DE SIENNE. — Né à Anciolina dans le Valdarno; de son nom de famille, Bianco di Santi, il exerça à Sienne le métier de cardeur. En 1337, il entra chez les Jésuates, où il fut reçu par le fondateur Jean Colombini; la légende de ce dernier par Belcari contient des détails sur sa vie; elle dit en particulier qu'il « lut », c'est-à-dire sans doute enseigna, la théologie mystique. Il fut doué de grâces extraordinaires; il mourut à Venise au début du xve siècle. Bini a retrouvé et publié l'ensemble de ses *laudi*. Leur caractère mystique, qui est cependant évident, a été négligé jusqu'ici, comme pour les autres auteurs de « laude », sauf Jacopone de Todi. Il fut, après ce dernier, le plus grand poète en ce genre. Signalons par exemple la lauda XVIII « Ottima tenebria privami della luce », qui contient déjà tout le thème de la « nuit obscure »; la XXe « Ferito m' ha l'amore di saetta di fuoco », exprime le motif de « blessure d'amour » et des « noces mystiques » Et ce ne sont pas là de simples images poétiques comme chez d'autres poètes laïcs des xive et xve siècles : l'expérience mystique y apparaît très nettement. D'autres passages seraient à citer pour montrer l'intérêt d'une étude en règle, comme la laude VII, qui parle du repos de la volonté dans celle du Bien-aimé, d'annihilation et de transformation en Dieu; la laude VIII sur l'absence (mystique) de Jésus.

[Telesforo Bini], *Laudi spirituali del Bianco da Siena*, G. Giusti, 1861 (édition rare, mais la seule complète). On en trouvera un choix, avec une excellente étude sur la littérature des « laude » dans G. M. Monti, *Laude mistiche del Bianco da Siena*. Lanciano Carabba (1925), avec toute la bibliographie du sujet. La plus récente est donnée dans *Enciclopedia Italiana*, s. v.

G. de Luca.

BIBAUX ou **BIBAUCE** (Guillaume). — 36e Général de l'Ordre des Chartreux, né à Thielt, petite ville de la Flandre occidentale. Son véritable nom est Biebuyck. « Celebris ante conversionem, mirabilis in conversione, sanctus extitit in conversatione » nous dit Le Vasseur (*Eph.* XXIV Julii). De fait, admirablement doué, il fit de tels progrès dans ses études qu'il fut regardé comme un prodige de science. Il étudia à Louvain et y fut reçu Docteur in utroque jure; il professa ensuite à Gand. Vers 1500, il entra à la chartreuse de cette ville à la suite d'un vœu fait dans un moment de danger et en 1506 ou 1507 il en fut nommé Procureur. Vers 1510 au plus tard il fut chargé en qualité de Prieur du gouvernement de la chartreuse du Mont-Sainte Gertrude, en Hollande, en 1511 il fut nommé Convisiteur et en 1513 Visiteur de la Province de Teutonie. Le 15 septembre 1521, les profès de la Grande Chartreuse l'élurent Prieur de Chartreuse et Général de l'Ordre. Pendant son généralat, il fit imprimer pour la 1re fois, à Paris, les œuvres de S. Bruno chez Badius. En octobre 1541, il écrivit au Prieur de Cologne, Pierre de Leyde, et au Vicaire, Théodoric Loher, pour les encourager à publier les œuvres de Denys le Chartreux. On loue la prudence avec laquelle il gouverna l'Ordre pendant 13 ans, jusqu'à sa mort survenue le 24 juillet 1535. D'après L. Schutjes. (*Kerkelijke Geschiedens van het Bisdom 'S Hertogenbosch*, t. 5, p. 508), il n'avait alors que 50 ans. — Sa vie a été écrite pour un chartreux de Gand, Laevinius Ammonius, mais elle est malheureusement perdue.

On a de lui : 1. *Sermones Capitulares,* très estimés parmi les chartreux. Il les lisent encore au Réfectoire les jours de solennités. Imprimés une première fois à Erfürt en 1539 par les soins du Prieur de la chartreuse de cette ville, ils furent réédités à Anvers en 1610 et en 1654. — Voici l'approbation des théologiens pour cette dernière édition : « Les Sermons du R. P. Guillaume Bibaux... méritent certainement d'être édités de nouveau ; débordants de piété et de dévotion, remarquables par l'explication de la Sainte Ecriture et l'application qui en est faite, ils seront d'une grande utilité pour les personnes qui aspirent à la perfection ».

2. *Fasciculus* (un mot illisible) *desuper filii Dei sacratissima et acerbissima passione auctore sancte memorie D. G. Bibaucio olim Cartusiensis ordinis generali ministro dignissimo.* Il commence par ces mots : « Testimonia tua meditatio mea. Ps. 118. O benignissime domine Jesu X[te] via, veritas et vita... etc ». — L'ouvrage est divisé en *meditationes* et *orationes.* (Ms. provenant de la G[de] Chartreuse et conservé à la Bibliothèque de Grenoble sous la cote Ms. 801).

Le Vasseur, *Éphémérides,* t. II, p. 528. — S. Autore *Scriptores S. O. C.* — Morotius, *Theatrum chronol. O. C.,* p. 29. — Petreius, *Bibliotheca Cartusiana,* et *Elucidationes in Chronico P. Dorlandi,* p. 101. — R. P. de Tracy, *Vie de S. Bruno, p. 271.* — Raissius, *Origines Cartusiarum Belg.*

L. Ray.

BIBLIOTHÈQUES. — 1. *Soin des livres chez les anciens ascètes.* — 2. *Leur choix.* — 3. *Les anciennes bibliothèques ascétiques.* — 4. *Aux* VI[e] *et* VII[e] *siècles.* — 5. *Au Moyen Age.* — 6. *Les bibliothèques modernes.*

Un coup d'œil rétrospectif sur les bibliothèques de spiritualité serait largement révélateur pour l'histoire même de l'ascétisme et de la mystique ; les doctrines doivent en partie leur succès à la diffusion des livres qui les exposent, et l'expérience montre que pour pas mal d'auteurs, antiques, médiévaux ou modernes, on peut reconstituer par leurs écrits le catalogue de leurs lectures ; car même en spiritualité les écrivains sont rarement indépendants de leurs livres, et d'autre part le contenu des bibliothèques indique habituellement les tendances maîtresses du moment. Cette attention donnée aux bibliothèques dans l'histoire de l'ascétisme se justifie d'autant plus que les bibliothèques antiques, comme celle d'Alexandrie sur laquelle prend modèle celle de Césarée, étaient aussi bien officines de correction et ateliers de transcription que dépôts de volumes. A Césarée, Pamphile agissait de cette sorte à la demande des chrétiens et des chrétiennes qui s'adressaient à lui pour avoir des livres (Jérôme, *Adv. Rufin,* I, 9 ; PL., 23, 404 AB), et au moyen âge comme à l'époque patristique, ces mêmes soucis de correction ou de transcription laissent partout des traces (voir *Diffusion... des écrits patristiques,* dans *Gregorianum,* t. XIV, 1933, p. 368-371, etc.).

Mais cette histoire des bibliothèques n'est pas faite ; on possède bien un certain nombre de catalogues des bibliothèques médiévales, surtout pour la période carolingienne, pour le XII[e] siècle et pour la fin du moyen âge ; mais à l'époque des débuts et durant plus d'une des périodes qui suivent, surtout en Orient, les documents font défaut pour l'ensemble. Il faudra donc se contenter des renseignements partiels et fragmentaires, qui se présentent éparpillés sous des formes assez diverses ; plusieurs de ceux qu'on trouvera ci-dessous sont dus aux suggestions fournies par M. Th. Lefort de Louvain, le P. Viller, le P. Ch. Martin et dom Wilmart de Rome, que nous tenons à remercier. On a tâché de les grouper ici sous quelques chefs : ces indications sommaires pourront orienter un jour des recherches plus étendues, que ne comporte pas un article de dictionnaire. Mais ce premier groupement permettra déjà au lecteur de se rendre compte de la nature et du choix des lectures spirituelles, de la composition et de l'organisation des bibliothèques antiques, médiévales ou modernes, de la diffusion de certains ouvrages, de la place privilégiée faite très vite à plusieurs d'entre eux, de l'influence prépondérante qu'ont eue ceux-ci sur le développement d'une doctrine spirituelle, comme aussi des caractéristiques qu'a présentées la spiritualité au cours des âges dans les divers centres.

1. — Relevons tout de suite quelques traits : le premier concerne le **soin des livres.** En effet, malgré cette pénurie de documents primitifs, on peut voir s'affirmer dès l'origine, en Orient surtout, une tradition qui prendra son plein essor à l'époque de Cassiodore, et que le moyen âge latin, à la période carolingienne, aussi bien qu'au moment de l'expansion de Citeaux et des Chartreux (*Consuetudines Guigonis,* XXVIII, 1-6 ; PL., 153, 694), et jusqu'à la veille des temps modernes, à l'époque de Gerson (*De laude scriptorum,* de Thomas a Kempis (*Doctrinale iuvenum,* 4, édit. Pohl, p. 185) et de Trithème (*De laude scriptorum manualium*), n'a pas manqué d'observer religieusement : c'est le soin des livres et les recommandations multiples relatives à leur usage, à leur utilisation, à leur transcription, chez tous ceux qui s'adonnent en commun à la vie spirituelle. Sur tout ceci et sur les éloges donnés aux livres et à leur transcription, on trouvera les textes et références dans *Un évêque bibliophile au* XIV[e] *siècle, Richard... de Bury,* dans RHE : t. XVIII, 1923, p. 297-299. Il n'est pas rare de rencontrer ces éloges dans les manuscrits monastiques ; signalons, entre beaucoup d'autres, la note du manuscrit 218 de la Bibliothèque de Bruges, fol. 37, qui rappelle Cassiodore : instructions à ses moines copistes sur l'œuvre apostolique de la transcription par l'abbé Guillaume de Ter Doest, abbaye cistercienne (Cfr A. De Poorter, *Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque publique de la ville de Bruges,* Gembloux, 1934, p. 10).

L'Orient avait donné l'exemple dès avant les origines du cénobitisme ; l'Occident suivit la même voie et, semble-t-il, poussa plus loin dans ce sens, au moins au IV[e] siècle ; puis à partir du VI[e] siècle, il nous en reste plus de traces. Les premières règles monastiques, comme la règle de saint Pachôme, en Égypte, au moins dans sa rédaction connue de saint Jérôme, montrent le soin qu'on devait avoir des livres. En même temps nous trouvons déjà les premiers essais de la multiplication des exemplaires par la transcription monacale. Hilarion, en Palestine, estimait tellement son exemplaire des Évangiles, transcrit de sa main, qu'il le légua en testament à son ami Hésychius (*Vita,* 35, 36 et 44 ; PL., 23, 47 et 52) et la règle de saint Pachôme insiste davantage encore sur le soin des livres, leur distribution et leur conservation (trad. de saint Jérôme, n. 25, 100, 183, etc. ; Ladeuze, *Etude sur le Cénobitisme pakhomien,* Louvain-Paris, 1898, p. 291-292 ; PL., 23, 68, 75, 84). Saint Jérôme, le grande initiateur de la vie ascétique dans la haute société romaine, se fait toute une bibliothèque par ses trans-

criptions et son exemple comme ses conseils est décisif en Occident (*Epist.*, 5, 22 n. 30, 125 n. 11, 137, 138, 139; PL., 22, 337, 416, 1079, 1164-1166). Un peu plus tard, un trait qui intéresse directement l'histoire des bibliothèques monastiques du désert nous est conservé par l'*Histoire lausiaque* de Pallade, vers 420 : la transcription des livres y est expressément mentionnée (13. 1, 32. 12, 38. 11; Butler, *Texts and Studies*, VI, 2, p. 36, 38. 11, 45. 4, 96, 120, 133) comme une occupation des Pères du désert, entre autres d'Évagre le Pontique. De même chez les moines de saint Martin (Sulpice Sévère, *Vita Martini*, 7 et 10). Dans la suite, les usages monastiques insistent régulièrement sur le travail de transcription : qu'il suffise de rappeler Cassiodore qui en fait une œuvre de zèle, *salutem mortalibus tacitam dare* (*Instit. divin. litter.*, 30; PL., 70, 1144 D), les soucis tachygraphiques de saint Basile (*Lettres*, 134, 333 et 334; PG, XXXII, 569, 1075-1078), et les recommandations de saint Théodore de Stoudion, si influent sur le monachisme grec, aux calligraphes du monastère (PG., 99, 1740, *Paenae monasteriales*, 53-60).

2. — Un second trait à relever est celui du **choix des livres** pris en lecture : quels ont été les livres utilisés dans ces groupes pour ce que nous appellerions de nos jours la lecture spirituelle? Avant tout, et même exclusivement pendant un temps, ce furent ceux de la Bible, qui a très tôt servi d'aliment à la vie chrétienne des fidèles. On pourrait rappeler, à l'époque des martyrs, les actes des martyrs scillitains (12, édit. Knopf, p. 29), qui signalent parmi les objets visés dans l'interrogatoire du juge, le livre des épîtres de saint Paul contenu dans une cassette ou custode, et la passion des saintes Agape, Eirene, Chione, etc. (IV, 2, édit. Knopf, p. 97), auxquelles la police impériale a déjà enlevé les livres sacrés, car les perquisitions sous Dioclétien montrent la présence de la Bible chez les particuliers. On constate sans peine du reste que c'est de la lecture de la Bible, très répandue dès les origines et fortement promue par les Pères du IIIe et IVe siècle (témoignages à voir dans Harnack, *Ueber den privaten Gebrauch der heiligen Schriften in der alten Kirche*, Leipzig, 1912, dans les *Beiträge zur Einleitung in das N. Testament.*, t. V, p. 37, 39, 47, 48, etc., 94 et suiv.), que s'inspirent les premiers essais de spiritualité, surtout de celle du Nouveau Testament pour la pratique des vertus et des conseils, ou de celle des psaumes pour l'expression des sentiments religieux dans la prière. Sur l'utilité des psaumes, qu'il faut apprendre par cœur dès le jeune âge, les éloges ne tarissent pas (voir quelques témoignages dans Harnack, *op. cit.*, p. 88-91) chez Grégoire de Nysse, Chrysostome, Jérôme (Epist. 107), Augustin, etc. Le grand nombre de textes bibliques du IVe et du IIIe siècles, sur papyrus grecs ou coptes, trouvés dans les sables d'Égypte depuis quarante ans, témoignent de la diffusion des lectures bibliques, surtout de celles du Nouveau Testament et des psaumes.

Pour les moines, on voit par les objections des laïques à l'insistance de saint Jean Chrysostome, que la lecture de la Bible était regardée comme régulière chez les moines : « μὴ γὰρ μοναχός εἰμι » (*Homil. in Matth.*, II, 5; PG., 57, 30; *Homil. de Lazaro*, III, 1; PG., 48, 992; *Homil. in Genes.*, XXI, 6; PG., 53, 183). En ceci, la pratique répondait à la théorie. Pour ajouter quelques exemples à celui de Chrysostome (*loc. cit.*), Origène en Orient attache une importance capitale pour la vie spirituelle à la méditation de la parole de Dieu (*In Epist. ad Romanos*, PG., 7, 288; *Hom. XII, In Exod., Hom. VI, In Leviticum;* PG., 9, 143 et 272; *Hom. XXI, In Num.;* PG., 10, 260), et un siècle plus tard, le tableau de l'ascèse monastique contenu dans la vie de saint Antoine, qui sera lue très tôt jusqu'au fond des Gaules (Augustin, *Confess.*, VIII, 6, 15), donne sous le patronage de saint Athanase le même exemple de théorie et de pratique (voir sa vie par saint Athanase, 3, 4, 16, 25, 46 et 89; PG., 26, 846 A et B, 867 A, 882 A, 911 A et 967). Contemporain à peu près d'Antoine, en Occident, vers 360 à moins qu'il ne faille prendre la date de 384, un témoin fort peu interrogé jusqu'ici, Firmicus Materne, si l'identification proposée est exacte, comme il semble, appuie sur l'Écriture les grandes lignes de l'ascétisme privé et de l'ascétisme monastique qu'il décrit à son interlocuteur (*Consultationes Zacchaei et Apollonii*, III, chap. 3, 4, 5, 6, etc., édit. dom Morin, dans le *Florilegium Patristicum*, fasc. nº 39, p. 103-107) et saint Jean Chrysostome n'est pas moins explicite, même pour les laïcs et l'exercice de l'ascétisme et des vertus chrétiennes dans le monde (voir *supra, loc. cit.*). Pachôme insiste sur l'importance de la lecture du Nouveau Testament, des Évangiles surtout et des psaumes (trad. saint Jérôme, 139, 140; PL., 23, 78). Saint Basile fait comme lui, mais fait lire l'Évangile de saint Jean aussitôt après celui de saint Matthieu, ce qui semble avoir été l'usage dans les exemplaires de ses moines (*Epist.* 296, *Reg. brev.* 95, 96 et 236; PG., 31, 1148, 1149, 1241). Cette insistance sur la parole de Dieu, dont doit se nourrir plus encore que d'autres le chrétien sorti du monde, sur le commerce intime avec Dieu qui parle dans ces livres, se retrouve dans saint Jérôme (voir D. Gorce, *La Lectio divina*, Paris, 1925, p. 221-234). Avec lui, l'étude pratique de la Bible, qui dominait jusque là, prend une note plus scientifique sans perdre son caractère dévôt. Le coefficient affectif y est moins élevé peut-être, mais c'est toujours vers l'enseignement de la parole de Dieu et de son profit spirituel qu'est dirigé l'effort de l'étude : tel, par exemple, le règlement de vie basé sur la Bible qu'il propose à Démétriade et à Laeta dans ses lettres 130 et 107. Sur l'ascétisme chrétien, l'évangile et le cénobitisme, voir H. Leclercq dans le DACL., t. II, c. 3078-3079.

3. — Les conseils contenus dans nombre de ses lettres insinuent aussi quelques **directives pour la constitution d'une bibliothèque spirituelle** ou un plan de lectures spirituelles : à preuve, entre autres, la fameuse lettre 107, destinée à la formation de Laeta; de même, on peut voir que ses instructions spirituelles, comme jadis celles d'Origène, ont ordinairement la Bible comme objet, et lorsque Paulin de Nole établira une bibliothèque contiguë à son église, l'inscription en vers, la première connue pour une bibliothèque ecclésiastique, rappellera ces mêmes préoccupations : « in lege meditari » (*Epist.* XXXII, 16; PL., 61, 338 B).

Nous voyons se dessiner en même temps une sélection dans les bibliothèques chrétiennes, ou mieux l'exclusion des apocryphes, premier jalon des condamnations qui seront prononcées plus tard par le célèbre décret du pseudo-Gélase, et auxquelles prélude Jérôme et puis Damase dès 382 (*De libris recipiendis et non recipiendis*, édit. von Dobschütz, TU., XXXVIII, IV, p. 5-6 et 11-12, 15, etc., Leipzig, 1912). Remarquons toutefois que cette exclusion ne sera jamais parfaite. Origène était moins strict que saint Basile dans cette

prohibition et plus loin, au paragraphe des catalogues de bibliothèques, on trouvera la mention de plus d'un apocryphe dans les bibliothèques d'Égypte; l'Occident ne resta pas en retard sur l'Orient (voir article cité du *Gregorianum*, p. 362).

a) Ces quelques données qu'on pourrait assez facilement multiplier, nous disent aussi l'orientation que vont prendre les premières bibliothèques ascétiques. C'est *autour de la Bible* que se grouperont la plupart des ouvrages qui en composent le principal fond. De là, en Orient aussi bien qu'en Occident, les multiples exemplaires des commentaires de la Bible, de la parole sacrée, qui doit être l'aliment ordinaire du moine et de la vierge consacrée à Dieu; de là aussi, ces multiples recueils de *Quaestiones* sur la Bible, déjà chez l'Ambrosiaster, chez Augustin, etc.; et jusque dans les *Regulae* de saint Basile, celles-ci manifestement destinées aux moines (*Regulae brevius tractatae,* par exemple 164, 205 et suiv., 215, 221-226, 242-280, etc.; PG., 31, 1189-1306); de là encore, surtout en Orient d'abord, ce grand nombre de commentaires, après la période créatrice de l'apogée patristique, qui nous sont arrivés sous forme de chaînes (σηραί), et que plus tard surtout les Occidentaux imiteront sous le titre de *Catenae* ou de *Glossae.* Si des préoccupations théologiques à partir du XII^e^ siècle s'accusent souvent dans ces compositions, spécialement s'il s'agit des épîtres pauliniennes, il faut remarquer toutefois que ce sont surtout les textes utilisés dans l'office monastique qui sont l'objet de ce genre d'éxégèse. C'est ainsi que les *Enarrationes in psalmos* de saint Augustin figurent parmi les livres les plus lus et les plus copiés de tout le moyen âge (Wilmart, *Miscellanea Agostiniana,* Rome, 1931, t. II, p. 295-315).

Ce qui vient d'être dit de la Bible ne peut cependant s'entendre d'une manière exclusive. Les premières préoccupations ascétiques ont très vite donné naissance à quelques écrits sur les vertus chrétiennes. Déjà Tertullien et Cyprien avaient écrit sur la patience; Tertullien, Origène et Cyprien écrivent sur la prière, et surtout la virginité fait l'objet de nombreux traités (voir *Lectures spirituelles dans les écrits des Pères,* Paris, 1935, p. 21, 24, 27-30) : signe évident qu'on les lisait et que les préoccupations qui s'y affirment montrent une adaptation immédiate aux besoins concrets de leurs lecteurs et de leurs lectrices. C'est de tout cela que sortira petit à petit le noyau des bibliothèques ascétiques léguées par l'antiquité chrétienne.

b) Ce n'est pas de ce seul noyau biblique ou de ces quelques écrits anténicéens que sortiront les bibliothèques ascétiques. Une autre source de la littérature spirituelle se rencontre dans les *conférences des moines orientaux;* celles-ci sont dues soit aux supérieurs ou abbés, soit aux vieillards d'expérience consommée, qui prennent régulièrement la parole devant la communauté de leurs subordonnés (*Regula*, 20-22, 122, 138, 156; Ladeuze, *op. cit.*, p. 290 et 320) ou qui répondent aux groupes de consultants attirés par leur réputation. Il serait téméraire d'entrer ici dans beaucoup de précisions, car l'origine littéraire des *Apophtegmata*, issus en partie de ces conférences, rédigés ensuite selon l'ordre alphabétique soit des personnages soit des matières, répandus très vite en Occident par les *Vitae Patrum* de Rufin et popularisés par Cassien, suscite encore pas mal de questions. Dus primitivement, semble-t-il, à la simple tradition orale, ils ont petit à petit été fixés par l'écriture dans des recueils dont il serait difficile en ce moment de déterminer le contenu exact, la date précise et même la langue, car un bon nombre de leurs auteurs, pas des plus lettrés évidemment, n'ont pu s'exprimer qu'en copte. Pallades vers 420, Socrate (HE., IV, 23) vers 439, Cassien vers 420-428, plus tard l'auteur du *Gerontikon*, en ont connu une rédaction grecque. Avant eux, Évagre le Pontique (mort en 399) a sans doute pu utiliser des recueils analogues, sur le modèle desquels il a plus ou moins moulé la forme de ses avis personnels; mais il serait difficile de dire quand ces recueils ont commencé à faire partie des bibliothèques ascétiques dont plus tard ils constituaient un des principaux joyaux en Orient et en Occident, à en juger par l'usage qu'en font les écrivains ultérieurs du VI^e^ siècle comme saint Benoît et saint Martin de Braga (voir Bousset, *Apophthegmata,* Tubingue, 1923, p. 60-76, etc., et Cavallera, DS., t. I, c. 765-770). Il n'y a pas de doute non plus que parmi les petits traités spirituels qui se font jour alors, ceux sur la virginité, à en juger par leur nombre (voir *Lectures spirituelles,* p. 27-30) ont un réel succès dans les cercles ascétiques.

Parmi les commentaires de la Bible, ceux d'Origène, sous forme d'homélies, ou de commentaires proprements dits, devaient certes avoir servi aux lectures des moines, comme le montrent les discussions devant Postumianus après le concile alexandrin de 399 (Cf. Sulpice Sévère, *Dialog.*, I, 6-7), et les conflits origénistes de Nitrie et de Scété (Cfr. G. H. Evelyn White et W. Hauser, *The Monasteries of the Wâdi 'N Natrûn,* part. II, *The history of the Monasteries of Nitria and of Scetis,* dans *Egyptian Expedition Publications,* t. VII, New-York, 1932, p. 125 et suiv.).

4. — A quel moment exactement ces **bibliothèques spirituelles** commencent-elles à exister comme bibliothèques **communautaires?** ou bien les livres sont-ils affaire privée de chaque moine? Il serait difficile de le dire même pour les grands centres d'Égypte, car à côté des rédactions de la règle pachomienne qui au moins vers 400 supposent une bibliothèque monastique, se rencontrent quelques *Apophtegmata* des Pères ou des récits anecdotiques, relatifs aux livres, qui doivent s'entendre encore de la propriété privée (voir *Apophtegmata,* de Théodore de Pherme, 1 et 29, Sérapion, 2, etc.; Cassien, *Collat.*, XVIII, 15, etc.; H. G. Evelyn White et G. P. G. Sobhy, *The Monasteries of the Wadi 'N Natrûn*, part I, New-York, 1926, Introduction, p. XXI et XXII, et pour les livres des Grands Frères, brûlés par ordre de Théophile d'Alexandrie, le *Dialogus de Vita Iohannis Chrysostomi,* 7; PG., 47, I, 24). Dans la seconde moitié du VI^e^ siècle, en 576, il y avait certainement une bibliothèque déjà constituée au monastère syrien de saint Macaire à Scété, comme le montre une note d'un manuscrit syriaque du Vatican, décrit par Assemani (*Bibliothecae Apostolicae Vaticanae Catalogus*, t. III, p. 245-246, fin du n° CXLII). Mais sans entrer ici dans les questions d'archéologie, tout porte à croire que dans le courant du V^e^ siècle les centres monastiques importants, comme celui de saint Macaire de Scété, diverses fois mis à sac avant 444, avaient leur bibliothèque communautaire : cette conclusion générale, qui concerne l'organisation de la lecture dans les communautés orientales, suffit pour le but de cette étude (voir H. G. Evelyn White et G. P. G. Sobhy, *op. cit.*, part I, p. XXIII-XXVI).

En effet, vers la fin du V^e^ et au cours du VI^e^ siècle,

quelques lumières nouvelles sont fournies par les documents, surtout par les *règles* des fondateurs, par les *listes de livres* et fragments de *catalogues* encore existants, par des recommandations diverses, par des fonds de bibliothèques monastiques plus ou moins intégralement retrouvés ou reconstitués.

a) On peut dire que la *lectio*, c'est-à-dire la lecture étudiée de la Bible et des commentaires qui en facilitent l'intelligence, est ordonnée ou supposée par presque toutes les règles monastiques. Cela menait tout de suite, comme on l'a déjà vu pour le cénobitisme pachomien, à l'institution d'une charge qui correspondrait de nos jours à celle de Bibliothécaire. Dans les règles de saint Basile, sans avoir de mention *ex professo*, la *lectio* est supposée exister au même titre que le travail manuel et rentre dans la matière de l'obéissance comme les autres occupations de la journée (*Regul. brevius tract.*, Interrog. 96, la 81e avec modification dans le *Codex Regularum* de Benoît d'Aniane; cfr. PG., 31, 1149 A et PL, 103, 521 D).

Une remarque du même genre est reprise par saint Colomban, *Regula caenobialis*, 3 : « Ergo quotidie ieiunandum, sicut quotidie orandum est, laborandum quotidieque est legendum » (PL., 80, 211 A), et dans le *Codex Regularum* de Benoît d'Aniane (pars I, Interrog. 81; PL., 103, 521 D). Plus précise au point de vue bibliothèque, la règle de saint Augustin, composée à la suite d'une révolte des religieuses, que n'apaise pas la lettre 210, place sur le même rang la religieuse préposée au soin du ménage, celle qui veille à la lingerie et celles qui sont chargées du soin des livres : « quae codicibus praeponuntur sine murmure serviant sororibus suis ». Les volumes devaient être demandés jour par jour, et exclusivement à une heure assignée : « Codices certa hora singulis diebus petantur; extra horam quae petiverint, ne accipiant » (Epistola 211, 3). Faut-il voir à travers les lignes de ce texte un excès d'exigences chez les religieuses par rapport à la *lectio* ou un manque d'empressement à observer les règles du prêt chez la bibliothécaire ou chez ses consœurs? la chose n'est pas impossible. En tout cas nous voyons fonctionner l'organisme dès 423, en Afrique. Chez d'autres fondateurs encore, nous trouvons des prescriptions analogues : chez saint Césaire d'Arles vient également la mention de la *lectio* (*Regula ad monachos*, 14; PL., 67, 1100 D). Chez saint Léandre de Séville, même recommandation(*Regula sive liber de institutione virginum et contemptu mundi*, 6 et 7; PL., 72, 883 et 884). Mais la recommandation se continue en insistant sur l'interprétation « spirituelle » de l'Ancien Testament, qu'il ne faut pas comprendre *carnaliter*. Saint Isidore, dans sa *Regula monachorum*, a un chapitre sur la *lectio* qui suppose aussi la *collatio* (chap. V, n. 5 et 6; PL., 83, 874, 877-878) et un autre, *De codicibus* (chap. VIII); les volumes doivent être rendus chaque jour et sont exclus les livres hérétiques et les livres païens (VIII, 1 et 3). Un coup d'œil rétrospectif sur la *lectio* monastique se retrouve dans la *Concordia Regularum*, chap. 55, de Benoît d'Aniane, *De opere manuum quotidiano*, où sont réunis en vingt-huit paragraphes les passages de beaucoup d'autres règles orientales ou occidentales sur la *lectio* (PL., 103, 1175-1196, avec les notes toujours utiles de Hugues Ménard). C'est toute la tradition spirituelle et monastique dont nous retrouvons là la substance, et à laquelle avait préludé Cassien en exigeant pour cette *lectio* la même ardeur qu'on avait eue pour les études profanes : « ad... lectionem meditationemque transferre eamdem diligentiam atque instantiam quam in illis saecularibus studiis » (*Collat.* XIII, 1; PL., 49, 979 A).

b) Elle avait été fixée d'ailleurs pour l'Occident par la règle de saint Benoît (chap. XLVIII) qui ordonne la *lectio* et qui, à plusieurs reprises, recommande les *Expositiones* et les *Libri* des *orthodoxi* ou des *sancti catholici Patres*. Cela nous renseigne d'une façon générale sur le contenu des premières bibliothèques spirituelles et monastiques en Occident; il mentionne nommément les *Instituta et Vitae* des anciens pères et la *Regula sancti Patris nostri Basilii*. Il y apporte une précision importante, en donnant droit de cité dans ses bibliothèques aux *Collationes* de Cassien, que ses tendances semi-pélagiennes menaçaient d'exclusion (*Regula Monasteriorum*, IX, l. 22 et LXXIII, l. 6, 12; XLVIII, l. 15 et 16; XLVII, l. 6 et 13; LXXII, 14; édit. critico-practica de dom Butler, Fribourg, 1927; PL., 66, 670, 930, etc.). Mais après lui, c'est surtout Cassiodore qui précise le programme des auteurs patristiques utiles pour l'intelligence de la Bible.

A ces deux documents revient une place de premier plan dans le développement des bibliothèques spirituelles. Le premier la doit à l'importance qu'il attribue en général à cette *lectio* (voir la discussion de la portée de ce mot, lecture ou étude stricte, par H. Leclercq, dans DACL., t. II, c. 1912-1916, où l'on trouvera une bibliographie), aux genres de lectures mentionnés et à la place qu'il assigne à Cassien dans la bibliothèque monastique. C'est ce qui assure un rôle désormais prépondérant à l'auteur des *Collationes* dans la formation de l'ascétisme chrétien, malgré sa condamnation par l' « index » du pseudo-Gélase. La tradition manuscrite du moyen âge a conservé le souvenir de la part due à saint Benoît dans la transmission de l'œuvre de Cassien à travers les bibliothèques spirituelles d'Orient et d'Occident (voir entre autres la note de Jean Boston de Bury et celles des manuscrits de Lambeth Palace, 218, II, fol. 90a, et de Cambridge, Pembroke College, 92, fol. II). Résumé par saint Eucher déjà, admiré par saint Jean Climaque, traduit en grec avant Photius, il « a nourri de sa doctrine », a-t-on pu dire avec raison, « quarante générations de moines ».

Les précisions apportées par Cassiodore sont d'une autre nature, bien que lui aussi se montre très favorable à Cassien; mais c'est surtout par son énumération des commentaires bibliques, utiles à la *lectio* de ses moines, qu'il intéresse les bibliothèques spirituelles. Sa liste, qui sert plus ou moins de guide d'histoire littéraire aux écrivains du moyen âge, est utilisée encore vers 1410 par le recensement général des bibliothèques anglaises opéré par Jean Boston de Bury. A propos de chaque livre de la Bible, Cassiodore indique les commentateurs qui peuvent aider à l'intelligence du texte, et dans la formation des bibliothèques monastiques on a été fidèle en général aux recommandations de Cassiodore (*Instit. divin. litterar.*, 1-10, 16-24, etc.; PL., 70, 1105-1150). Quelques siècles plus tard, Notker de Saint Gall (PL., 131, 903-1004) énonçait un programme analogue. Trithème y reviendra à l'aube des temps modernes (voir RHE., art. cit., p. 299, n. 1, et *Gregorianum*, art. cité, p. 360). La plupart des auteurs mentionnés par Cassiodore sont des occidentaux; il est regrettable que l'organisateur du *scriptorium* de Vivarium n'ait pas ajouté de notices sur les exégètes grecs que contenait le huitième meuble de sa bibliothèque (*op. cit.*, 8). Cela aurait notablement enrichi la lecture

spirituelle en Occident. Ce qui ne manque pas d'intérêt, c'est que cette première bibliothèque spirituelle, en grande partie biblique (mais Cassien y était compris cependant, *op. cit.*, préface et 29), devint plus tard, on ne sait à la suite de quel hasard, une partie de la bibliothèque de Bobbio, fondation de saint Colomban. L'identification d'un certain nombre de ces palimpsestes, actuellement dispersés à Milan, Turin, Vienne, etc., semble avoir établi ce transfert de Calabre en Lombardie, en passant par Pomposa, avec une très haute vraisemblance (P. Lejay, *Bobbio et la bibliothèque de Cassiodore*, dans *Bulletin d'anc. littér. et d'archéol. chrét.*, t. III, 1913, p. 265-269; R. Beer, *Anzeiger... der Wiener Akademie, Philosoph.-histor. Klasse*, 1911, p. 78-104).

c) Très influente en Occident au point de vue des textes de la *lectio*, est une autre bibliothèque du VIe siècle, celle d'Eugippe, abbé de Lucullanum (Castel dell' Ovo), en Campanie, et connu comme lecteur enthousiaste des œuvres d'Augustin, des écrits religieux duquel il avait composé un florilège très apprécié. Si nous n'avons plus le catalogue du contenu de cette bibliothèque, nous savons au moins par des témoignages très anciens, consignés dans les notes marginales ou autres des manuscrits, qu'on s'y rendait pour lire des œuvres comme les commentaires d'Origène et que la correction de ses textes était réputée (voir L. Traube, *Vorlesungen und Abhandlungen*, Munich, 1909, p. 108-109; *Origenes' Werke*, Leipzig, t. V, 1913, p. LVIII-LXVI; t. VI, 1920, p. XXII, t. VII, 1921, p. XXXII).

d) Quelques renseignements plus directs et spécialement captivants se présentent à partir de la fin du Ve siècle : ce sont des listes fragmentaires sauvées de la destruction par les sables du désert, qui nous éclairent sur la composition de bibliothèques ascétiques orientales et apportent ainsi une confirmation nouvelle aux réglementations théoriques exposées plus haut. Contentons-nous de citer ici une bibliothèque copte monastique de la région de Schmûn, dont les récentes découvertes papyrologiques ont fait retrouver les restes d'une cinquantaine de volumes au milieu d'un bon nombre de pièces documentaires : ce sont surtout les livres de la Bible et des fragments liturgiques (voir J. Krall, *Aus einer koptischen Klosterbibliothek*, dans les *Mittheilungen aus der Sammlung der Papyrus Erzherzog Rainer*, Vienne, 1887, t. I, p. 62-72 et t. II-III, p. 43-73). Une autre bibliothèque nous a laissé sur un *Ostrakon* plus ancien, rédigé, semble-t-il, durant la seconde moitié du Ve siècle, à en juger par les reliures et par la composition de l'ancien et du nouveau fonds : bibliothèque essentiellement spirituelle ou ascétique, à part un livre de médecine, du diocèse de Qous, comprenant 80 volumes, avec partie notable d'Écriture Sainte, puis livres édifiants, des vies de martyrs et de saints, panégyriques et éloges, instructions de Pachôme, de Schenoudi (au moins quatre), les « vieillards de Schiêt », etc. (voir U. Bouriant, *Notes de voyage*, I, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, Paris, t. XI, 1889, p. 131-159).

Une bibliothèque monastique d'Égypte nous a légué un fragment de son catalogue non daté, sur un papyrus copte rapporté du Fayoum, avec tout un lot de fragments de papyrus (collection de lettres « wholly monastic », n. 70, p. 49), en 1889 par Flinders Petrie et étudié par W. E. Crum (dans *Medum*, par Flinders Petrie, Londres, Nutt, 1892, chap. IX, n° 68 et surtout 71, p. 48-50). Cette liste incomplète comprend les livres du Nouveau Testament, en plusieurs exemplaires, en grec aussi bien qu'en copte; le psautier, également dans les deux langues et en plusieurs exemplaires : ce qui confirme ce qui a été dit plus haut du programme de lectures bibliques; puis, des œuvres comme les règles de l'*Apa Petros* (œuvre théologico-ascétique, ou règlements d'un des métiers du monastère? car il y a dans les fragments d'autres papyrus un Apa Petros jardinier, p. 49, n. 71), des *Mystica* coptes et grecs également, des livres de lecture (« reading Books »), sans doute lectionnaires, etc.

Plus récent, un fragment de catalogue, vraisemblablement du VIe ou du VIIe siècle, nous fait connaître aussi quelques ouvrages qu'un moine est chargé d'envoyer à un de ses confrères : du Basile, du Grégoire de Naziance, du Théodoret, le psautier, le *Paterikon* ou *Gerontikon*, etc. D'un siècle postérieur, semble-t-il, un fragment du même genre (papyrus Rainer, Vienne, Bibliothèque Nationale, Pap. graec., 26015) contient, outre la Bible, quelques récits de martyres et de vies de saints, où ne manque pas l'apocryphe. Ces deux listes font contraste avec les autres fragments de catalogues de bibliothèques, fournis par les papyrus et contenant exclusivement des œuvres classiques. Autres temps, autres livres (Ch. Wessely, *Catalogus librorum saeculi V-VI. p. Ch. n.*, dans *Festschrift zu Ehren Emil von Ottenthals*, Innsbruck, Wagner, 1925, p. 184-185; H. Gerstinger, *Ein Bücherverzeichnis aus dem VII-VIII Jh. n. Chr. im Pap. Graec. Vindob. 26015*, dans *Wiener Studien, Zeitschrift für klassische Philologie*, t. L, 1932, p. 189-192). Ces deux dernières listes sont en harmonie parfaite avec les directives de bibliothèques monastiques rappelées plus haut.

e) Pour d'autres bibliothèques orientales, nous sommes plus heureux : elles ont été retrouvées après des siècles de disparition ou ont continué d'exister jusqu'à nos jours, à l'écart des grands courants modernes, et peuvent nous renseigner sur les caractéristiques de l'aliment spirituel fourni par leurs livres pendant des siècles à des générations de moines. Il suffira de quelques exemples pris aux anciens monastères d'Égypte ou à ceux du mont Athos; ceux-ci ne datant au plus tôt que des IXe-Xe siècles, nous donnent un aperçu sur la période médiévale en Orient.

Il serait peut-être prématuré d'étendre à tous les monastères de Nitrie et de Scété et à tous ceux de la rive droite du Nil ou de la région de Thèbes et de la Haute-Égypte les caractéristiques que nous révèlent les récentes découvertes dues aux fouilles organisées dans les sables égyptiens par divers pays et notamment par les États-Unis. On pourra consulter avec profit les publications du Metropolitan Museum of Art, Egyptian expedition, surtout *The Monasteries of the Wadi 'N Natrûn*, Part I, *New coptic texts from the Monastery of saint Macarius... with an introduction on the Library at the Monastery of saint Macarius*, par H.-G. Evelyn White, New-York, 1926, p. XXI-XLVIII, sur le monastère de saint Macaire. Les manuscrits trouvés là, ou remisés actuellement dans les grandes bibliothèques, sont tous postérieurs à 817, date du cinquième et dernier pillage de la bibliothèque, et antérieurs au désastre définitif de 1350. D'après leur contenu on peut voir que la nature de cette bibliothèque est essentiellement religieuse, nullement théologique dans le sens strict du mot, et destinée à servir les besoins de la vie monastique quotidienne : Bible,

chaînes bibliques, entre autres de Jean Chrysostome, très étudiées comme le montrent les nombreuses gloses marginales en arabe, pas mal d'apocryphes assez tardifs et cela malgré le canon d'Athanase et l'*apophtegma* de Sopater (PG., 65, 413), un grand nombre d'actes des martyrs et de vies de saints et beaucoup de livres liturgiques.

Plus importante encore est la bibliothèque du monastère de l'Archange Saint Michel, retrouvée à Hamouli au sud du Fayoum, en 1910, dans une cachette où on l'avait enfouie il y a des siècles, sans doute pour la mettre à l'abri; ce lot d'une bonne cinquantaine de volumes sur parchemin, presque tous en dialecte sahidique, est actuellement propriété de la Bibliothèque J. Pierpont Morgan, à New-York et nous représente le contenu d'une bibliothèque religieuse reconstituée sans doute après un des nombreux pillages dus aux invasions arabes; les manuscrits sont la plupart du IXe siècle, quelques-uns du début du Xe. Outre quelques recueils liturgiques pour les offices, elle comprend beaucoup de volumes de la Bible et des traités de théologie dogmatique et polémique, mais surtout de morale et d'ascétique; les récits apocryphes n'y manquent pas : Basile, Grégoire de Nysse, Cyrille de Jérusalem, Cyrille d'Alexandrie, Jean Chrysostome, Sévérien de Gabala, Athanase surtout, figurent parmi les principaux auteurs; voir une courte notice par J.-B. Chabot, *La Bibliothèque du couvent de Saint-Michel, au Fayoum,* dans le *Journal des savants,* nouv. série, t. X, Paris, 1912, p. 179-182, et une liste sommaire par Hyvernat, *A check list of coptic manuscripts in the Pierpont Morgan Library,* New-York, privately printed, 1919.

f) Des bibliothèques du Mont-Athos et du Sinaï, les catalogues imprimés suffisent à la rigueur pour donner une première idée des livres religieux qu'elles contiennent. En dehors des nombreux textes bibliques et liturgiques, ce sont évidemment les Pères de l'Église qui dominent; peu ou pas d'ouvrages profanes; quelques textes d'Homère, de Démosthène, de Thucydide, de Sophocle, etc. Les écrits patristiques du IVe et du Ve siècles sont fortement représentés et recopiés encore en plein XVIe ou XVIIe siècle; les anténicéens, très rares. Ainsi, Vatopedi n'a qu'un seul manuscrit d'Origène, le Sinaï en a trois, en y comptant les *Scholia* dispersés. Basile et Chrysostome l'emportent numériquement; Athanase, Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse, Anastase le Sinaïte, sont bien représentés; puis Cyrille d'Alexandrie, Jean Damascène et Denys l'Aréopagite, moins qu'on le croirait; pas mal de chaînes bibliques (Vatopédi, 659-663). Signalons spécialement le *De Trinitate* de saint Augustin, traduit par Maxime Planude (Vatopedi, n. 27-28), et les *Dialogues* de Grégoire le Grand (*ibid.,* 126). Par contre, la partie ascétique, avec les œuvres édifiantes, les vies des saints, les panégyriques, les apophtegmes des Pères, etc., est une section généralement très riche : on y rencontre souvent Jean Climaque (Vatopédi, 348-376); au Sinaï, aussi, celui-ci (416-430) est à l'honneur, ainsi que Pallade (431-435), Théodore le Studite (401-404), Isaac le Syrien (405-409), Siméon Métaphraste (17 manuscrits à Vatopedi) et Maxime le Confesseur, que lisait volontiers la mère d'Anne Comnène au grand effroi de sa fille (*Alexiade,* V, 9); beaucoup de Βίοι ἁγίων et de ménées (Sinaï, 491-640; Vatopedi, 74-98, plus encore à la Lavra); beaucoup de Λόγοι ἀσκητικοί et des *Apophtegmata,* etc.; du Grégoire Palamas, en une certaine abondance à la Lavra et à Vatopédi, mais rien au Sinaï, ce qui est intéressant pour la grande controverse de l'hésychasme. Au Sinaï, la section *Ascetica* s'étend du n. 396 à 490, et des 300 manuscrits bibliques, 127 sont des psautiers. Voir V. Gardthausen, *Catalogus Codicum graecorum sinaiticorum,* Oxford, 1886, à compléter et corriger par *Catalogus codicum manuscriptorum graecorum qui in monasterio sanctae Catharinae in monte Sina asservantur* (en russe), publié par l'archimandrite Porphyre Uspensky et V. Benesevic, Petropoli, 1911-1915; Spyr. P. Lambros, *Catalogue of the greek manuscripts on mount Athos,* 2 vol., Cambridge, 1895-1900; Sophronios Eustratiades et Arcadios, *Catalogue of the greek manuscripts in the library of the monastery of Vatopedi on Mount Athos,* dans *Harvard theological Studies,* XI, Cambridge, 1924; Spyridion et Sophronios Eustratiades, *Catalogue of the greek manuscripts in the library of the Laura on Mount Athos,* dans *Harvard theological Studies,* XII, Cambridge, 1925; consulter aussi *Revue d'histoire ecclésiastique,* t. XXII, 1926 (Th. Lefort), p. 337-338 et 811-812, et *Byzantion,* t. V, 1929-1930 (Alb. Vogt), p. 704-707, et le Συμπλήρωμα, suppléments ou compléments par Sophr. Eustratiades, Paris, 1930.

g) Quelques importantes bibliothèques de l'Orient grec, comme celle de Photius à Constantinople au IXe siècle, et celle d'Aréthas de Césarée, dans la génération suivante, auraient aussi plus d'un détail à nous apprendre; mais ces collectionneurs lettrés, représentants les plus en vue de la renaissance littéraire de l'époque, appartiennent à l'histoire générale de la littérature plutôt qu'à celle des bibliothèques de spiritualité (voir Krumbacher, *Gesch. der Byzantinischen Literatur,* s. v., et l'article cité du *Gregorianum,* t. XIV, 1933, p. 371-373); cfr. plus loin ce qui est dit de Byzance et du contraste avec la tendance occidentale due à Cassiodore.

5. — **Au moyen âge.** — Les catalogues occidentaux parvenus jusqu'à nous, et dont celui de Saint-Wandrille (Fontenelle) en 742-747 est le plus ancien, permettent assez facilement de se rendre compte du fonds d'ascétisme et de dévotion auquel s'alimentaient les lectures spirituelles. Si la partie documentaire de cette histoire était plus complètement explorée, on pourrait ici mettre en évidence, en détaillant leur œuvre et leur rôle, quelques grands centres monastiques, comme par exemple le Mont-Cassin dès le VIe/VIIe siècle, comme plus tard Fulda, Corbie, Lorsch, Wurzbourg et Saint-Ricquier, puis Saint-Gall, ensuite, après Cluni, Citeaux et Clairvaux, Séville et Saragosse en Espagne, Cantorbéry et Durham en Angleterre, enfin les fondations des Chartreux, à l'époque de Guigue le Chartreux, et au XVe siècle, déjà vers la fin du moyen âge, celles des Frères de la Vie Commune. Ces abbayes et monastères sont des centres dont l'influence rayonne sur une partie notable du monde médiéval et qui propagent les livres spirituels à travers la chrétienté. La liste de ces centres pourrait facilement s'allonger avec des noms comme Reichenau, à l'époque carolingienne, Saint-Amand un peu plus tard, Stavelot et Saint-Maximin de Trèves, puis Le Bec, Prüfening et Heiligenkreuz, au XIIe siècle, etc., etc... Mais ce n'est pas l'histoire des anciennes bibliothèques qu'il faut faire ici, c'est leur rôle dans la diffusion des écrits ascétiques et la nature de leur contenu qui nous intéresse uniquement. Ceci est d'autant plus important qu'on a pu dire avec raison des auteurs médiévaux que rarement ils sont pleinement originaux (*Ons geestelyk Erf,* t. VI, 1932, p. 194-195).

(*Fascicule 5. — Septembre 1935.*)

I. — Il suffira ici encore une fois de relever quelques conclusions générales.

a) En parlant de Cassiodore, l'on ne peut pas perdre de vue que son initiative développe une activité intellectuelle intense dans les nouvelles abbayes et que cette activité marque une orientation très nette dans le développement intellectuel de l'Europe. Le mobile qui dicte ses *Institutiones divinarum litterarum* est une ambition d'ordre intellectuel, qui fera désormais des monastères les successeurs des anciennes grandes écoles d'Alexandrie, de Césarée, d'Antioche et de Nisibe. L'introduction de cet ouvrage nous apprend en effet que le but de l'auteur était de suppléer à l'échec d'un projet antérieur conçu de concert avec le pape Agapit (535-536) quarante ans plus tôt : il espérait remplacer partiellement par le travail des moines l'espèce d'université chrétienne que les invasions des barbares ne leur avaient pas permis de fonder à Rome (voir Traube, *op. cit.*, t. I, p. 108). Désormais, c'est dans les abbayes que trouve refuge pour une bonne part l'éducation intellectuelle de l'Europe médiévale : il n'y a pas lieu de s'étonner dès lors de la caractéristique de piété et de dévotion qu'elle prendra en conséquence.

b) Dans l'Orient grec, surtout à Byzance, il n'en va pas tout à fait de même. La transcription des livres, malgré l'activité de certains grands monastères de Constantinople n'est nullement œuvre exclusivement monacale, comme elle l'est assez généralement en Occident (voir Marin, *Les moines de Constantinople*, Paris, 1897, p. 373-419, bonne description d'ensemble, sérieusement faite, un peu laudative, et à compléter par les travaux spéciaux récents, comme Marie Vogel et V. Gardthausen, *Die griechischen Schreiber des Mittelalters und der Renaissance*, dans *Beiheft zum Zentralblatt für Bibliothekswesen*, XXXIII, Leipzig, 1909). Si ces monastères restreignent leur ardeur aux livres religieux, sans exclure la controverse théologique et politico-religieuse, d'autres centres contribuent à la culture byzantine par un souci plus large des œuvres antiques, comme la bibliothèque impériale de Théodose II, due à Constantin, déjà augmentée par Julien et continuée par Valens (*Cod. Theodos.*, XIV, 9, 2, voir L. Bréhier, *L'enseignement supérieur à Constantinople* dans *Byzantion*, t. III, 1926, p. 88 et suiv., et V. Gardthausen, *Bibliothekskunde*, Leipzig, 1920, t. I, p. 125-127).

c) L'époque carolingienne, qui marque d'ailleurs un renouveau dans tous les domaines et dans celui de la vie intellectuelle et religieuse aussi, nous a laissé une haute idée du soin qu'elle avait des livres dans ses grandes abbayes. L'inventaire de leur contenu a attiré l'attention des princes carolingiens; il semble même avoir été effectué sur leur ordre. Les fondations dues primitivement aux *Scoti* qui traversaient le continent, entre autres Bobbio, Lorsch, Saint-Gall, ont une importance qui est encore attestée après l'époque carolingienne.

d) La nature essentiellement spirituelle et religieuse des bibliothèques monastiques du VIII^e^ au XII^e^ siècle est exprimée dans quelques formules qui nous ont été conservées, comme celle-ci après un incendie : « inexplicabilis librorum copia periit, nosque spiritualium nostri armorum inermes reliquit », ou encore celle-ci de 831 : « hae ergo divitiae claustrales, hae sunt opulentiae caelestis vitae dulcedine animam saginantes », ou celle-ci, plus concise, de Sainte-Barbe en Auge, vers 1170 : « claustrum sine armario quasi castrum sine armentario. »

e) Une ligne de démarcation assez nette est à établir vers la fin du XII^e^ siècle et surtout au début du XIII^e^ siècle. La note biblico-ascétique et patristique qui domine jusque là dans la composition des bibliothèques et qui s'affirme parfois jusque dans la préface de leur catalogue, comme à Pomposa, s'atténue graduellement à cause des préoccupations scolaires qui gagnent de plus en plus et qui aboutissent à donner aux auteurs scolastiques la grande partie de la place réservée jusque-là aux Pères de l'Église. Ceux-ci figurent en nombre relativement restreint dans beaucoup de bibliothèques scolastiques. Certaines caractéristiques de la mystique spéculative sont en conformité avec cette tendance des bibliothèques.

f) Vers la fin du moyen âge, les bibliothèques s'ouvrent davantage aux écrits grecs. Les rapports avec l'Orient font entrer en Occident des œuvres importantes de Jean Chrysostome entre autres, et quelques-unes, pas toujours d'authenticité sûre, de saint Ephrem le Diacre, qui rencontraient déjà beaucoup de succès dès la fin du XII^e^ siècle. Un peu plus tard, vers le XIV^e^ siècle, la *Scala* de Jean Climaque pénètre en Occident probablement par les soins des Chartreux; en tout cas, c'est dans leurs catalogues de bibliothèques qu'elle apparaît d'abord, semble-t-il. Mais pour plusieurs de ces traductions du grec, il est difficile de dire l'itinéraire qu'elles ont suivi à partir de leur pays d'origine. Grâce aux croisades, les relations des régions centrales de l'Europe, comme la Hongrie, avec l'Orient ont fait connaître plus d'un livre spirituel inconnu jusque-là : tel par exemple les *Centum capita de caritate* de Maxime le Philosophe, trouvés en traduction par un moine de Pastó à l'abbaye de Saint-Martin de Hongrie et aussitôt transcrits pour sa bibliothèque et retranscrits pour ailleurs. Sur l'itinéraire suivi dans leur diffusion par les livres spirituels, on pourrait faire des études comme on en a fait sur celui des chansons de gestes. Mais pour ceux-là, les relations entre abbayes prennent la place que les poèmes et les pèlerinages prennent pour celles-ci.

g) Dans les deux derniers siècles du moyen âge et surtout à partir du XV^e^, les soucis bibliographiques attestés par les cataloguements synthétiques montrent davantage encore l'action des bibliothèques dans la diffusion des livres et des idées : on catalogue tout un ensemble de bibliothèques pour faciliter les emprunts et la lecture. Qu'il suffise de signaler le *Liber septem custodiarum* (des sept provinces, « custodies », franciscaines d'Angleterre vers 1283, le *Registrum* et le *Catalogus Angliae* du bénédictin Jean Boston de Bury vers 1410, les initiatives, pour les Pays-Bas et régions voisines, de Gérard Roelants († 1491), Jean Bunderius, O. P. (né en 1481), et Guillaume Carnifex ou De Vleeschouwer, qu'utilise Alva y Astorga. Il y aurait grand avantage à publier tout cela, pour montrer entre autres la diffusion des lectures et des écrits et leurs dépendances mutuelles.

h) Une caractéristique du XIII^e^ siècle, et qui commence à s'accuser au XII^e^, est le grand nombre des apocryphes ascétiques, mis sous le nom de quelques grands auteurs, comme saint Augustin, saint Anselme, saint Bernard, saint Albert le Grand, saint Bonaventure, etc. Il n'y a pas à refaire ici la liste de ces apocryphes, ni leur histoire, qui, du reste, suscite encore plus d'une question (voir dans ce Dictionnaire à ces différents noms). Plusieurs d'entre eux eurent un succès retentissant et longtemps l'on ne soupçonna pas leur origine frauduleuse, tellement leurs auteurs s'étaient impré-

gnés des pensées maîtresses de leurs modèles. Le côté d'histoire purement littéraire ne peut nous arrêter; mais une remarque générale s'impose cependant : le succès de ces écrits, mais surtout leur ressemblance de fond et de forme avec leurs modèles, montre jusqu'où la *lectio* avait été assidue et fructueuse pour permettre à ces auteurs d'entrer à ce point dans la mentalité et la psychologie intellectuelle et religieuse de ceux à l'école desquels ils s'étaient mis. Un peu plus tard, l'extension grandissante des livres pieux, parfois de dimensions considérables, sur la sainte Vierge, ses vertus, son culte, ses bienfaits, sans parler ici des innombrables recueils de *Miracula B. M. V.*, est aussi une marque des temps.

i) L'entrée dans le mouvement des bibliothèques des ouvrages d'ascétique dus à des auteurs des Ordres Mendiants, surtout ceux des Franciscains et des Dominicains, serait très intéressante à étudier, mais appellerait d'abord de fortes recherches documentaires qui sont loin d'être terminées. La piété franciscaine ou dominicaine, de même celle des Carmes, a fait sentir son action au moyen âge autrement d'ailleurs que par les livres, tandis que l'influence exercée par saint Bernard est due beaucoup plus à la place prise par ses écrits dans les bibliothèques; il en va un peu de même aussi pour saint Bonaventure (*Itinerarium mentis ad Deum*, etc.) et pour l'anonyme pseudo-bonaventurien, le toujours énigmatique auteur des *Meditationes vitae Christi*. La piété des Carmes aura surtout son heure de célébrité et d'influence au tournant du XVI^e et du XVII^e siècles. Celle des dominicains, principalement des grands mystiques et des groupes connexes, a laissé sa trace surtout dans les bibliothèques de l'Europe centrale, Eckart excepté, dont peu de manuscrits subsistent. A l'époque de Gerson, les livres spirituels joindront à une réflexion plus intime et à une tendance affective marquée, un luxe de divisions systématiquement raffinées, qui déconcertent un peu le lecteur contemporain. Les écoles du XV^e et du XVI^e siècles porteront la trace de cette double tendance, due en partie à la prépondérance scolastique dans les bibliothèques et au mouvement affectif des œuvres des Cisterciens, des Franciscains et des Chartreux, fortement représentées dans les dépôts des livres de l'époque. Les lectures spirituelles dans chacun de ces Ordres et dans les Ordres et Congrégations de l'âge moderne ont plutôt leur place dans l'étude de la spiritualité de chacun d'eux.

II. — Ce coup d'œil général sur le contenu ascétique des bibliothèques jusqu'à l'aube des temps modernes ne serait pas complet si l'on ne donnait pas quelque attention aux écrits ou aux auteurs particuliers dont les bibliothèques attestent une prépondérance marquée : prépondérance qui s'affirme dans la formation ascétique de ces siècles. Contentons-nous encore une fois de quelques traits.

a) Parmi les livres qui figurent fréquemment dans les bibliothèques comme aliments de lectures spirituelles, les lignes qui précèdent ont déjà montré que les ouvrages de saint Augustin et de saint Jérôme étaient à l'honneur. On a vu aussi comment Cassien s'est définitivement vu ouvrir l'accès des bibliothèques. Il faut ajouter le nom de saint Cyprien, dont les opuscules et les lettres se rencontrent continuellement : c'est le seul anténicéen qui ait traversé le moyen âge avec un réel succès; la plupart des autres demeurent oubliés, en dehors d'Hermas dont une vingtaine de copies ont survécu, ignorées de la théologie médiévale; mais on le lisait puisqu'on le transcrivait encore en plein XV^e siècle. A côté de ces noms qu'on a déjà rapidement indiqués plus haut, il faut ranger celui de Grégoire le Grand, dont les écrits forment, avec ceux de saint Augustin, la mentalité religieuse du moyen-âge, dans les cloîtres et au dehors des cloîtres; les *40 Homélies*, les *Dialogues*, les *Moralia*, comptent avec le *De civitate Dei*, les *Enarrationes in psalmos* et surtout les *Confessiones*, parmi les livres les plus lus et les plus souvent copiés, au moyen âge. Sénèque, le moraliste, que Gerson recommande encore dans son *De libris legendis*, est assez fréquemment présent dans les bibliothèques de spiritualité et en honneur chez plusieurs.

b) Les catalogues, surtout avant le XII^e siècle, citent assez fréquemment la règle de saint Basile et les vies ou règles des Pères orientaux : il en a été question plus haut. Bède le Vénérable a également une place de choix qui témoigne de sa profonde influence. Isidore de Séville, plus tard Raban Maur et Alcuin, figurent fréquemment aussi dans les catalogues. La belle âme de Hugues de Saint-Victor a conquis beaucoup de lecteurs, car les catalogues des bibliothèques accusent une diffusion très rapide, très étendue et très durable de la plupart de ses œuvres. Entre autres, son commentaire de Denys l'Aréopagite avec celui de saint Thomas, qui se rencontrent dans beaucoup de listes de livres, ont beaucoup contribué au succès des œuvres aréopagitiques, introduites en Occident à la fin du VIII^e siècle, traduites au moins quatre fois, fréquemment commentées et présentes un peu partout dans les bibliothèques médiévales. L'œuvre si élevante de saint Anselme atteste un succès considérable par sa présence immédiate dans un bon nombre de bibliothèques de tous pays, depuis le Northumberland jusqu'au Danube. Au début du XV^e siècle, l'écrit de Gerson improprement intitulé *De libris legendis a religiosis* (*Opera*, Anvers, 1706, t. II, surtout p. 708-710) donne une liste d'ouvrages spirituels où se révèle encore une fois la survivance de certains noms dans les bibliothèques, comme Grégoire, Hugues de Saint-Victor, Climaque, les *Vitae Patrum* et surtout Bonaventure. Beaucoup plus fournie et extrêmement instructive est la *Tabula librorum praecipue legendorum* de Jean Mombaer ou Mauburnus mort en 1501; elle comprend une centaine de numéros, guide de lecture et bibliographie spirituelle qui montre une fois de plus les préférences de la tradition (édition soigneusement annotée dans P. Debongnie, C. SS. R. *Jean Mombaer de Bruxelles*, Louvain-Toulouse, 1928, p. 319-331). La répartition géographique de ces bibliothèques, qu'il n'y a pas moyen de détailler ici, montre que pour la diffusion des œuvres et des lectures, l'Europe médiévale ne connaît pas ou guère les frontières des pays. Mémorable à cet égard est, dès le V^e siècle, le cas de la *Vita Martini* du Gaulois Sulpice Sévère (voir *Dialogi*, I, 23, 3-7), qui est introduite à Rome par Paulin de Nole, y est une source de gains pour les libraires car « elle se vend vite et à haut prix », et de là se répand en Afrique, à Carthage, à Alexandrie, en Nitrie et en Thébaïde.

c) Les renseignements que nous pouvons tirer de ces catalogues anciens sont généralement en parfaite harmonie avec ce que nous trouvons aujourd'hui dans les catalogues actuels de nos grands dépôts de livres. Sauf quelques cas accidentels, la proportion des manuscrits existants répond à celle que nous transmettent

les anciens catalogues; il n'y a pas à songer ici à entrer dans le détail. Mais d'une manière générale le nombre des manuscrits d'un auteur ou d'un ouvrage conservés dans nos bibliothèques modernes accuse d'une façon très nette l'extension et l'importance de leur influence spirituelle. Un exemple typique est celui des manuscrits de l'*Imitation*, immédiatement répandue et copiée; un David d'Augsbourg ou un Richard Rolle de Hampolle est représenté dans une tout autre proportion. La même constatation peut se faire pour les écrits patristiques. Cyprien est beaucoup lu, Tertullien presque ignoré, à en juger par les seuls manuscrits existants dans nos bibliothèques. Denys le Chartreux a eu grand succès et l'imprimerie a confirmé le verdict antérieur.

d) Une étude du même genre, mais qui n'a pas encore été faite, trouverait dans le choix des ouvrages spirituels qui ont été sélectionnés par les imprimeurs de la seconde moitié du XVe siècle, des indications très intéressantes, sur le genre des lectures ascétiques et de dévotion auxquelles s'alimentait la piété de nos pères à la veille du protestantisme. Les Frères de la Vie Commune avaient même établi une presse chez eux à Bruxelles et publié entre 1476 et 1487 une quarantaine d'éditions surtout liturgiques, ascétiques et livres d'édification (Campbell, *Annales de la Typographie néerlandaise au XVIe siècle,* La Haye, 1874, p. 544-546).

Les très précieux matériaux fournis par les premiers volumes du *Gesamtkatalog der Wiegendrucke* et ceux qu'on peut trouver dans les travaux de Hain, Proctor, Pellechet, Polain, etc., sur les incunables, permettent déjà un certain nombre de conclusions qui confirment souvent ce qui a été dit des tendances du bas moyen âge, ou accusent quelque tendance nouvelle. On pourra y remarquer entre autres que la plupart des opuscules augustiniens préférés par la typographie primitive, donc par les lecteurs du XVe siècle, sont apocryphes. Les opuscules pseudo-bonaventuriens, en toutes langues, ont eux aussi fasciné les lecteurs à l'époque des incunables, surtout la *Diaeta salutis*, les *Meditationes Vitae Christi* et le *Stimulus amoris* (voir *Gesamtkatalog der Wiegendrucke,* Leipzig, t. III, 1928, col. 128-180, n. 2933-3048, et t. IV, 1930, col. 387-390 et 427-495, n. 4709-4832).

6. — **Dans les temps modernes,** le rôle de l'imprimerie, et par suite des bibliothèques, donne à la diffusion des idées une rapidité et une étendue que le siècle précédent n'avait pas connues. Par contre, l'abondance même des imprimés s'oppose plus d'une fois à ce que les mêmes lecteurs prennent connaissance de la totalité des ouvrages, la pâture qu'ils trouvent dans ceux qu'ils ont sous la main les détournant souvent de chercher encore ailleurs leur aliment. C'est le moment, du reste, où se substitue à l'unité foncière de l'Europe la répartition individualiste des divers pays et des grandes régions, que la différence des langues achève d'accentuer. Néanmoins, les études littéraires ont pu déjà aboutir à reconstituer par les écrits d'un auteur le contenu de sa bibliothèque spirituelle et les questions d'influences, de la pénétration d'une tendance nouvelle, de la marche d'une idée d'un pays à l'autre, de la diffusion d'un ouvrage par ses traductions ou dans l'original, a été plus d'une fois fortement éclairée par une étude sur la nature des bibliothèques et les procédés de la diffusion typographique. Il serait trop long d'entrer ici dans beaucoup de détails. Qu'il nous suffise d'indiquer les études auxquelles a donné lieu l'histoire du quiétisme dans ses diverses manifestations, ou les influences et les réactions mutuelles entre la mystique des Pays-Bas, celle de Ruusbroec, de Henri Herp, etc., et la spiritualité de saint François de Sales ou de Bérulle, celle des Carmes, des Franciscains et des Capucins d'Espagne, etc.; les travaux parus dans les revues de spiritualité, comme la *Revue d'ascétique et de mystique, Ons geestelyk Erf* (par exemple, t. IV, 1930, p. 168, etc.; t. V, 1931, p. 143; t. VI, 1932, p. 194, bibliographie sommaire, p. 194, n. 1; t. VII, 1933, p. 213), la *Zeitschrift fur Ascese und mystik, La vie spirituelle* (par exemple, t. XXV-XXVII, 1930-1931, suppléments, p. 113, 17, 75 et 94), ouvrent des perspectives très encourageantes dans ce champ de recherches. Comme spécimen de reconstitution de bibliothèque, mentionnons l'étude du P. Viller, à propos des *Lectures spirituelles de Jérôme de Mondsee*, dans la R. A. M., t. XIII, 1932, p. 384. On trouvera aussi nombre d'aperçus dans P. Groult, *Les Mystiques des Pays-Bas et la littérature espagnole du XVIe siècle,* dans *Recueil de travaux publiés par les membres des conférences d'Histoire et de Philologie de l'Université de Louvain,* 2e série 9e fasc., Louvain, 1927.

Sur le contenu des bibliothèques médiévales et leur utilité pour l'histoire littéraire et doctrinale, on trouvera les documents dans P. Lehmann, *Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz,* t. I, Munich, Beck, 1918; t. II et t. III, fasc. 1 et 2, par P. Ruf, 1932-1933; — T. Gottlieb, *Mittelalterliche Bibliothekskataloge Oesterreichs,* t. I, *Niederösterreich,* Vienne, Holzhausen, 1915; Idem, *Ueber Mittelalterliche Bibliotheken,* Leipzig, Harrassowitz, 1890; — G. Becker, *Catalogi Bibliothecarum antiqui,* Bonn, Cohen, 1885; — Dom A. Wilmart, *Auteurs spirituels et textes dévôts du moyen âge latin. Études d'histoire littéraire,* Paris, Bloud et Gay, 1932; essai de vue synthétique dans J. de Ghellinck, S. J., *En marge des catalogues des bibliothèques médiévales,* dans les *Miscellanea Francesco Ehrle,* t. V, p. 331-363 (*Studi e Testi,* XLI, Rome, 1924); Idem, *Un évêque bibliophile au XIVe siècle, Richard de Bury (1345),* dans la *Revue d'histoire ecclésiastique,* t. XVIII (1922), p. 271-312, 482-508, t. XIX (1923), p. 158-241; *Diffusion, utilisation et transmission des écrits patristiques, guides de lectures, bibliothèques et pages choisies,* dans *Gregorianum,* t. XIV, 1933, p. 356-400, *Sulle orme dei primi Scrittori cristiani,* dans *La Civiltà cattolica,* 1933, t. IV, p. 33, 1934, t. I, p. 12-21 et t. II, p. 43-56; — L. Maitre, *Les écoles épiscopales et monastiques en Occident avant les Universités* (768-1180), Ligugé, 1924; Appendice : *Aperçu sur les bibliothèques monastiques du IXe au XIIIe siècle;* A. Hessel, *Geschichte der Bibliotheken,* Göttingue, 1925, surtout p. 11-65, aperçu sommaire utile, en attendant le tome III, consacré à la *Geschichte der Bibliotheken,* dans le *Handbuch der Bibliothekswissenschaft* de Fr. Milkau, Leipzig, 1931 (t. I), 1933 (t. II).

On ne peut évidemment se dispenser de recourir aux revues spirituelles citées plus haut, très riches en renseignements et indispensables pour suivre les résultats nouveaux des études contemporaines.

J. de Ghellinck, S. J.

BIE (Matthieu de). — Dominicain, qui reçut l'habit au couvent d'Anvers; promu au grade de lecteur en théologie, il fut Régent des études; il fut aussi maître des novices, vécut quelque temps en Hongrie et mourut le 30 avril 1738.

Les différents ouvrages de cet auteur relèvent de la Mariologie. Un premier a comme titre *Rosarium marianum, of Grooten Rooselaer van Maria.* Anvers, Jean-Paul Robyns, 1704, 313 pag., et est un exposé des avantages de la dévotion du Rosaire. Un deuxième est intitulé : *Geestelyke spore oft Krachtige Beweeghredens Om eenen eenvoudigen Christenen mensch aen te*

wackeren tot den dienst ende eere van de Alder-heilighsten Maghet Maria. Anvers, Veuve Conrard Pannes, 1708, 144 pag. L'auteur y expose cinq titres différents de la Sainte Vierge à notre piété, titres indiqués par les cinq lettres du nom *Maria*, à savoir *Mater Dei, Advocata Nostra, Regina Coeli, Janua Vitae et Auxilium Christianorum.* Un troisième ouvrage a pour titre : *Het Hemels Roosen-sap ghesoghen Uyt den Hemelschen Rooselaer den alder-heylighsten Roosen-crans van Maria.* Anvers, Paul Robyns, 1709. Pag. 206. Ce sont 150 aperçus pris dans les Pères de l'Eglise et quelques autres auteurs spirituels et appliqués par l'auteur aux différents mystères du Rosaire. L'auteur y ajoute une glose de l'oraison dominicale et de l'Ave Maria. Un quatrième a le titre que voici : *Rosa mystica oft verborghen roose Maria gheplant inde H. Kercke Verthoont in haer Blaederkens.* Anvers. Jean Paul Robyns, 1711. Pag. 292. Les avantages de la dévotion du Rosaire y sont exposés à l'aide de questions et de réponses. Enfin un dernier ouvrage, traitant également du Rosaire, est intitulé comme suit : *Hemelsche Meestersse der Deughden en spiegel der Reghtveerdigheyt Maria.* Anvers, Henri Thieullier, 1712. Pag. 64.

Quétif et Echard, II, 808a. — Quétif, Echard, Coulon, VIII, 638a-40b. — Stephanus Axters, *Bijdragen tot een Bibliographie van de Nederlandsch Dominikaansche Vroomheid*, 27-835, OGE. VIII (1934), 100-04.

E. Axters, O. P.

BIEL (Gabriel). — Né à Spire vers 1418, mort en 495 à Tubingue. En 1442, il obtint la maîtrise à Heidelberg, puis la licence en théologie. En 1450, il vint à Mayence, où il est longtemps prédicateur de la cathédrale. Dans la lutte entre l'évêque déposé Diether d'Ysenburg et Adolphe de Nassau, il prit le parti de ce dernier, qui était celui du pape, et il écrivit un *Defensorium obedientiae apostolicae.* Il entra en 1468 dans la collégiale des chanoines de saint Marc, à Butzbach, qui s'agrégea cette année même à la réforme de Windesheim, et il en devint prévôt. Il fut appelé par le comte de Würtemberg pour travailler à la fondation de l'Université de Tubingue; en 1484, il y commença un cours de théologie. Il se retira en 1492 à Saint-Pierre d'Einsiedel, où il finit sa vie comme prévôt d'une nouvelle communauté de sa Congrégation.

Biel est surtout connu comme théologien, le « dernier scolastique », de l'école d'Occam. Il intéresse la spiritualité par une œuvre souvent rééditée, et encore utile aujourd'hui : *Litteralis et mystica expositio canonis missae.* Reutlingen, 1488, et par ses *Sermones sacri...* Tubingue, 1499. Destinés à un auditoire cultivé, ces sermons ont une allure assez didactique; ils exposent les dogmes principaux avec de nombreuses citations des Pères, des scolastiques et même d'Aristote. Mais on sent partout l'intention d'amener les auditeurs à pratiquer avec zèle les enseignements de la foi, et à mettre en œuvre les richesses de la grâce.

Linsenmann, *Gabriel Biel und die Anfänge der Universität zu Tübingen, Theol. Quartalschrift*, 47 (1865), 193-226; art. *Biel* dans KL. — Otto Meyer, *Die Brüder des gemeinsamen Lebens in Würtemberg, 1477-1515*, Tubingue, 1913 Dissertation. — F. Tschackert, art. *Biel* dans RE., 3e éd. — Heimbucher[3], I, 428; II, 555. — K. Feckes, art. *Biel* dans LTK. — Gustav Plitt, *Gabriel Biel als Prediger*, Erlangen, 1879. — (Mgr) Ruch, art. *Biel* dans DTC.

E. Raitz v. Frentz, S. J.

BIENFAITS DE DIEU (MÉDITATION DES). — 1. *Nécessité et utilité spirituelle.* — 2. *Enumération et classement.* — 3. *L'exercice des bienfaits de Dieu.*

Il n'est peut-être pas d'auteur spirituel qui n'ait parlé, au moins en passant, des bienfaits de Dieu et de leur méditation comme moyen de progrès intérieur; il n'en est guère qui ait consacré à ce sujet un traité spécial. Le plus abondant sur ce thème paraît être Denys le Chartreux, qui, non content d'y revenir à plusieurs reprises dans ses *Opera minora,* a publié un ouvrage sous ce titre : *De munificentia et beneficiis Dei.* On s'efforcera ici de résumer les enseignements de l'Écriture Sainte, de la liturgie et des écrivains spirituels sur la nécessité et l'utilité de méditer ce sujet, sur l'énumération des bienfaits de Dieu et leur classement logique. Enfin, il sera question d'un exercice spécial sur ce thème, en usage dans l'école de la « Dévotion moderne ».

1. — Nécessité et utilité spirituelle. — Si l'action de grâces s'impose à la créature comblée de biens par son Créateur et son Sauveur, il va sans dire que ce devoir ne peut être rempli sans le rappel ou la considération attentive et affectueuse de ces bienfaits (Cfr. plus haut Action de graces, col. 178-185).

1. — L'Écriture Sainte, pourrait-on dire, n'est autre chose que le récit ou l'apologie des bienfaits de Dieu envers son peuple choisi et envers l'humanité, des origines à la fin des temps et à l'éternité. Elle donne le précepte et l'exemple de ce souvenir des bienfaits divins, spécialement dans les cantiques et les psaumes historiques. Cantique de Moïse, Deut., c. 32. « Memento dierum antiquorum... » (v. 7). Cantique de David, 1 Par., c. 16, v. 12, 15, etc. Les ps. 102-107 racontent les faveurs divines envers Israël. « Noli oblivisci omnes retributiones eius. » (Ps. 102, v. 2). Le cantique de Tobie apporte le même enseignement (c. 13). On peut le confirmer par l'exemple de Marie, de qui saint Luc nous raconte : « Conservabat omnia verba haec, conferens in corde suo. » (Lc., 2, 19). Et son *Magnificat* exprime les sentiments qu'excite en son cœur la pensée des bienfaits dont Dieu l'a comblée.

Enfin, pour mieux assurer la mémoire de ses bienfaits au peuple juif et au peuple chrétien, Dieu a voulu l'attacher à des institutions permanentes. Plusieurs lois contenues dans le Deutéronome se justifient par le souvenir de la servitude en Égypte et de la délivrance (Deut., 5, 15; 15, 15; 24, 18; 24, 22). Il en est de même des fêtes de l'ancienne alliance, comme Pâques et les Tabernacles (Deut., 16, 13 ss.). Jésus-Christ a institué la sainte Eucharistie en souvenir de sa mort et de son dévouement. « Hoc facite in meam commemorationem. » (Lc., 22, 19). « Quotiescumque enim manducabitis panem hunc et calicem bibetis, mortem Domini annuntiabitis donec veniat. » (1 Cor., 11, 27). C'est ce que l'Église rappelle dans l'oraison de la Fête-Dieu : « Deus qui nobis sub sacramento mirabili passionis tuae memoriam reliquisti... »

La tradition liturgique fait écho à l'enseignement de l'Écriture. Le nom même d'Eucharistie le fait entendre assez clairement, la liturgie a pour une de ses fins essentielles de rendre grâces, et cela ne se peut guère sans le rappel des bienfaits reçus. Les prières eucharistiques que nous ont conservées la *Didachè* et Hippolyte, comme celle que donne à réciter le missel romain (*Unde et memores...*) joignent au renouvellement de la Cène le rappel des bienfaits de la

rédemption, voire de la création (Cfr. Dom Cabrol, *La prière des premiers chrétiens*, Paris, 1929, p. 57 ss. et 61 ss.). Le *Te Deum* mêle à la louange divine l'énumération de ces mêmes bienfaits. Les fêtes liturgiques, depuis les plus anciennes jusqu'aux plus récentes, comme celle du Sacré-Cœur de Jésus, que sont-elles, sinon des commémoraisons solennelles des faveurs divines?

Ainsi l'Église, fidèle interprète des intentions du Sauveur, nous apprend à faire mémoire des bienfaits de Dieu.

Les Pères et les auteurs spirituels de tous les temps rappellent à l'occasion ce même principe. Saint Léon pape l'énonçait en ces termes :

« Semper quidem, dilectissimi, fidelium mentes in divinorum operum decet admiratione versari, et rationales animas iis maxime cogitationibus inhaerere, per quas incrementum fidei consequantur. Cum enim pii cordis intentio, vel ad generalia beneficia, vel ad specialia ipsius gratiae dona dirigitur, multas a se vanitates abigit, et a corporalibus curis in quoddam secretum spiritale secedit... »

Et il passe à la méditation de la Passion (PL., 54, 368). Et le même, parlant de son élévation au siège épiscopal de Rome, disait : « Etsi necessarium est trepidare de merito, religiosum est tamen gaudere de dono ». (*Sermo II*, PL., 54, 143). Ludolphe le Chartreux : « Quilibet gratanter et constanter beneficia divina recognoscere debet » (*Vita Christi*, p. I, c. 85). Les *Soliloques* pseudo-augustiniens (XIII^e siècle; cfr. plus haut, c. 1134) énoncent et justifient ce devoir de façon plus nette : « Sicut ergo nulla est hora vel punctum in omni vita mea, quo tuo beneficio non utar; sic nullum debet esse momentum, quo te non habeam ante oculos in mea memoria, et te non diligam ex omni fortitudine mea » (PL., 40, 877). Le *Tractatus de interiori domo*, qui se retrouve au livre III du *De Anima* de Hugues de Saint-Victor, décrivant cette maison intérieure « fondée sur sept colonnes », les énumère comme suit : « Columnae sunt bona voluntas, memoria, scilicet memorem esse beneficiorum Dei; cor mundum, etc... ». Il développe le sujet qui nous intéresse au c. III : « De secunda columna quae est memoria beneficiorum Dei », et il conclut dans les mêmes termes à peu près que le traité précédent : « Idcirco sicut nullum est momentum, in quo non utamur vel fruamur Dei pietate et misericordia : sic nullum debet esse momentum, in quo eum praesentem non habeamus in memoria » (PL., 184, 511 s.). Saint Grégoire pape énonce la nécessité de ce souvenir des bienfaits de Dieu pour fortifier notre espérance, en montrant le danger qu'il y aurait à le négliger : « Cuius enim bona praecessisse dissimulat, adiutoria subsequi posse desperat; et cum praeteritorum obliviscitur, etiam subsequentium largitate fraudatur. » (*Moralium, l. XXVI*, c. XX, PL., 76, 370).

Saint Thomas, s'appuyant sur Sénèque, impute à ingratitude l'oubli volontaire des bienfaits reçus :

« Nullus propter impotentiam reddendi ab ingratitudine excusatur, ex quo ad debitum gratitudinis reddendum sufficit sola voluntas... Oblivio autem beneficii ad ingratitudinem pertinet, non quidem illa quae provenit ex naturali defectu, quae non subiacet voluntati; sed illa quae ex negligentia provenit. Ut enim dicit Seneca, in III *de Benefic.*, « apparet illum non saepe de reddendo cogitasse, cui obrepsit oblivio » (*S. Theol.*, 2^a 2^{ae}, q. 107, a. 1).

Quoique l'homme, ne puisse rien rendre à Dieu pour les bienfaits qu'il en a reçus, puisqu'il n'a rien qu'il ne tienne de son Créateur, il n'est point pour cela dispensé de rendre le devoir de la gratitude, dont le premier acte est de se souvenir du bienfait.

2. — *L'utilité spirituelle* du souvenir des bienfaits de Dieu : saint Jean Chrysostome l'énonce en un bref aphorisme : « Nihil perinde nobis utile est, aeque ac saepe meminisse beneficiorum Dei, sive quae communiter omnibus sive quae singulis tribuit. » (*In ep. ad Tit.*, c. 1, hom. 1, PG., 62, 665). Et saint Ambroise : « Dominus noster Jesus Christus judicavit magis homines beneficiis alligari posse, et provocari ad ea quae recta sunt facienda, quam metu... » (*Ep.* XLI, PL., 16, 1114).

En Dieu, source de toute grâce, le souvenir que l'homme nourrit de ses bienfaits et la reconnaissance qu'il en conçoit provoquent une effusion plus large de bienfaits nouveaux, ainsi que le remarque saint Bernard :

« Felix, qui ad singula dona gratiae redit ad eum, in quo est plenitudo omnium gratiarum : cui dum nos pro acceptis non ingratos exhibemus, locum in nobis facimus gratiae, ut maiora adhuc accipere mereamur » (*Sermo XXVII de diversis, Contra pessimum vitium ingratitudinis*. PL., 183, 616).

En l'homme, le souvenir des bienfaits reçus de Dieu peut servir à rendre plus odieuses au cœur les fautes commises contre un tel bienfaiteur. C'est à ce titre que Denys le Chartreux range cette considération parmi les exercices de la vie purgative, quand il décrit les trois voies spirituelles. Il écrit :

« Quoniam diligens consideratio beneficiorum Dei non solum caritatem excitat, auget, accendit, sed desperationem quoque repellit ac praestat fiduciam, et ad cordialem vitiorum detestationem inducit, ea etiam facit amplius ponderare, eorum gravitatem clarius intueri; ideo ut peccator excessuum suorum enormitatem acutius cernat ac penetret, detestetur et odiat, nec tamen desperet, sed respiret atque confidat in Domino, expedit valde ut beneficia Dei corporalia ac spiritualia, naturalia ac supernaturalia, generalia et specialia vivaciter recordetur. » « *De fonte lucis ac semitis vitae*, art. V. (*Opera*, éd. Montreuil, t. XLI, p. 101).

Même point de vue dans le *De gravitate et enormitate peccati*, art. 3, au 2°, et art. 9 (*Opera*, t. XXXIX, p. 367 et 374 s. Il s'inspire dans ce dernier passage des *Soliloquia* du pseudo-Augustin, c. XIII, XVIII, XX, XXVIII. Cfr PL., t. 40).

Dans la voie purgative encore, le souvenir des bienfaits divins peut être un utile remède contre l'acédie, le découragement et l'abattement de l'épreuve, en ranimant l'espérance. L'acédie, en effet, remarque le même auteur, provient pour une bonne part de l'oubli des bienfaits et promesses de Dieu :

« Acedia oritur ex negligentia et omissione eorum quae magis idonea sunt, spirituale gaudium generare et caritatem accendere : quae sunt, contemplatio Dei, consideratio beneficiorum et promissionum ipsius, et specialiter horum quae pro nostra salute Unigenitus Patris assumpsit, fecit et passus est » (*Summa de vitiis et virtutibus*, l. I, art. 63. *Opera*, t. XXXIX, p. 119).

L'âme pourra donc se dégager de cette mauvaise tristesse par le rappel de ses considérations. Saint Grégoire l'avait noté en son temps :

« Sed cum ista nos desperationis procella conturbat, concussa mens citius in portum spei se collocat, si causas suas cum Domino subtiliter pensat, si bona eius ad memoriam revocat, si mala quae bonis eius reddidit apud semetipsam callide non excusat, si perpendit quid ab eo iuste meruit et quid clementer accepit » *Moralium, l. XXVI*, c. XX, PL., 76, 369.)

Pour nourrir l'amour, cette considération vaudra davantage encore. Denys le Chartreux, dans le texte cité plus haut (*De fonte lucis...*, art. V), reconnaît cette utilité, d'accord avec les maîtres spirituels. Déjà en dehors de toute révélation surnaturelle, la conviction que tout vient de Dieu contraint l'homme à l'aimer de tout son être. Ainsi saint Bernard : « Clamat nempe intus ei innata, et non ignorata rationi iustitia, quia ex toto se illum diligere debeat, cui se totum debere non ignorat » (*De diligendo Deo*, c. II, PL., 182, 978). A plus forte raison, l'âme chrétienne se sentira-t-elle pressée d'aimer Dieu, si elle considère les mystères où se dévoile l'amour du Christ pour elle, sa passion, sa résurrection. Saint Bernard l'explique en son langage imagé, dans les chapitres suivants du même traité : « Haec mala, hi flores, quibus sponsa interim stipari postulat et fulciri (allusion à *Cant.*, 2,5), credo sentiens facile vim in se amoris posse tepescere et languescere quodammodo, si non talibus iugiter foveatur incentivis » (*op. cit.*, c. III, PL., *ibid.*, 979). Même pensée dans saint Augustin. Après avoir rappelé le bienfait divin de la vocation chrétienne, il continue : « Haec quisquis cogitat et ingratus non est, omnino despicit se prae amore Domini sui, a quo sibi tanta praestita sunt » (*Enarrationes in ps. 134*, n. 2, PL., 37, 1739). Cet esprit d'amour reconnaissant anime la *Règle* de saint Benoît (voir l'article BENOIT (SAINT), c. 1395, 1399).

Saint Ignace fait appel à ces considérations pour exciter en son retraitant un amour généreux envers Dieu. C'est l'objet et le but de la *Contemplation pour obtenir l'amour divin*, qui couronne la quatrième semaine des *Exercices* (nos 233, 234) : « (Le but de cet exercice est de demander) une connaissance intime de tant de bienfaits reçus, afin que, par une entière reconnaissance, je puisse me consacrer totalement à l'amour et au service de sa divine Majesté. » Elle amène en effet à l'oblation totale du *Suscipe* : « Prenez, Seigneur, toute ma liberté... tout ce que j'ai et tout ce que je puis : vous me l'avez donné ; je vous le rends, tout est vôtre, disposez-en selon votre bon plaisir ».

Pour mener ainsi l'âme au sommet de l'amour, la considération des bienfaits divins doit s'élever au-dessus des intérêts personnels que ces bienfaits sont de nature à satisfaire. Aimer Dieu uniquement pour ses bienfaits, ce n'est pas vraie charité, mais seulement se disposer à la charité, comme le remarque saint Thomas : « Secundum autem dispositionem, quae reducitur ad genus causae materialis, dicimur aliquid diligere propter id quod nos disposuit ad eius dilectionem, puta propter aliqua beneficia suscepta : quamvis postquam iam amare incipimus, non propter illa beneficia amemus amicum, sed propter eius virtutem » (*S. Theol.*, 2a 2ae, q. 27, a. 3).

C'est pourquoi les maîtres de spiritualité font une réserve sur ce point. Denys le Chartreux l'énonce en ces termes : « Beneficia solent facile movere animum ; sed oportet te circa talia esse cautum... Est tamen nihilo minus Deus propter sua beneficia diligendus sed non tamen principaliter nec solum propter beneficia, sed principalius et maxime propter ipsius perfectiones » (*De perfectione caritatis dialogus*, art. XI. *Opera*, t. XLI, p. 361 s.). Et ailleurs, énumérant les causes et raisons d'aimer Dieu, il met en première ligne et hors pair l'infinie bonté de Dieu en lui-même, et seulement en quatrième et dernier lieu ses bienfaits (*Summa de vitiis et virtutibus*, l. II, art. 13. *Opera*, t. XXXIX, p. 181 s.). Saint Jean Chrysostome avait dit avec plus de vigueur le même principe : « Tales quippe sunt sanctorum animae ; de Deo magis laetantur auctore munerum, quam de ipsis muneribus : non enim propter dona ipsum, sed dona propter illum diligunt » (*De Anna sermo V*, PG., 54, 671). Dans le même sens Thomas a Kempis, *Imitation*, l. III, c. XXI : « Quod in Deo super omnia bona et dona requiescendum est. » Et s'il aborde au chapitre suivant le thème « De recordatione multiplicium beneficiorum Dei », c'est pour amener l'âme à dire : « Nihil ergo amatorem tuum et cognitorem beneficiorum tuorum, ita laetificare debet : sicut voluntas tua in eo et beneplacitum aeternae dispositionis tuae... » (*Opera*, éd. Pohl, t. II, p. 182, 187).

Au fond, la considération des bienfaits de Dieu n'est efficace pour susciter l'amour qu'en faisant voir, par dessus ses bienfaits, un bienfaiteur souverainement aimable parce qu'il aime parfaitement et uniquement chaque âme. C'est le sujet du merveilleux dialogue *De arrha animae*, de Hugues de Saint-Victor :

> « Ergo omnes unum unice diligant, ut omnes ab uno unice diligantur, quia nec alius praeter unum unice ab omnibus diligendus est, nec alium praeter unum unice omnes diligere potest. » Et la preuve : « Cum iis rursum omnibus te dilexit, quibus te participatione doni sociavit. Prae omnibus te dilexit quibus te singulari gratiae dono praetulit. » (PL., 176, 951-970 ; 959.)

Enfin c'est l'oraison qui trouve dans les bienfaits une matière abondante et facile. C'est à ce point de vue que se placent plusieurs des auteurs qui traitent de ce sujet. Saint Bernard, dans son *De consideratione*, l. V, c. 14, énumère quatre sortes de contemplation ; la troisième a pour objet les bienfaits divins, dont elle se nourrit sans peine : « Tertia contemplatio occupatur, vel potius otiatur circa memoriam beneficiorum » (PL., 182, 806). Les deux sermons du même sur les *Sept miséricordes* n'ont d'autre but que de fournir aux moines une abondante matière à leurs méditations : « Septem ego in me video misericordias Dei, quas et vos ipsi, credo, facile invenietis in vobis » (PL., 183, 339-344). N'est-ce pas aussi une prière d'introduction à l'oraison que celle-ci, tirée du *Soliloque* pseudo-augustinien ? « Miser ego, Deus meus, quantum teneor diligere te, ostende mihi ; quantum debeo laudare te, demonstra mihi ; quantum debeo placere tibi, innotesce mihi. » Et la suite, où sont passés en revue les bienfaits de la création et autres... (PL., 40, 870 ss.). Tel est encore le point de vue de saint Bonaventure, dans son *Soliloquium de IV mentalibus exercitiis*. L'objet de l'oraison a quatre dimensions, et la première est la suivante :

> « interiora { formata per naturam ;
deformata per culpam ;
reformata per gratiam. »

La quatrième dimension est celle du bonheur céleste (*Opera*, éd. Quaracchi, t. VIII, p. 28). Le saint Docteur offre encore cette matière à la méditation dans son traité *De triplici via*. Dans la voie illuminative, le rayon de l'intelligence (radius intelligentiae) doit être « protendendus ad mala dimissa, dilatandus ad beneficia commissa, reflectendus ad praemia promissa » (*Ibid.*, p. 3 ss., p. 6).

C'est en vue encore de la méditation, et pour lui fournir des thèmes mieux adaptés, que les auteurs spi-

rituels se sont ingéniés à distinguer et grouper de façon logique les bienfaits divins, comme nous allons le voir.

2. — Énumération et classement. — Saint Paul embrasse tous les dons divins en une formule éloquente : « Qui etiam proprio Filio non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum, quomodo non etiam cum illo omnia nobis donavit? » (*Rom.*, 8, 32). Dans les bienfaits de Dieu, tous les mystères du Christ sont compris; ils donnent aux autres leur prix, selon qu'il est écrit dans l'*Exultet* de Pâques : « Nihil enim nobis nasci profuit, nisi redimi profuisset. »

Cependant l'âme méditative considère plus volontiers, dans les mystères du Verbe incarné, les attributs divins que ses avantages personnels. Aussi n'est-il pas étonnant que les écrivains spirituels, lorsqu'ils traitent des bienfaits divins, maintiennent ces mystères hors de leur perspective directe, pour se borner au point de vue des dons reçus par l'âme chrétienne. Ils gardent cependant la connexion des deux points de vue, et on les voit souvent épuiser la considération des mystères du Christ avant de passer à celle des bienfaits reçus.

Deux divisions principales s'établissent dans les bienfaits de Dieu. La première met d'un côté les biens de la nature, de l'autre les biens de la grâce. Ainsi saint Bernard, en ces quatre points : 1. nos ipsi : corpus, animam; 2. adiecit... unde subsisteres; 3. opus tuae redemptionis... fecit propter te et semetipsum; 4. te... secum faciet spiritum unum » (*In ps. Qui habitat sermo XIV*. PL., 183, 238 ss.). L'autre division met en parallèle les biens généraux et les biens particuliers, comme faisait saint Léon dans le texte cité plus haut (PL., 54, 368).

Chacun de ces points de vue prête à des développements variés à l'infini, ils s'agencent l'un avec l'autre en combinaisons multiples. Nous ne pouvons relever ici les variétés innombrables de ces classements par deux, par trois, par quatre, par sept, par douze. Quelques références seulement, à titre d'exemples ou de pistes à suivre.

Les trois écrivains les plus féconds en ce genre de considérations parfois très ingénieuses, me paraissent être saint Bernard, saint Bonaventure, et Mauburnus, ce dernier ayant recueilli à peu près tout le butin de ses prédécesseurs pour en bourrer son *Rosetum* et fournir son exercice des bienfaits de Dieu, dont il sera question bientôt. Signalons encore Denys le Chartreux, souvent cité ici même.

Saint Bernard, dans le sermon cité ci-dessus; dans son traité *De diligendo Deo*, passim, spécialement, c. VI (PL., 182, 983), dans le *Sermo XIX de diversis* (sur *Rom.*, 4, 17. — PL., 183, 589), insiste sur la division en biens de nature et biens de la grâce. Les deux sermons *De septem misericordiis* s'attardent aux biens de la grâce (PL., 183, 339 ss, 341 ss), de même que le *Sermo XXII de diversis, De quadruplici debito* (*ibid.*, 595 ss), le *Sermo IV in ps. Qui habitat* (*ibid.*, 193 ss), et le *Sermo XIII de diversis, De triplici misericordia* (c. 573 ss.).

On a signalé plus haut les deux traités de saint Bonaventure; le deuxième cité, *De triplici via,* classe et divise par trois les bienfaits « ad complementum naturae;.. ad adiutorium gratiae;.. ad donum superabundantiae... » Il fait précéder cette division d'un membre sur les « mala dimissa » et le fait suivre d'un autre sur les « praemia promissa » (*Opera*, t. VIII, p. 6 ss).

Le traité de Denys le Chartreux, *De munificentia et beneficiis Dei,* qui se présente en forme de soliloque avec Dieu, n'a pas des articulations aussi nettes. On y distingue tour à tour le don du Christ dans l'Incarnation, ceux de la nature, de la grâce, du ciel, les exemples du Christ, les dons surnaturels faits à l'Église, les dons particuliers que l'auteur reconnaît avoir reçus — et l'on trouve ici quelques traits d'autobiographie (*Opera*, t. XXXIV, p. 291 ss.). Le *De perfectione caritatis dialogus,* le *De gravitate et enormitate peccati* du même présentent de belles richesses de développement (*Opera*, t. XLI, p. 345 ss, et t. XXXIX, p. 364 ss.).

Les *Meditationes piissimae de recognitione humanae conditionis* et plus encore le *Soliloquiorum animae ad Deum liber unus* donnent des éléments assez peu ordonnés sur le thème des bienfaits (PL., 184, 485 ss; t. 40, 863 ss). Plus près de nous, on pourrait signaler maints auteurs encore, comme par exemple Lessius, dans son *De perfectionibus moribusque divinis libri XIV,* spécialement au l. XII, de misericordia Dei (Nouv. éd. Paris, s. d., p. 201 ss.), et H. Boudon, dans son *Dieu inconnu*, et dans *La conduite de la divine Providence,* qui s'étendent avec plus ou moins d'abondance sur ce thème (*Œuvres*, éd. Migne, Paris, 1856, t. I, p. 265 ss. et p. 367 ss.).

Il y aurait lieu encore de signaler les autobiographies de saints et de convertis, qui depuis les Confessions de saint Augustin ont pour but de louer et de remercier Dieu de ses bienfaits particuliers. Qu'il suffise de renvoyer à l'article publié plus haut sous ce titre (c. 1141 ss). L'exemple le mieux adapté à notre sujet se trouve dans les *Écrits spirituels* du P. Ch. de Foucauld, dans sa retraite de Nazareth, la belle et émouvante méditation intitulée « Moi » (Paris, 1929, p. 74-84).

Les auteurs de recueils de méditations ne manquent généralement pas de faire une place aux bienfaits de Dieu parmi les autres sujets traditionnels. Nous avons vu à quelle fin saint Ignace y recourt.

Saint François de Sales, dans son *Introduction à la vie dévote*, les emploie dans sa « Seconde purgation, qui est celle des affections du péché » (Ch. VII-VIII, ch. XI. — Ed. Annecy, t. III, p. 30 ss et 38 s.). Le saint Docteur propose la division suivante : « grâces corporelles..., dons de l'esprit..., grâces spirituelles ».

Le plus abondant sur ce thème semble être le P. Alvarez de Paz, S. J., dans son traité *De inquisitione pacis sive de studio orationis*, l. III, De materia orationis mentalis, pars III, decas X (éd. Vivès, Paris, 1875, t. VI, p. 101 ss). Pour rester fidèle à sa division par dix, il énumère comme suit les bienfaits divins : « praedestinationis, creationis, conservationis, redemptionis, vocationis ad fidem, vocationis ad religionem, justificationis, perseverantiae, gloriae, multiplicis doni specialis quod quisque experiatur se accipere. » Il avait rencontré le même sujet par d'autres biais dans ce même livre III, au sujet de la bonté de Dieu (contemplatio 17), de sa bienfaisance (cont. 42) et de sa libéralité (cont. 44). Il est à remarquer que ces sujets sont réservés, dans son système, aux parfaits (De materia orationis ad perfectos).

Louis Du Pont, dans ses *Méditations,* VIe partie, introduction, indique « Comment nous devons méditer les bienfaits divins... ». Cinq choses à considérer pour exciter plus vivement la reconnaissance et l'amour : l'infinie grandeur du bienfaiteur, la grandeur de son amour; celle des bienfaits eux-mêmes, la petitesse de celui qui reçoit, et enfin l'infinie libéralité de Dieu. On

reconnaît ici un souvenir de David d'Augsbourg. (Trad. P. Jennesseaux, S. J. Nouv. éd. Bruges (1932), t. VI, p. 11). On ne retrouve guère dans la suite de ses méditations, le bel ordre logique d'un Bonaventure; la plus grosse part est faite à la création, à la Providence de Dieu dans l'ordre naturel et surnaturel, à la sainte Eucharistie, aux promesses du ciel.

Les autres auteurs qu'il a été possible de consulter sont plus brefs.

3. — L'exercice des bienfaits de Dieu. — Nombreux sont les auteurs spirituels, on vient de le voir, qui encouragent ainsi la pratique de méditer sur les bienfaits de Dieu. Leur enseignement aboutit vers la fin du moyen âge à la formation d'un exercice spécial soigneusement étudié qui devient l'apanage presque exclusif de la « Dévotion moderne ».

1. — Saint Bonaventure, on l'a noté, énumère et classe les bienfaits de Dieu en vue d'alimenter la méditation; il attribue de préférence cet exercice à la voie illuminative. Son disciple David d'Augsbourg en traite à un autre point de vue : il indique sept circonstances qui rendent le bienfait plus appréciable : « Beneficium commendatur si est nobile et pretiosum in se, si est utile accipienti, si est multiplex et saepius iteratum In benefactore duo : .... sit magnae dignitatis, ... magno affectu dat... In illo cui praestatur beneficium, duo : ... sit vilis et contemptibilis ... indignus et immeritus. » (*De exterioris et interioris hominis compositione*, l. III, c. LXIII. Ed. Quaracchi, 1899, p. 338).

2. — C'est de David d'Augsbourg que s'inspirait un des pères de la « Dévotion moderne », le pieux Florent Radewyns († 1400), dans son *Tractatulus devotus,* pour donner de cet exercice une formule abrégée (Ed. Nolte, Fribourg, 1892, p. 50 s.).

Un autre maître de la Dévotion moderne est sans contredit Gérard Zerbolt de Zutphen († 1398), dont le traité *De spiritualibus ascensionibus* (le « *Beatus vir* »), est recommandé officiellement par le supérieur général de Windesheim, Jean Vos de Huesden, qui viendra plus bas. Au chapitre XXV : « Qualiter homo ex memoria beneficiorum dei inflammetur ad devotionem et accendatur ad compunctionem », est donnée toute une méthode de méditation, en deux parties : 1° les bienfaits eux-mêmes : le pardon tant de fois accordé, les bienfaits d'ordre naturel, création, le corps, la vie, les sens, l'intelligence, la mémoire, l'intellect possible, une âme enfin de si grande dignité que Dieu seul, Trinité, puisse la remplir ; enfin les êtres inférieurs créés pour le service de l'homme. Viennent ensuite les biens de la grâce : contrition, pardon, pensée et moyen de se corriger, grâces refusées à tant d'autres; puis, « de donis superexcellentiae », le don du Fils de Dieu dans l'Incarnation, et celui de l'Esprit-Saint; enfin, tous les mystères de l'Ancien Testament.

2° Pour rendre ces considérations plus émouvantes, joindre celles-ci, où nous retrouvons l'influence de David d'Augsbourg : la grandeur et la puissance du bienfaiteur, de quelle sollicitude et de quelle prévenance éternelle ces bienfaits procèdent, enfin les considérer comme s'ils étaient donnés à l'âme seule qui médite et s'étonner qu'ils aient été accordés à une aussi vile créature. Gérard de Zutphen recommande de reprendre de temps à autre cet exercice.

Jean Vos de Huesden, prieur supérieur de Windesheim (1395-1424) dans une lettre qui est un vrai traité spirituel à l'usage de ses chanoines réguliers, donne une méthode et des sujets de méditation; il y fait place à l'exercice des bienfaits de Dieu et lui assigne le lundi (*Epistola de vita et passione domini nostri Ihesu Christi et aliis devotis exercitiis, secundum que fratres et layci in windesem se solent exercere.* Dans J. Busch, *Chronicon Windeshemense*, éd. K. Grube, Halle, 1887, p. 230).

On retrouve cet exercice dans la *Formula spiritualium exercitiorum seu meditationum pro novitiis in religione instruendis.* En guise de préparation à la messe, on propose de méditer les bienfaits de Dieu dans l'ordre suivant : « De beneficiis omnibus a Deo generaliter collatis, cap. XVIII; De beneficiis creationis subdistinctio ; De beneficiis redemptionis cap. XIX; De beneficiis iustificationis, cap. XX; De beneficiis glorificationis, cap. XXI; enfin : De considerandis circa beneficia, cap. XXII » (Ms. à Enghien, Maison Saint-Augustin, f. 35-41).

Les chanoinesses dépendant de la congrégation de Windesheim pratiquaient elles aussi le même exercice. Une lettre ou traité dévot émané des religieuses de Diepenveen, formées dans les principes de Windesheim par Jean Brinckerinck (voir ce mot), donne la méthode pour « s'exercer » sur la passion du Sauveur et sur les bienfaits de Dieu. Il est proposé de distribuer cet exercice quotidien entre le matin, la messe et le soir. A vrai dire, ce n'est qu'à ces deux premiers moments qu'il est fait mention spéciale des bienfaits de Dieu : le matin, des bienfaits de la création, de la conservation, de la vocation religieuse; à la messe, des bienfaits de l'Incarnation. (Lettre « Selich syn die ghene den hongert ende dorstet... » dans *Devote espitelen...* éd. D. A. Brinkerinck, dans *Nederlandsch archief voor Kerkgeschiedenis,* nouv. sér., t. IV, 1907, p. 397 ss.),

Thomas a Kempis († 1471) a traité le même sujet à sa manière plus large et plus affective, dans le *Soliloquium animae,* cap. XXV (éd. Pohl, t. I, p. 330 ss.), où l'on retrouve l'énumération des « Beneficia in creatione, in redemptione, gratiae iustificantis,.. in quibus placuit paene universa concludere » (p. 345). Ses *Orationes et meditationes de Vita Christi*, développent longuement l'action de grâces sur les mystères du Christ considérés en eux-mêmes (éd. Pohl, t. V).

C'est Jean Mombaer ou Mauburnus († 1501, — voir ce mot) qui porta au dernier degré de développement et de précision cet exercice des bienfaits de Dieu. Il lui consacre tout un traité de son *Rosetum,* le *Beneficiarium,* donnant d'abord une « échelle » ou méthode psychologique de méditation, en neuf degrés : « Excitatio, commemoratio, diiudicatio, consideratio, quaerela optativa, professio susceptorum beneficiorum, gratiarum actio, oblatio, repensio. » Vient ensuite, en forme de tableau synoptique, et en vers mnémoniques, selon sa méthode particulière, les séries de bienfaits, distribués par les jours de la semaine et les heures liturgiques de l'office quotidien. Nous y retrouvons la division déjà rencontrée, mais complétée de façon à fournir chaque jour de la semaine : beneficia creationis, pour le lundi, gratificationis, pour le mardi, vocationis, iustificationis, singularis dotationis, gubernationis, glorificationis. Tous ces termes sont développés ensuite longuement dans les chapitres suivants, chaque mot des vers mnémoniques du tableau général est repris, expliqué, commenté, développé, toujours selon le même procédé cher à Jean Mombaer. Très fréquemment ces explications s'achèvent de quelques exemples d'actions de grâces empruntés à saint Augustin, à saint Bernard ou d'autres

écrivains (*Rosetum*, tit. XXIII, Deventer, 1494, f. 178 ss.; Bâle, 1504, f. 166 v ss.; Milan, 1603, p. 507 ss.; Douai, 1620, p. 576 ss. Cfr. mon *Jean Mombaer de Bruxelles, abbé de Livry*, Louvain, 1928, p. 194, 241, 281). Bref, il emploie à ses fins à peu près tout ce qui a été publié avant lui sur le sujet de cet exercice et sur l'action de grâces.

Mauburnus est un des derniers écrivains de l'école de Windesheim. Après lui, sa doctrine et sa méthode sont employées par Garcia de Cisneros († 1510; voir ce mot), qui reprend et résume les matériaux du *Beneficiarium* dans son *Exercitatorium spirituale*, cap. XXIII, et son *Directorium horarum canonicarum*, cap. V. (Ces deux opuscules furent publiés en espagnol et en latin, à l'abbaye de Montserrat, en 1500. Cfr. *Jean Mombaer*, p. 292 s. et 333).

3. — On retrouve ce même exercice chez des écrivains en relation ou en dépendance avec la « Dévotion moderne ». Le R. P. Viller a mis en lumière le *Praecordiale devotorum* ou *sacerdotum* de Jacques Philippi, publié vers la fin du xv^e siècle, en 1489, à Strasbourg et réédité plusieurs fois. L'auteur avait été en relations intimes avec les Frères de la Vie commune, il s'inspire de leur système. La méditation des bienfaits de Dieu y prend place; elle est assignée au lundi (Cfr. M. Viller, S. J., *Le Praecordiale sacerdotum de Jacques Philippi* (1489), dans RAM, t. XI, 1930, p. 375 ss.).

Denys le Chartreux, un ami aussi de la « Dévotion moderne », conseille de méditer les bienfaits de Dieu de façon régulière, spécialement dans la voie purgative. « Volens purgari... ponat se quotidie bis aut ter... praesertim sero aut nocte... in loco secreto et quieto. » La première partie de l'exercice consiste à exciter en soi la détestation du péché commis, la seconde à méditer les bienfaits de Dieu. (*De fonte lucis ac semitis vitae*, art. IV. *Opera*, t. XLI, p. 99 ss. Le passage principal a été reproduit plus haut.)

Une enquête chez les écrivains ascétiques plus récents ne donnerait sans doute pas grand'chose, en fait d'exercice spécial de méditation sur les bienfaits de Dieu. Tout au plus, ce semble, pourrait-on signaler Louis de Grenade, dans son *Traité de l'oraison et de la méditation*. Il assigne au dimanche soir la considération des bienfaits et consacre à ce thème son traité VII. Les bienfaits y sont classés en cinq catégories ; création, conservation, rédemption, vocation, bienfaits particuliers.

Si d'autres écrivains proposent le même sujet aux réflexions ou méditations de leurs lecteurs, ils n'en font plus un exercice spécial, distinct, fixé à chaque jour ou à certains jours, comme faisait la « Dévotion moderne ».

S. Bernard, *De diligendo Deo*, PL., 182, 973. — Hugues de Saint-Victor, *De arrha animæ*. PL., 176, 951. — S. Bonaventure, *De triplici via*; *Soliloquium de IV mentalibus exercitiis*. Ed. Quaracchi, t. VIII, p. 3, p. 28. — Jean Gerson, *Meditatio quaedam animae*, *Opera*, éd. Ellies-Dupin, t. III, c. 528. — Denys le Chartreux, *De munificentia et beneficiis Dei*. *Opera*, éd. Montreuil, t. XXXIV, p. 291. — *De fonte lucis ac semitis vitae*, art. IV, t. XLI, p. 99. — *De perfectione caritatis dialogus*, art. XI, t. XLI, p. 361. — *De gravitate et enormitate peccati*, art. III et IX, t. XXXIX, p. 367 et 374. — Ludolphe de Saxe, *Vita Iesu Christi*, pars II, c. 85. — Jean Mauburnus, *Exercitia utilissima*, Zwolle, 1491, sign. diij. — *Rosetum*, tit. V, c. X; tit. XXIII; tit. XXXIX, quarta strues. Éd. Deventer, 1494, f. 27v., f. 178; éd. Bâle, 1504, f. 24 v., f. 166 v.; éd. Milan, 1603, p. 194, 507, 727; éd. Douai, 1620, tit. V, c. VII, p. 218; tit. XVII, p. 576; tit. XXIII, c. V, 824. — Jean Busch, *Soliloquium breve*, éd. D. J. M. Wüstenhoff, *De kleinere Geschriften van J. B.*, t. II, Gand, 1890, p. 00 s. — Pierre Blomevenna, *De bonitate divina libri quatuor*, Cologne, 1538. — Louis de Blois, *Canon vitae spiritualis*, c. XXIX. *Opera*, Cologne, 1572, p. 27. — Suarez, *De oratione*, lib. III, c. II. Éd. Vivès, Paris, 1859, t. XIV, p. 221. — Louis de Grenade, *De l'oraison et de la considération*, septième traité, de la considération des bienfaits de Dieu. Trad. Girard, Paris, 1702, t. I, p. 360. — Louis Du Pont, *Méditations...* Sixième partie. Trad. Jennesseaux, Bruges (1932), t. VI, p. 11. — Henri Boudon, *Dieu inconnu; La conduite de la divine Providence*. Éd. Migne, Paris, 1856, t. I, p. 265 et 367. — J. Alvarez de Paz, *De inquisitione pacis sive de studio orationis*, lib. III, decas II, V, X, Paris, 1875, t. VI. — P. Debongnie, *Jean Mombaer de Bruxelles*. Louvain, 1928, p. 194, 241, 281.

P. Debongnie, C. SS. R.

BIENVEILLANCE (AMOUR DE), voir Charité.

BIGLIO (André) [de Beliis]. — Nous ne possédons que peu de détails sur la vie de ce religieux de l'ordre des Ermites de Saint-Augustin. Il naquit à Milan vers 1395. Entré en religion, il professa la rhétorique et la philosophie à Florence (1419-1423); la théologie à Bologne 1423-1428). Suivant Muratori, il assista au concile de Florence en 1434 et mourut jeune encore, à Sienne en 1435. Grammairien, théologien et orateur de renom ses contemporains ne lui marchandaient pas leur admiration.

Parmi ses œuvres, dont la liste complète a été dressée par Ossinger (*Bibliotheca Augustiniana*, p. 131-133; cf. aussi Perini, *Bibliographia Augustiniana*, t. I, p. 128-131), deux seulement ont été publiées : le *De Rerum mediolanensium Historia* en 9 livres (cf. Muratori, *Rer. It. Script.* t. XIX, col. 9-158) et le *Tractatus ad Barcinonenses de littera h in nomine Ihesu* (cf. J. B. Wuest, O. F. M., dans *Antonianum*, t. III (1928), p. 73-86), rédigé vraisemblablement en 1427. D'un tempérament quelque peu batailleur nous le voyons prendre sa part dans les querelles religieuses qui agitaient ses contemporains. Un de ses ouvrages a pour but de prêcher la croisade contre les Hussites; un autre est adressé au roi Alphonse d'Aragon pour l'engager à abandonner la cause de l'antipape Benoît XIII et de son successeur Clément VIII. Saint Bernardin de Sienne et ses disciples furent particulièrement pris à partie par lui. Il blâmait leurs innovations et les accusait d'être des semeurs de scandale et de superstition : c'est le sujet de son *De Institutis, discipulis et doctrina fratris Bernardini ord. Min.* (cf. Muratori, *Rer. Ital. Script.*, t. XIX p. 4). Il incriminait tout spécialement l'usage qu'ils avaient introduit d'inscrire le nom de Jésus sur des tablettes et de les placer un peu partout comme une garantie assurée de la protection divine. A son avis, c'était là revenir à des coutumes juives, imiter Moïse (Gen., 34) et Jérémie (c. 36), et faire oublier l'image vivante et vivifiante du crucifix. (cf. *Tractatus de littera h in nomine Ihesu*, éd. J.-B. Wuest, n. 12, 20).

Une lettre, encore inédite, conservée à la bibliothèque communale de Sienne, écrite vers la fin de sa vie, semble témoigner que Biglio avait au moins en partie perdu ses préventions contre saint Bernardin. Il lui confie en effet que son estime lui est chère pardessus tout : « Nihil apud me plus valere, nihil in animo praestantius, quam fidem, existimationem tui... (cité par J. B. Wuest, *l. c.*, p. 71). — Il faut noter de Biglio au moins deux traités ascétiques :

le *De amore et magnitudine Crucis...* et le *De non necessario mortis metu.* Le P. Wuest se propose de nous donner de l'illustre Milanais une étude plus complète. (M. B. Wuest, *l. c.*, p. 71).

P. Joannes B. Wuest, O. S. B., *Andreae de Beliis*, O. S. A. *Tractatus ad Barcinonenses de littera h in nomine Ihesu* dans *Antonianum*, t. III (1928), p. 65-86. — A. Fabricius, *Bibliotheca latina...* Patavii, 1754, t. I, p. 91-92. — Ossinger, *Bibliotheca Augustiniana*, Ingolstadii et Augustae vindelicorum, 1768 p. 131 sqq. — Ant. Possevinus, *Apparatus Sacer*, Coloniae Agrippinae, t. I, 1608, p. 72-3. — Perini, *Bibliographia Augustiniana*, t. I, p. 127-131

J. Duhr.

BILLECOCQ (Jean-François), 1653-1711. — Le Père Billecocq, dominicain, était aux environs de 1670, professeur de philosophie dans sa province de Saint-Louis. Son livre *Instructions familières sur les pratiques de la vraie dévotion* fut édité une première fois en 1673 à Abbeville, puis réédité à Paris, chez Cramoisy, en 1689. En 1852, lors de la restauration dominicaine à Toulouse, l'ouvrage y fut réimprimé à nouveau chez Dieulafoy, in 16, 449 pp. Le plan du livre, qui pourra paraître étrange, comporte quatre parties : des pratiques intérieures du christianisme — des pratiques extérieures du christianisme — des pratiques intérieures de la religion — de l'esprit des pratiques extérieures de la religion. La dévotion à la Vierge, entièrement assimilée à la piété du Rosaire (p. 241-252) est considérée comme pratique extérieure du christianisme. Il est vrai que toutes les pratiques sont toujours indiquées comme une continuation et comme une redondance de l'oraison mentale. Le P. Billecocq déteste « les exercices extraordinaires de piété sans permission », p. 358. Sur l'oraison ses considérations sont très prudentes « Méditer avec attention et ferveur les vérités chrétiennes, p. 96. — Se tenir en la présence de Dieu, p. 113 ». Voilà une religion très vertuiste, plus proche de Bossuet et du dominicain Massoulié que de Fénelon et du dominicain Piny, pour ne citer que des contemporains de Billecocq. Cet auteur a également écrit : *Les voies de Dieu*, Amiens, 1693; réédition, Boulogne, 1859, sur le bon usage des consolations et des afflictions spirituelles. Comme beaucoup de ses contemporains il a montré un goût très vif pour le culte du Saint-Sacrement : *L'adoration perpétuelle du Saint-Sacrement*, Amiens, 1686; et surtout : *L'usage du Saint-Sacrement tiré de l'Ecriture, des Conciles et des Pères*, Amiens, 1696, in-12, t. I, 548 p.; t. II, 368 p. Ses divers écrits étaient très recherchés et devenus rares dans la première moitié du xviiie siècle.

Quétif-Echard, *Scriptores S. Ordin. Praedicat.*, t. II, p. 779.

M.-M. Gorce.

BILLY (Jacques de). — Bénédictin, né à Guise en 1535, mort à Paris le 25 décembre 1581. Ses premières études terminées à Paris, il alla à Orléans et à Poitiers pour y apprendre le droit selon le désir de ses parents. A leur mort il se rendit à Lyon et à Avignon pour étudier le grec et l'hébreu. Jacques de Billy était déjà en possession du prieuré de Tauxigny en Touraine et de l'abbaye de Saint-Léonard de Ferrières en Poitou lorsqu'il prit la résolution d'embrasser la vie bénédictine. Un de ses frères, Jean de Billy, voulant se faire chartreux, lui avait résigné les abbayes de Saint-Michel-en-l'Herme et de Notre-Dame des Châteliers. Ses principaux ouvrages sont des éditions et traductions des œuvres de saint Grégoire de Nazianze, de saint Jean Damascène, de saint Isidore de Péluse, de saint Epiphane et de saint Jean Chrysostome. Jacques de Billy a publié : *Recueil des consolations et instructions salutaires de l'âme fidèle, extraits du saint Augustin sur les psaumes*, in-8°, Paris, 1570; *Récréations spirituelles tirées du livre des Morales de saint Grégoire le Grand*, in-16, Paris, 1573; *Sonnets spirituels recueillis pour la plupart des anciens théologiens tant grecs que latins, commentés en prose avec quelques autres petits traités poëtiques*, 2 in-16, 1575-1576; *Les six livres du second avènement de Notre-Seigneur avec un traité de saint Basile du jugement de Dieu, plus les quatrains sententieux de saint Grégoire, évêque de Nazianze, avec une briève exposition, tournés en vers français par Jacques de Billy*, in-8°, Paris, 1576.

Gallia Christiana, in-f. Paris, 1720, t. II, col. 1296, 1421. — Moreri, *Dictionnaire historique*, t. II, in-f. Paris, 1759, p. 476. — D. François, *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de S. Benoit*, in-4°. Bouillon, 1777, t. I, p. 126. — Ziegelbauer, *Historiarei literariae ord. S. Benedicti*, in-f., Augsbourg, 1754, t. III, p. 353; t. IV, p. 90, 99, 100, 107.

B. Heurtebize.

BILOCATION, voir Multilocation.

BINET (Étienne). — Né à Dijon en 1569, il entra dans la Compagnie de Jésus, en 1590, à Novellara (Italie). En 1603, lorqu'Henri IV rappela les Jésuites, il revint en France et joua un rôle important dans les affaires de son Ordre. Successivement provincial des trois provinces de Paris, de Lyon et de Champagne, il intervint avec habileté et modération dans la controverse relative aux Réguliers (1623). L'activité du P. Binet s'est particulièrement signalée dans la Contre-Réforme et son nom se trouve mêlé aux épisodes les plus considérables du renouveau de la vie religieuse au xviie siècle.

Il connaissait intimement Marguerite d'Arbouze, et son influence, par elle, s'est exercée sur l'abbaye bénédictine du Val-de-Grâce (cf. *La vie admirable... de la B. Marguerite d'Arbouze*, par M. Jacques Ferraige, Paris, 1628, I, 523-524, cité par H. Bremond, *Histoire du Sentiment religieux*, II, p. 491 et M. Delsart, *Marguerite d'Arbouze abbesse du Val-de-Grâce*, col. Pax, Paris, 1923, p. 159; 206; 228; 230; 242).

Dans les débuts de la réforme de Port-Royal, il fut avec le P. Suffren parmi ceux qui donnèrent leurs soins à la jeune communauté (H. Bremond, IV, p. 182). Il s'occupa, en particulier, de la Mère Angélique Arnauld en 1621, alors que celle-ci songeait à passer à la Visitation (*Lettres de Sainte Jeanne de Chantal*, t. IV des *Œuvres*, Paris 1877, p 578, 592).

Probablement condisciple de saint François de Sales au Collège de Clermont, le P. Binet dut à ses relations d'amitié avec l'Évêque de Genève d'être consulté au sujet des Constitutions à donner à la Visitation (cf. *Œuvres* de Saint François de Sales, édit. d'Annecy, t. XIX, p. 401).

Sainte Jeanne de Chantal vénérait le P. Binet comme un « vrai père et protecteur » (*Œuvres*, t. VII, p. 159) et certaines divergences de vues ne parvinrent pas à

altérer la confiance qu'elle avait mise en ce « vrai ami de la Visitation » (*Œuvres*, t. VIII, p. 234; cf. t. V, p. 199 et 621, où l'on voit que les « ennuis » créés à la sainte sont moins « graves » qu'on ne l'a dit (Bremond, I, 532) : le P. Binet aurait voulu que la Visitation adoptât un Visiteur Général, ce que la fondatrice refusa toujours).

Le P. Binet a beaucoup prêché et avec succès. Afin d'aider les prédicateurs, il publia son *Essay des merveilles de la nature*, Rouen, 1621, qui passe pour son chef-d'œuvre au point de vue littéraire. Mais c'est par ses ouvrages de piété qu'il a exercé une action étendue et durable. Il en écrivit une quarantaine, dont quelques-uns ont été très lus.

L'esprit ignacien fusionne, chez le P. Binet, avec l'esprit salésien pour constituer une doctrine spirituelle attrayante sans cesser d'être exigeante. Comme l'auteur de la Philothée, il affirme que la dévotion est l'affaire de tous et il prétend montrer qu'elle est à la portée de chacun : c'est l'idée fondamentale de *La fleur des Pseaumes de David*, Rouen, 1615, et n° 1 dans le *Recueil des Œuvres Spirituelles du P. Etienne Binet*, Rouen, 1620. La femme mariée, l'homme « abysmé dans le gouffre des affaires » y apprendront comment « toutes les créatures sont autant de livres de dévotion » et de quelles manières ils peuvent élever leurs esprits vers Dieu et vers les pensées de l'éternité. Le souci de présenter la piété comme la source du vrai bonheur, un optimisme parfois exubérant et toujours suave, valent au P. Binet d'être considéré comme l'un des représentants les plus achevés de l'« humanisme dévôt » au XVII^e siècle.

Il ne faut chercher dans ses ouvrages ni exposé systématique, ni construction savante. Les versets que commente *La fleur des Pseaumes*, sont pris çà et là dans le livre inspiré pour fournir l'occasion de traiter les sujets les plus divers. Anecdotes et digressions parfois fort longues s'entremêlent aux exhortations et aux élévations spirituelles. Le but que poursuit l'auteur est purement pratique : il s'efforce d'attirer les âmes à une vie chrétienne fervente en en montrant les avantages et la facilité. C'est la tendance contre laquelle le Jansénisme a réagi si injustement. Attaqué nommément par Pascal dans la neuvième Provinciale, on lui a reproché, comme au P. de Barry, d'avoir substitué à l'exercice des vertus solides une dévotion mièvre envers la Sainte Vierge. Ce même grief a été repris avec plus de nuances, de nos jours, par Charles Flachaire (*La dévotion à Marie dans la littérature catholique au commencement du XVII^e siècle*, Paris, 1916). Dans l'ouvrage intitulé *Marque de prédestination*, Rouen, 1614 et n° 3 du *Recueil des Œuvres spirituelles*, le P. Binet s'appuie, en effet, sur l'Ecriture et sur la Tradition des Pères pour établir que cette dévotion est un gage de salut : il n'y a là qu'une application de la doctrine catholique sur le mérite de l'intercession accréditée par la sainteté éminente de la Mère de Dieu. *Le grand chef-d'œuvre de Dieu et les souveraines perfections de la sainte Vierge*, Paris,1634, (fâcheusement modernisé par le P. Jennesseaux en 1855) ouvrage de sa vieillesse, est jugé par H. Bremond (I, p. 146 note) « excellent presque de tous points, bien que toujours trop verbeux ». Quant au fond qui tend à exalter la Vierge Marie pour sa perfection personnelle, il a reçu l'approbation officielle de l'Eglise du fait de la condamnation infligée à la proposition janséniste qui décrie cette manière de l'honorer (cf. le décret du Saint-Office approuvé par Alexandre VIII, dans de Guibert, *Documenta*, n° 506, propos. 26, et art. (De) Barry). La dévotion au Sacré-Cœur se rencontre chez le P. Binet sous sa forme dite « bérullienne ». (cf. Hamon, *Histoire de la dévotion au Sacré-Cœur*, t. 3, ch. 3). Dans le livre intitulé : *Des attraits puissants de l'amour de Jésus-Christ et du paradis en ce monde*, Paris, 1631, réédité en 1900, le Cœur de Jésus est considéré comme le centre des sentiments et des vertus du Sauveur. Si l'écrivain s'intéresse aux actions extérieures de celui-ci, c'est qu'il y voit « la glosse de son Cœur » (édit. 1900, p. 69), mais jamais il n'envisage directement le cœur de chair comme objet d'un culte spécial. Son nom mériterait cependant de figurer parmi les précurseurs de la dévotion. Avant de décrire ainsi l'amour de Dieu pour nous, le P. Binet avait admirablement parlé de l'amour que nous devons à Dieu. *La practique solide du saint amour de Dieu* parut à Mons en janvier 1623, la même année que le *Discours* de Bérulle *sur l'état et les Grandeurs de Jésus-Christ*. Une doctrine nettement christocentrique, indépendante de celle de Bérulle, s'y fait jour, dans laquelle on a pu voir sans invraisemblance une des sources de ce qu'on a appelé le « bérullisme » de certains Jésuites du XVII^e siècle (cf. Al. Pottier, *Le P. Louis Lallemant et les grands spirituels de son temps*, Paris, 1929, III, p. 572 sq.). L'idée d'un pacte, spirituel avec Dieu qui est une manière d'adhérence au Christ, mais adhérence plus active que celle de l'Ecole française, y est longuement développée.

Signalons encore une traduction de l'opuscule de la Dame Milanaise (cf. RAM., 1931, p. 44-89) reproduit dans le *Recueil des Œuvres spirituelles* au n° 6, sous le titre : *Un traité de la perfection*. Sauf le dernier chapitre qu'il trouve « trop relevé pour le vulgaire des personnes spirituelles », le traducteur recommande chaudement la lecture de cet ouvrage, qui lui paraît préconiser vers la perfection un « chemin assuré et hors de danger d'illusion, vanité et d'erreur, chemin fort court, bien solide et frayé par l'expérience de personnes de rare vertu et prudence » (Au lecteur).

Le P. Binet, qui fut un supérieur éminent, a voulu condenser les principes du gouvernement dans un petit écrit remarquable par le sujet traité et par l'esprit qui l'anime : *Quel est le meilleur gouvernement, le rigoureux ou le doux? Pour les Supérieurs de religion*, Paris. 1636. C'est finalement l'idéal de la suavité salésienne qu'il propose et qu'il dépeint au dernier chapitre du livre dans un délicieux portrait de l'Evêque de Genève. En vue d'illustrer les vertus propres à l'état religieux, le P. Binet s'est fait l'hagiographe de nombreux saints et saintes, en particulier de fondateurs et fondatrices d'Ordre.

Les qualités d'esprit de cet écrivain spirituel, sans être des plus marquantes, lui ont permis d'entrer dans le courant littéraire de son temps tout en gardant son originalité propre. Comme l'a justement reconnu H. Bremond (I, p. 130), l'influence de S. François de Sales n'a guère modifié son génie personnel. On lui reconnaît « beaucoup d'esprit et de sens, une imagination somptueuse, un tour caressant et persuasif, de très beaux dons d'écrivain » (*ibid.*, p. 131). Ces avantages ne compensent qu'imparfaitement les défauts et les outrances de sa plume.

Charles Flachaire, qui juge trop sévèrement la doctrine du P. Binet, a la partie facile quand il s'en prend à la forme de sa pensée. Verbiage, truculence, vulgarité, mauvais goût, tous les défauts de la rhétorique de l'époque se rencontrent chez cet écrivain. L'âge les atténuera sans les supprimer complètement (cf. H. Bremond, I, p. 146).

Un des genres où sa bonté d'âme et aussi son esprit salésien se sont exercés avec prédilection est la Consolation. Il y excelle parfois, par exemple dans le chapitre de *La fleur des Pseaumes* intitulé : Consolations ès maladies et afflictions. Mais c'est dans ce genre aussi qu'il a produit un ouvrage qu'on a pu prendre pour type du « burlesque dévôt » : La *Consolation et resjouissance pour les malades et les personnes affligées* Rouen 1616 et n° 2 du *Recueil*, dont on a publié une dizaine d'éditions et quatre traductions. La piété s'y combine étrangement avec la préciosité, le burlesque et l'entrain joyeux pour apporter au malade l'oubli de ses maux par la diversion et le remède de la bonne humeur. (cf. H. Bremond, I, p. 310-316).

Le P. Binet mourut à Paris en 1639. Des « maîtres salésiens », il est un de ceux qui ont le plus contribué à populariser la vie dévote. On ne saurait lui décerner plus bel éloge que celui tracé par Sainte Jeanne de Chantal elle-même : « Je n'ai jamais ouï un esprit plus conforme en solide dévotion à celui de Monseigneur (saint François de Sales), en la conférence particulière des choses de l'âme. » (*Lettres*, II, t. V des *Œuvres*, p. 14.)

Sommervogel, t. I, 1488-1505. — H. Bremond, *Histoire du Sentiment religieux*, I, p. 128-148; 193-198; 255-265; 310-317; 491; 506; VI, 77-78. — H. Fouqueray, *Histoire de la Compagnie de Jésus*, t. IV, p. 271-272; t. V, p. 283-284. — Al. Pottier, *Le Père Louis Lallemant et les grands spirituels de son temps*, Paris, 1928, t. II, p. 39-71; t. III, p. 268-280. — DHG., art. *Binet*. — Sur Binet prédicateur, Prat, *Recherches historiques et critiques sur la Compagnie de Jésus en France au temps du Père Coton*, Lyon, 1886, t. III, p. 73; 241-243. Sur son écrit à propos de la question des Réguliers, Prat, *op. cit.*, t. IV, p. 668 sq. et Fouqueray, *op. cit.*, t. IV, p. 124-126.

M. Olphe-Galliard.

BINSFELD (Pierre). — Coadjuteur de Trèves; né vers 1540 dans un village de l'Eifel portant le même nom que lui, mort en 1598 de la peste, qu'il avait gagnée en visitant un malade. Formé au Collège Germanique, Binsfeld fut chargé par le Prince Électeur de Trèves Jacques d'Eltz de réformer l'abbaye de Prüm, qui était en grand danger non seulement pour la pureté des mœurs, mais aussi pour la foi. Ce travail de réforme et d'autres encore couronnés de succès déterminèrent le Prince Électeur à prendre Binsfeld comme coadjuteur. Dans cet emploi Binsfeld conserva son zèle pour la réforme dans le peuple et surtout dans le clergé. Ce zèle il le manifesta en composant une théologie pastorale *Enchiridion theologiae pastoralis*, publiée à Trèves en 1591 et plusieurs fois encore. Cet ouvrage fut chaudement recommandé au synode de Malines en 1607. Son principal ouvrage ascétique est le *Tractatus de tentationibus et eorum remediis*, Trèves, 1611. Binsfeld publia également plusieurs livres de dogme et de droit canon, mais par son ouvrage sur la conduite à suivre par rapport aux sorcières, il a contribué malheureusement beaucoup à la diffusion des erreurs sur ce sujet.

Köck, article *Binsfeld*, dans LTK. — Kessel, art. *Binsfeld*, dans KL. — Marx, *Geschichte des Erzstiftes Trier*, II, 508. — Kraus, *Binsfeld*, dans *Allgem. deutsche Biographie*.

E. Raitz v. Frentz, S. J.

BIOGRAPHIES SPIRITUELLES. — *1. Antiquité chrétienne.* — *2. Époque byzantine.* — *3. Moyen Age.* — *4. Époque moderne.*

On sait l'influence considérable qu'a toujours exercée sur la vie spirituelle la lecture des vies de saints ou de personnages édifiants. Les âmes désireuses de vie parfaite n'y ont pas seulement trouvé des exemples encourageants, stimulants, mais encore des enseignements concrets, des notions pratiques, des modèles, parfois même tout un programme, un « esprit » ou une « voie » de perfection. Les maîtres mêmes de la doctrine spirituelle y ont souvent puisé des leçons de fait, pour éclairer et autoriser leurs théories et leurs avis. Certaines de ces biographies ont eu ainsi un rayonnement immense, et ont suscité tout un vaste mouvement de vie spirituelle, telle la vie de saint Antoine l'ermite par saint Athanase.

C'est à ce titre que nous passons ici, en une revue nécessairement très incomplète, les biographies qui ont exercé à un degré notable une telle influence; pour chacune d'elles, nous indiquerons brièvement leur valeur particulière, et pour chaque époque, les caractères propres et l'évolution de ce genre de littérature spirituelle. Pour les questions théoriques et pratiques qui s'y rapportent, voir LECTURE SPIRITUELLE, SAINTS ; voir aussi AUTOBIOGRAPHIES.

I. — ANTIQUITÉ CHRÉTIENNE.

Ce n'est pas le christianisme qui a le premier eu l'idée de conserver le souvenir de ses héros et de ses saints. A vrai dire, l'idée était trop naturelle pour ne pas être exploitée de bonne heure. Il faut seulement rappeler pour l'instant que la biographie a constitué un genre littéraire spécial et qu'elle se distingue nettement de l'oraison funèbre ou de l'éloge : panégyrique et oraison funèbre étaient destinés à être prononcés ; la biographie est faite pour être lue. Elle se rattache ainsi à l'histoire, sans se confondre avec elle, puisqu'elle a pour objet très précis la vie d'un seul homme et que cet homme, étant généralement un personnage illustre, doit être l'objet de compliments, de louanges, qui sont difficilement compatibles avec l'impartialité de l'histoire.

Sans faire ici l'histoire de la biographie, il convient de rappeler quelques-uns des ouvrages les plus connus qui appartiennent à ce genre dans l'antiquité païenne : les *Imagines* ou *Hebdomades* de Varron (116-27 avant Jésus-Christ), courtes biographies d'hommes illustres, groupées par séries de sept et accompagnées de sept cents portraits; la *Vie d'Agricola* de Tacite, qui rédigea en 98 cet ouvrage à la gloire d'un officier distingué et d'un homme intègre, comme une sorte de protestation contre la politique de Domitien; les *Vies des Césars* et le *De viris illustribus* de Suétone (75-160); la Vie d'Alexandre le Grand, de Quinte Curce, écrite peut-être au Ier siècle de notre ère, et très largement romancée ; la Vie de Caton le Censeur, la Vie de Cicéron, les seize livres du *De viris illustribus* de Cornélius Nepos (Ier siècle avant Jésus-Christ), récits sans grande valeur historique et trop semblables à des éloges; les *Vies parallèles* de Plutarque de

Chéronée (vers 46-120), qui rapprochent ou opposent la vie d'un personnage grec et celle d'un personnage romain à peu près contemporain; les *Vies et doctrines des philosophes* de Diogène de Laerte (III^e siècle); la vie de Plotin par Porphyre; la vie d'Apollonius de Tyane et les vies des sophistes par Philostrate (III^e siècle). On pourrait continuer cette énumération. Les titres que nous venons de rappeler suffisent à montrer l'importance prise par le genre littéraire de la biographie. Il est dès lors facile de comprendre que les chrétiens l'aient également adopté.

Il faut pourtant attendre jusqu'au milieu du III^e siècle pour trouver une biographie chrétienne. Le plus ancien ouvrage qui mérite ce titre est la vie de saint Cyprien par Pontius. Auparavant on avait conservé avec soin les actes de certains martyrs (saint Justin, les martyrs de Scilli), ou même rédigé les passions de quelques autres (la lettre de l'Église de Smyrne à l'Église de Philomélium sur le martyre de saint Polycarpe; la lettre de l'Église de Lyon et Vienne aux Églises d'Asie sur le martyre de saint Pothin et de ses compagnons à Lyon, la passion des saintes Perpétue et Félicité de Carthage). On n'avait pas encore songé à retracer la vie entière d'un saint personnage : à quoi bon, puisque la mort pour le Christ était à elle seule un témoignage, le témoignage suprême auprès duquel les vertus pratiquées, les efforts accomplis, les plus nobles actions elles-mêmes n'avaient pas grande valeur?

I. — Les biographies chrétiennes en Occident. — 1. *Vita et passio Cypriani* par Pontius. L'ouvrage est anonyme dans les manuscrits; mais nous savons par saint Jérôme, *De vir. inlustr.*, 68, qu'il a pour auteur Pontius, diacre de saint Cyprien. Il se présente d'ailleurs comme l'œuvre d'un témoin oculaire et d'un compagnon du grand évêque. L'auteur se déclare frappé de voir que des hommes du peuple et des catéchumènes devenus martyrs, ont été célébrés dans des écrits développés — allusion à la passion de sainte Perpétue — tandis qu'à Cyprien, dont la vie, même sans le martyre, est déjà un si grand exemple, pareil honneur n'a pas encore été fait et il se propose de combler cette lacune. Son récit est assez incolore, assez vide de détails précis; il prend volontiers la forme d'un éloge et l'on est surpris qu'un témoin des faits ait si peu de choses à dire sur la vie d'un homme dont il a été le compagnon.

A. Harnack, *Das Leben Cyprians von Pontius* (TU., XXXIX, 3), Leipzig, 1913. — P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, t. II, p. 190-197. — H. Delehaye, *Les passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles, 1921, p. 94-104. — M. H. Dessau, *Pontius der Biograph Cypriani;* dans *Hermes*, t. LI (1916), p. 65-72. — J. Martin, dans *Historisches Jahrbuch*, 1919, p. 674-712.

2. *Vita S. Pauli*, par saint Jérôme, écrite vers 376, alors que Jérôme résidait dans le désert de Chalcis (PL., 23, 17-28). Cette histoire du père de la vie érémitique, qui, lors de la persécution de Dèce, se réfugia dans le désert et y mourut à l'âge de 113 ans, n'est pas un pur roman : l'auteur a pris soin de nous indiquer ses garants : Amathas et Macaire, deux disciples de saint Antoine; mais la légende avait eu le temps de transfigurer déjà la physionomie de Paul, lorsque Jérôme entendit raconter sa vie: et l'écrivain se montre d'ailleurs peu soucieux d'établir la parfaite vérité de son récit.

P. de Labriolle, Saint Jérôme, *Vie de Paul de Thèbes et vie d'Hilarion;* traduction, introduction et notes, Paris, 1907. — J. de Decker, *Contribution à l'étude des vies de Paul de Thèbes*, Gand, 1905. — J. Plesch, *Die Originalität und literarische Form der Mönchsbiographien des hl. Hieronymus*, Munich, 1910.

3. *Vita Malchi*, par saint Jérôme (PL., 23, 53-60), écrite en 390 ou 391. Malchus lui-même aurait raconté sa vie merveilleuse à saint Jérôme, au temps de son séjour à Antioche. Celui-ci la raconterait à son tour, pour proposer à ses disciples un merveilleux exemple de chasteté. Ici encore, c'est la moralité du récit qui importe surtout à l'écrivain : il serait vain de lui demander un souci extrême de la vérité historique.

P. van den Ven, *Saint Jérôme et la vie du moine Malchus le captif*, Louvain, 1901.

4. *Vita Hilarionis*, par saint Jérôme (PL., 23, 29-54), écrite vers 391. Hilarion est le père du monachisme palestinien; aussi Jérôme flatte-t-il le patriotisme local en rapportant sa merveilleuse histoire. C'est en 291 qu'il serait né, près de Gaza, et dès l'âge de 15 ans il se serait retiré au désert. Il serait mort en 371, âgé de 80 ans. Saint Épiphane de Salamine l'avait bien connu, de sorte que sa réalité historique est incontestable. Mais on n'est pas obligé de croire toutes les merveilles qu'on lui attribue et que saint Jérôme rapporte avec une complaisance amusée. Ces récits prestigieux faisaient les délices des lecteurs. Les vies de Paul, de Malchus, d'Hilarion furent aussitôt traduites en grec, elles eurent ensuite des versions syriaques, coptes, arabes, toujours augmentées de nouveaux prodiges.

P. Winter, *Der literarische Charakter der Vita beati Hilarionis des Hieronymus*, Zittau, 1904.

5. *De vita et exitu B. Filastrii* (PL., 20, 997-1002), par Gaudentius de Brescia. Nous avons ici affaire à un sermon prononcé pour le quinzième anniversaire de la mort de Filastrius par son successeur sur le siège épiscopal de Brescia; et, naturellement, on y trouve les qualités et les défauts du genre oratoire. L'authenticité de cette pièce avait été niée par Marx, qui y voyait une œuvre de la fin du VIII^e ou du début du IX^e siècle. Elle semble avoir été démontrée d'une manière définitive par Januel et Knappe.

H. Januel, *Commentationes philologicae in Zenonem Veronensem, Gaudentium Brixiensem, Petrum Chrysologum Ravennatem*, Ratisbonne, 1905-1906. — Ch. Knappe, *Ist die 21. Rede der hl. Gaudentius echt? Zugleich ein Beitrag zur Latinität des Gaudentius*, Osnabrück, 1908.

6. *De Vita S. Martini*, par Sulpice Sévère. A cet ouvrage écrit dès 397, avant même la mort de saint Martin et publié tout de suite après, il faut ajouter les trois lettres *Ad Eusebium, Ad Aurelium diaconum, Ad Bassulam parentem*, qui en forment en quelque sorte le complément, et les deux *Dialogues*, écrits vers 404, qui comparent les miracles et les vertus de saint Martin à ceux des moines d'Égypte et qui servent aussi à compléter les récits de la *Vita*. Ces divers écrits visent avant tout à l'édification. Ce sont des ouvrages populaires, qui se soucient aussi

peu que possible de la chronologie et de la topographie et qui s'efforcent de grandir la personnalité du thaumaturge de l'Occident. Cependant on ne doit pas mépriser leur valeur historique. S'ils sont destinés à l'instruction spirituelle de leurs lecteurs, ils sont rédigés par un homme qui a personnellement connu saint Martin et qui a interrogé les témoins de sa vie. Tels quels, ces ouvrages ont été lus avec avidité, tout de suite après leur publication : on s'arrachait à Rome le texte de la *Vita,* et jusqu'en Égypte on voulait s'instruire des hauts faits de l'évêque de Tours. Peu de vieux livres chrétiens ont exercé une influence comparable à celle des livres de Sulpice Sévère sur saint Martin.

E. Babut, *S. Martin de Tours*, Paris, 1912; H. Delehaye, *S. Martin et Sulpice Sévère*, Paris, 1920; C. Jullian, *Remarques critiques sur les sources de la Vie de saint Martin,* dans *Revue des Études anciennes*, t. XXIV et XXV, Bordeaux, 1922-1923 ; P. Monceaux, *S. Martin,* Paris, 1926.

7. *Vita S. Ambrosii Mediolanensis* (PL., 14, 27-46), par Paulin. Paulin avait été secrétaire de saint Ambroise et son diacre : en 422, semble-t-il, il rédigea, à la demande de saint Augustin, la vie du grand évêque de Milan. Il se propose dans cet ouvrage d'imiter l'exemple de saint Athanase écrivant la vie de saint Antoine, ou celui de saint Jérôme racontant l'histoire de saint Paul, ou encore celui de Sulpice Sévère, rappelant la mémoire de saint Martin. Ces grands modèles l'aident à surmonter sa timidité et à se mettre à son tour à la besogne. A peine est-il besoin d'ajouter que Paulin se propose avant tout d'édifier son lecteur, en mettant en relief les hautes vertus d'Ambroise ; mais il a pris soin de se renseigner auprès de témoins nombreux, il réduit, dans toute la mesure possible, la part du merveilleux, et, somme toute, son œuvre a une valeur historique de premier ordre.

J. R. Palanque, *La Vita Ambrosii de Paulin,* dans *Revue des Sciences religieuses,* 1924, p. 26-61.

8. *Vita S. Augustini* (PL., 32, 33-66), par Possidius de Calama. Cet ouvrage, composé vers 432, est un témoignage pieux et fidèle rendu à la mémoire du grand évêque par un de ses disciples. Peut-être la partie la plus intéressante en est-elle le catalogue des écrits de saint Augustin.

H. T. Weiskotten, *Sancti Augustini vita, scripta a Possidio episcopo,* Princeton, 1919 ; A. Wilmart, *Operum S. Augustini elenchus a Possidio... digestus,* dans *Miscellanea Agostiniana,* Rome, 1931, t. II, p. 149-233.

9. *Vita S. Honorati Arelatensis* (PL., 50, 1249-1272), composée par son successeur saint Hilaire aux environs de 430. Il s'agit ici d'un sermon prononcé pour l'anniversaire de saint Honorat : l'opuscule appartient donc plutôt au genre des oraisons funèbres, mais, comme il est l'œuvre d'un disciple immédiat d'Honorat, on y trouve, avec d'intéressants renseignements, l'expression d'une affection reconnaissante. Une autre *Vita S. Honorati,* rédigée au XIIIe siècle par un moine de Lérins, est remplie au contraire de légendes déconcertantes.

B. Munke, *De vita S. Honorati nach drei Handschriften herausgegeben...* Halle, 1911.

10. *Vita S. Hilarii Arelatensis* (PL., 50, 1219-1246), écrite vers la fin du Ve siècle par un disciple de saint Hilaire, probablement l'évêque Honoratus de Marseille. L'ouvrage a une valeur bien inférieure à la vie de saint Honoré.

P. B. Kolon, *Die vita S. Hilarii Arelatensis,* Paderborn, 1925.

11. *Vita S. Germani episcopi Antissiodorensis* (édit. W. Levison, dans les *Monumenta Germaniae historica, Script. rer. merov.*, VII, Hanovre, 1920, p. 225-283). Cette vie de saint Germain d'Auxerre, dédiée aux évêques Patiens de Lyon et Censurius d'Auxerre, a été composée vers 480 par un clerc de Lyon, Constantius, qui est connu par ailleurs comme un poète. Elle est écrite d'une manière vivante, sans grand souci de la rhétorique; elle puise ses renseignements à de bonnes sources et présente un véritable intérêt historique.

W. Levison, *Bischof Germanus von Auxerre und die Quellen zu seiner Geschichte,* dans *Neues Archiv der Gesellsch. f. ältere deutsche Geschichtskunde,* t. XXIX, 1904, p. 95-175; L. Prunel, *S. Germain d'Auxerre,* Paris, 1929.

12. *Vita S. Severini* (édit. P. Knöll, dans CSEL., t. IX, 2), par Eugippius de Lucullanum. Saint Séverin, l'apôtre du Norique, était mort en 482. Eugippius, qui l'avait connu, écrivit sa Vie aux environs de 511. Cette Vie « est un document de premier ordre et jette une vive lumière sur la situation historique et religieuse du Norique au VIe siècle » (Tixeront).

Th. Sommerlad, *Die Lebensbeschreibung Severins als kulturgeschichtl. Quelle,* Leipzig, 1903; A. Baudrillart, *S. Séverin, apôtre du Norique,* Paris, 1908.

13. *Vita S. Fulgentii Ruspensis* (PL., 65, 117-150; édit. Lapeyre, Paris, 1929). Écrite par le diacre Ferrand de Carthage, qui avait été son disciple, la Vie de saint Fulgence de Ruspe se propose avant tout de rappeler la sainteté de son héros : les œuvres de Fulgence font connaître sa doctrine; « son équité, sa probité, sa miséricorde, la dignité de sa conduite avec ses familiers », voilà ce que Ferrand veut mettre en relief à l'usage de la postérité, qui risquerait d'oublier de telles vertus. Par suite, le récit des faits est subordonné à la préoccupation constante du panégyriste, et les faits n'interviennent guère dans l'ouvrage que pour appuyer les titres de louange.

G. G. Lapeyre : *Ferrand, diacre de Carthage, Vie de saint Fulgence de Ruspe,* Paris, 1929 ; G. Ficker, *Zur Würdigung der Vita Fulgentii,* dans *Zeitschr. f. Kirchengesch.,* t. XXI, 1901, p. 9-42.

14. *Vita S. Antonii Lerinensis* (PL., 63, 239-245 ; édit. Hartel, dans CSEL., t. VI, Vienne, 1882). Cet opuscule, écrit par Ennodius de Pavie vers 408, à la demande de l'abbé Léontius de Lérins, qui lui avait fourni les renseignements nécessaires, est plutôt un panégyrique.

15. *Vita S. Epiphanii episcopi Ticinensis* (PL., 63, 207-239 ; édit. Hartel, dans CSEL., t. VI, Vienne, 1882). Saint Épiphane de Pavie était mort en 496. Ennodius qui avait été son diacre, écrivit le récit de sa vie en 502-503. Son récit, composé selon les

règles classiques, témoigne de la formation qu'il avait reçue lui-même dans les écoles de rhéteurs, plus que de son sens historique. C'est un éloge édifiant, plutôt qu'une vraie biographie.

C. A. Bernouilli, *Die Heiligen der Merowinger*, Tubingue, 1900, p. 38-46.

16. *Vita S. Cesarii Arelatensis* (PL., 67, 1001-1042 : édit. Krusch, dans *Monum. German. histor. Scriptor. rer. meroving.*, t. III, Hanovre, 1896, p. 1001-1042). Cet ouvrage se présente comme le fruit d'une collaboration des trois évêques Cyprien de Toulon, Firmin d'Uzès et Viventius, du prêtre Messianus d'Arles, et du diacre Etienne d'Arles. Le premier livre, qui raconte la vie de saint Césaire est l'œuvre de Cyprien, à l'exception de la conclusion, rédigée par Firmin et Viventius; le second livre, qui contient des compléments sur les miracles et la fin bienheureuse de Césaire est dû à Messianus et à Étienne, qui avaient l'un et l'autre appartenu à l'entourage du saint. Malgré son caractère édifiant, la Vie de Césaire d'Arles est un précieux témoignage historique.

A. Bernouilli, *op. cit.*, p. 64-72; A. Malnory, *S. Césaire, évêque d'Arles*, Paris, 1894; M. Chaillan, *S. Césaire*, Paris, 1914.

17. *Vita S. Hilarii Pictaviensis,* à compléter par le *De virtutibus S. Hilarii*, qui raconte quelques miracles accomplis au VI^e^ siècle à Poitiers. — 18. *Vita S. Marcelli Parisiensis;* — 19. *Vita S. Severini Burdigalensis;* — 20. *Vita S. Germani Parisiensis;* — 21. *Vita S. Paterni Abrincensis;* — 22. *Vita S. Albini Andegavensis;* — 23. *Vita Sanctae Radegundis.*

Toutes ces biographies sont l'œuvre de Venance Fortunat. Il faut y ajouter la *Vita S. Martini* qui est rédigée en vers, et qui n'est pas autre chose qu'une longue paraphrase des livres de Sulpice Sévère sur saint Martin. La vie de saint Hilaire repose aussi tout entière sur les données fournies par la chronique de Sulpice Sévère. Les livres consacrés à saint Marcel et à saint Séverin utilisent, sans critique, des traditions orales. Les Vies de saint Germain, de saint Paterne, de saint Aubin, sont des ouvrages de commande, rédigés sous forme de panégyriques. La Vie de sainte Radegonde a plus de valeur, parce que Fortunat a bien connu l'héroïne dont il raconte l'histoire : elle est pourtant loin de répondre à l'attente que l'on pourrait concevoir, car Fortunat insiste presque exclusivement sur les miracles de la Sainte. On trouvera toutes ces biographies, à l'exception de celle de saint Séverin de Bordeaux, réunies dans l'édition de B. Krusch, *Venanti Honori Clementiani Fortunati opera pedestria,* Berlin, 1885.

C. A. Bernouilli, *op. cit.*, p. 75-87.

Nous pouvons arrêter à Fortunat cette énumération. Bien d'autres biographies ont été composées encore, avant la fin de ce qu'on est convenu d'appeler la période patristique, par exemple la Vie de saint Armand de Rodez, celle de saint Remi de Reims, celle de saint Médard de Noyon : elles sont anonymes, et suivent de plus en plus le modèle, désormais fixé, du panégyrique. Il faut toutefois rappeler encore deux ouvrages, sur lesquels on reviendra, en d'autres articles, et qui ont exercé une grosse influence à cause de leur diffusion : le premier est le *De Vita Patrum* de saint Grégoire de Tours, qui contient vingt-trois esquisses biographiques de saints personnages ayant vécu en Gaule, et particulièrement dans les régions de Tours et de Clermont; le second est celui de saint Grégoire le Grand : *Dialogorum libri quattuor de vita et miraculis patrum italicorum et de aeternitate animarum* (PL., 77, 149-432; le second livre qui manque à cet endroit doit être cherché au tome 66, 125-204). Saint Grégoire se montre ici un délicieux conteur, un peu naïf d'ailleurs, mais moins crédule peut-être qu'il ne le paraît au premier abord. Il ne nous oblige pas à admettre toutes les belles choses qu'il rapporte. Comme il se propose avant tout d'instruire et d'édifier, et comme il sait que ses lecteurs seront ravis par les histoires qu'il leur propose, il ne se croit pas obligé de chercher plus loin. Le second livre des *Dialogues,* tout entier consacré à saint Benoît, a une particulière importance : il reste, pour l'historien, la source la plus complète et même la plus sûre, de la vie du grand fondateur.

II. — Les biographies chrétiennes en Orient.

1. *De Vita Constantini* (édit. Heikel, Leipzig, 1902), écrite par Eusèbe de Césarée, peu de temps après la mort de Constantin. Comme l'indique le titre, nous n'avons pas affaire ici à une biographie proprement dite, mais à un éloge historique. Sans doute, cet éloge est-il riche en renseignements de toutes sortes, et les nombreux documents qu'il renferme lui donnent une incomparable valeur. Mais il est manifeste qu'Eusèbe cherche avant tout à écrire le panégyrique du premier empereur chrétien, dont la mort, dans les vêtements blancs de son baptême, achève en quelque sorte de faire un saint.

P. Meyer, *De Vita Constantini Eusebiana*, Bonn, 1882; G. Pasquali, *Die Komposition der Vita Constantini des Eusebius*, dans *Hermes*, t. XLV, 1910, p. 369-390.

2. *Vita Eusebii Caesariensis*, écrite par son successeur Acace. Cet ouvrage sur lequel nous renseigne Socrate, HE., II, 4, est aujourd'hui perdu.

3. *Vita Eusebii Emisensis*, écrite par Georges de Laodicée. Nous ne connaissons de ce livre que ce que nous en apprennent Socrate, HE., II, 9 et Sozomène, III, 6.

4. *Vita S. Antonii* (PG., 26, 805-976), par saint Athanase. Il a déjà été parlé de cette biographie, dans l'article consacré à saint Antoine. Rappelons seulement qu'elle a connu une extraordinaire diffusion et qu'elle a servi de modèle à beaucoup d'autres vies de saints.

5. *Vita sanctae Macrinae* (PG., 46, 959-1000), écrite par saint Grégoire de Nysse en 380, très peu de temps après la mort de Macrine à la demande du moine Olympius. L'auteur se propose, par l'exemple de celle qui a atteint, par l'exercice de la sagesse, les plus hauts sommets de la vertu humaine, d'entraîner des lecteurs nombreux à la sainteté. Il ne s'agit donc pas pour lui de raconter, à proprement parler une histoire, mais de prouver une thèse, ou mieux de proposer un exemple.

6. *Dialogus de Vita Ioannis Chrysostomi* (PG., 47 5-82, et mieux édit. Coleman-Norton, Cambridge, 1928). Cet ouvrage a pour auteur, du moins selon les probabilités, Palladius d'Helenopolis, celui-là même qui avait écrit l'*Histoire lausiaque*, peu de temps

auparavant. Palladius donne à son récit la forme d'un dialogue, qu'aurait eu à Rome, en 407-408, c'est-à-dire peu de temps après la mort de Jean Chrysostome, un évêque oriental avec un diacre du nom de Théodore. Nous avons déjà rencontré cette forme dialoguée employée par Sulpice Sévère et par saint Grégoire le Grand. L'œuvre de Palladius est une apologie : elle tend à venger la mémoire de Jean de toutes les calomnies qui n'ont pas cessé de courir sur le grand évêque même bien après sa mort, elle est également, surtout pour les dernières années de la vie du saint et pour sa mort, un document historique de premier ordre.

E. C. Butler, *Authorship of the Dialogus De vita Chrysostomi*, dans Χρυσοστομικά, *Studi i ricerche intorno a Giovanni Crisostomo*, Rome, 1908, t. I, p. 35-46 (cf. *Journal of theological Studies*, t. XXII, 1921, p. 138 ss.); Coleman-Norton, *The use of Dialogue in the Vitae Sanctorum*, dans *Journal of theological Studies*, t. XXVII, 1926, p. 388-395; Chr. Baur, *Der hl. Joannes Chrysostomus und seine Zeit*, Munich, t. I, 1929, p. XII-XVI.

7. *Vita Porphyrii Gazensis* (édit. Grégoire et Kugener, Paris, 1930). La vie de Porphyre de Gaza se présente comme l'œuvre d'un de ses compagnons fidèles, Marc le Diacre, qui avait passé vingt ans auprès de lui. Elle aurait été écrite dès 421, c'est-à-dire un an à peine après la mort du saint. Par suite, bien qu'elle ait une couleur apologétique très prononcée, les historiens s'accordaient jusqu'à ces dernières années pour reconnaître sa haute valeur historique. Leurs conclusions ont été battues en brèche par les plus récents éditeurs de la vie de Porphyre, MM. Grégoire et Kugener : ceux-ci remarquent en effet que le prologue, dans lequel l'auteur se donne pour un disciple du saint, est emprunté presque textuellement à l'*Historia religiosa* de Théodoret de Cyr. Ils ajoutent que l'ensemble n'est guère autre chose qu'un roman hagiographique, rédigé pour l'édification des lecteurs, selon les recettes traditionnelles. Ces vues nouvelles semblent exagérées. Alors même que nous n'aurions qu'une édition remaniée de la vie de Marc, nous n'aurions pas le droit de conclure que le fond du récit ne mérite aucune créance.

M. A. Kugener et G. Grégoire, *La vie de Porphyre de Gaza*, dans *Revue de l'Université de Bruxelles*, 1929, p. 53-66; 429-441; F. Nau, dans *Revue de l'Orient chrétien*, 1929-30, p. 422-441; Chr. Baur, *Der hl. Chrysostomus*, t. II, 1930, p. 145-154.

8. *Historia religiosa, seu ascetica vivendi ratio* (PG., 82, 1283-1496), de Théodoret de Cyr. C'est une collection de notices que Théodoret a consacrées à de saints personnages de l'Orient, les uns déjà morts, les autres encore vivants au moment où il rédige son ouvrage (vers 444). L'historien déclare dans son prologue qu'il n'écrira rien qu'il n'ait constaté de ses propres yeux ou qui ne lui ait été rapporté par des hommes dignes de foi. On ne saurait douter de sa parole, pas plus d'ailleurs que du but d'édification qu'il veut atteindre.

9. *Vita sanctae Melaniae iunioris* (édit. Rampolla, Rome, 1905), écrite par le prêtre Gérontius de Jérusalem, qui avait, dès son enfance, reçu de Mélanie toutes sortes de bienfaits et lui devait sa double vocation monacale et sacerdotale. Nous possédons de cet écrit une double recension, l'une grecque et l'autre latine. Il est probable que toutes les deux dépendent d'un même original, mais on discute encore pour savoir si cet original était en latin ou en grec. Du moins est-il certain que l'ouvrage est parfaitement digne de créance et qu'il nous fait connaître au mieux le monde de Rome et de Jérusalem à la fin du IVe et au début du Ve siècle.

A. d'Alès, *Les deux vies de sainte Mélanie la jeune*, dans *Analecta Bollandiana*, t. XXV, 1906, p. 401-450; G. Goyau, *Sainte Mélanie*, Paris, 1908.

10. *Vita S. Hypatii* (dans AS., iunii, t. III, Anvers, 1701, p. 308-349 : *Callinici de vita S. Hypatii liber*, edd. seminarii philologorum Bonnensis sodales, Leipzig, 1895) La vie de l'abbé Hypatius († 446) est l'œuvre d'un de ses disciples Callinicus, qui l'a écrite peu de temps après la mort du saint héros. Naturellement, l'écrivain, qui cherche surtout à édifier, insiste sur les enseignements laissés par Hypatius à ses moines et sur les vertus dont il a donné l'exemple.

11. *Vitae S. Simeonis stylitae* († 459) (édit. Lietzmann, *Das Leben der hl. Symeon Stylites...*, TU., 32, 4; Leipzig, 1908). Dès 444, nous l'avons dit, Théodoret avait raconté la vie de saint Siméon qui vivait encore à cette date. Tout de suite après la mort du saint, un de ses disciples, Antoine, écrivit son histoire merveilleuse. Une vie syriaque, datée de 472-473, est l'œuvre de Siméon Bar Apollon et de Bar Chatar. Ces trois vies diffèrent naturellement par un certain nombre de détails. Mais elles donnent bien la même représentation de l'histoire du saint, et, bien qu'elles soient remplies de récits merveilleux, elles méritent une entière confiance.

H. Delehaye, *Les saints stylites*, Bruxelles, 1923, p. I-XXXIV.

12. *Vita S. Theodori* (édit. Sigalas, dans *Byzantin. Archiv*, Heft 7; Leipzig, 1921). Cette vie est l'œuvre de Chrysippe de Jérusalem, qui était originaire de Cappadoce, mais qui passa la plus grande partie de sa vie à Jérusalem, d'abord comme moine, puis comme prêtre et y exerça la charge de staurophylaque; elle a la forme d'un discours, et c'est en effet plutôt un panégyrique qu'une biographie proprement dite.

13. *Vita S. Rabbulae* (édit. Bedjan, *Acta martyrum, et sanctorum*, t. IV, Paris, 1894, p. 396-470), écrite en syriaque par un de ses disciples. Il n'est pas absolument certain que cette biographie ait toute la valeur qu'on lui reconnaît d'ordinaire.

P. Peeters, *La vie de Rabbula d'Édesse*, dans *Recherches de Science religieuse*, 1928, p. 170-204; M. J. Lagrange, dans *Revue Biblique*, 1931, p. 120-129.

14. *Vita Petri Iberi* (édit. R. Raabe, *Petrus der Iberer*, Leipzig, 1895). La vie de Pierre l'Ibère, évêque monophysite de Maïouma à la fin du Ve siècle, fut d'abord composée en grec par un de ses contemporains qui était en même temps son admirateur. Ce texte a disparu, mais nous en avons une traduction syriaque. Il existe aussi une traduction géorgienne, qui transforme l'évêque monophysite en un saint parfaitement orthodoxe.

15. *Vita S. Euthymii* (édit. Montfaucon, dans *Analecta Graeca*, t. I, Paris, 1688, p. 1-99);

16. *Vita S. Sabae* (édit. Cotelier, *Ecclesiae graecae monumenta*, t. III, Paris, 1686, p. 220-376);

17. *Vita Ioannis Hesychastae sive Silentiarii* (AS., maii, t. III, Anvers, 1680, p. 16-21);

18. *Vita Cyriaci* (AS., septembris, t. VIII, Anvers, 1762, p. 147-159);

19. *Vita S. Theodosii* (édit. H. Usener, *Der hl. Theodosios, Schriften des Theodoros und Kyrillos,* Leipzig, 1890). Cf. K. Krumbacher, *Studien zu den Legenden des hl. Theodosios,* dans les *Sitzungsber. der philos. philol. und hist. Klasse der Kgl. bayerisch. Akad. der Wiss. zu München,* 1892, p. 220-379);

20. *Vita S. Teognii Beteliensis* (édit. van den Ghein, dans *Analecta Bollandiana,* t. X, 1891, p. 73-118).

Ces six biographies sont l'œuvre de Cyrille de Scythopolis, qui naquit vers 524 et mourut en 558, après avoir mené la vie monastique. Elles se rapportent toutes à des contemporains, à l'exception de celle de saint Euthyme qui avait vécu au v^e^ siècle, et elles sont remarquables par le sens historique dont elles témoignent. Cela ne veut pas dire qu'elles ne sont pas édifiantes. Cyrille écrit sans doute pour fournir à ses lecteurs de beaux exemples de sainteté. Mais il apporte partout le souci, fort rare, d'être exactement renseigné sur les événements et sur les hommes, de sorte qu'il est pour nous d'un très précieux secours.

S. Vailhé, *Saint Euthyme le Grand, moine de Palestine* (376-473) dans *Revue de l'Orient chrétien,* t. XII-XIV, 1907-1909; R. Génier, *Vie de Saint Euthyme le Grand* (377-473); *Les moines et l'Église en Palestine au V^e^ siècle,* Paris, 1909.

21. Bien qu'il soit impossible de se prononcer sur l'époque où elle a été écrite, aussi bien que sur son auteur et la valeur historique qu'il faut lui attribuer, la *Vie de Sainte Synclétique* (PG., 28, 1485-1558), dont quelques extraits sont entrés dans les *Vitae Patrum* et dans les scolies de *l'Échelle sainte* de saint Jean Climaque, mérite cependant une mention à cause de l'influence immense qu'elle a exercée sur les milieux ascétiques. Elle fournissait aux vierges d'Orient un modèle de toutes les vertus qu'elles devaient pratiquer.

R. Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques,* Paris, 1865, t. IV, p. 183-184.

Nous pouvons arrêter ici notre liste, sans avoir eu la prétention de la dresser complète. Bien des biographes, connus ou anonymes, ont encore vécu au vi^e^ siècle, par exemple Anaplos de Constantinople, à qui l'on doit une Vie de saint Daniel le Stylite; Daniel de Scete qui a raconté d'édifiantes histoires sur les moines d'Égypte, l'auteur inconnu de la vie du moine palestinien Dosithée, etc... Nous n'aurions pas grand intérêt à aligner des noms et des titres.

Conclusion. — Ce que nous avons dit suffit, semble-t-il, à montrer que dès le milieu du iii^e^ siècle, on a tenu à écrire la biographie des saints personnages, afin de perpétuer leur souvenir et de fournir aux lecteurs d'édifiants exemples. Le plus souvent, il ne s'agit pas, dans ces récits, de faire proprement de l'histoire, c'est-à-dire de tenir un compte scrupuleux de la chronologie ou de la topographie. Plusieurs auteurs sans doute se montrent fort soucieux de ne rien avancer que de vrai; la plupart ont même connu les héros dont ils racontent la vie, de sorte qu'il leur suffit de faire appel à leurs souvenirs pour retrouver au moins les grandes lignes d'une histoire qu'ils ont partagée; tous sont conciencieux et ils ne se proposent pas de tromper volontairement.

Cependant, nos écrivains n'ont pas peur de l'élément merveilleux. Ils l'accueillent avec plaisir; plusieurs vont jusqu'à le rechercher. Il n'est pas très sûr qu'un saint Jérôme par exemple n'ait pas souri intérieurement en racontant les prodiges accomplis par saint Hilarion et l'histoire du boa qui se précipite dans le feu sur l'ordre du solitaire. En pareil cas, une formule prudente suffit à tout sauver : on dit, on raconte; l'hagiographe conserve ainsi son autorité et édifie le lecteur.

C'est un fait que toutes les belles histoires dont nous venons de rappeler les titres ont été très lues. Rapidement elles se sont transmises d'Orient en Occident ou inversement. Les Occidentaux de la fin du iv^e^ siècle faisaient leurs délices de la vie de saint Antoine; un peu plus tard, les Orientaux lurent avec passion la vie de saint Martin. En bien des cas, ces récits s'amplifiaient, se développaient en passant d'une langue à l'autre, ou même seulement d'un copiste à l'autre. Rien n'est aussi difficile que de retrouver la forme primitive de l'histoire de tel saint, connu partout pour sa vie prestigieuse,

Il va sans dire qu'un tel retentissement n'a pas été sans exercer une influence profonde sur la vie religieuse du peuple fidèle : aurait-on vénéré saint Martin dans tout le monde chrétien, si Sulpice Sévère n'avait pas raconté sa vie? Tout le monde aime les belles histoires, mais bien peu se préoccupent de l'authenticité des détails, de l'exactitude de la chronologie, du véritable nom des personnages secondaires. Il y avait une fois... bien des récits auraient pu commencer comme la vie de Malchus. L'important est que le récit édifie et élève les âmes vers le monde divin.

En dressant ici une liste, forcément bien sèche des principales biographies de saints personnages, écrites dans l'antiquité chrétienne, nous avons seulement voulu préciser une des sources auxquelles s'est alimentée la piété de nos pères.

F. Leo, *Die griechisch-römische Biographie nach ihrer literarischen Form,* Leipzig, 1901. — F. Kemper, *De vitarum Cypriani, Martini Turonensis, Ambrosii, Augustini rationibus* (Diss.), Munster, 1904. — H. Mertel, *Die biographische Form der griechischen Heiligenlegenden* (In. Diss.), Munich, 1909. — G. Fransdadt, *Encomiorum in litteris graecis usque ad romanam aetatem historia* (Diss.), Leipzig, 1909. — K. Holl, *Die schriftstellerische Form der griechischen Heiligenlebens,* dans *Neue Jahrbücher für das klass. Altertum,* t. XXIX, 1912, p. 406-427. —A. Priessnig, *Die biographische Formen der griechischen Heiligenlegenden in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (Diss.), Munich, 1924.

G. Bardy.

II. — ÉPOQUE BYZANTINE.

Il est moins facile de faire un choix parmi les nombreuses Vies de cette époque, que parmi celles des siècles précédents. Il n'y a plus d'hagiographes comparables pour l'autorité doctrinale à saint Athanase, ni pour la précision chronologique et la documentation historique à Cyrille de Scythopolis. Presque toutes rendent cependant témoignage de la doctrine spirituelle, et parfois les plus intéressantes à ce point de vue sont précisément les plus pauvres de faits ou les plus sujettes à caution pour l'historien. Le biographe, à court de détails vécus, y supplée par l'imagination

ou par l'érudition spirituelle. Ainsi la légende de Barlaam et Joasaph prêcha le mépris des grandeurs de ce monde; le basileus Jean Cantacuzène songeait à elle quand il prit le nom de Joasaph en devenant moine en 1355. Comme parfait exemple de tous les lieux communs sans nul fait précis, on pourrait citer la « Vie » d'un saint Théodose le Jeune (*Néon Eclogion*, 1863, p. 164-172), que pour cette raison peut-être les Bollandises ont omise dans leur *Bibliotheca hagiographica Graeca*. Au regard de l'histoire de la spiritualité, ces élucubrations méritent l'attention parce qu'elles résument parfois mieux que tout autre traité les idées courantes sur la sainteté. Toute vie de saint est du reste plus ou moins une thèse, un recueil de documents ou d'arguments utilisables dans un procès de canonisation. Mais dans l'Église grecque il n'y a pas de procès de canonisation; les pieux récits des hagiographes doivent nous en tenir lieu pour la détermination du concept de perfection. Leur autorité à ce point de vue est d'autant plus grande qu'ils émanent d'auteurs plus importants, qu'ils ont été plus répandus dans le peuple fidèle, qu'ils ont été reçus dans des collections : ménologes, synaxaires ou autres compilations, approuvées au moins tacitement par l'Église.

Dans la masse on peut distinguer quelques groupes : les héros de l'orthodoxie, saint Maxime le Confesseur dans la querelle monothélite, surtout les « confesseurs » de la période iconoclaste; les martyrs que firent les musulmans; plus tard les champions de la foi byzantine contre le « latinisme ». Plus intéressants pour nous sont ceux qui se sont sanctifiés par la voie normale des « travaux ascétiques ». Il faudra relever les traits communs, et signaler les particularités de quelques-uns. Puis, il sera nécessaire d'*interpréter* doctrinalement les faits matériels, à la lumière de théories spirituelles régnantes. Sur ce point l'erreur est facile. Lorsque par exemple nous voyons un Cyrille de Philéa s'infliger (chose infiniment rare en Orient) des flagellations et autres tortures physiques, ce n'est ni par dévotion à la passion du Christ, ni directement par pénitence, mais, partie pour arriver à l'apathia, partie, et surtout, pour obtenir le don des larmes estimé absolument nécessaire pour la pureté et la perfection. Ou encore la classe si spécifiquement orientale des σαλοί, ceux qui simulent la folie; bien que l'on puisse les désigner sous le nom de « fous pour l'amour du Christ », ils ont surtout pour but de vaincre la vaine gloire, c'est-à-dire toujours d'arriver à l'impassibilité. En un mot, pour bien comprendre les Vies de saints, il faut les étudier à la lumière des doctrines spirituelles de chaque pays et de chaque époque.

On pourrait encore classer les saints par régions, comme a fait le P. Delehaye pour ceux de Chypre; les italo-grecs; ceux de l'Athos; ou même ceux de tel ou tel monastère : Stoudios, Laure de Saint-Sabas, etc. — Suivant un autre principe on distinguerait les saints stylites, les saints militaires, les hiérarques, les princes. La catégorie la plus nombreuse est évidemment celle des moines cénobites et hésychastes.

LE VII^e SIÈCLE est pauvre en ce genre de littérature. Nommons le stylite Alipius, mort une vingtaine d'années après saint Syméon Stylite le Jeune. Les stylites auront leur article spécial dans ce dictionnaire.

La *Vie de Saint Georges de Choziba* (*Analecta Bollandiana*, VII, 1888, p. 97-144; 336-370). outre les faits merveilleux dont elle abonde, contient pas mal d'enseignements, souvent mis dans la bouche du héros. Nous y voyons en vigueur la loi instituée par saint Euthyme de ne pas recevoir dans une laure des jeunes gens imberbes. Nous entendons prêcher l'humilité, la persévérance dans un même monastère (règle si souvent oubliée par les saints orientaux), le devoir strict de ne juger personne, parce que nous sommes nous-mêmes pécheurs et que l'orgueil est le pire des vices, la discrétion dans les pratiques ascétiques, la charité fraternelle et le respect dans l'église, etc.

La *Vie de Saint Grégoire d'Agrigente*, par le prêtre Léonce de Saint-Sabas à Rome (PG., 98, 549-716) nous montre ce saint mettant fidèlement en pratique les conseils que lui donne un solitaire palestinien : « Avoir toujours présente la crainte de Dieu, ne pas dédaigner le pauvre, ne pas s'enorgueillir de la science, ne pas se décourager dans les épreuves... » Conformément à ce programme Grégoire sera le modèle du savant humble, n'acceptant qu'après bien des résistances les dignités ecclésiastiques, du héros magnanime qui sait supporter avec une âme de martyr les calomnies et leurs atroces conséquences.

Le court éloge de saint-Jean Climaque par Daniel de Raithu (PG., 88, 596-608) est un petit traité spirituel dans l'esprit du héros, plutôt qu'une notice biographique. Ici la sagesse se confond avec l' « idiotia ».

Rien de plus clair que la leçon donnée par la *Vie de Saint Jean l'Aumônier ou le Miséricordieux* par Léonce de Néapolis (H. Gelzer, *Leontios von Neapolis Leben des heiligen Johannes des Barmherzigen, Erzbischofs von Alexandrien*, Freiburg und Leipzig, 1895; une autre Vie, PG., 114, 896-965) : de merveilleux récits inculquent la nécessité des œuvres de charité matérielles et l'indulgence totale dans les jugements, même sur des gens qui ont toutes les apparences de pécheurs.

Des différents documents sur saint Maxime le Confesseur (PG., 90, 68-172) l'histoire de la spiritualité retiendra outre l'attachement héroïque à l'orthodoxie — trait commun des saints orientaux, dans toutes les confessions — l'accusation d'origénisme soulevée contre lui, non pas pour y souscrire, mais comme un indice des sources de sa doctrine spirituelle.

L'éloge de l'anachorète Patapius, par saint André de Crète (PG., 97, 1205-1221) témoigne de l'érudition de son auteur beaucoup plus que de la vie du héros. Les autres documents (*Ibid.*, col. 1221-1253) n'y ajoutent guère que des récits de miracles, tout comme la Vie métaphrastique (PG., 116, 357-368).

Saint Sophrone de Jérusalem supporte vaillamment la plus grosse épreuve qui puisse frapper un homme d'études, une maladie d'yeux, dont il obtient du reste la guérison par l'intercession des saints Cyr et Jean, comme il nous l'apprend lui-même dans l'éloge qu'il fit de ces deux martyrs. Le travail tardif de Jean Zonaras sur Sophrone (A. Papadopoulos-Kerameus, *Anal. hier. Stachyologias*, V, p. 137-150) n'a guère qu'une valeur littéraire.

La *Vie de Saint Théodore le Sicéote* par son disciple Georges (Théophilou Joannou, *Mnemeia Hagiologica*, p. 361-495) paraît une des plus étranges de l'hagiographie grecque. Le moine Nicéphore, dans son panégyrique du saint (C. Kirch, dans *Analecta Bollandiana*, XX, 1901, p. 252-272) renchérit encore sur les récits de la Vie. Cependant quand il dit que son héros a inventé καινοτέρας ὁδοὺς καρτερίας il ne fait que reprendre une expression déjà employée par Théodoret

(*Philotheos Historia*, XXVII, PG., 82. 1485 B). En fait Théodore le Sicéote est l'héritier excessif des ascètes de l'*Historia Religiosa*. Comme eux il pratique l'ὑπαίθριος βίος, comme eux il aggrave la « station », par l'usage d'énormes poids de fer, comme eux il fait grand usage d'eau bénite contre les démons, comme plusieurs d'entre eux encore il unit la vie ascétique à la vie « politique », quand il devient évêque malgré lui. Seulement il pousse toutes ces prouesses plus loin qu'eux tous. Le démonisme en particulier passe toutes les limites. L'ascétisme décrit par Théodoret a abouti au stylitisme. Le Sicéote n'est pas un stylite proprement dit; mais sa cage de fer lui tient lieu de colonne.

La *Vie de Saint Pierre l'Athonite* (Kirsopp Lake, *The early days of monasticism en Mount Athos*, Oxford, 1909; en grec vulgaire, *Doukakis*, juin, p. 110-131; il y a aussi un panégyrique du saint par Grégoire Palamas PG., 150, 996-1040). Cette vie aurait une importance capitale pour l'histoire du monachisme athonien, si elle n'était légendaire d'un bout à l'autre.

Parmi les saints morts au VIIIe SIÈCLE, mentionnons : André de Crète, dont il existe une courte biographie, par Nicétas (A. Papadopoulos-Kerameus, *Analecta Hierosol. Stachyologias*, V, p. 169-179); une autre par Macarios Macres, XIe siècle. Elle mérite cependant d'être relevée, avec celle de saint Jean Damascène, par Jean de Jérusalem (PG., 94, 420-429; cf. éloge du même par Constantin Acropolite, PG., 140, 812-885) comme représentant la catégorie des saints savants, dans cet Orient où tant d'écrivains ne connaissent de plus grand éloge pour eux-mêmes et pour leurs héros que celui d'avoir été des « idiotae », doués de la seule science infuse. Il faut y joindre celle de Cosmas l'hymnographe, évêque de Maïouma (Papadopoulos-Kerameus, *loc. cit.*, IV, 271-302); il y a aussi une biographie commune de Jean et de Cosmas, par Jean Mercouropoulos (*loc. cit.*, p. 303-350).

Philarète l'Aumônier (Vie publiée par A. A. Loparev, *Izvestia de l'Institut archéologique Russe de Constantinople*, V, 1, 1900, p. 64-86), plus récemment par M. H. Fourmy et M. Leroy, dans *Byzantion*, IX, 1934, p. 85-170) nous donne une leçon que nous retrouverons : les gens du monde, mariés, se sauvent par les œuvres de bienfaisance.

La longue *Vie d'Étienne le Jeune*, martyr pour le culte des images (*Analecta Graeca*, Paris, 1688, p. 396-531), par le diacre de Constantinople Étienne, inaugure la série des récits héroïques de ces temps agités. L'iconoclasme évitera plus tard de faire des martyrs proprement dits; mais les « homologètes », torturés sans être mis à mort, se multiplient. Tandis que d'autres genres littéraires tombent dans la décadence, l'hagiographie refleurit.

Étienne le Sabaïte, mort en 794 (Vie dans AS., juillet, III, 531-613) était neveu de saint Jean Damascène, et fut, contrairement à la loi traditionnelle, admis dans la laure de Saint-Sabas à l'âge de dix ans. Sa vie écrite par son disciple Léonce (le début manque), contient, avec des épisodes qui rappellent de façon suspecte la vie de saint Sabas, bien des enseignements à retenir. Comblé de faveurs extraordinaires, Étienne demande et obtient de Dieu leur diminution par crainte de vaine gloire. Il défend contre des objections spécieuses la supériorité de la vie monastique sur celle du monde. Sa charité s'étend jusqu'aux animaux et aux insectes, trait que l'on pourrait relever chez beaucoup d'ascètes orientaux. A noter encore la dévotion à la sainte messe, pendant laquelle surtout il reçoit les faveurs divines, en particulier la connaissance des consciences.

La *Vie de Saint Blaise d'Amorium* (AS., Nov., IV, p. 656-669) importante pour l'historien à cause des voyages du héros en Bulgarie, à Rome, à l'Athos, témoigne d'une grande dévotion à Marie et contient la célèbre histoire du saint cuisinier Euphrosynus, connue aussi par ailleurs (L. Clugnet, dans *Revue de l'Orient Chrétien*, X, 1904, p. 42-45).

La *Vie de Saint Ignace de Constantinople*, par Nicétas Paphlagon (PG., 105, 488-574) a actuellement assez mauvaise presse. D'aucuns y voient un « affreux pamphlet politique ». Le dernier mot n'est pas dit sur son compte. En tout cas elle contient plus d'histoire profane que de doctrine spirituelle.

Dans la Vie du célèbre saint Joannice qui est venue à nous sous trois formes (par le moine Sabas (dans AS., Nov., II, 1, p. 332-383; par le moine Pierre, *ibid.*, p. 384-435; et anonyme PG., 116, 36-92) on notera plus que ses miracles, son ascèse héroïque, sa charité qui va jusqu'à prendre sur lui les tentations impures d'autrui, et un exemple de lévitation, phénomène très rare dans les vies anciennes.

Sainte Irène, higoumène du monastère de Chrysobalante, selon la prédiction que lui avait faite saint Joannice au moment où elle allait à Constantinople prendre part au « concours de beauté » qui devait désigner la future épouse de Michel III, lit beaucoup les Vies des Pères et se prend surtout d'admiration pour saint Arsène, dont elle imite les longues « stations » en priant les bras en croix depuis le soir jusqu'au lever du soleil. Pour mieux remplir son rôle de mère spirituelle, elle obtient de Dieu la connaissance des secrets des consciences (dans AS., Juillet, VI, p. 602-634).

De la *Vie de Saint Nicéphore*, partiarche de Constantinople, par le diacre Ignace (PG., 100, 41-160), l'histoire du monachisme retiendra surtout l'interdiction des monastères doubles.

Deux autres réformateurs monastiques furent dans le même temps saint Platon et son neveu saint Théodore Studite. Celui-ci, dans l'éloge qu'il a écrit de son oncle (PG., 99, 804-850) nous livre un parfait résumé de sa propre doctrine spirituelle. Celle-ci est encore bien indiquée dans le testament de Théodore (*ibid.*, 1813-1824). Sa vie a été écrite d'abord par son disciple préféré Naucratius, dans une longue lettre circulaire adressée aux studites dispersés (PG., 99, 1825-1849), ensuite par le moine Michel (*ibid.*, 233-328). Ces documents avec les œuvres de saint Théodore sont des plus importants pour la spiritualité byzantine. Nous y voyons l'esprit cénobitique caractérisé surtout par l'obéissance, et puis la force d'âme inflexible qui restera toujours l'idéal des studites. — Pour compléter l'histoire de Théodore et de son monastère après sa mort, nous avons la *Vie de Saint Nicolas Studite* (PG., 105, 863-925).

Parmi les « confesseurs » du temps des iconoclastes il faut citer encore saint Nicétas de Médikion (dans AS., Avril, I, p. 22-32) par Théostéricte. Nicétas avait un instant faibli, trompé par les partisans d'un accommodement; mais il se ressaisit et subit courageusement les conséquences de son attachement à l'orthodoxie.

Au IXe SIÈCLE, appartient sainte Théoctiste de Lesbos, dont l'extraordinaire histoire a été écrite par

Nicétas Magistros (Théophilou Joannou, *Mnemeia Hagiologica*, p. 1-17 ; une autre Vie de la même se trouve *ibid.*, p. 18-39).

Une autre sainte célèbre de la même époque est sainte Théodora de Thessalonique. Nicolas Cabasilas a prononcé son éloge (PG., 150, 53-773). Sa vie a été écrite par un clerc nommé Grégoire, en deux éditions. (La première, publiée par Arsénii, *Vie et vertus de sainte Téodora de Salonique* (en russe), Jurjev, 1899 ; la seconde par E. Kurtz, *Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences de Saint-Pétersbourg,* VIII^e série, classe hist.-philol., V. I, p. 1-49). Une autre vie (métaphrase) par Jean Stauracios, *ibid.*, p. 50-70. Théodora, mariée, commence par donner à Dieu sa fille, puis après la mort de son mari se fait elle-même moniale et excelle par son obéissance et son humilité.

La *Vie de Théodore d'Édesse* écrite par Basile évêque d'Émèse (I. Pomjalovskij, S.-Pétersbourg, 1892) est à retenir parce que ce moine de Saint-Sabas, a laissé un écrit ascétique en cent chapitres, pris souvent textuellement à Evagre le Pontique. Fait qui prouve que depuis le VI^e siècle dans ce même monastère qui fut le centre de tant de luttes antiorigénistes, on a su faire le départ entre les théories philosophiques inadmissibles et la spiritualité orthodoxe d'Évagre.

Deux autres moines de Saint-Sabas, Théophane et Théodore surnommés Graptoi (PG., 116, 653-684 : vie de Théodore ; une biographie des deux frères par Théodora Rhaulaena Cantacuzène, A. Papadopoulos-Kerameus, *Analecta hierol. Stachyologias,* IV, 185-223) victimes de la persécution iconoclaste sous Léon l'Arménien.

X^e SIÈCLE. — Mettons ici la *Vie de Saint Athanase l'Athonite,* mort vers l'an 1000. Il est le véritable fondateur du monachisme athonien, où il institua la grande Laure, non sans rencontrer de l'opposition de la part des anachorètes établis en ces parages avant lui. Son histoire (une vie éditée par I. Pomjalovskij, S.-Pétersbourg, 1895 ; une autre par L. Petit, *Analecta Bollandiana*, XXXV, p. 12-87) avec son *Typicon* (Ph. Meyer, *Die Haupturkunden für die Geschichte der Athoskloster*, p. 102-122) et son Testament (*ibid.*, p. 123-130) sont de première importance pour connaître l'esprit primitif du monachisme athonite. Notons en particulier la règle de l'exagoreusis, confession-direction qui devait se pratiquer matin et soir par tous les moines.

La *Vie de Saint Basile le Jeune,* mort en 944, n'est connue en Occident que partiellement (PG., 109, 653-664) ; elle a été au contraire très répandue dans des traductions slaves et russes (A. N. Veselovskij, dans le *Sbornik* de la section de langue et littérature russes de l'Académie Impériale des Sciences, t. 53, n° 26, 1897. Supplément, p. 1-174). Une version slavonne en a été éditée à Moscou en 1817. Elle devait plaire à l'imagination populaire à cause des révélations fantastiques faites à son auteur, le moine Grégoire, par la mère Théodora sur les différentes étapes du jugement des âmes. Telle édition (Odessa, 1911) a mis toutes ces horribles choses en images.

Dans ce même X^e siècle saint André Salos, un des plus illustres représentants de cette curieuse catégorie des « fous pour l'amour de Dieu ». Sa vie existe en deux recensions dont une seule est publiée (PG., III, 625-888) ; c'est une des plus longues de l'hagiographie byzantine. Elle s'apparente à celle de Basile le Jeune par les visions extraordinaires de ce « fou » ravi au troisième ciel. Ajoutez d'étranges prophéties — que l'histoire n'a pas confirmées — sur les destinées de Constantinople et la fin du monde. Elle doit évidemment prouver que la folie pour le Christ est le grand secret de la sagesse. A noter des exemples de lévitation.

Et voici en plein X^e siècle une femme qui reproduit les prouesses de sainte Marine (Cf. L. Clugnet, *Bibliothèque Hagiographique Orientale*, VIII, 1905, p. 36-38). Euphrosyne la Jeune (*Vie* par Nicéphore Calliste, dans AS., Nov., III, 861-877), pour échapper au mariage, prend des habits d'homme et se fait recevoir dans un monastère d'hommes. Mais elle n'a pas le triste sort de son antique modèle : loin de devenir suspecte de crimes impossibles et d'être chassée de sa communauté, elle finit par en être élue higoumène. Mais alors elle s'enfuit.

Quatre saints du nom d'Euthyme au IX^e-X^e siècle ; deux évêques, le premier de Constantinople, dont la vie, si importante pour l'histoire de Léon VI et de son temps (il est mort en 917) ne contient à peu près rien au point de vue proprement hagiographique et spirituel (édition C. de Boor, *Vita Euthymii*, Berlin, 1888) ; le second, évêque de Madyta connu par un panégyrique de Georges de Chypre (édité à Moscou, 1886, par Arsenij, et par Antoniadis, Athènes, 1894). Un Euthyme le Jeune, géorgien, reçu à l'Athos par saint Athanase en même temps que son père Jean, est un personnage de première importance non seulement comme initiateur de monachisme ibérien au mont Athos, mais encore comme traducteur et écrivain géorgien (Cf. J. Karst, *Littérature géorgienne chrétienne*, Paris, 1934, p. 24-28). Sa biographie grecque, très courte, et encore inédite dans le texte original (en grec vulgaire dans *Néon Eclogion*, 1863, p. 196-199) est à compléter par la vie géorgienne (P. Peeters, *Histoires monastiques géorgiennes*, Bruxelles, 1923, p. 8-68 : *Vie des saints Jean et Euthyme*). — Enfin un autre Euthyme le Jeune, à Thessalonique, mort en 898, dont la *Vie*, publiée par L. Petit (*Revue de l'Orient chrétien*, 1903, p. 168-205) est, au dire du savant éditeur, « une des meilleures de l'hagiographie byzantine ». Plus cependant au point de vue de l'histoire contemporaine (Photius et saint Ignace) qu'au point de vue de la spiritualité.

Encore pour l'histoire, bulgare et turque, mérite d'être étudiée la *Vie de Saint Luc le Jeune* (publiée en partie par F. Combefis, PG., 111, 441-480 ; le reste a été suppléé par E. Martini, *Analecta Bollandiana*, XIII, p. 81-121 ; le tout par P. Kremos, *Phokika*, Athènes, 1874, p. 25-62). Mais la spiritualité aussi y recueillera des renseignements : sur la communion des ermites, sur la recherche obstinée de la solitude (hésychia). La devise de Luc est la parole dite jadis par un ange à saint Arsène : « Fuis, tais-toi, reste seul. »

Le même appétit d'anachorétisme dans la *Vie de saint Michel Maléinos*, mort en 961 (L. Petit, dans *Revue de l'Orient chrétien*, VII, 1902, p. 549-568). L'esprit de ce saint est condensé dans le *Traité ascétique* de Basile Maléinos (*Ibid.*, p. 598-603).

Toujours dans l'esprit de saint Arsène — hésychia, « stations » de prières durant les nuits entières, larmes — la *Vie de saint Nicéphore*, évêque de Milet (*Analecta Bollandiana*, XIV, p. 133-161). L'auteur, non sans pédanterie, étale son érudition en citant Homère, Philostrate, Apollonius de Tyane, etc. Nous admirons une

grande confiance dans la Providence, voyons la Sainte Vierge remplir l'office de cellerier, etc... Nous apprenons encore (thème traité plus d'une fois par d'autres) que les eunuques ont plus de difficultés pour la chasteté que les hommes normaux.

Mais voici un saint d'une tout autre trempe, tout à fait exceptionnel même dans le monachisme byzantin : Nicon surnommé le « Convertissez-vous » (ὁ Μετανοεῖτε). C'est, comme son sobriquet l'indique, un prédicateur de pénitence. Missionnaire ambulant, il commence par faire des sermons véhéments en public, puis instruit par l'expérience, il abandonne son solennel « Convertissez-vous », pour l'apostolat individuel, et ramène ainsi la Crète à la foi. Puis il parcourt Athènes, l'Eubée, Thèbes, Corinthe, Argos, Sparte, etc... Il faut remonter à Alexandre, fondateur des Acémètes, pour retrouver ce genre de vie, qui a du reste porté malheur à celui-ci. Le monachisme oriental ignore dans son ensemble l'activité apostolique. On trouvera encore dans cet écrit des pages notables sur le don des larmes.

Saint Paul du mont Latros (*Vie* dans *Analecta Bollandiana*, XI, p. 19-74; 136-181. Pour les saints du mont Latros voir : T. Wiegand, *Der Latmos*, Berlin, 1913, où le P. Delehaye rassemble les *Monumenta Latrensia hagiographica*) nous ramène à l'hésychia. Outre sa lutte héroïque contre le sommeil, dont un soufflet le guérit pendant la psalmodie, ses ravissements et ses visions, nous retiendrons son « pouvoir apostolique de lier et de délier », charisme mystique fréquent chez les orientaux; surtout la luminosité de son corps pendant la prière (des phénomènes de ce genre serviront aux hésychastes du XIV^e^ siècle pour élaborer leurs théories) et la doctrine qui est donnée à ce propos sur la différence entre la lumière divine et la lumière diabolique.

XI^e^ SIÈCLE. — En 1005 mourut saint Nil, fondateur de l'abbaye grecque de Grotta Ferrata; sa vie fut écrite par son disciple Barthélemy (PG., 120, 15-165). Celui-ci, mort en 1020, eut un biographe dans Luc, moine de la même abbaye (PG., 127, 476-497). Il n'est pas nécessaire d'appuyer sur l'importance de ces deux Vies pour l'histoire du monachisme grec en Italie. Notons qu'ils ont bien conscience d'être grecs. Luc tire argument pour prouver la vertu du Calabrais Barthélemy du fait qu'il a quitté sa province pour aller vivre « parmi des gens d'une autre langue, dans un pays étranger ». Mais ils sont tout aussi bien des Romains par la foi; ce qui n'empêche pas Barthélemy de reprendre fortement le jeune pape Benoît IX pour sa conduite peu en harmonie avec son caractère sacré. Nil a d'excellents rapports avec les bénédictins du mont Cassin, et ne partage pas les étroitesses byzantines au sujet par exemple du jeûne du samedi. La spiritualité reste nettement orientale. L'hésychia est déclarée « la mère de toutes les vertus ». L'ordre du jour très serré que Nil se fixe (surtout un travail acharné de copiste, dont il existe encore des spécimens), laisse cependant une place à la « passeggiata », pendant laquelle il admire la nature pour louer Dieu, ce qui est plus près de saint François que des byzantins. — Saint Barthélemy est appelé « l'ermite de Marie ».

Dans la longue *Vie de Cyrille de Philéa* (en grec vulgaire dans *Néon Eclogion*, 1863, p. 213-248; partie du texte original dans *Vizantijskij Vremennik*, IV, 1897, p. 378-401, et dans M. Gédéon, Βυζαντινὸν Ἑορτολόγιον, Constantinople, 1899, p. 308-312) il y a, à côté de beaucoup de choses classiques dont on pourrait tirer tout un traité de spiritualité, des particularités dignes d'attention. Nous avons déjà noté les tortures qu'il invente pour se forcer à verser des larmes; il est du reste blâmé de ces excès par un saint moine de Constantinople. Ce qu'il faut surtout remarquer, c'est que nous avons affaire à un hésychaste marié et père de famille, chose qui, dit le biographe Nicolas Kataskepenos, était à la vérité paradoxale et inconnue aux moines. Nous nous souviendrons de Cyrille de Philéa, quand nous entendrons les néo-hésychastes du XIV^e^ siècle et leurs héritiers promettre à tous indistinctement, moyennant leur méthode, des charismes qui semblaient présupposer tous les renoncements.

Un autre personnage dont les Palamites invoqueront souvent l'exemple et l'autorité, c'est Syméon le Nouveau Théologien, mort en 1022 (*Vie* par son disciple le Studite Nicétas Stéthatos, bien connu pour sa polémique contre les Latins, éd. I. Hausherr, *Orientalia Christiana*, vol. XII, Rome, 1928). C'est assurément un des plus grands mystiques byzantins. On ne pourra l'apprécier en toute justice que lorsque toutes ses œuvres seront éditées dans le texte original. Dès maintenant sa vie nous fait assister à un conflit d'idées : il est certain qu'il a erré en theologie dogmatique, et que ces erreurs sont en relation logique avec son mysticisme : confusion entre l'ordre surnaturel réel et la conscience du surnaturel, ce qui le rapproche des messaliens.

Au XI^e^ siècle appartient encore Christodule de Patmos, mort en 1101, fondateur du monastère de Saint-Jean le Théologien dans l'île de Patmos. Sa *Vie*, écrite par Jean métropolite de Rhodes (Ed. I. Sakellion, Athènes, 1884), avec sa Règle (Miklosich-Muller, *Acta et Diplomata Graeca medii aevi*, VI, p. 59-80) et son Testament (*ibid.*, p. 81-90) nous font connaître l'esprit de sa fondation. Christodule aurait voulu soumettre toute l'île de Patmos à la clôture stricte de l'Athos; mais il dut y renoncer, expérience faite. Il n'a du reste d'autre ambition que de rester absolument fidèle à la tradition.

Au XII^e^ SIÈCLE, peu de biographies à signaler : celle de Léonce patriarche de Jérusalem a été écrite par le moine constantinopolitain Théodose. Elle est plus facile à trouver traduite en grec vulgaire dans le *Néon Eclogion*, 1863, p. 253-270, que dans l'édition rarissime de Vienne (= « Cosmopolis » voir *Bibliotheca Hagiographica Graeca*, n° 985). Encore un thaumaturge qui pour échapper à la vaine gloire fait le fou. Un obéissant qui marche, non pas sur l'eau comme saint Pierre ou saint Maur, mais entièrement submergé dans l'eau, parce que sans cela, dit le biographe, il aurait pu croire qu'il était arrivé à la perfection de la sainteté. Entré au monastère de Saint-Jean de Patmos, et condamné à ne pas sortir de sa cellule parce qu'il était encore imberbe, il passe son temps à prier et à pleurer; et aux heures où les larmes ne lui viennent pas facilement, il recourt comme Cyrille de Philéa à des flagellations pour « pleurer même malgré lui sous l'excès de la souffrance ». Ses grandes vertus lui valent le don de la « théologia », et une vision de saint Jean le « théologien ». Devenu higoumène il pense qu'il doit par sa vertu et par la sollicitude envers ses frères mériter leur obéissance. Il estime que la manifestation des pensées, tous les soirs, doit aller jusqu'aux pensées « simples ». Refuse

de devenir évêque des Russes ou d'ailleurs, parce qu'il sait par révélation qu'il est destiné à devenir patriarche de Jérusalem. Il le devient de fait, mais rencontre bien des misères de la part des Latins.

Mélétios le Jeune, mort en 1105, prend pour modèle saint Sabas dont il est le compatriote. Sa *Vie*, par Nicolas de Méthone (Publiée par B. Vassilievskij, dans le *Pravoslavnij Palestinskij Sbornik*, 17, 1886, p. 1-39) nous le montre de fait « enfant-vieillard » comme l'antique disciple de saint Euthyme, puis toujours à la recherche de l'hésychia qu'il poursuit en vain de Constantinople à Salonique, à Rome, à Jérusalem. Ses miracles lui attirent toujours des foules qui troublent sa soif de solitude. C'est par ailleurs un grand travailleur manuel. Atteint de plaies purulentes aux jambes, loin de se soigner, il considère comme des perles les vers qui le rongent et les remet en place lorsqu'ils tombent. Il applique rigoureusement la doctrine qui ne permet la vie de kelliote qu'aux parfaits.

Pour le monachisme slave, et serbe en particulier, la *Vie des princes de Serbie Syméon et Sabbas*, fondateur du monastère de Chilandari à l'Athos, fournit de précieux renseignements (*Néon Eclogion*, p. 270-275).

A propos de la *Vie de l'empereur Jean Vatatzès le Miséricordieux*, écrite au XIV[e] siècle d'après son éditeur A. Heisenberg (*Kaiser Johannes Batatzès der Barmherzige*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, XIV, p. 193-233), notons que les grands de ce monde ne semblent avoir d'autre moyen de se sanctifier que, ou bien le renoncement effectif à leurs biens, ou une pratique intense de la charité envers les malheureux.

Mélétios le Galésiote, dont la Vie a été écrite par Macaire Chrysocéphale, est le champion et la victime de sa foi byzantine contre le latinisme de Manuel « l'azymite » et de Jean Veccos. A part cela nous trouvons chez lui encore la doctrine classique de la praxis et de la théoria, l'habituelle course errante à la recherche de l'hésychia, la fuite pour éviter la vaine gloire, et, annonçant le nouvel hésychasme du siècle suivant, une pratique incessante de la « prière de Jésus ».

Même poursuite de l'hésychia chez le fameux Néophyte le Reclus, qui appartient au groupe des saints de Chypre (cf. H. Delahaye, dans *Analecta Bollandiana*, XXVI). Il ne veut même pas, selon l'antique usage, avoir auprès de lui un disciple. Il est cependant forcé d'en admettre un, puis plusieurs, et finalement de devenir prêtre et higoumène. Mais il reste reclus, et veut que ses successeurs dans la charge de supérieur le soient, instituant ainsi un mode de gouvernement nouveau et bien difficile (Cf. L. Petit, dans *Échos d'Orient*, II, p. 259). Il a encore cette autre originalité de ne pas craindre de parler de lui-même. Son Typicon a un peu les allures d'une autobiographie. Du reste auteur spirituel fécond, dont les œuvres sont encore malheureusement ou inédites ou peu accessibles (Kyprianos, Τυπικὴ σὺν Θεῷ διάταξις... τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμων Νεοφύτου ἐγκλείστου... Venise, 1779. F. E. Warren, *The Ritual Ordinance of Neophytus*, dans *Archaeologia*, XLVII, 1882, p. 1-36).

Et nous arrivons aux hésychastes du XIV[e] SIÈCLE. Notre revue de textes hagiographiques nous a déjà montré certains acheminements vers leurs pratiques. Cependant la *Vie de Grégoire le Sinaïte*, mort en 1310, par Calliste de Constantinople (éd. I. Pomjalovskij, S.-Pétersbourg, 1894), nous montre ce missionnaire de l'oraison mentale bien conscient de faire œuvre nouvelle dans le monde monastique de son temps. Constatant que tous ces moines en restent à la « pratique », il va leur enseigner la theoria, moyennant la « prière de Jésus », qu'il répète lui-même indéfiniment. Bien remarquable la doctrine sur la spiritualisation et l'illumination de l'âme qu'il expose à son disciple et biographe Calliste. Il y résume assez bien les enseignements d'Évagre, Maxime, Hésychius, Climaque; car il a lu beaucoup les Pères. Mais la lumière dont on nous le montre inondé, loin d'être toute intérieure, « remplit son habitation entièrement ». Et il ne se contente pas d'en jouir pour son compte : « il eut toujours la préoccupation de parcourir apostoliquement l'univers entier », pour amener tous les hommes à la contemplation par la pratique de l' « oraison mentale ». Grégoire est le missionnaire de la mystique hésychaste nouvelle.

On sait que celle-ci devait triompher avec Grégoire Palamas, mort en 1360. Sa Vie est connue par les panégyriques de deux patriarches de Constantinople, Philothée (PG., 151, 551-656) et Nil (*Ibid.*, col. 655-678). Il faut y rattacher les Vies d'Isidore de Constantinople (éd. A. Papadopoulos-Kerameus, S.-Pétersbourg, 1905), de Maxime le Cavsocalyvite, par Théophane de Vatopédi (*Néon Eclogion*, p. 305-317, cf. Eulogios Kourilas, Ἱστορία τοῦ Ἀσκητισμοῦ. Ἀθωνῖται, t. I, Salonique, 1929, où sont signalées trois autres biographies de Maxime) et d'un autre moine Athonite, Niphon (*Ibid.*, p. 317-322). C'est la « prière de Jésus » et le Palamisme dans toute sa ferveur primitive. Sabas le Jeune, autre moine de l'Athos, est de la même école, avec quelques particularités. Sa Vie par Philothée de Constantinople a des prétentions littéraires agaçantes (A. Papadopoulos-Kerameus, *Analecta Hier. Stachylogias*, V, p. 190-359). C'est l'hésychaste ambulant par excellence, mais pendant toutes ses courses il garde un silence obstiné pendant vingt années entières, ce qui lui vaut bien des mésaventures, en particulier de la part des moines italiens de Chypre. Ici encore on nous résume toute la doctrine spirituelle classique en Orient, et on démontre que Sabas l'a réalisée dans l'esprit palamite : preuve sans doute que celui-ci est la plus pure expression de la tradition. Théophanies, Thabor, Ténèbre dionysienne, tout y est, et force citations à l'appui. Sans compter la simulation de la folie et une ascèse qui bat tous les records : Sabas, par exemple, reste couché une année entière sur le même côté sans bouger, puis pendant l'année suivante assis immobile sur une chaise. Dans tout cela n'est oubliée qu'une chose : la discrétion.

Chez tous ces néo-mystiques est vivante l'opposition contre Rome. Plus encore chez le Patriarche Niphon de Constantinople, redevenu, après sa déposition, moine et muletier dans son monastère de Dionysiou au mont Athos, jusqu'à ce que la « lumière » le dévoile (Vie dans *Néon Eclogion*, p. 333-346).

Terminons cette revue rapide par une Vie de Sainte Matrona de Chios, dont l'éloge a été fait par Nil métropolite de Rhodes (éd. Arsenij, Moscou, 1891). Elle est très longue. Il nous suffira d'en retenir la multiplicité des miracles : pour les grecs des temps récents c'est là qu'il faut surtout chercher la preuve de la sainteté.

Il y a encore dans les siècles suivants des biographies, comme celle du moine athonite Hiérothée, mort en 1745 (*Néon Eclogion*, p. 352-356); ou celle d'Athanase de Trébizonde dit Daemonolytès (cf. A. Papadopoulos-Kérameus, dans *Vizantijskij Vremennik*, XII, p. 138-141), etc... Il y a même des canonisations proprement dites de nos jours (Cf. V. Grégoire, *Échos*

d'Orient, 21, 1922, p. 234-238). Mais il ne saurait être question ici de fournir un catalogue complet de l'hagiographie grecque ancienne et moderne.

Un mot sur les COLLECTIONS les plus répandues de Vies de Saints. Et d'abord Syméon le Logothète, dit le Métaphraste. Son époque longtemps incertaine, semble définitivement fixée à la seconde moitié du xe siècle. Il a composé son recueil de Vies plus anciennes, dont il a laissé quelques-unes intactes, mais la plupart ont subi des remaniements plus ou moins notables. Dans la suite des temps d'autres métaphrases sont venues grossir son ménologe. Il est cependant possible le plus souvent de déceler les additions postérieures : cf. la *Synopsis metaphrastica* dans la *Bibliotheca hagiographica graeca,* p. 275-292. Cette œuvre a eu un succès considérable, comme le prouve le grand nombre de manuscrits. Par là Syméon a fourni un aliment à la piété des fidèles; et c'est son mérite. Du point de vue strictement hagiographique, son entreprise reste plus discutable. Un effet certain c'est qu'elle a fait oublier des Vies anciennes bien meilleures que leurs succédanés. D'aucunes même se sont perdues. Aussi le P. Delehaye n'hésite-t-il pas à appeler Syméon, à cet égard, « funestissimus homo ». Pour les collections plus récentes, synaxaires, ménologes, ménées nous ne pouvons que renvoyer à la liste dressée par les Bollandistes dans l'introduction de leur *Bibl. Hag. Graeca,* p. XI-XV; et au *Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris : Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae,* Bruxelles, 1902, p. III-V, où l'on verra le sens de ces diverses dénominations; et p. XLVI-LI où le P. Delehaye passe en revue les différentes éditions de ces livres.

CONCLUSION. — Il semble qu'il soit possible d'indiquer maintenant quelques traits communs de ces saints. Avant tout, une attitude résolument négative et répulsive à l'égard du monde. « Arseni, fuge »; dans la vie monastique elle-même, le repliement sur soi : « tace »; et la soif de l'hésychia : « ἡσύχαζε », considérée comme la vie religieuse idéale, soit parce qu'elle présuppose parcourue toute la carrière ascétique, soit parce qu'elle est la mère de toutes les vertus, soit parce qu'elle permet de jouir des délices de la contemplation. L'apostolat, sauf par la direction spirituelle qui déborde parfois l'enceinte du monastère, est absent presque complètement, après le malheureux essai d'Alexandre fondateur des Acémètes, dont on peut, avec le P. Pargoire (DHGE., art. Acémètes), déplorer l'échec. — En outre toute l'hagiographie grecque rend témoignage au principe théorique de la spiritualité orientale : le seul chemin de la contemplation c'est la pratique de l'ascèse. « Donne le sang, et reçois l'esprit », disait saint Dorothée (*Doctrina,* X), après les *Apophtegmes* des Pères (Longin, nº 5). Mais il y a plus d'une manière de donner son sang : de là toutes les formes de l'ascèse : la xéniteia ou vie en pays étranger, l'obéissance qui est un martyre, les mortifications corporelles surtout sous forme de jeûne poussé parfois à de véritables excès, de chameunies, de « stations », de veilles, de travail manuel, presque pas par le moyen d'instruments afflictifs; Encore avons-nous fait remarquer les motifs spéciaux qui inspirent, en des cas très rares, le recours à ces pratiques; assez souvent la simulation de la folie pour vaincre la tentation de vaine gloire; toujours le détachement absolu des affections familiales, avec une rigueur qui va cependant s'atténuant au cours des siècles, le refus des dignités et du sacerdoce, parce que selon le vieux dicton de saint Pachôme, « la cléricature est le commencement de toute ambition » (F. Halkin, *Sancti Pachomii Vitae graecae,* 1932, Vita prima, nº 27, p. 17). Avec cela, souvent, une apparence d'instabilité qui pousse à courir de pays en pays soit pour échapper aux louanges, soit en quête d'un vrai père spirituel, soit pour trouver enfin cette hésychia mise en péril par la sainteté même. Ajoutez la pratique intense de la manifestation des pensées ou direction spirituelle; la gravité extérieure qui va jusqu'à proscrire absolument le rire et la plaisanterie, une charité très grande, se manifestant surtout par la douceur et par l'hospitalité qui prévaut même sur la loi du jeûne. Voilà à peu près les caractères principaux du saint classique. En deux mots : ascèse de toutes sortes, en vue de l'apathia, qui est la perfection morale et le commencement des charismes divins. Ceux-ci abondent presque toujours et à mesure que l'on s'éloigne des temps anciens, on les tiendra toujours plus pour des preuves certaines de sainteté.

Ir. HAUSHERR, S. J.

III. — LE MOYEN AGE

1. *Généralités.* — 2. *Le haut moyen âge* (VIIe-XIe *siècles*). — 3. *Le XIIe siècle.* — 4. *Le XIIIe siècle.* — 5. *Le XIVe siècle.* — 6. *Le XVe siècle.* — 7. *Les légendiers du moyen âge.*

1. — Généralités. — 1. LE HAUT MOYEN AGE (VIIe-XIe SIÈCLES). — Jusque vers la fin du XIe siècle, les honneurs du culte public étaient décernés aux serviteurs de Dieu par l'autorité de l'évêque du diocèse. C'est ce qui explique, au moins en partie, la multitude des saints de la période mérovingienne et de tout le haut moyen âge : chaque église tenait à avoir son saint, son patron.

Il ne suffisait pas d'avoir des saints; on voulut connaître leur histoire. De là une littérature hagiographique très abondante. Malheureusement beaucoup de ces Vies de saints ont une valeur historique médiocre. Elles ont été composées longtemps après les événements; ou encore, étrangères à toute préoccupation critique, elles se bornent à des données vagues, à des généralités pieuses; ou elles sont des calques de biographies antiques, parfois de véritables faux, transférant à un saint presque inconnu les actions d'un saint illustre.

Les Vies même qui méritent plus de confiance ne nous renseignent pas autant que nous le désirerions sur la spiritualité des saints personnages. Elles visent surtout à édifier. *Minus licet periti scholastica sed magis studere volumus patere aedificationi plurimorum,* lisons-nous dans le prologue de la Vie de sainte Bathilde, PL., 87, 666; cf. le prologue de la Vie d'Alcuin, PL., 100, 89-91. Cela étant, on s'attendrait à des précisions sur la vie spirituelle. Trop souvent ces précisions font défaut. L'idée plus ou moins avouée des biographes est que la sainteté se prouve par le don des miracles et que, plus que de la montrer en acte, il importe de l'établir par des faits miraculeux. Certes, les récits des miracles ne sont pas sans intérêt, et nous devons en dire autant de ceux des inventions et des translations de reliques des saints qui se multiplient à partir des VIIe et VIIIe siècles. Cf. J. Guiraud, *Les reliques romaines au IXe siècle,* dans *Questions d'histoire et d'archéologie chrétienne,* Paris, 1906, p. 235-261. Sans parler des notions utiles qu'ils fournissent sur les mœurs et sur

les arts, ils forment « un monument imposant de la confiance des chrétiens dans l'intercession des saints ». H. Delehaye, *Les recueils antiques de miracles des saints*, dans les *Anal. bolland.*, 1925, t. XLIII, p. 325. Mais la place accordée aux miracles dans la plupart des Vies de saints l'est au détriment de l'exposé de leurs œuvres personnelles de sainteté. A peine quelques traits assez flous, d'une banalité désolante. Si le manque de précision dépare, en général, ces biographies, si, comme l'a noté A. Molinier, *Les sources de l'histoire de France*, Paris, 1902, t. I, p. 95, « les auteurs contemporains ou de peu postérieurs ne donnent que par occasion des renseignements précis, que dire des hagiographes plus tardifs? »

Pour ces diverses raisons, à un grand nombre de Vies de saints du haut moyen âge s'applique ce jugement de H. Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., Inspruck, 1903, t. I, col. 1077, sur des Vies du dernier quart du XIe siècle : *Ceterum hae Vitae, substantiam si spectes, sunt sat jejunae, stilo conscriptae turgido et diffuso : deest quoque judicium criticum.*

Nous citerons les Vies les meilleures, celles qui ont une valeur historique et qui entrent le mieux, par certains éléments, dans le cadre de la biographie spirituelle. Il est remarquable qu'elles gardent un silence à peu près constant sur les états mystiques proprement dits. La plupart sont consacrées et dues à des Bénédictins : telles, parmi les plus riches en détails intimes, la Vie de saint Wilibrord par Alcuin, celles du Bienheureux Alcuin par un anonyme, du Bienheureux Benoît d'Aniane par Ardon Smaragde, du Bienheureux Adalard de Corbie par Paschase Radbert, du Bienheureux Jean de Gorze par Jean de Saint-Arnoul de Metz, de Gauzlin de Fleury par André de Fleury, du Bienheureux Thierry de Saint-Hubert par un moine contemporain, du Bienheureux Richard de Saint-Vannes par un moine de Saint-Vannes, les Vies des grands abbés de Cluny, ce rameau puissant sorti du tronc bénédictin.

2. Les XIIe-XVe siècles. — A la fin du XIe siècle et au commencement du XIIe, les papes déclarent qu'il appartient de préférence aux conciles, surtout aux conciles généraux, d'inscrire un serviteur de Dieu au catalogue des saints. Ensuite, non seulement ils procèdent eux-mêmes en dehors des conciles aux canonisations, mais encore ils enlèvent aux évêques la faculté de décréter une canonisation particulière dans leurs diocèses respectifs, ou de béatifier. La première mention officielle, qui soit connue, de cette réserve se trouve dans une constitution d'Alexandre III (1170). Cf. *Corpus juris canonici. Decret.*, l. III, tit. XLV, c. 1. Elle fut renouvelée par Innocent III (3 avril 1200) dans la bulle de canonisation de l'impératrice Cunégonde († 1040).

Mais, en l'absence d'une canonisation ou d'une béatification proprement dite, il arriva que la vénération populaire se porta vers les serviteurs de Dieu qui avaient produit une impression d'éminente sainteté. On leur donna le titre de Bienheureux, et parfois une sorte de culte public s'attesta par des formules de prière ou par des images de piété les représentant avec des rayons.

Pour supprimer des abus, Urbain VIII reprit et accentua (1625 et 1634) les réserves d'Alexandre III et d'Innocent III. Le pouvoir de canoniser et de béatifier appartint exclusivement au Souverain Pontife. Du reste, en interdisant de rendre un culte public aux serviteurs de Dieu sans une permission expresse du Saint-Siège, Urbain VIII régla que cette défense ne visait que ceux qui étaient morts depuis moins de cent ans; le culte était donc autorisé pour ceux qui avaient quitté ce monde avant 1534 et pour lesquels il y avait, de temps immémorial, « consécration populaire ».

Parfois, dans la suite, par un acte spécial — canonisation ou béatification équipollente — l'Église a reconnu qu'un serviteur de Dieu, qui n'avait pas été l'objet d'un procès régulier de béatification ou de canonisation, était en possession d'un culte public depuis un temps immémorial. D'autres ont continué d'être appelés « Bienheureux » sans que la reconnaissance de ce culte immémorial ait été faite jusqu'ici formellement par l'Église; c'est le cas, par exemple, de frà Angelico. Cf. H. Cochin, *Le Bienheureux frà Giovanni Angelico de Fiesole*, 2e éd., Paris, 1906, p. IV-V[1].

S'ils apparaissent plus rares que durant les périodes mérovingienne et carolingienne, les saints et Bienheureux, après le haut moyen âge, sont encore en nombre imposant. Au XVe siècle, en plein développement de cette Renaissance italienne qu'on se figure pauvre de sainteté, L. Pastor, *Histoire des papes depuis la fin du moyen âge*, trad. F. Raynaud, 2e éd., Paris, 1904, t. V, p. 87-89, cf. t. I, p. 45-47, dans une liste encore bien incomplète, a compté 88 saints et Bienheureux sortis du peuple italien.

Saints nouveaux, saints de jadis, on ne saurait exagérer la place qu'ils occupent dans la vie religieuse de la société médiévale. Comment évaluer, par exemple, l'importance des pèlerinages aux sanctuaires où l'on possédait leurs reliques? « Les routes de pèlerinage, a dit É. Mâle, *L'art religieux du XIIe siècle en France*, Paris, 1922, p. 245, furent, au moyen âge, les grands chemins des peuples. » Et que dire de cette conception de l'histoire qui « fut bien celle du moyen âge », à savoir que, « depuis l'avènement du Christ, il n'y a pas d'autres grands hommes que les docteurs, les confesseurs et les martyrs »? É. Mâle encore, *L'art religieux du XIIIe siècle en France*, 5e éd., Paris, 1923, p. 169, 170, a montré que cette conception se dessine dans le *Miroir historique* de Vincent de Beauvais « où tant de générations, et nos rois eux-mêmes, apprirent l'histoire ». Vincent nomme les empereurs et les rois, consacre quelques lignes à leurs batailles et à leurs traités, « puis il arrive à son sujet qui est l'histoire des saints contemporains de ces empereurs et de ces rois. Ses héros sont des abbés, des moines perdus dans les solitudes, de jeunes bergères, des mendiants. A ses yeux, les faits les plus importants de l'histoire du monde sont une translation de relique, la fondation d'un monastère, la guérison d'un démoniaque, la retraite d'un ermite dans le désert... L'histoire du moyen âge se réduit ainsi à celle de quelques âmes pures qui vécurent loin des hommes. »

Aux saints du passé et aux saints plus récents on consacra des ouvrages collectifs. Les plus répandus furent les légendiers tant universels que locaux. Nous

1. Pour éviter des inexactitudes assez communes, nous réserverons l'appellation de « saint » à ceux qui, dans le *Martyrologium romanum*, 1a post typicam ed., Rome, 1922, ont ce titre ou celui de *beatus* (avec une minuscule); cf. les *Rubricae Martyrologii romani*, n. 19. Nous appellerons « Bienheureux » ceux qui ont dans le *Martyrologe* le titre de *Beatus* (avec une majuscule); ceux qui ont été l'objet d'une béatification formelle ou équipollente par l'Église, mais sans inscription de leur nom dans le *Martyrologium;* ceux enfin qui sont plus ou moins honorés d'un culte, sans protestation de l'Église mais sans qu'elle ait jusqu'ici reconnu l'existence d'un culte immémorial.

en possédons à partir du VIIe siècle; les principaux seront indiqués à la fin de cet article.

Plus historiques, et parfois du plus haut intérêt, furent d'autres ouvrages collectifs embrassant une période plus ou moins longue de l'histoire d'un ordre religieux ou d'un monastère. Tels, pour les Cisterciens, l'*Exordium parvum;* pour les Dominicains, les *Vitae Fratrum* de Gérard de Frachet et les Vies des sœurs dominicaines des maisons rhénanes au XIVe siècle; pour les Franciscains, la Chronique des 24 généraux et les *Fioretti* si révélateurs en dépit de leur élément légendaire; pour les chanoines réguliers de Windesheim, le *Chronicon Windesemense* de Jean Busch et la *Chronica Montis sanctae Agnetis* de Thomas a Kempis, etc.

Parallèlement à ces ouvrages collectifs, les Vies de saints se multiplièrent sous la forme de monographies continuant et élargissant la tradition de l'ancienne hagiographie.

Deux traits principaux distinguent les biographies nouvelles. D'abord, elles font une part plus restreinte aux miracles, une part plus ample aux actes personnels de leurs héros, à la description de leur vie spirituelle. Thomas de Celano, qui finira par écrire un *Traité des miracles* de saint François d'Assise, a commencé par lui consacrer, en 1229, puis en 1246, deux longues *Légendes*, d'où les miracles sont à peu près absents. Dans la *Legenda prima*, c. XXVI, éd. Édouard d'Alençon, Rome, 1906, p. 72, il s'en explique de la sorte : *non miracula, quae sanctitatem non faciunt sed ostendunt, sed potius excellentiam vitae ac sincerissimam conversationis ipsius formam decrevimus explanare.*

Puis, voici au XIIIe siècle, avec les Vies d'Alpaïs de Cudot (avant 1211) et de Marie d'Oignies (1216), l'avènement victorieux et bientôt « l'invasion » de la biographie mystique. Elle ne tardera pas à produire des chefs-d'œuvre.

Qu'elles nous confinent dans le monde de l'ascétisme ou qu'elles nous élèvent aux sommets du mysticisme, ces biographies sont dues souvent à un disciple ou à un successeur du serviteur de Dieu dont elles retracent l'existence, ou même — chose jusque-là très rare — à son confesseur. Elles livrent ainsi des renseignements de première main. Non que, même dans ce dernier cas, on soit dispensé de peser avec soin les témoignages et de soumettre les récits à une critique attentive. Mais, à coup sûr, une telle documentation est d'un prix inestimable. Elle permet d'atteindre l'intime des âmes.

Tous les saints du moyen âge ne nous sont pas connus par des biographes contemporains ou proches de leur temps[1]. D'autre part, des biographies, celles, par exemple, de saint Grégoire VII († 1085), par Paul de Benried, PL., 148, ou de saint Engelbert, archevêque de Cologne († 1225), par Césaire d'Heisterbach, AS., novembre, t. III, ne nous révèlent à peu près rien sur leur vie religieuse. Il n'en sera pas question, mais seulement des biographies qui apportent une contribution sérieuse à l'histoire de la spiritualité médiévale, — biographies de saints, de bienheureux, et aussi de « spirituels » qui n'ont pas été l'objet d'un culte.

2. — Haut moyen âge (VIIe-XIe siècles). — 1. VIIe SIÈCLE. — Les biographes du VIIe siècle donnent des renseignements plutôt sommaires sur la vie spirituelle des saints. Citons, parmi les plus complets, Adamnan d'Iona († 704), auteur de la Vie de saint Columba d'Iona († 597). Éd. AS., juin, t. II; W. Reeves, Dublin, 1857. — Jonas, moine de Bobbio († vers 690), auteur de la Vie de saint Colomban de Luxeuil et Bobbio († 615) et de ses disciples saint Eustase, saint Attala, Bertulphe et sainte Fare, ainsi que du *Liber de virtutibus in Eboriacensi monasterio factis* (le monastère de Faremoutiers, fondé par sainte Fare). Éd. PL., 87; MGH., *Scriptores Merov.*, t. IV. De lui également les Vies de saint Vast, évêque d'Arras († 540), et de saint Jean *Reomaensis* (Moutier-Saint-Jean) († vers 544). Ed. MGH., *Scriptores Merov.*, t. III. — Vie ancienne de saint Gall, apôtre de la Suisse († vers 647); éd. MGH., *Scriptores Merov.*, t. IV. Autre Vie par Wettin, moine de Reichenau († 824); éd. AS., octobre, t. VII; MGH., *ibid.* — La Vie de saint Éloi, évêque de Noyon († 660), attribuée à saint-Ouen, évêque de Rouen († 684), est une refonte de l'œuvre écrite par Ouen. Éd. PL., 87; MGH., *Scriptores Merov.*, t. IV. — De saint Ouen lui-même on a écrit trois Vies, dont l'une peu après sa mort. Éd. AS., août, t. IV; MGH., *Scriptores Merov.*, t. V. — Il existe deux Vies de saint Wandrille, abbé de Fontenelle († avant 672), l'une par un contemporain qui avait connu le saint, l'autre de la première moitié du IXe siècle. Éd. AS., juillet, t. V; MGH., *Scriptores Merov.*, t. V. — La Vie de saint Amand, apôtre de la Belgique († vers 676), n'est pas du moine Baudemond d'Elnone († vers 700), à qui on l'a attribuée, mais d'un clerc de Noyon de la première moitié du VIIIe siècle. Éd. AS., février, t. I; MGH., *Scriptores Merov.*, t. V; cf. *Anal. bolland.*, t. XLIV, p. 192-193. — Deux Vies anciennes de la reine sainte Bathilde, fondatrice des monastères de Chelles et de Corbie († vers 680); la première, rédigée à Chelles, est contemporaine. Éd. PL., 87; MGH., *Scriptores Merov.*, t. II. — Vie de saint Cuthbert, évêque de Lindisfarne († 687), par un moine de Lindisfarne. Éd. AS., mars, t. III. — Aigradus a dédié à Hilbert, abbé de Fontenelle († 702), une Vie de saint Ansbert, évêque de Rouen († après 690). Éd. AS., février, t. II; MGH., *Scriptores Merov.*, t. V. Un résumé; éd. *Anal. bolland.*, t. I.

2. VIIIe SIÈCLE. — Vie de saint Wilfrid, archevêque d'York († 710), par Eddius, surnommé Étienne, bénédictin à Cantorbéry, son familier. Éd. MGH., *Scriptores Merov.*, t. VI. — Saint Bède le Vénérable († probablement en 736), s'il fournit des renseignements précieux sur l'histoire religieuse de l'Angleterre dans son *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* et dans la *Vita sanctorum abbatum monasterii in Wiramutha et Girvum Benedicti* (saint Benoît Biscop, † 690), *Ceolfridi, Eosterwini, Sigfridi atque Hwaetbercti*, s'arrête moins qu'on ne le voudrait à la vie spirituelle des saints abbés; il s'étend un peu plus sur celle de saint Cuthbert, sinon dans la vie en prose, du moins dans la vie en vers qu'il a composées. Éd. PL., 94-95. Nous avons une *Vita Bedae Venerabilis auctore anonymo pervetusto;* éd. PL., 90. Le moine Cuthbert, disciple de Bède, a raconté sa mort dans une fort belle lettre; éd. PL., 90. — Willibald, distinct, semble-t-il, de saint Willibald, premier évêque d'Eichstaedt, a écrit, avant 786, une Vie de l'anglo-saxon saint Boniface, apôtre de l'Allemagne († 754). Éd. PL., 89; MGH., *Scriptores*, t. II. — Vie du Bienheureux Chrodegang, évêque de Metz († 766), probablement par Jean de Gorze († 974). Éd. MGH., *Scriptores*, t. X. — Hugeburc, moniale d'Heidenheim — son nom a été récemment découvert, cf. *Anal. bol-*

1. Ces derniers aussi seront désignés par le mot « contemporain » pris au sens large.

land., t. L, p. 414 —, a consacré à saint Willibald d'Eichstaedt († après 786), et à son frère le Bienheureux Wynebald, abbé d'Heidenheim († 761), dont elle était parente, un écrit, cité sous le titre d'*Hodoeepericon*, qui tient à la fois de la biographie et du journal de voyage. Éd. Mabillon, ASB., t. III, 2; MGH., *Scriptores*, t. XV. — Vie de saint Grégoire, abbé de Saint-Martin d'Utrecht († vers 775), par saint Liudger, son disciple. Éd. PL., 99; MGH., *Scriptores*, t. XV. — Vie du Bienheureux Lebuin, apôtre des Frisons († vers 775), par le moine Hucbald de Saint-Amand († 930), également auteur d'une Vie de la Bienheureuse Rictrude, abbesse de Marchiennes († vers 688). Ed. PL., 132; MGH., *Scriptores*, t. II, XXX. — Vie de saint Sturm, abbé de Fulda († 779), par Eigil, son disciple et successeur. Éd. PL., 105 : MGH., *Scriptores*, t. II. — Vie de sainte Lioba, abbesse de Bischofsheim († vers 783), écrite, avant 838, par Rodolphe, moine de Fulda. Éd. AS., septembre, t. VII; MGH., *Scriptores*, t. XV. — Vie de saint Lull, archevêque de Mayence († 786), composée, vers 1070, par Lambert de Hersfeld d'après les sources du VIIIe siècle. Éd. AS., octobre, t. VII; MGH., *Scriptores*, t. XV, — Vie de saint Willehad, évêque de Brême († 789), attribuée à saint Anschaire évêque de Hambourg. Ed. PL., 118; MGH., *Scriptores*, t. II.

3. IXe SIÈCLE. — Le Bienheureux Alcuin, abbé de Saint-Martin de Tours († 804), a laissé des Vies de saint Martin de Tours, de saint Vast, de saint Riquier, de saint Wilibrord évêque d'Utrecht († 739); cette dernière est la plus précieuse. Éd. PL., 101; MGH., *Scriptores Merov.*, t. III (Vast), t. IV (Riquier), t. VII (Wilibrord); AS., novembre, t. III (Wilibrord). Un moine composa, entre 823 et 829, sur les indications de Sigulphe, abbé de Ferrières après Alcuin, une Vie d'Alcuin qui est, selon l'expression d'A. Ebert, *Histoire générale de la littérature du moyen âge en Occident*, trad. J. Aymeric et J. Condamin, Paris, 1884, t. II, p. 377, « une Vie de saint dans la force du terme, envisageant son héros sous l'angle de l'ascétisme et non comme homme public ». Éd. PL., 100; MGH., *Scriptores*, t. XV. — Vie de saint Liudger, évévue de Münster († 809), par Altfrid, son successeur. Éd. PL., 99; MGH., *Scriptores*, t. II. — Vie du Bienheureux Benoît d'Aniane († 821), par son successeur Ardon Smaragde. Éd. PL., 103; MGH., *Scriptores*, t. XV. — Vie du Bienheureux Eigil, abbé de Fulda († 822), par Candide Bruun, moine de Fulda. Éd. PL., 105; MGH., *Scriptores*, t. XV. — Vies du Bienheureux Adalard, abbé de Corbie († 826), et de son frère Wala, également abbé de Corbie puis de Bobbio († 835), cette dernière sous le titre *Epitaphium Arsenii*, par Paschase Radbert, ancien abbé de Corbie. Éd. PL., 120. — Vie du Bienheureux Aldric, abbé de Ferrières, puis archevêque de Sens († 836), composée à Ferrières, peut-être vers la fin du IXe siècle. Éd. PL., 105. — Avant 845 ont été composés les *Gesta abbatum Fontanellensium*, importants surtout pour l'histoire du Bienheureux Anségise, abbé de Fontenelle (Saint-Wandrille) († 833). Éd. PL., 105; MGH., *Scriptores*, t. II. — Vie du Bienheureux Folcuin, évêque de Thérouanne († 855), par Folcuin, son petit-neveu, abbé de Lobbes († 990). Éd. PL., 137; MGH., *Scriptores*, t. XV. — Saint Euloge, prêtre de Cordoue († 859), a raconté, dans son *Memorialis sanctorum*, l'histoire des chrétiens d'Espagne, ses contemporains, qui allèrent spontanément au martyre. Éd. PL., 115. Vie d'Euloge, par son ami Paul Alvare, *ibid.* — Vie de la Bienheureuse Maura de Troyes, vierge, par son évêque, le Bienheureux Prudence de Troyes († 861); c'est la plus ancienne des biographies consacrées à des jeunes filles du monde qui ont édifié par leur dévouement à la paroisse et leur piété. Éd. PL., 115. — Vie de saint Anschaire, évêque de Hambourg († 865), par Rimbert, son disciple, vers 876. Éd. PL., 118; MGH., *Scriptores*, t. II. — Vie de la Bienheureuse Hathumoda, abbesse de Gandersheim († 874), par le moine contemporain Agius de Corvey. Éd. PL., 137; MGH., *Scriptores*, t. IV. — Vie du Bienheureux Findan, reclus à Rheinau († 878). Éd. Mabillon, ASB., t. IV, 1; MGH., *Scriptores*, t. XV. — Vie du Bienheureux Néot, ermite en Angleterre († vers 878). Éd. AS., juillet, t. VII.

4. Xe SIÈCLE. — Vie du Bienheureux Géraud, comte, fondateur du monastère d'Aurillac († 909), écrite peut-être par Odon de Cluny. Éd. PL., 133. — Vie de la Bienheureuse Wiborade, recluse près Saint-Gall († 926), par Hartmann, moine de Saint-Gall, vers la fin du Xe siècle. Ed. AS., mai, t. I; MGH., *Scriptores*, t. IV (extraits). — Vie de saint Wenceslas, duc de Bohême († 929), par Gumpold, évêque de Mantoue, entre 968 et 973. Éd. PL., 135; MGH., *Scriptores*, t. IV. — Vie de saint Odon, abbé de Cluny († 942), par le moine Jean de Cluny, son disciple. Éd. PL., 133. — Vie de saint Gérard de Brogne, réformateur de monastères († 959), datée des environs de 1050 par Dom U. Berlière, *Revue bénédictine*, t. IX, p. 152-172. Éd. AS., octobre, t. II. — Vie du Bienheureux Aymar, abbé de Cluny († vers 965). Éd. PL., 137. — Vie du Bienheureux Bruno, archevêque de Cologne († 965), écrite par Roger, clerc de Cologne, en 966 ou 967. Éd. PL., 134; MGH., *Scriptores*, t. IV. — Deux Vies de sainte Mathilde, reine de Germanie († 968). L'une rédigée peu après sa mort; éd. PL., 151; MGH., *Scriptores*, t. X. L'autre écrite vers l'an 1000; éd. PL., 125; MGH., *Scriptores*, t. IV. — Vie de saint Uldaric, évêque d'Augsbourg († 973), composée vers 983 par le prêtre Gérard qui l'avait connu. Éd. PL., 135; MGH., *Scriptores*, t. IV. — Vie du Bienheureux Jean, abbé de Gorze († 974), écrite par son ami Jean, abbé de Saint-Arnoul de Metz. Éd. PL., 137; MGH., *Scriptores*, t. IV. — Vie du Bienheureux Cadroë, réformateur de monastères lorrains († vers 975). Éd. AS., mars, t. I. — Vie du Bienheureux Forannan, abbé de Waulsort († 982), par le moine Robert, vers 1140. Éd. AS., avril, t. III. — Vie de saint Ethelwold, évêque de Winchester († 984), par Alfric, archevêque d'York († 1051). Éd. Bollandistes, *Catalogus codicum hagiographicorum latinorum qui asservantur in Bibliotheca nationali Parisiensi*, t. II. Autre Vie par le moine Wolstan de Winchester, éd. PL., 137. — Vie de saint Dunstan, archevêque de Cantorbéry († 988), par le prêtre B., peut-être Bridferth, bénédictin à Ramsey; éd. PL., 139. Autre Vie, par Osbern, bénédictin à Cantorbéry († vers 1100); éd. PL., 137. Osbern, est également l'auteur de la Vie de saint Elphège, archevêque de Cantorbéry († 1012); éd. AS., avril, t. II. — Vie de saint Gérard, évêque de Toul († 994), par Widric, abbé de Saint-Evre à Toul. Éd. AS., avril, t. III; MGH., *Scriptores*, t. IV. — Vie de saint Mayeul, abbé de Cluny († 994), par Syr, moine de Cluny, complétée par le moine Aldebald; éd. PL., 137. Recension par Reimbald; éd. AS., mai, t. II. Autre Vie par saint Odilon de Cluny; éd. PL., 142. — Vie de saint Wolfgang, évêque de Ratisbonne († 994), par le bénédictin Othlon de Saint-Emmeran de Ratisbonne († 1080). Éd. PL., 146; AS., novembre, t. II, 1. — Vie de saint Adalbert, évêque de Prague († 997), par Jean Canaparius, abbé de Saint-Alexis à

Rome, ou par le pape Silvestre II. Éd. PL., 137; MGH., *Scriptores*, t. IV; cf. *Anal. bolland.*, t. XXVII, p. 476-477. — Vie de la Bienheureuse Adélaïde, impératrice († 999), par saint Odilon de Cluny; éd. PL., 142; MGH., *Scriptores*, t. IV.

5. XIe SIÈCLE. — Vie du Bienheureux Abbon, abbé de Fleury († 1004), par Aimoin de Fleury, son disciple. Éd. PL., 139. — Vie du Bienheureux Adalbéron, évêque de Metz († 1005), par son ami Constantin, abbé de Saint-Symphorien de Metz. Éd. PL., 139; MGH., *Scriptores*, t. IV. — Vie de Bouchard le Vénérable, comte de Vendôme († 1007), par le bénédictin Odon de Saint-Maur-des-Fossés. Éd. PL., 143. — Vie du Bienheureux Ardoin, prêtre à Rimini († 1009). Éd. AS., août, t. III. — Vie de la Bienheureuse Adélaïde de Gueldre, première abbesse de Vilich († vers 1015), par la moniale Berthe de Vilich. Éd. AS., février, t. I; MGH., *Scriptores*, t. XV. — Vie de saint Siméon, ermite à Saint-Benoît de Padolirona près Mantoue († 1016). Éd. AS., juillet, t. VI. — Vie du Bienheureux Heimerad, prêtre à Metzkirch († 1019), par le moine Egbert de Hersfeld. Éd. AS., juin, t. V; MGH., *Scriptores*, t. X. — Vie de saint Héribert, évêque de Cologne († 1021), par Lambert, abbé de Saint-Laurent de Liége († 1069). Éd. AS., mars, t. II; MGH., *Scriptores*, t. IV. — Vie de saint Bernward, évêque d'Hildesheim († 1022), par Tangmar, doyen d'Hildesheim, un de ses familiers. Éd. PL., 140; MGH., *Scriptores*, t. IV. — Vie du Bienheureux Hartwig, archevêque de Salzbourg († 1023), par un contemporain. Éd. AS., juin, t. VI; MGH., *Scriptores*, t. XI. — Vie de saint Henri II, empereur d'Allemagne († 1024), attribuée au Bienheureux Adalbold, évêque d'Utrecht († 1027). Éd. PL., 140; MGH., *Scriptores*, t. IV. — Vie du Bienheureux Burchard, canoniste, évêque de Worms († 1025), par un clerc de Worms qui avait assisté à sa mort. Éd. PL., 140; MGH., *Scriptores*, t. IV.

Vie de saint Bononius de Bologne, camaldule, abbé de Locedio (Piémont) († 1026), par un anonyme; éd. Mabillon, ASB., t. VI, 1. Autre Vie, par le moine Radbert de Locedio, éd. G. Grandi, dans A. Calogera, *Raccolta d'opuscoli*, Venise, 1740, t. XXI, p. 207-258, considérée par des critiques comme préférable à celle de l'anonyme, par d'autres comme un faux; cf. *Anal. bolland.*, t. XLVIII, p. 411-412. — Vie de Gauzlin, abbé de Fleury, puis archevêque de Bourges († 1029), par le moine André de Fleury († après 1056). Éd. L. Delisle, *Mémoires de la Société archéologique et historique de l'Orléanais*, 1853, t. II. — Vie du Bienheureux Guillaume, abbé de Saint-Bénigne de Dijon († 1031), par Raoul Glaber, qui avait été moine à Saint-Bénigne († vers 1050). PL., 142. — Vie de saint Dominique, bénédictin, abbé de Sora († 1031), par son disciple le moine Jean. Éd. *Anal. bolland.*, t. I. — Vie de saint Émeric ou Henri, fils de saint Étienne roi de Hongrie († 1031). Éd. AS., novembre, t. II, 1. — Vies des Bienheureux Ézon, dit Ehrenfried, comte palatin († 1034), de sa femme Mathilde († 1025), et de leur fille Richèze († 1063), fondateurs du monastère bénédictin de Brauweiler, par un contemporain. Éd. MGH., *Scriptores*, t. XIV. — Vie de saint Siméon, reclus près Trèves († 1035), par Évervin, abbé de Saint-Martin de Trèves, avant 1047. Éd. AS., juin, t. I; PL., 154 (extraits). — Vie du Bienheureux Meinwerk, évêque de Paderborn († 1036). Éd. AS., juin, t. I; MGH., *Scriptores*, t. XI. — Vie de saint Étienne, roi de Hongrie († 1038); éd. MGH., *Scriptores*, t. XI. Autre Vie, par l'évêque Hartwig, vers la fin du XIe siècle; éd. PL., 151. — Récit sur saint Godehard, évêque d'Hildesheim († 1038), et première Vie, par Wolphère, chanoine d'Hildesheim contemporain, dans la dernière partie de sa recension de la Vie de saint Bernard d'Hildesheim par Tangmar; éd. MGH., *Scriptores*, t. XI. Autre Vie, par le même; éd. PL., 141; MGH., *Scriptores*, t. XI. — Vie du Bienheureux Richard de Saint-Vannes de Verdun, réformateur († 1046), par Hugues de Flavigny, abbé de Saint-Vannes (1111); éd. PL., 154; MGH., *Scriptores*, t. VIII. Autre Vie composée, entre 1099 et 1139, par un moine de Saint-Vannes. Éd. Mabillon, ASB., t. VI; MGH., *Scriptores*, t. XI. — Vie du Bienheureux Ami, moine au Mont-Cassin († vers 1035), par le moine Bernard du Mont-Cassin, contemporain. Éd. AS., novembre, t. II. — Vie du Bienheureux Gonthier, ermite à Brewnow en Bohême († 1045), par un contemporain. Éd. AS., octobre, t. IV; MGH., *Scriptores*, t. XI. — Vie de saint Gérard Sagredo de Venise, bénédictin, évêque de Csanad († 1046), par un contemporain; éd. AS., septembre, t. VI. Autre Vie; éd. I. de Batthyan, *Sancti Gerardi episcopi Chanadensis scripta et acta*, 1790, p. 301-359. — Vie du Bienheureux Étienne, évêque d'Apt († 1046), par un contemporain. Éd. AS., novembre, t. III. — Vie de saint Poppon, abbé de Stavelot († 1048), par le moine contemporain Ornulphe de Stavelot, récrite par Éverhelme moine un certain temps à Stavelot († 1069). Éd. AS., janvier, t. II; MGH., *Scriptores*, t. XI. — Vie du Bienheureux Isarn, abbé de Saint-Victor de Marseille († 1048), par un contemporain. Éd. AS., septembre, t. VI. — Vie de saint Odilon, abbé de Cluny († 1049), par son disciple le moine Jotsald ; il y en eut deux rédactions. Éd. PL., 142; MGH., *Scriptores*, t. XV. — Vie du Bienheureux Alferius, fondateur du monastère de la Cava († 1050). Éd. AS., avril, t. II.

Vie du Bienheureux Bardon d'Oppershofen, archevêque de Mayence († 1051), par le clerc contemporain Vulculd de Mayence; éd. MGH., *Scriptores*, t. XI. Autre Vie, par un anonyme; éd. AS., juin, t. II; MGH., *Scriptores*, *ibid.* — Vie du Bienheureux Procope, abbé de Saint-Jean-Baptiste à Prague († 1053), par un contemporain. Éd. AS., juillet, t. II. — Vie du pape saint Léon IX († 1054), par Wibert, archidiacre de Toul, son contemporain; éd. PL., 143. Une autre Vie par un contemporain et un récit de la mort par un témoin oculaire; éd. *Anal. bolland.*, t. XXV. — Vie de saint Thibaud de Provins, camaldule au diocèse de Vicence († 1066), par Pierre de Vangadizza, au XIe siècle; il en existe deux recensions. Éd. Mabillon, ASB., t. VI, 2; AS., juin, t. V (3a éd., t. VII). — Vie du Bienheureux Ariald de Milan († 1066), par André de Vallombreuse, abbé de Struma († 1097); éd. PL., 143. Vie, par le même, de saint Jean Gualbert, fondateur de l'ordre de Vallombreuse († 1073); éd. PL., 146; MGH., *Scriptores*, t. XXX. — Vie de saint Édouard le Confesseur, roi d'Angleterre († 1066), par Osbert de Clare, prieur de Westminster († après 1153); éd. *Anal. bolland.*, t. XLI. Une autre Vie par le Bienheureux Aelred de Rievaulx († 1166). Éd. PL., 195. — Vie de saint Robert de la Chaise-Dieu, réformateur bénédictin († 1067), par Marbode, évêque de Rennes († 1123). Éd. PL., 171. — Vie du Bienheureux Gautier, abbé de l'Esterp près de Limoges († 1070), peut-être aussi par Marbode. Éd. PL., 171. — Vie de la Bienheureuse Godelive de Ghistelles, vierge († 1070), par le moine Drogon de Bergues, vers 1084. Éd. *Anal. bolland.*, t. XLIV. — Saint Pierre Damien († 1072) écrivit des Vies

de saint Romuald († 1027), de saint Odilon de Cluny, de saint Dominique le Cuirassé camaldule († 1060), son disciple, du Bienheureux Rodolphe évêque de Gubbio († 1066), et de Pierre moine à Fonte Avellana († 1061); éd. PL., 144. Vie de saint Pierre Damien par son disciple Jean, peut-être Jean de Lodi, évêque de Gubbio; éd. PL., 144. — Vie de saint Dominique, abbé bénédictin de Silos († 1073), par le moine Grimoald, contemporain. Éd. S. de Vergara, *Vida y milagros de S. Domingo Manso,* Madrid, 1736, p. 309-452. — Vie de saint Annon, évêque de Cologne († 1075), par un contemporain. Éd. PL., 143; MGH., *Scriptores,* t. XI.

Vie du Bienheureux Lietbert, évêque de Cambrai († 1076), par un contemporain; éd. MGH., *Scriptores,* t. VII. Une autre Vie, par Rodolphe, moine du Saint-Sépulcre de Cambrai; éd. PL., 146. — Vie du Bienheureux Gilduin, chanoine de Dol († 1077), écrite, après 1171, par Foucher, abbé de Saint-Père de Chartres. Éd. AS., janvier, t. II; complément *Anal. bolland.,* t. I. — Vie du Bienheureux Gebizon de Cologne, moine au Mont-Cassin († vers 1078), par Paul, diacre au Mont-Cassin. Éd. AS., octobre, t. IX. — Vie du Bienheureux Herluin, abbé du Bec († 1078), par Gilbert Crispin, abbé de Westminster († 1114). Éd. PL., 150; J. A. Robinson, *Gilbert Crispin abbot of Westminster,* Cambrigde, 1911, p. 87-110. — Vie du Bienheureux Léon, abbé de la Cava († 1079). Éd. AS., juillet, t. III. — Vie de saint Stanislas, évêque de Cracovie († 1079), par un dominicain, et une autre Vie par le dominicain Thomas. Ed. W. Ketrzinski, *Monumenta Poloniae historica,* t. IV. — Vie du Bienheureux Simon, comte de Crépy, bénédictin à Saint-Oyand († vers 1080), par un moine de Saint-Oyand, après 1093. Éd. PL., 156. — Vie de saint Bernard de Menthon († 1081), par un anonyme, peut-être Azolin de Novare. Éd. F. Alessio, *Biblioteca della Società storica subalpina,* Pignerol, 1903, t. XVII, p. 303-311. — Vie du Bienheureux Pierre de Chavanon, chanoine régulier à Pébrac († vers 1081), écrite, vers 1125, par Étienne, chanoine régulier à Pébrac. Éd. AS., septembre, t. III. — Vie du Bienheureux Anastase, ermite en Gaule († vers 1085), par Gautier de Doydes, contemporain. Éd. PL., 149. — Vie de saint Anselme, évêque de Lucques († 1086), attribuée à Bardon, primicier de la cathédrale de Lucques, mais plutôt, semble-t-il, d'un clerc de l'entourage de la comtesse Mathilde; cf. *Anal. bolland.,* t. XLVIII, p. 203. Éd. PL., 148; MGH., *Scriptores,* t. XII. — Vie du Bienheureux Thierry, abbé de Saint-Hubert en Ardennes († 1087), par un contemporain. Éd. AS., août, t. IV; MGH., *Scriptores,* t. XII. — Vie du Bienheureux Victor III, pape († 1087), par Léon de Marsico († 1115) et Pierre diacre († vers 1140), moines au Mont-Cassin dont Victor III avait été abbé. Éd. PL., 173. — Vie de saint Arnulphe, évêque de Soissons († 1087), par Hariulphe, moine de Saint-Riquier, puis abbé d'Oudenbourg où Arnulphe avait été abbé; éd. PL., 174. Hariulphe termina en 1088, mais revit et compléta, vers 1104, le *Chronicon Centulense,* ouvrage important pour l'histoire de la vie religieuse du monastère de Saint-Riquier; on y trouve les Vies des Bienheureux abbés Angilbert († 814), Angilran († 1045), Gervin († 1075), etc. Éd. PL., 174; F. Lot, dans la *Collection de textes pour servir à l'étude et à l'enseignement de l'histoire,* Paris, 1894.

Vie du Bienheureux Gebehard, archevêque de Salzbourg († 1088), par un contemporain; éd. MGH., *Scriptores,* t. XI. Autre Vie; éd. AS., juin, t. VI (3ª éd., t. IV); MGH., *Scriptores, ibid.* — Vie du Bienheureux Bennon, évêque d'Osnabruck († 1088), par Norbert, abbé de Hurg († 1117). Éd. MGH., *Scriptores,* t. XXX. — Vie du Bienheureux Lanfranc, archevêque de Cantorbéry († 1089), par Milon Crispin, chantre de l'abbaye du Bec, vers 1150. Milon écrivit aussi les Vies de Guillaume, abbé du Bec († 1124), et de Boson qui lui succéda († 1136). Ed. PL., 150. — Vie du Bienheureux Adalbéron, évêque de Wurtzbourg († 1090), par un moine de Laimbach, contemporain. Éd. AS., octobre, t. III; MGH., *Scriptores,* t. XII. — Vie du Bienheureux Guillaume Firmat, ermite († vers 1090), attribuée à Étienne de Fougères, évêque de Rennes († 1178). Éd. AS., avril, t. III. — Vie du Bienheureux Guillaume, abbé d'Hirschau († 1091), par Aimon, prieur d'Hirschau († vers 1107). Éd. PL., 150; MGH., *Scriptores,* t. XII. — Vie du Bienheureux Wolphelme, abbé de Brauweiler († 1091), par Conrad de Brauweiler, entre 1100 et 1123. Éd. PL., 154. — Vie du Bienheureux Benoît, abbé de Cluse († 1091), par son disciple Guillaume. Éd. PL., 150; MGH., *Scriptores,* t. XII. — Vie du Bienheureux Altmann, évêque de Passau († 1091), par un contemporain; éd. AS., août, t. II; MGH., *Scriptores,* t. XII. Autre Vie, par Robert († 1179), abbé du monastère de Goettveig fondé par Altmann; éd. PL., 148; AS., août, t. II. — Vie du Bienheureux Remy, évêque de Lincoln († 1092), par Giraud le Cambrien († vers 1223). Éd. J. M. Dimock, *Rerum britannicarum Scriptores,* t. XXI. — Vie de sainte Marguerite, reine d'Écosse († 1093), par le moine Thierry de Durham, contemporain. Éd. AS., juin, t. II. — Vie du Bienheureux Gautier, abbé de Saint-Martin de Pontoise († vers 1093), par un contemporain. Éd. AS., avril, t. I. — Vie du Bienheureux Bérenger, moine à Saint-Papoul († 1093), par le moine contemporain Flavius Anselme. Éd. Mabillon, ASB., t. VI, 2. — Vie du Bienheureux Uldaric de Cluny, fondateur de la Celle dans la Forêt-Noire († 1093), composée avant 1109; une autre Vie composée, d'après la première, entre 1109 et 1120. Ed. AS., juillet, t. III (la seconde Vie); MGH., *Scriptores,* t. XII (les fragments subsistants de la première Vie et de larges extraits de la seconde). — Vie du Bienheureux Lanfranc Beccari, évêque de Pavie († 1094), par le Vénérable Bernard, évêque de Pavie († 1213). Éd. AS., juin, t. IV (3ª éd., t. V). Vie du Bienheureux Géraud de Corbie, fondateur de la Sauve-Majeure († 1095), par un contemporain; éd. PL., 147. Autre Vie par le moine Chrétien de la Sauve-Majeure; éd. AS., avril, t. I. — Vie de saint Wulstan, évêque de Worcester († 1096), par le bénédictin Guillaume de Malmesbury († après 1142). Éd. PL., 179; R.R. Darlington, *The Vita Wulfstani of William of Malmesbury,* Londres, 1928 (1re éd. complète). — Vie du Bienheureux Adelelme, ou Aleaume, Élesme, moine à la Chaise-Dieu, prieur de Burgos († 1097), par le moine Rodolphe de la Chaise-Dieu, contemporain. Éd. H. Florez, *España sagrada,* 1772, t. XXVII, p. 841-866.

3. — XIIe siècle. — 1. Bénédictins. — Vie de la Bienheureuse Pauline, fondatrice du monastère de Paulinzelle en Thuringe († 1107), par le moine Sigeboton, vers 1133. Éd. MGH., *Scriptores,* t. XXX. — Éadmer, bénédictin à Cantorbéry, évêque élu de Saint-Andrews († 1141, non 1124, « date souvent produite sans raison valable », dit Dom A. Wilmart, *Anal. bolland.,* t. LI, p. 297), écrivit la Vie de son maître saint Anselme de Cantorbéry († 1109), œuvre de premier ordre, et le *Liber de sancti Anselmi similitu-*

dinibus qui en est un riche complément. D'Éadmer nous avons encore des Vies de saint Wilfrid, des Bienheureux Bregwin évêque de Cantorbéry († 765) et Oswald archevêque d'York († 992), des saints Dunstan et Odon de Cluny. Éd. PL., 158-159. — Le bénédictin Sigebert de Gembloux († 1112) a essayé, à l'aide des anciennes chroniques, de replacer dans leur milieu historique et de faire revivre des figures aussi indistinctes que celles de saint Lambert évêque de Maëstricht († vers 705) ou du Bienheureux Thierry évêque de Metz († 984), « composant ainsi, inconsciemment, il est vrai, de véritables romans historiques », dit A. Molinier, *Les sources de l'histoire de France*, t. I, p. 96. Sigebert mérite plus de confiance dans sa Vie du Bienheureux Guibert, *Wicbertus*, fondateur de Gembloux († 962), et des abbés ses successeurs. Éd. PL., 160; MGH., *Scriptores*, t. VIII. — Encyclique mortuaire de Mathilde, fille de Guillaume le Conquérant, abbesse de la Trinité de Caen († 1113). Éd. L. Delisle, *Rouleaux des morts du IXe au XVe siècle*, Paris, 1866, p. 177-279. — Vie du Bienheureux Bernard, fondateur de la congrégation de Tiron († 1114), écrite un peu après 1131, par son disciple Geoffroy le Gros. Éd. PL., 172. — Vie du Bienheureux Erminold, abbé de Prüfening († 1121), par un contemporain. Éd. AS., janvier, t. I; MGH., *Scriptores*, t. XII. — Encyclique mortuaire du Bienheureux Vital, abbé de Savigny († 1122); éd. L. Delisle, *Rouleaux des morts*, p. 281-344. Vies de Vital, composée par Étienne de Fougères, évêque de Rennes, avant 1168; du Bienheureux Geoffroy, abbé de Savigny († 1139), par un moine de Savigny; éd. *Anal. bolland.*, t. I. Vie de saint Pierre d'Avranches († vers 1172) et du Bienheureux Hamon († 1173), moines à Savigny; éd. *Anal. bolland.*, t. II. — Vie du Bienheureux Girard, abbé de Saint-Aubin d'Angers († 1123), par un contemporain. Éd. AS., novembre, t. II, 1. — Vie du Bienheureux Wirnton, abbé de Formbach († 1127), attribuée à Gerhoch de Reichersberg († 1169). Éd. PL., 194. — Vie d'une moniale d'Admont, écrite, entre 1115 et 1137, par la moniale Gertrude qui avait assisté à sa mort. Éd. *Anal. bolland.*, t. XII. Sur les Bénédictines d'Admont au XIIe siècle, voir l'opuscule d'Irimbert, abbé d'Admont († 1176), *De vita ac moribus virginum sanctimonialium parthenonis Admontensis*; éd. B. Pez, *Bibliotheca ascetica*, t. VIII. — Vie du Bienheureux Geoffroy, réformateur du monastère du Chalard († 1125), écrite en 1127. Éd. A. Bosvieux, *Mémoires de la Société des sciences de la Creuse*, 1862, t. III, p. 75-119.

Vie du Bienheureux Adjuteur, moine de Tiron († vers 1131), par Hugues, archevêque de Rouen († 1164). Éd. PL., 192. — Vie du Bienheureux Jean de Matera, fondateur de la congrégation de Pulsano († 1139). Éd. AS., juin, t. IV. — Vie du Bienheureux Bertrand, abbé de Grandselve († 1149), par un moine de Grandselve contemporain. Éd. AS., octobre, t. X. — Pierre, diacre au Mont-Cassin († vers 1140), dans son *Liber de ortu et obitu justorum coenobii Casinensis*, renseigne sur la vie spirituelle du Mont-Cassin. Éd. PL., 173. — Vie du Bienheureux Berthold, abbé de Garsten († 1142), par un contemporain. Éd. AS., juillet, t. VI. — Vie de sainte Élisabeth de Schoenau († 1165), dictée en partie par elle-même, et, pour le reste, rédigée par son frère Eckbert; peu de faits, presque uniquement des visions. Éd. PL., 195; F. W. E. Roth, *Die Visionen der hl. Elisabeth*, Bruenn, 1884. — Vie du Bienheureux Gosvin, abbé d'Anchin († 1166), écrite après 1174. Éd. R. Gibbon, *Beati Gosvini vita*, Douai, 1620; AS., octobre, t. IV (extraits). — Vie de sainte Vivine, abbesse du Grand Bigard près Bruxelles († vers 1170), écrite avant 1243. Éd. des Bollandistes, *De codicibus hagiog. Johannis Gielemans*, Bruxelles, 1895, p. 57-79. — Vie de sainte Hildegarde, abbesse de Bingen († 1179), commencée par le moine Godefroy et continuée par le moine Thierry, ses secrétaires; éd. PL., 198. Autre Vie par le moine Guibert de Gembloux, autre secrétaire de la sainte; éd. J. B. Pitra, *Analecta sacra*, Mont-Cassin, 1882, t. VIII, p. 407-414. Hildegarde écrivit les Vies des Bienheureux Disibode, évêque (VIIe siècle) et Rupert, duc de Bingen (IXe siècle); éd. PL., 197, à compléter par J. B. Pitra, *Analecta sacra*, t. VIII.

2. Clunistes. — Vie de saint Hugues, abbé de Cluny († 1109), par Gilon, moine de Cluny, écrite en 1113 ou 1114. Une autre, par Raynaud de Semur, abbé de Vézelay de 1106 à 1128. Une troisième, écrite avant 1121 par Hildebert de Lavardin. Éd. PL., 159; un texte plus complet de la première, éd. D. L'Huillier, *Vie de saint Hugues abbé de Cluny*, Solesmes, 1888, p. 574-618. Une Vie, éd. L. M. Smith, *Cluny in the elevent and twelfth centuries*, Londres, 1930, est probablement celle qui fut écrite par Ézelon, chanoine de Liége puis moine à Cluny. — Vie du Bienheureux Morand, disciple d'Hugues de Cluny († à Altkirch). Éd. AS., juin, t. I; texte différent dans Marrier et Duchesne, *Bibliotheca Cluniacensis*, Paris, 1614, p. 501-506. — Vie du Bienheureux Pierre Pappacarbone, évêque démissionnaire de Policastro, puis abbé de la Cava († 1123), par un contemporain. Éd. AS., mars, t. I. — Vie du Bienheureux Constable, abbé de la Cava († 1124). Éd. AS., février, t. III. — Vie du Bienheureux Pierre le Vénérable, abbé de Cluny († 1156), par Rodolphe, abbé de Cluny († 1177). Éd. PL., 189.

3. Cisterciens. — Vie de saint Robert de Molesme († 1110), écrite par un moine de Molesme un peu avant 1197. Éd. PL., 157. — Saint Etienne Harding, abbé de Citeaux († 1134), est peut-être l'auteur de l'*Exordium cisterciensis coenobii* ou *Parvum exordium*, qui raconte les origines cisterciennes. Éd. PL., 166. — Vie de Guillaume de Saint-Thierry, d'abord clunisien, puis cistercien († probablement en 1148), par un auteur du XIIe siècle. Éd. A. Poncelet, *Mélanges G. Kurth*, Liége, 1908, t. II, p. 85-92. — Vie de Christian, frère convers au monastère de l'Aumône († après 1150), par Raynaud, abbé de l'Aumône. Éd. *Anal. bolland.*, t. LII. — Sur la Vie de saint Bernard de Clairvaux († 1153), nous avons des fragments de son secrétaire Geoffroy d'Auxerre datés de 1145; puis, la *Magna Vita*, en 6 livres : le livre Ier par Guillaume de Saint-Thierry; le l. II par Ernaud abbé de Bonneval; les l. III-V par Geoffroy d'Auxerre; le l. VI, de différents auteurs, sur les voyages et les miracles du saint. Ensuite, la *Vita secunda*, écrite par Alain, évêque d'Auxerre, après 1167; trois livres de miracles, écrits par Herbert de Clairvaux, vers 1178; une Vie, par Jean l'Ermite, rédigée vers 1180. Éd. PL., 185; MGH., *Scriptores*, t. XXVI (éd. partielle); *Anal. bolland.*, t. L (texte plus complet des fragments de Geoffroy). Sur la mort de Bernard, deux récits : l'un de Geoffroy d'Auxerre; l'autre d'Odon, abbé de Morimond, qui fut présent. Éd. G. Hueffer, *Der hl. Bernard von Clairvaux. Vorstudien*, Münster, 1886. — Vie du Bienheureux Étienne, abbé d'Obazine († 1159), par un moine d'Obazine contemporain. Éd. Baluze, *Vita B. Stephani abbatis Obazinensis*, Paris, 1683. — Vie du Bienheureux Aelred, abbé de Rievaulx

(† 1166), écrite au XIIe siècle. Éd. PL., 195. — Vie du Bienheureux David d'Himmerod († 1179), par un contemporain. Éd. N. Heesius, *Manipulus rerum memorabilium claustri Hemmenrodensis*, Cologne, 1611, p. 50-61. — Vie du Bienheureux Pierre le Borgne (*Monoculus*), abbé d'Igny, puis de Clairvaux († 1186), écrite par le cistercien Thomas de Radolio, un peu après 1198. Éd. PL., 209. — Vie de la Bienheureuse Hildegonde de Schoenau († 1188), par Engelhard, abbé cistercien de Langheim, contemporain; éd. J. Schwarzer, *Neues Archiv*, t. VI, p. 516-521, où fait suite une Vie en vers. Autre Vie *auctore quodam Hildegundis conovicio et magistro;* éd. AS., avril, t. II. — Vie du Bienheureux Éberhard de Stalek, fondateur du monastère de Commeda († 1191). Éd. C. de Vich, *Vita D. Adriani Cancellier. Accesserunt Vitae aliorum duorum veterum monachorum ordinis cisterciensis*, Bruges, 1655, p. 87-166. — Vie de la Bienheureuse Asceline († vers 1195), peut-être par le Bienheureux Goswin de Clairvaux, contemporain. Éd. abrégée AS., août, t. IV.

4. AUTRES RELIGIEUX. — Vie de saint Bruno, fondateur de la Chartreuse († 1101), écrite en partie d'après la Chronique des cinq premiers prieurs de la Chartreuse, vraisemblablement dans la seconde moitié du XIIIe siècle. Éd. PL., 152. — Vie du Bienheureux Robert d'Arbrissel, fondateur de Fontevrault († 1117), par Baudry de Bourgueil, archevêque de Dol († 1130), et un récit sur les derniers jours et la mort de Robert, œuvre peut-être d'André chapelain de Robert; éd. PL., 162. Une vie du Bienheureux Giraud de Salles, compagnon de Robert, fondateur de nombreux monastères plus tard soumis à la règle cistercienne († 1120), écrite, un peu après 1277, par un moine de l'abbaye des Châteliers. Éd. AS., octobre, t. X. — Vie de saint Étienne de Muret, fondateur de Grandmont († 1124), par le Bienheureux Hugues de Lacerta, compagnon d'Étienne; éd. PL., 204. Autre Vie, par Gérard Ithier, prieur de Grandmont († 1197); éd. PL., 204. Vie d'Hugues de Lacerta († 1157), par Guillaume Dandina de Saint-Savin; éd. PL., 204. — Vie du Bienheureux Godefroy, comte de Kappenberg, prémontré († 1127), écrite entre 1150 et 1155. Éd. AS., janvier, t. I; MGH., *Scriptores*, t. XII. — Vie de saint Norbert, fondateur des Prémontrés († 1134), composée peut-être vers 1157. Éd. MGH., *Scriptores*, t. XII. Un remaniement de cette Vie, avec les *Additamenta* du monastère de Kappenberg; éd. PL., 170. — Vie du Bienheureux Gaucher, chanoine régulier d'Aureil († 1140), par un contemporain. Éd. AS., avril, t. I. — Vie du Bienheureux Aibert, ermite à Crespin dans le diocèse de Cambrai († 1140), par Robert, archidiacre d'Ostrevant, avant 1148. Éd. AS., avril, t. I. — Un très beau récit de la mort d'Hugues de Saint-Victor (1141), par Osbert, infirmier de Saint-Victor, qui fut présent. Éd. PL., 175. — Vie de saint Guillaume de Verceil, fondateur des ermites de Monte Vergine († 1142), par Jean de Nusco de Monte Vergine, contemporain. Éd. peu fidèle AS., juin, t. V; éd. meilleure C. Mercuro, *Rivista storica benedittina*, 1906-1907, t. I-II.

Vie du Bienheureux Wulfric de Haselbourg, ermite en Angleterre († 1154), par Jean, abbé cistercien de Ford. Éd. M. Bell, *Somerset Record Society*, 1933, t. XLVII. — Vie de saint Guillaume le Grand, ermite à Maleval (*Stabulum Rodis*) en Toscane, fondateur des Guillelmites († 1157), par son disciple Albert. Éd. G. de Waha, *Explanatio vitae sancti Guilielmi Magni*, Liége, 1693. Autre Vie par le guillelmite Thibaud; éd. AS., février, t. II. — Vie du Bienheureux Pierre, chanoine régulier, prévôt d'Arolsen († 1158). Éd. Bollandistes, *Catal. cod. hag. Bibliot. r. Bruxellensis*, t. II, p. 105-120. — Vie de la Bienheureuse Oda, prémontrée à Riveroëlle dans le Hainaut († 1158), par Philippe de Harvengt, abbé prémontré de Bonne-Espérance († 1182). Éd. PL., 203. — Vie de la Bienheureuse Mechtilde, augustine, prévote de Diessen, abbesse d'Edelstetten († 1160), par le cistercien Engelhard de Langheim. Éd. AS., mai, t. VII. — Vie de saint Raynier de Pise, solitaire († 1160), par Benincasa, chanoine de Pise. Éd. AS., juin, t. III. — Vie du Bienheureux André, abbé d'Averboden, prémontré († 1166), par Nicolas d'Hoogland, prémontré, abbé de Middelbourg de 1394 à 1430. Éd. J. Wolters, *Notice historique sur l'abbaye d'Averboden*, Gand, 1849, p. 131-151. — Vie du Bienheureux Gerlac, ermite à Fauquemont près Maestricht († vers 1170), par un contemporain. Éd. AS., janvier, t. I. — Vie du Bienheureux Godric, ermite à Finkale en Angleterre († 1170), par Réginald de Durham, moine contemporain. Éd. I. Stevenson, *Libellus de vita et miraculis sancti Godrici heremitae de Finchale* (*Surtees Society*, 1847, t. XX). Autre Vie par le cistercien Geoffroy de Finkale; éd. AS., mai, t. V. — Vie du Bienheureux Frédéric de Hallum, prémontré, abbé de Mariengarten dans la Frise († 1175), par le Bienheureux Sibrand de Mariengarten († 1238). Éd. A. W. Wijbrands, *Gesta abbatum Orti S. Mariae*, Leenwarden, 1879, p. 1-75; résumé AS., mars, t. I. — Vie du Bienheureux Louis, comte d'Arnstein, prémontré († 1185), par un contemporain. Éd. AS., octobre, t. XI. — Vie du Bienheureux Drogon, reclus à Sebourg dans le Hainaut († 1186). Éd. AS., avril, t. II. — Vie d'Adam Scot, prémontré, devenu chartreux à Witham vers 1187, voir ANGLAISE (SPIRITUALITÉ), col. 633-634, tirée d'une chronique de la chartreuse de Witham. Éd. E. M. Thompson, dans *Bulletin of the John Rylands Library*, Manchester, 1932, t. XVI. — Vie du Bienheureux Barthélemy, ermite dans l'île de Farne († 1193), par le bénédictin contemporain Geoffroy de Durham. Éd. AS., juin, t. IV (3a éd., t. V).

5. HIÉRARCHIE ECCLÉSIASTIQUE. — Vie de saint Pierre, évêque d'Anagni († 1105). Éd. AS., août, t. I. — Deux Vies du Bienheureux Jean de Lodi, évêque de Gubbio († 1106). Éd. AS., septembre, t. III. — Vie du Bienheureux Géraud, archevêque de Braga († 1109), par Bernald, archidiacre de Braga, contemporain. Éd. Baluze-Mansi, *Miscellanea*, Lucques, 1761, t. I. — Vie du Bienheureux Jean Orsini, évêque de Trau en Dalmatie († vers 1111), par Treguan, archidiacre de Trau. Éd. I. Lucius, *Vita B. Johannis confessoris episcopi Traguriensis*, Rome, 1657, p. 1-20. — Vie de saint Godefroy, évêque d'Amiens († 1118), par le moine Nicolas de Soissons, familier du saint. Éd. AS., novembre, t. III. — Éloge de saint Gérard della Porta, évêque de Potenza († 1119), par Manfred, évêque de Potenza, son successeur. Éd. AS., octobre, t. XIII. — Vie du Bienheureux Théoger, évêque de Metz († 1120), composée par un moine de Prüfening entre 1138 et 1146. Éd. MGH., *Scriptores*, t. XII. — Vie du Bienheureux Frédéric de Namur, évêque de Liége († 1121), par le bénédictin Nizon de Saint-Laurent de Liége, contemporain. Éd. AS., mai, t. VI (attribution erronée à Raynier de Saint-Laurent de Liége); MGH., *Scriptores*, t. XII, XXV. — Vie de saint Bruno, évêque de Segni († 1123), par Pierre, diacre du Mont-Cassin, contemporain. Éd. PL., 164. — Vie du Bienheureux Bertrand, évêque de Comminges († vers

1125), écrite par Vital, notaire apostolique, entre 1167 et 1170. Éd. AS., octobre, t. VII. — Vie du Bienheureux Raymond de Durban, évêque de Barbastro et Roda (✝ 1126), par Élie, chanoine de Roda, contemporain. Éd. AS., juin, t. IV (3a éd., t. V). — Vie du Bienheureux Albert, évêque de Monte-Corvino en Apulie (✝ 1127), par Alexandre, évêque de Volturaria, contemporain. Éd. AS., avril, t. I. — Vie du Bienheureux Jean, évêque de Thérouanne (✝ 1130), par Gautier archidiacre de Thérouanne, son familier. Éd. AS., janvier, t. II (3a éd., t. III); MGH., *Scriptores*, t. XV. — Vie du Bienheureux Bérard, évêque de Marsi, cardinal (✝ 1130), par Jean, évêque de Segni (✝ 1178). Éd. AS., novembre, t. II, 1. — Vie de saint Hugues, évêque de Grenoble (✝ 1132), par Guigues Ier le Chartreux (✝ 1137). Éd. PL., 153. — A saint Bernard degli Uberti, évêque de Parme, cardinal (✝ 1133), ont été consacrées plusieurs biographies dont la filiation n'a pas été encore établie d'une manière ferme. Éd. des deux plus anciennes, MGH., *Scriptores*, t. XXX; cf. *Anal. bolland.*, t. XLVIII, p. 414. — Vie du Bienheureux Hugues de Montaigu, évêque d'Auxerre (✝ 1136). Ed. PL., 138. — Saint Otton, évêque de Bamberg (✝ 1139), est connu par plusieurs biographies dont il n'est pas facile de débrouiller la mutuelle dépendance. La pièce la plus ancienne est la *Relatio de piis operibus Ottonis;* éd. MGH., *Scriptores*, t. XV. Vient ensuite une Vie par un moine de Prüfening; éd. MGH., *Scriptores*, t. XII; A. Hofmeister, *Die Prüfeninger Vita des Bischofs Otto von Bamberg*, Greifswald, 1924. Puis, une Vie par le moine Ebbon de Michaëlsberg, vers 1150; éd. MGH., *Scriptores*, t. XII. Une autre Vie par Herbord, moine de Michaëlsberg (✝ 1168); éd. MGH., *Scriptores*, t. XX. Avant de retrouver ce texte authentique d'Herbord, Köpke l'avait restitué, MGH., *Scriptores*, t. XII, à l'aide de deux Vies ultérieures. — Vie de saint Malachie, archevêque d'Armagh (✝ à Clairvaux 1148), par saint Bernard. Éd. PL., 182; AS., novembre, t. II, 1.

Vie du Bienheureux Ketillus ou Exupère, prévôt de Wiborg (✝ 1150). Éd. M. C. Gertz, *Vitae sanctorum Danorum*, 1910, t. II, p. 260-271. — Vie d'Adalbéron de Montreuil, archevêque de Trèves (✝ 1152), par l'écolâtre Baudry de Trèves, avant 1157. Éd. PL., 154; MGH., *Scriptores*, t. VIII. — Vie du Bienheureux Bernard, évêque d'Hildesheim (✝ 1153). Éd. AS., juillet, t. V. — Vie du Bienheureux Arnold, archevêque de Mayence (✝ 1160), considérée par des critiques comme l'œuvre d'un faussaire, mais qui semble plutôt l'œuvre d'un clerc mayençais bien informé, écrite avant 1177, peut-être avant 1163; cf. *Anal. bolland.*, t. XL, p. 430-432. Éd. P. Jaffé, *Bibliotheca rerum germanicarum*, t. III. — Vie de saint Ubald, évêque de Gubbio (✝ 1160), par Thibaud, évêque de Gubbio, puis archevêque de Zara (1179). Éd. AS., mai, t. III. — Vie du Bienheureux Hartmann, évêque de Brixen (✝ 1164). Éd. H. Pez, *Scriptores rerum austriacarum*, t. I. — Vie du Bienheureux Eberhard de Norique, archevêque de Salzbourg (✝ 1164). Éd. MGH., *Scriptores*, t. XI. — La Vie de saint Thomas Becket, archevêque de Cantorbéry (✝ 1170), a été écrite plusieurs fois de bonne heure. Éd. PL., 190; J. C. Robertson, *Rerum britannicarum medii aevi Scriptores. Materials for the history of Thomas Becket*, Londres, 1875-1885, 7 volumes. Voici une liste de ces textes : fragments de la *Vita vel saltem passio;* Vie par Benoît de Péterboroug; Vie par Guillaume de Cantorbéry; Vie par Jean de Salisbury, complétée par Alain de Tewkesbury, par Édouard Grim, par Herbert de Boscham, et par Roger de Pontigny; enfin, *Quadrilogus* formé, vers 1198, par Élie d'Évesham, moine de Crowland, à l'aide des ouvrages de Jean de Salisbury, Herbert, Guillaume et Alain. En outre, la *Vie de saint Thomas le martyr*, par Garnier de Pont-Sainte-Maxence, poème héroïque composé presque immédiatement après les événements qu'il raconte, « l'une des œuvres les plus remarquables que le moyen âge nous ait laissées », dit G. Paris, *La littérature française au moyen âge*, 2e éd., Paris, 1890, p. 216; l'auteur « a composé sa biographie sur des renseignements excellents, recueillis de la bouche des amis et des parents de saint Thomas, notamment de sa sœur ». Éd. E. Walberg, *Acta reg. Societatis humaniorum litterarum Lundensis*, Lund, 1922, t. V. — Vie de saint Pierre, archevêque de Tarentaise (✝ 1174), écrite, entre 1181 et 1185, par Geoffroy d'Auxerre, biographe de saint Bernard, abbé de Hautecombe. Éd. AS., mai, t. II. — Vie de saint Anthelme, évêque de Belley (✝ 1177), par un chartreux de Portes, vers 1180. Éd. AS., juin, t. V. — Vie de saint Laurent, évêque de Dublin (✝ 1181); éd. *Anal. bolland.*, t. XXXIII. Une autre recension, œuvre en partie de Jean Algrin d'Abbeville, cardinal (✝ 1237); éd. Bollandistes, *Catal. cod. hag. latin. Bibliot nat. Parisien.*, t. III. — Vie du Bienheureux Albert de Louvain, évêque de Liége (✝ 1192), par un contemporain, peut-être Wéric, abbé de Lobbes. Éd. MGH., *Scriptores*, t. XXV.

6. Laïcs. — Vie de la Bienheureuse Ida, mère de Godefroy de Bouillon (✝ 1113), écrite un peu après 1130. Éd. PL., 155. — Vie du Bienheureux Charles le Bon, comte de Flandre (✝ 1127), par Gautier, archidiacre de Thérouanne (1128); éd. PL., 166; MGH., *Scriptores*, t. XII. Une autre Vie, par Galbert de Bruges, notaire de Charles le Bon, écrite en 1127-1128; éd. PL., 166; MGH., *Scriptores*, t. XII; texte complet dans H. Pirenne, *Histoire du meurtre de Charles le Bon*, Paris, 1891, p. 1-176. — Vie de la Bienheureuse Herluca, vierge à Bernried (✝ vers 1127), par Paul de Bernried, chanoine régulier, contemporain. Éd. AS., avril, t. II. — Vie de saint Canut Laward, duc de Sleswig (✝ 1131), par Robert, évêque d'Elgin, contemporain; extraits MGH., *Scriptores*, t. XXIX. Une autre Vie, par un contemporain. Éd. MGH., *Scriptores*, t. XXIX. — Vie de Marguerite de Bourgogne, épouse du dauphin Guigues IV comte d'Albon (✝ 1163), par Guillaume, chanoine de Grenoble, contemporain. Éd. Martène et Durand, *Veterum scriptorum et monumentorum amplissima collectio*, t. VI. — Vie du Bienheureux Pierre Acotanto, noble vénitien (✝ vers 1180). Éd. G. Zappert, *Vita B. Petri Acotanti*, Vienne, 1839. — Vie du Bienheureux Bernard le Pénitent, mort au monastère de Saint-Bertin, où il reçut l'habit bénédictin *in extremis*, en 1182, composée par Jean alors moine, puis abbé de Saint-Bertin. Éd. AS., avril, t. II. — Vie de saint Homobonus,, marchand de Crémone (✝ 1197). Éd. A. Maini, *S. Homoboni civis Cremonensis vita antiquior*, Modène, 1857, p. 7-14.

4. — XIIIe siècle. — 1. Bénédictins. — Vie de la Bienheureuse Béatrice d'Este, moniale à Padoue (✝ 1226), par Albert, prieur du Saint-Esprit à Vérone, contemporain. Éd. Brunacci, *Della B. Beatrice I d'Este vita antichissima*, Padoue, 1767, p. 181-190. — Vie de saint Silvestre Gozzolini d'Osimo, fondateur de la congrégation des Silvestrins (✝ 1267), par André de Fabriano, silvestrin contemporain, également auteur

de la Vie du Bienheureux Jean a Baculo, disciple de saint Silvestre († à Fabriano 1290). Éd. C. S. Franceschini, *Vita di S. Silvestro abate*, Jesi, 1772, p. 177-246; *Vita del B. Giovanni dal Bastone*, Ancône, 1767.

2. Cisterciens. — Vie du Bienheureux Jean de Montmirail, moine à Longpont († 1217). Éd. AS., septembre, t. VIII. — Vie du Bienheureux Wéric, prieur d'Aulne dans le Hainaut († 1217), par un contemporain. Éd. Bollandistes, *Catal. cod. hag. Bibliot. r. Bruxellensis*, t. I. — Vie du Bienheureux Simon, du même monastère († 1229). Éd. (refondue) F. Moschus, *Beatorum Arnulphi Villariensis et Simonis Alnensis Vitae*, Arras, 1600. — Vie du Bienheureux Arnulphe Corbinout, frère convers à Villers († 1225), par Goswin Bossut, chantre du monastère. Éd. AS., juin, t. V (3a éd., t. VII). Sur Arnulphe et d'autres religieux de Villers célèbres par leur sainteté, voir la *Chronica Villariensis monasterii*, composée vers 1248, puis reprise et continuée jusqu'en 1485; éd. MGH., *Scriptores*, t. XXV. La Vie des Bienheureux Nicolas, Arnold et Hermann, frères convers à Villers vers 1300; éd. AS., novembre, t. IV. Vie du Bienheureux Gobert, comte d'Apremont, moine à Villers († 1263); éd. AS., août, t. IV. — Des renseignements curieux sur la vie spirituelle au XIIIe siècle dans Césaire, prieur d'Heisterbach († vers 1240), *Dialogus miraculorum*, éd. J. Strange, Cologne, 1850-1851, 2 vol. — Sur les nombreuses mystiques cisterciennes des Pays-Bas au XIIIe siècle, signalons la Vie de la Bienheureuse Ida de Nivelles, au monastère de Rameige († 1231); éd. C. Henriquez, *Quinque prudentes virgines*, Anvers, 1630, p. 199-293; complément dans le *Catal. cod. hag. Bibliot. r. Bruxellensis*, t. II. Vie de sainte Liutgarde, au monastère d'Aywières († 1246), par le dominicain Thomas de Cantimpré († vers 1270); éd. AS., juin, t. III. Vie de la Bienheureuse Adélaïde de Scarenbeke, au monastère de La Cambre-les-Bruxelles († 1250); éd. AS., juin, t. II. Vie de la Bienheureuse Ida de Leeuw, au monastère de Rameige († après 1250); éd. AS., octobre, t. XIII. Vie de la Bienheureuse Béatrix de Tirlemont, au monastère de Nazareth près de Lierre († 1268), par Guillaume de Malines, bénédictin à Afflighem († 1297); éd. C. Henriquez, *Quinque prudentes virgines*, p. 1-167. La Vie de la Bienheureuse Catherine du Park (Brabant); éd. AS., mai, t. I. Vie de la Bienheureuse Élisabeth d'Erkenrode, vers la fin du XIIIe siècle, par Philippe, abbé de Clairvaux; éd. *Catal. cod. hag. Bibliot. r. Bruxellensis*, t. I. La Vie de la Bienheureuse Ida de Louvain, au monastère de Rosenthal († vers 1300); éd. AS., avril, t. II. — Vie de sainte Hedwige, duchesse de Silésie, cistercienne à Trebnitz († 1243). Éd. AS., octobre, t. VIII. — Vie du Bienheureux Placide de Rodi, ermite, cistercien à San-Spirito d'Ocre († 1248), par Paul de Celano, contemporain. Éd. AS., juin, t. II. — Vie du Bienheureux Boniface de Bruxelles, évêque de Lausanne, démissionnaire, cistercien à La Cambre († 1265). Éd. AS., février, t. III. — Vie du Bienheureux Hugues de Tennenbach († 1270). Éd. F. J. Mone, *Quellensammlung der badischen Landesgeschichte*, Karlsruhe, 1867, t. IV.

3. Autres ordres religieux anciens. — Vie de saint Guillaume, chanoine de Saint-Victor, abbé d'Eskilsoë (Danemark), puis de Saint-Thomas du Paraclet († 1203), écrite avant sa canonisation (1224) par un français, son disciple, qui l'avait accompagné en Danemark. Éd. PL., 209. — Vie du Bienheureux Arnikius, prémontré à Averboden († 1208), par Nicolas d'Hoogland, abbé de Middelbourg. Éd. J. Wolters, *Notice historique sur l'abbaye d'Averboden*, Gand, 1849, p. 153-168. — Vie de la Bienheureuse Alpaïs de Cudot, recluse († 1211), écrite, du vivant d'Alpaïs, par le cistercien G. Éd. AS., novembre, t. II, 1. — Vie du Bienheureux Hroznata, prémontré en Bohême († 1217). Éd. AS., juillet, t. III. — Vie de la Bienheureuse Ivetta ou Iutta, veuve, recluse, à Huy († 1228), par Hugues de Floreffe prémontré, contemporain. Éd. AS., janvier, t. I (3a éd., t. II). — Vie du Bienheureux Odon de Novare, chartreux († à Tagliacozzo vers 1230). Éd. *Anal. bolland.*, t. I. — Vie du Bienheureux Hermann Joseph, prémontré à Steinfeld († après 1230). Éd. I. C. Van der Sterre, *Lilium inter spinas. Vita Beati Joseph presbyteri et canonici Steinveldensis*, Anvers, 1627; rééd. presque intégrale, AS., avril, t. I. — Vie du Bienheureux André Gallerani de Sienne, humilié († 1251). Éd. AS., mars, t. III. — Vie de la Bienheureuse Julienne du Mont-Cornillon, prémontrée († 1258). Éd. AS., avril, t. I. — Vie de la Bienheureuse Wilburge, recluse près Saint-Florian en Autriche († 1289), par Eynwic, prévôt de Saint-Florian, contemporain. Éd. B. Pez, *Triumphus castitatis seu acta et mirabilis vita Ven. Wilburgis virginis*, Augsbourg, 1715.

4. dominicains. — Vie de saint Dominique, fondateur des Frères Prêcheurs († 1221), par le Bienheureux Jourdain de Saxe, son disciple et successeur; témoignages sur sa vie et ses miracles recueillis en 1233 dans le procès de sa canonisation; Vie par le dominicain Barthélemy de Trente, qui avait connu personnellement le saint. Éd. AS., août, t. I. Vie par le dominicain Pierre Ferrand, approuvée en 1238 ou 1239; éd. *Anal. bolland.*, t. XXX. Vie par le dominicain Constantin Médicis, évêque d'Orvieto, écrite entre 1242 et 1247; éd. J. Quétif et J. Échard, *Scriptores ordinis Praedicatorum*, t. I. Vie par le dominicain Jean de Mailly, vers 1250; éd. M. D. Chapotin, *Les Dominicains d'Auxerre*, Paris, 1892, p. 317-324. Vie par Humbert de Romans († 1277); éd. T. M. Mamachi, *Annales ordinis Praedicatorum*, t. I. Relation sur la vie et les miracles de Dominique dictée, vers 1280, par une des premières dominicaines, sœur Cécile, à sœur Angélique; éd. Mamachi, t. I. Vie attribuée à tort au dominicain Conrad de Trebensee, provincial de Teutonie de 1296 à 1300; éd. B. Altaner, *Der hl. Dominikus-Untersuchungen und Texte*, Breslau, 1922. Vie par le dominicain Thierry d'Apolda, écrite vers 1288; éd. AS., août, t. I. Autres Vies; cf. les Bollandistes, *Bibliotheca hagiographica latina*, p. 337, 1337. — Dans ses *Vitae Fratrum ordinis Praedicatorum*, le dominicain Gérard de Frachet († 1271) a raconté les vies de saint Dominique et de son successeur le Bienheureux Jourdain de Saxe († 1237) et donné de précieux renseignements sur la vie spirituelle des premiers Frères Prêcheurs. Ed. B. M. Reichert, Louvain, 1896. — Vie de la Bienheureuse Diane d'Andalò († 1236). Éd. H. M. Cormier, *La Bienheureuse Diane d'Andalò*, Rome, 1892, p. 149-157. — Vie de la Bienheureuse Hélène de Hongrie, dominicaine à Weszprim († 1240), par des sœurs de son monastère qui ont vécu avec elle. Éd. AS., novembre, t. IV. — Vie du Bienheureux Jean Quarna, de Salerne († vers 1242), par le dominicain Jean Carli de Florence († 1500), éd. partielle, AS., septembre, t. III; complément *Anal. bolland.*, t. VII. — Vie du Bienheureux Wichmann d'Arnstein, prémontré puis dominicain († après 1250). Éd. F.

Winter, dans *Geschichts-Blätter für Stadt und Land Magdeburg*, 1876, t. XI, p. 184-191.

Vie de saint Pierre martyr, à Vérone († 1252), par le dominicain Thomas Agni de Lentini, patriarche de Jérusalem († 1277). Ed. altérée L. Surius, *De probatis sanctorum historiis*, Cologne, 1571, t. II, p. 905-915; la Vie par Ambroise Taegius, éd. AS., avril, t. III, contient l'œuvre même d'Agni mêlée à d'autres récits de provenances diverses. — Vie de saint Hyacinthe († 1257), par le dominicain Stanislas de Cracovie, vers 1350. Éd. *Monumenta Poloniae historica*, t. IV. — Thomas de Cantimpré, d'abord chanoine régulier à Cantimpré, puis dominicain († vers 1270), est peut-être l'auteur de la Vie de la Bienheureuse Marguerite d'Ypres († 1237). Ed. H. Choquet, *Sancti Belgi ordinis Praedicatorum*, Douai, 1618, p. 139-200. De lui sont les Vies des saintes Liutgarde, déjà nommée, et Christine l'Admirable qui sera nommée plus loin, et un supplément à la Vie de Marie d'Oignies par Jacques de Vitry. — Vie de la Bienheureuse Marguerite de Hongrie, fille du roi Béla IV, dominicaine († 1270), par le dominicain Garin de Gy-l'Évêque († 1348). Éd. N. Knauz, *A Nápolyi Margaritlegende*, Estergom, 1868, p. 135-185; un résumé AS., janvier, t. II. — Vie de saint Thomas d'Aquin († 1274), par Guillaume de Tocco son disciple; éd. AS, mars, t. I; D. Prümmer, *Revue thomiste*, 1913-1914, 1924. Une autre Vie par le dominicain Pierre Calo († 1310); éd D. Prümmer, *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis*, Toulouse, 1911, t. I, p. 17-54. A compléter par les actes du procès de canonisation (1319); éd. AS., mars, t. I. — Vie de saint Raymond de Pennafort, maître général des Frères Prêcheurs, démissionnaire († 1275). Éd. F. Balme et C. Paban, *Raymundiana seu documenta quae pertinent ad S. Raymundi de Pennaforti vitam et scripta*, Rome, 1898, t. I, p. 19-37. — Vies de saint Albert le Grand, évêque de Ratisbonne, démissionnaire († 1280), relativement tardives, par Louis de Valladolid, vers 1414, éd. Bollandistes, *Catal. cod. hag. Bibliot. r. Bruxellensis;* un anonyme, *Anal. bolland.*, t. XIX; Pierre de Prusse, en 1487, éd. en appendice au traité pseudo-albertinien *De adhaerendo Deo*, Anvers, 1621, p. 63-341; Rodolphe de Nimègue, en 1488, éd. H. C. Scheeben, Cologne, 1928 (c'est un abrégé de la précédente). — Vie du Bienheureux Ambroise Sansedoni de Sienne († 1287), par Gisbert d'Alexandrie et autres. Ed. AS., mars, t. III. — Le dominicain Pierre de Dacie († 1288) colligea les pièces concernant la vie, jusqu'en 1287, de la Bienheureuse Christine de Stommeln, tertiaire dominicaine, extatique et stigmatisée († 1312). Éd. AS., juin, t. IV (3ª éd., t. V), à compléter par l'éd. J. Paulson, Goeteborg, 1896. — Vie de la Bienheureuse Yolande de Vianden, prieure du monastère de Marienthal († 1283), par le dominicain poète Hermann, qui laissa l'œuvre inachevée. Ed. J. Weier, Breslau, 1889. — Vie de la Bienheureuse Benvenuta Bojani, tertiaire († 1292), par un contemporain. Éd. AS., octobre, t. XIII. — Vie du Bienheureux Henri de Calstris, prieur à Louvain († vers la fin du siècle). Éd. H. Choquet, *Sancti Belgi ordinis Praedicatorum*, p. 78-87.

5. Franciscains. — Les nombreuses biographies de saint François d'Assise († 1226) posent des questions qui sont loin d'être toutes résolues. Le biographe le plus sûr est frère Thomas de Celano, qui écrivit la *Legenda prima Beati Francisci* en 1229, la *Legenda secunda* en 1246, le *Tractatus de miraculis* entre 1247 et 1257. Éd. Édouard d'Alençon, Rome, 1906. De lui dépendent, entre autres, la Vie par Julien de Spire, éd. *Anal. bolland.*, t. XXI, et la *Vita metrica*, éd. Cristofani, Prato, 1882, et *Anal. bolland.*, t. XXI, dont l'auteur serait maître Henri d'Avranches, poète-lauréat d'Henri III roi d'Angleterre († 1265). Comme la *Legenda secunda* de Celano, le *Dialogus de gestis sanctorum Fratrum Minorum* fut écrit pour obéir à un décret du chapitre général de 1246; le P. F. M. Delorme, qui l'a édité intégralement, Quaracchi, 1923, l'attribue à frère Thomas de Pavie. On a longtemps regardé la *Legenda trium sociorum*, éd. AS., octobre, t. II, comme l'œuvre de frère Léon, rédigée conformément au décret de 1246; on y voit aujourd'hui une compilation du commencement du XIVᵉ siècle. L'Anonyme de Pérouse, éd. partielle AS., octobre, t. II, éd. complète Van Ortroy, dans les *Miscellanea franciscana*, 1902, p. 33-48, est une recension plus brève des 3 *Socii*. Le *Speculum perfectionis*, tant dans sa *Redactio prima*, éd. L. Lemmens, *Documenta antiqua franciscana*, Quaracchi, 1901, t. II, que dans sa rédaction postérieure, éd. P. Sabatier, Paris, 1898, et Manchester, 1928, est également une compilation du XIVᵉ siècle où entrent des matériaux dus à frère Léon. Il faut en dire autant de la *Legenda antiqua*, éd. F. M. Delorme, Paris, 1926, où la part de frère Léon semble plus considérable. A la tradition de frère Léon se rattachent plus ou moins les Franciscains « spirituels », notamment l'auteur ou compilateur des *Actus Beati Francisci et sociorum ejus*, peut-être Hugolin de Monte Giorgio, avant 1328, éd. P. Sabatier, Paris, 1902; les immortels *Fioretti*, trad., en partie notable, des *Actus*, éd. B. Bughetti, 1925; Ange Clareno vers 1323, *Historia septem tribulationum ordinis Minorum*, éd. des deux premières par F. Tocco, *Rendiconti della r. Accademia dei Lincei*, Rome, 1908, 5ᵉ série, t. XVII; frère François Bartholi d'Assise, *Tractatus de indulgentia Sanctae Mariae de Portiuncula*, éd. P. Sabatier, Paris, 1900; Barthélemy de Pise, *Liber conformitatum vitae B. patris Francisci ad vitam Jesu Christi*, approuvé en 1399. Entre les deux directions de Celano et de frère Léon se place la *Legenda sancti Francisci* de saint Bonaventure, composée à la demande du chapitre général de 1260, précieuse comme livre d'histoire, incomparable comme livre de spiritualité, éd. dans les *Opera omnia* de saint Bonaventure, Quaracchi, t. VIII. On peut y rattacher le *Liber de laudibus Beati Francisci*, de Bernard de Besse, ancien secrétaire de Bonaventure, écrit en 1279, éd. *Anal. francisc.*, t. III. Une édition critique de la plupart de ces écrits dans les *Analecta franciscana*, Quaracchi, t. X.

Les *Chronica generalium ministrorum ordinis Fratrum Minorum*, écrites en grande partie avant 1366 et continuées jusqu'en 1374, ont été rédigées à l'aide des anciens textes et souvent les reproduisent tels quels. Elles contiennent, en plus de l'histoire de l'ordre sous les 24 premiers généraux, les Vies de ses membres les plus célèbres par la sainteté : saint François et ses premiers compagnons, Bernard de Quintavalle, Rufin, Junipère (à rapprocher des pages de l'appendice des *Fioretti*), Léon, Egide, Massée, Antoine de Padoue; celles de sainte Claire et de sa sœur Agnès; celles de Christophe de Cahors, de Roger de Provence, de Conrad d'Offida, de saint Louis de Toulouse, de Jean de l'Alverne, d'Odoric de Pordenone l'extraordinaire voyageur, etc. Éd. *Analecta franciscana*, Quaracchi, 1897, t. III. — Vie de la Bienheureuse Hélène, clarisse à Padoue († vers 1230), par Secco Polentone († vers 1463). Éd. AS., novembre, t. II, 1. — Vie de saint Antoine

de Padoue († 1231), écrite peu après sa canonisation (1232); éd. L. de Kerval, *Sancti Antonii de Padua Vitae duae*, Paris, 1904. Une autre Vie ancienne, attribuée à Julien de Spire; éd. AS., juin, t. II. Une Vie attribuée à Pierre Raymond de Saint-Romain, vers 1293; éd. A. M. Josa, *Legenda sancti Antonii de Padua*, Bologne, 1883, p. 75-104. Une Vie écrite en 1316; éd. L. de Kerval, *op. cit.* Une Vie par le franciscain Jean Rigaud, évêque de Tréguier († 1323); éd. F. M. (Delorme) d'Araules, Bordeaux, 1899. — Sainte Élisabeth de Hongrie, duchesse de Thuringe, tertiaire († 1231), est connue surtout par le *Libellus de dictis quatuor ancillarum* du procès de canonisation (1235); éd. J. B. Menckenius, *Scriptores rerum germanicarum*, t. II; A. Huyskens, *Der sog. Libellus de dictis 4 ancillarum*, Kempten, 1911. Deux Vies : l'une par Césaire d'Heisterbach, éd. A. Huyskens, *Annalen des histor. Vereins für den Niederrhein*, 1908, t. LXXXVI; l'autre par Thierry d'Apolda, éd. H. Canisius, *Antiquae lectiones*, t. V, 2. — Vie de la Bienheureuse Humilienne dei Cerchi de Florence, tertiaire († 1246), par le franciscain Vit de Cortone, contemporain. Éd. AS., mai, t. IV. — Vie du Bienheureux Simon de Collazone († 1250). Éd, M. Faloci-Pulignani, *Miscellanea franciscana*, 1910, t. XII. — Vie de sainte Rose de Viterbe, tertiaire († 1252), écrite d'après des documents contemporains. Éd. AS., septembre, t. II. — Vie de sainte Claire d'Assise († 1253), écrite très probablement par Thomas de Celano. Éd. AS., août, t. II; F. Pennachi, Assise, 1910. — Vie du Bienheureux Gandolphe de Binasco († 1260), par Jacques de Nernia, évêque de Cefalù († 1324). Éd. AS., septembre, t. V. — Vie du Bienheureux frère Égide d'Assise († 1262), par frère Léon; éd. L. Lemmens, *Documenta antiqua franciscana*, Quaracchi, 1901, t. I, p. 37-72. La *Vita di fratre Egidio* par Feo Belcari († 1484), éd. O. Gigli, *Prose di Feo Belcari*, Rome, 1883, t. II, p. 159-293, est la traduction de la Vie qui se lit dans la Chronique des 24 généraux de l'ordre. — Vie de la Bienheureuse Salomée, reine de Galicie, clarisse († 1268), par le franciscain Stanislas. Éd W. Ketrzynski, *Monumenta Poloniae historica*, t. IV. — Vie de la Bienheureuse Isabelle, fille du roi de France Louis VIII, fondatrice et abbesse du monastère de Longchamp († 1270), écrite, avant 1279, par l'abbesse Agnès d'Harcourt. Ed. Ducange (d'après une copie rajeunie) dans son édition de Joinville, Paris, 1668, p. 169-181; trad. AS., août, t. VI. — Vie du Bienheureux Benoît d'Arezzo († après 1277), par Nannès d'Arezzo. Ed. G. Golubovich, Quaracchi, 1906. — Deux Vies de la Bienheureuse Marguerite Colonna, qui vécut sinon dans la profession du moins dans l'atmosphère franciscaine († 1280), écrites l'une par son frère Jean Colonna, sénateur de Rome, la seconde par la moniale Stéphanie, du couvent de Saint-Silvestre in Capite. Ed. Oliger, dans le *Lateranum*, Rome, 1935. — Vie de la Bienheureuse Agnès de Bohême, clarisse († 1282). Éd. AS., mars, t. I. — Vie du Bienheureux Roger de Provence († vers 1287), par le franciscain Raymond Petri. Éd. Bollandistes, *Catal. cod. hag. Bibl. r. Bruxellensis*, t. I, p. 347-362. — Vie de la Bienheureuse Cunégonde ou Kinga de Hongrie, clarisse († 1292), attribuée à tort au franciscain Stanislas; éd. W. Ketrzynski, *Monumenta Poloniae historica*, t. IV. Une autre Vie par Jean Dlugosz, archevêque de Lemberg († 1480); éd. AS., juillet, t. V. — Vie de sainte Marguerite de Cortone, tertiaire († 1297), par le franciscain Giunta de Bevagna. Éd. AS., février, t. III.

6. Autres nouveaux ordres religieux. — Vie brève du Bienheureux Joachim de Flore, d'abord cistercien, puis fondateur de la congrégation de Flore († 1202), par son ancien secrétaire Luc, archevêque de Cosenza; éd. AS., mai, t. VII. Autre Vie, sous le titre : *Chronologia Joachimi abbatis*, d'après les sources, par Jacques Greco, moine de Flore; éd. par l'auteur à Cosenza, 1612; rééd. partielle AS., mai, t. VII. — Procès de canonisation de saint Jean le Bon de Mantoue, augustin († 1249); il eut lieu en 1251-1254. Éd. AS., octobre, t. IX. — Sur les sept saints fondateurs de l'ordre des Servites († 1257-1310), voir la *Legenda de origine ordinis*. Éd. A. Morini, *Monumenta ordinis Servorum Sanctae Mariae*, 1897, t. I. Vie de saint Philippe Benizzi, général des Servites († 1285), par un contemporain, éd. P. Soulier, *op. cit.*, t. II; autres Vies par le servite Paul Attavanti († 1499), éd. P. Soulier, *op. cit.*, t. III; par le chevalier Nicolas Borghesi de Sienne († 1500), éd. P. Soulier, *op. cit.*, t. IV. — Vie de la Bienheureuse Douceline, fondatrice des béguines de Marseille († 1274), écrite en provençal, en 1297, probablement par la béguine Philippe de Porcelet. Éd. J. H. Albanès, Marseille, 1879.

7. Hiérarchie ecclésiastique. — Vie de saint Hugues, successivement chanoine régulier, chartreux, évêque de Lincoln († 1200), écrite probablement par son chapelain le bénédictin Adam d'Eynsham. Éd. abrégée PL., 153; éd. complète J. F. Dimock, *Rerum britannicarum Scriptores*, t. XXXVII. Autre Vie par Giraud le Cambrien; éd. Dimock, *op. cit.*, t. XXI. — Vie du Bienheureux Arthaud de Sothonod, chartreux, évêque de Belley († 1206). Éd. AS., octobre, t. III. — Vie de saint Guillaume, archevêque de Bourges († 1209), par un clerc de Bourges son commensal. Éd. *Anal. bolland.*, t. III. — Vie du Bienheureux Raynaud, évêque de Nocera († 1225). Éd. A. Poncelet, *Catal. cod. hag. latin. Bibliot. Vaticanae*, Bruxelles, 1910, p. 494-504. — Vie d'Étienne Langton, archevêque de Cantorbéry († 1228), par le dominicain Matthieu Paris. Éd. partielle F. M. Powicke, *Stephen Langton*, Oxford, 1928. — Quatre Vies de saint Edmond ou Edme Rich, archevêque de Cantorbéry († 1240), par Robert Rich son frère, Bertrand prieur de Pontigny, les dominicains Robert Bacon et Matthieu Paris; l'une éditée, avec le procès de canonisation (1247), par Martène et Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, t. III; les autres, par W. Wallace, *Life of S. Edmund of Canterbury*, Londres, 1893. Les critiques ne s'accordent pas pour assigner à chacun des auteurs la Vie qu'il a écrite. Une cinquième Vie; éd. H. W. C. Davis, *The english historical rewiew*, 1907, t. XXII, p. 84-92. — Vie de saint Richard de Wich, évêque de Chichester († 1253), par un contemporain; éd. AS., avril, t. I. Autre Vie par Rodolphe Bocking, dominicain contemporain; éd. AS., *ibid.* — Vie du Bienheureux Geoffroy de Loudun, évêque du Mans († 1255). Éd. Mabillon, *Vetera analecta*, t. III; extraits AS., août, t. I. — Vie du Bienheureux Thomas Hélie de Biville, prêtre († 1257), par le clerc Clément, son contemporain. Éd. AS., octobre, t. VIII; L. Delisle, *Mémoires de la Société académique de Cherbourg*, 1861, p. 203-338. — Panégyrique et témoignages sur la vie du Bienheureux Philippe Berruyer, archevêque de Bourges († 1260). Éd. Martène et Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, t. III. — Sur la soi-disant autobiographie du pape saint Célestin V († 1296), qui est en réalité une Vie du saint, brodée de détails fantaisistes, par un de ses moines, voir l'article Autobiographies, col. 1147.

Éd. AS., mai, t. IV, avec d'autres textes relatifs à sa canonisation, à compléter par *Anal. bolland.*, t. XVI. — Vie de saint Louis, franciscain, évêque de Toulouse (✝ 1297), par Jean d'Orta de Trani, son confesseur. Éd. *Anal. bolland.*, t. IX; l'éd. AS., août, t. III, est incomplète et défectueuse.

8. Laïcs. — Vie du Bienheureux Raymond Palmarii, de Plaisance (✝ 1200), par le chanoine Rufin. Éd. AS., juillet, t. VI. — Vie de la Bienheureuse Bonne, vierge, à Pise (✝ 1207). Éd. AS., mai, t. VII. — Vie de la Bienheureuse Marie d'Oignies, mystique insigne (✝ 1213), par Jacques de Vitry, qui l'avait connue et qui offrit, dès 1216, son œuvre à Folquet, évêque de Marseille; un supplément à cette Vie par Thomas de Cantimpré, antérieur à 1231. Éd. AS., juin, t. IV (3a éd., t. V). — Vie de sainte Christine de Saint-Trond, dite l'Admirable (✝ vers 1224), par Thomas de Cantimpré. Éd. AS., juillet, t. V. — Vie de la Bienheureuse Odile de Liége, veuve (✝ 1220), et de son fils Jean, écrite vers 1246. Éd. *Anal. bolland.*, t. XIII (les deux premiers livres); MGH., *Scriptores*, t. XXV (le livre III, sous le titre : *De triumpho S. Lamberti in Steppes*). — Vie du Bienheureux Contard d'Este, pèlerin en Terre Sainte (✝ à Broni, Lombardie, en 1247). Éd. AS., avril, t. II. — Vie de saint Ferdinand III, roi de Castille et de Léon (✝ 1252), par le franciscain Jean Égide de Zamora après 1300. Éd. F. Fita, *Boletin de la real Academia de la historia*, Madrid, 1884, t. V, p. 308-319. — Vie de la Bienheureuse Fine de San Gimignano en Toscane, vierge (✝ 1253), par le dominicain Jean de San Gimignano. Éd. AS., mars, t. II. — Vie de saint Louis IX, roi de France (✝ 1270), par le dominicain Geoffroy de Beaulieu, son confesseur; éd. AS., août, t. V. Un complément à Geoffroy, par le dominicain Guillaume de Chartres, chapelain du roi; éd. AS., août, t. V. Une Vie par le franciscain Guillaume de Saint-Pathus, confesseur de la reine Marguerite, qui s'est inspiré des dépositions faites lors du procès de canonisation (1282); éd. *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, t. XX; F. Delaborde, Paris, 1899 (sans les miracles). Une Vie par le bénédictin Guillaume de Nangis (✝ vers 1300), qui reproduit textuellement la majeure partie de Geoffroy de Beaulieu, et sans doute des parties empruntées à la Vie, aujourd'hui perdue, par Gilon de Reims, bénédictin à Saint-Denys; éd. *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, t. XX; extraits MGH., *Scriptores*, t. XXVI. Une Vie par Yves, moine de Saint-Denys, écrite après 1297; éd. *Recueil des historiens*, t. XX. Les *Mémoires* de Joinville ou *Livre des saintes paroles et des bonnes actions de saint Louis*, ouvrage écrit à la demande de Jeanne de Navarre, reine de France (✝ 1305); éd. N. de Wailly, Paris, 1874. — Vie de la Bienheureuse Zite, servante à Lucques (✝ 1272), par un contemporain. Éd. AS., avril, t. III.

5. — **XIVe siècle.** — 1. Bénédictins. — Vie du Bienheureux Albert, moine à Oberaltaich (✝ 1301), par Albert, prieur d'Oberaltaich. Éd. B. Pez, *Thesaurus anecdotorum novissimus*, t. I, 3.

2. Cisterciens. — Vie de la Bienheureuse Lukarde d'Oberweimar à Mayence (✝ 1309). Éd. *Anal. bolland.*, t. XVIII. — *De vita venerabilium monachorum monasterii sui*, par Jean d'Ellenbogen, abbé de Waldsassen (✝ 1325). Éd. B. Pez, *Bibliotheca ascetica*, t. VIII. — Vie du Bienheureux Jean de Caramola, convers au monastère de Sagittario à Naples (✝ 1339). Éd. AS., août, t. V.

3. Chartreux. — Vie de la Bienheureuse Béatrice d'Ornacieu, à Parménie (✝ vers 1310), par Marguerite d'Oyngt, prieure de la chartreuse de Poleteins (✝ 1311). Original en langue vulgaire, éd. E. Philippon, *Œuvres de Marguerite d'Oyngt*, Lyon, 1877; trad. latine C. Le Couteulx, *Annales ordinis carthusiensis*, t. V, p. 5-23. — Trad. latine, avec interpolations, par le chartreux Barthélemy de Sienne, de la Vie italienne du Bienheureux Pierre Petroni, chartreux à Sienne (✝ 1361), écrite par le Bienheureux Jean Colombini de Sienne (✝ 1361). Éd. Sienne, 1619; AS., mai, t. VIII.

4. Dominicains. — Sur les Vies des Dominicaines rhénanes du xive siècle, voir l'article Allemande (Spiritualité), col. 325. — Vie du Bienheureux Jacques Bianconi de Bevagna (✝ 1301), par le dominicain Bonaventure Camasseo. Fragments AS., août, t. IV. — Vie de la Bienheureuse Jeanne d'Orvieto, tertiaire (✝ 1306), par le dominicain Jacques Scalza d'Orvieto, contemporain. Éd. V. Marreddu, *Leggenda latina della B. Giovanna detta Vanna d'Orvieto*, Orvieto, 1853, p. 1-64. — Vie du Bienheureux Jacques Salomone de Venise (✝ 1314). Éd. AS., mai, t. VII; complément *Anal. bolland.*, t. XII. — Vie de sainte Agnès de Montepulciano, prieure à Proceno (✝ 1317), par le Bienheureux Raymond de Capoue. Éd. AS., avril, t. II. — Vie de la Bienheureuse Marguerite de Città Castello, tertiaire (✝ 1320). Éd. *Anal. bolland.*, t. XIX. — Vie du Bienheureux Dalmace Moner, à Girone (✝ 1341), par le célèbre inquisiteur Nicolas Eymeric (1399). Éd. *Anal. bolland.*, t. XXXI. — Vie du Bienheureux Venturin de Bergame (✝ 1346), composée par un dominicain en 1347; une partie est autobiographique. Éd. M. Clementi, *Il B. Venturino da Bergamo. Storia e documenti*, Rome, 1904, p. 5-60 (2e pagination). — Vie de la Bienheureuse Villana Botti, de Florence, tertiaire (✝ 1360), par un dominicain. Éd. AS., août, t. V. — Vie de la Bienheureuse Sibylline de Biscossis, tertiaire, à Pavie (✝ 1367), par le dominicain Thomas de Bossolasco. Éd. AS., mars, t. III. — Vie de sainte Catherine de Sienne (✝ 1380), par Raymond de Capoue, son confesseur. Éd. AS., avril, t. III. L'œuvre de Raymond de Capoue fut désignée sous le nom de *Legenda major*; une *Legenda minor*, fondée sur la *Legenda major* mais y ajoutant de précieux détails, fut écrite par un des disciples de Catherine, Thomas d'Antonio Nacci Caffarini; éd. R. Fawtier, Rome, 1913; des extraits, AS., avril, t. III. Caffarini composa encore un *Supplementum* très important de la *Legenda major*; éd. partielle de l'original latin J. Joergensen, *Sainte Catherine de Sienne*, Paris, 1919, p. 635-640; trad. italienne du *Supplementum* par A. Tantucci, Sienne, 1760. Caffarini fut l'âme du *Processus contestationum super sanctitate et doctrina Catharinae de Senis*, où déposèrent (1411) les principaux disciples de la sainte. Éd. partielles Martène et Durand, *Veterum scriptorum amplissima collectio*, t. VI; AS., avril, t. III; Baluze, *Miscellanea*, t. IV; E. Lazzareschi, *S. Caterina da Siena in Val d'Orcia*, Florence, 1915, p. 75-85. Un autre disciple de Catherine, l'anglais Guillaume Flete, augustin à Lecceto, écrivit une lettre à Raymond de Capoue *De virtutibus Beatae Katherinae* et prononça un sermon en son honneur, en 1382. Éd. R. Fawtier, *Catheriniana*, Rome, 1914. — Vie de la Bienheureuse Marie de Venise (✝ 1399), par Thomas Caffarini. Éd. F. Cornelius, *Ecclesiae Venetae illustratae*, t. VII, p. 363-420.

5. Franciscains. — Vie du Bienheureux Conrad d'Offida (✝ 1306), par l'auteur de la Chronique des 24 généraux. Éd. *Anal. francisc.*, t. III. — Parmi les documents secondaires qui font partie du dossier de la Bienheureuse Angèle de Foligno, tertiaire (✝ 1309), il

y a un récit de sa mort. Éd. P. Doncœur, *Le livre de la Bienheureuse Angèle de Foligno,* Paris, 1926, p. 348-354; M. J. Ferré, *Le livre de l'expérience des vrais fidèles par sainte Angèle de Foligno,* Paris, 1927, p. 510-521. — Vie du Bienheureux Raymond Lulle († 1316), peut-être tertiaire, écrite de son vivant; texte latin médiocre AS., juin, t. V; éd. critique *Anal. bolland.,* t. XLVIII. Ce texte semble indépendant d'un texte catalan, éd. S. Bové, *Boletin de la real Academia de buenas letras de Barcelona,* 1915, t. XV, p. 89-101, et antérieur. — Vie d'Agnès Blannbekin, béguine de Vienne, tertiaire († 1315), par un franciscain son confesseur. Éd. B. Pez., Vienne, 1731. — Du Bienheureux Jean de Fermo, dit Jean de l'Alverne († 1322), qui doit sa notoriété surtout aux *Fioretti,* nous avons la Vie par un contemporain. Éd. AS., août, t. II. Une autre Vie, par l'auteur de la Chronique des 24 généraux. Éd. *Anal. francisc.,* t. III. — Vie du Bienheureux François Venimbeni de Fabriano († 1322), par le franciscain Dominique Bonaventure de Festo. AS., avril, t. III. — Vie de la Bienheureuse Liutgarde, clarisse à Vittichen († 1348), par son confesseur, Berthold, curé de Bombach. Éd. F. J. Mone, *Quellensammlung der badischen Landgeschichte,* Karlsruhe, 1861, t. II. — Vie du Bienheureux Jacques de Porta († à Bâle après 1360), en appendice à la Chronique des 24 généraux. Éd. *Anal. francisc.,* t. III. — Vie du Bienheureux Thomas Unzio de Foligno, dit Tomasuccio, tertiaire († 1377), par le franciscain florentin Just de Rosa, son disciple; éd. Vicence, 1500. — Vie du Bienheureux François (ou Ciccus) Zanferdini, tertiaire à Pesaro, XIV^e^ siècle. Éd. AS., août, t. I.

6. Autres ordres religieux. — Vie du Bienheureux Joachim Piccolomini de Sienne, servite († 1305), par Christophe de Parme. Éd. *Anal. bolland.,* t. XIII. — Vie de saint Nicolas de Tolentino, ermite de saint Augustin († 1305), par l'augustin Pierre de Monte-Rubbiano, contemporain. Éd. AS., septembre, t. III. — Vie de saint Albert de Trapani, carme († à Messine, 1306). Éd. *Anal. bolland.,* t. XVII. — Vie de sainte Claire de la Croix de Montefalco, fondatrice du monastère augustin de Sainte-Croix († 1308), écrite par Bérenger de Saint-Affrique, vicaire général de Spolète vers 1309; éd. M. Faloci-Pulignani, Foligno, 1885; recension légèrement différente éd. T. de Toeth, Sienne, 1908. De cette Vie rédigée en latin le franciscain Antoine de Montefalco († 1457) a tiré une *Vita di santa Chiara da Montefalco* sous forme de dialogue entre une mère et son fils; éd. non intégrale Pérouse, 1882. — Vie du Bienheureux Augustin Novelli, général des Augustins († 1309). Éd. AS., mai, t. IV. — Vie de la Bienheureuse Oringa Chrétienne, augustine à Sainte-Croix en Toscane († 1310). Éd. J. Lami, *Vita della B. Oringa Cristiana,* Florence, 1769. — Vie de la Bienheureuse Humilité, abbesse de Saint-Jean près Florence, de l'ordre de Vallombreuse († 1310), par un contemporain. Éd. AS., mai, t. V. — Vie du Bienheureux Ange de Gualdo, camaldule († 1325). Éd. J. B. Mittarelli, *Annales Camaldulenses,* t. V. — Vie du Bienheureux Ange de Furci, augustin († 1327). Éd. AS., février, t. I. — Vie du Bienheureux François Patrizzi de Sienne, servite († 1328), par Christophe de Parme. Éd. *Anal. bolland.,* t. XIV. — Vie de la Bienheureuse Marguerite de Faenza, abbesse de l'ordre de Vallombreuse à Florence († 1330), par le franciscain contemporain Pierre de Florence. Éd. AS., août, t. V. — Vie du Bienheureux Robert de Salle, disciple de saint Célestin V († 1341). Éd. AS., juillet, t. IV. — Vie de la Bienheureuse Toscane de Vérone, veuve, hospitalière de l'ordre de Saint-Jean de Jérusalem († avant 1344), par le bénédictin Celse delle Falci de Vérone († après 1473). Éd. AS., juillet, t. III. — Vie du Bienheureux Pérégrin Laziosi, servite († à Forli 1345), par Nicolas Borghesi de Sienne († 1500). Éd. AS., avril, t. III. — Vie de la Bienheureuse Flore, hospitalière à Beaulieu († 1347), écrite en provençal par Hugues Amadieu, curé de Saint-Urcisse à Cahors; trad. lat. AS., juin, t. VI. — Vie du Bienheureux Simon Fidati de Cascia, augustin († 1348), par Jean de Salerne son disciple. Éd. N. Mattioli, *Il B. Simone Fidati da Cascia,* Rome, 1898. — Vie du Bienheureux Richard Rolle de Hampole, ermite († 1349), rédigée, sous la forme d'un office, en vue de la canonisation, vers la fin du XIV^e^ siècle. Éd. G. G. Perry, *English prose treatrises of Richard Rolle,* Londres, 1866.

Vie de la Bienheureuse Gertrude d'Oost, béguine à Delft († 1358). Éd. AS., janvier, t. I. Une Vie d'une autre béguine, du même nom et de la même époque, se lit avec la biographie de sainte Gertrude et celle de notre Bienheureuse, en tête des *Insinuationes divinae pietatis* de sainte Gertrude, éd. du bénédictin Jean de Castaniza, Madrid, 1599. — Vie du Bienheureux Jean Colombini de Sienne, fondateur des jésuates († 1367), par le Bienheureux Jean de Tossignano, Jésuate, évêque de Ferrare († 1446); éd. Baluze-Mansi, *Miscel.,* t. IV. Autre Vie, délicieuse, de Colombini et des premiers Jésuates par le bon magistrat florentin Feo Belcari († 1484); éd. O. Gigli, *Prose di Feo Belcari,* Rome, 1843, t. I-II. — Vie de sainte Brigitte de Suède, fondatrice de l'ordre du Saint-Sauveur († 1373), par ses confesseurs Pierre de Wadstena et Pierre d'Alvastra; éd. C. Annerstedt, *Scriptores rerum Suecicarum medii aevi,* Upsal, 1871, t. III, 2. Dans ce volume se trouvent d'autres documents, surtout ceux relatifs au procès de canonisation (1377). Pour ces derniers, voir I. Collijn, *Acta et processus canonizationis B. Birgitte,* Upsal, 1924-1931. Deux autres Vies, l'une par le contemporain Birger archevêque d'Upsal, l'autre par le brigittin Berthold de Rome; éd. AS., octobre, t. IV. Autre Vie par le Bienheureux Nicolas Hermann, évêque de Linkoeping († 1391); éd. H. Schueck, *Acta Universitatis Lundensis,* 1892, t. XXXVIII, 1. — Vies du Bienheureux Jean Ruusbroec l'Admirable, prieur de Groenendael († 1381), et du Vénérable Jean de Leeuw, frère convers à Groenendael († 1377), par Henri Bogaerts (*Pomerius*), prieur de Groenendael en 1431, *De origine monasterii Viridisvallis,* l. II-III; éd. *Anal. bolland.,* t. IV. — Vie, sous forme de *Planctus,* de frère Jean de Speculo ou de Curegham, diacre à Groenendael († 1358), par Guillaume Jordaens, son confrère, *ibid.* — Vies de Gérard Groot (*Magnus*), fondateur des Frères de la vie commune († 1384); de Florent Radewijns, disciple de Groot et fondateur de la congrégation des chanoines réguliers de Windesheim († 1400); de Lubert Berner († 1398), Gérard Zerbolt de Zutphen († 1398), Jean Kessel « l'humble cuisinier » († 1398), et six autres disciples de Radewijns, par Thomas a Kempis, *Dialogus noviciorum.* Éd. M. J. Pohl, *Thomae Hemerken a Kempis Opera omnia,* Fribourg-en-Brisgau, 1922, t. VII. La *Chronica Montis Sanctae Agnetis* (monastère d'Agnetenberg, dont Thomas fut sous-prieur et dont les origines remontaient à Gérard Groot), éd. M. J. Pohl, *ibid.* Ces deux livres se complètent par Rodolphe Dier de Muden († 1458), *Scriptum de magistro Gherardo Grote, domino Florencio et multis aliis fratribus,* éd. G. Dumbar, *Analecta,*

Deventer, 1719, t. I, 1, et par Jean Busch, chanoine régulier de Windesheim († 1479), *Chronicon Windesemense,* et *De reformatione monasteriorum quorumdam Saxoniae,* éd. K. Grube, Halle, 1887.

7. Hiérarchie ecclésiastique. — Vie du Bienheureux Barthole, « le Job de la Toscane », curé à Picchena, lépreux († 1300), par l'augustin Giunta, contemporain, écrite en latin. Trad. italienne, Florence, 1575; cf. *Anal. bolland.,* t. XLVII, p. 219. — Vie de saint Yves de Kermartin, official de Tréguier († 1303), et procès de canonisation (1330); éd. A. de La Borderie, *Monuments originaux de l'histoire de saint Yves,* Saint-Brieuc, 1887; fragments AS., mai, t. IV. Une courte Vie; éd. *Anal. bolland.,* t. II. — Vie du Bienheureux Benoît XI, pape († 1304), attribuée à Raymond de Capoue. Éd. *B. Raymundi Capuani opuscula et litterae,* Rome, 1895, p. 19-24. — Vie du Bienheureux Brynolphe Algotson, évêque de Skara († 1317), avec les pièces du procès de canonisation (1498). Éd. C. Annerstedt, *Scriptores rerum Suecicarum medii aevi,* t. III, 2. — Vie du Bienheureux Bertrand de Saint-Geniès, professeur à l'Université de Toulouse, patriarche d'Aquilée († 1350). Éd. AS., juin, t. I. — Vie du Bienheureux Arnest ou Ernest Malowets, archevêque de Prague († 1364), par Guillaume de Lestkow, doyen de Prague, contemporain. Éd. K. Hoefler, *Fontes rerum Austriacarum,* 1865, t. VI. — Vie de saint Pierre Thomas, carme, patriarche de Constantinople († 1366), par Philippe de Maizières († 1405); éd. AS., janvier, t. II. Autre Vie, peut-être par le franciscain Jean Carmesson; éd. Daniel a Virgine Maria, *Vita sancti Petri Thomae,* Anvers, 1666. — Procès de canonisation et Vies du Bienheureux Urbain V, pape († 1370). Éd. J. H. Albanès et U. Chevalier, *Actes anciens et documents concernant le Bienheureux Urbain V pape,* Paris, 1897, t. I (seul paru). — Vie de saint André Corsini, carme, évêque de Fiesole († 1373), composée, en 1348, par le carme Pierre André del Castagno. Éd. AS., janvier, t. II. — Vie du Bienheureux Pierre de Luxembourg, cardinal († 1387), et fragments de son procès de canonisation (1390). Éd. AS., juillet, t. I. — Vie du Bienheureux Nicolas Hermann, évêque de Linkoeping († 1391), et fragments de son procès de canonisation. Ed. H. Schueck, *Antiquarisk Tidskrift,* Stockholm, 1895, t. V.

8. Laïcs. — Vie du Bienheureux Henri de Barone († à Trévise 1315), écrite par Dominique de Barone, évêque de Trévise, en 1359. Éd. AS., juin, t. II. — Vie de saint Elzéar de Sabran († 1323), et fragments de son procès de canonisation (1369). Éd. AS., septembre, t. VII. — Vie du Bienheureux Pierre Crasci de Foligno († 1323), par Jean Gorini de San-Gimignano, dominicain contemporain. Éd. partielle AS., juillet, t. IV; complément *Anal. bolland.,* t. VIII. — Vie de saint Roch († à Montpellier vers 1327), composée vers 1478 par le vénitien François Diedo, un des capitaines de la ville de Brescia. Éd. AS., août, t. III. — Vie de sainte Élisabeth, reine de Portugal († 1336), par un auteur presque contemporain. Éd. AS., juillet, t. II. — Vie de Jean Esmé, sire de Molincs († 1359), écrite en français, peut-être par un contemporain. Ed. U. Chevalier, *Bulletin d'histoire ecclés. diocèse Valence,* Romans, 1888-1889, t. IX, p. 57-94; cf. t. X, p. 46-47. — Vie de sainte Catherine de Suède, écrite peut-être par Ulphon, brigittin à Wadstena († 1433). Éd. AS., mars, t. III. — Vie de la Bienheureuse Dorothée de Montau (Prusse), veuve († 1394), par son directeur Jean de Marienwerder († 1417), des extraits; une autre Vie par le même, sous le titre *Liber de festis* (des extraits); deux autres Vies en latin, comme les précédentes, attribuées au même; éd. AS., octobre, t. XIII. Une Vie en allemand, par le même, éd. 1492. La déposition du même pour un procès de canonisation et des fragments d'un second procès de canonisation (1486); éd. A. A. de Linda, *De vita et obitu magnae Beatae Dorotheae Pruthenae viduae,* imprimés au monastère cistercien d'Oliva (Prusse), 1702, t. II. A compléter par l'autobiographie, en langue allemande, de la Bienheureuse, dans le *Septililium,* traité de la vie spirituelle composé par Jean de Marienwerder d'après les communications de Dorothée; éd. F. Hipler, Bruxelles, 1885.

6. — XVe siècle. — 1. Bénédictins. — Vie du Bienheureux Nicolas de Prusse († 1436), par le bénédictin contemporain Julien de Gênes. Éd. B. Pez, *Thesaurus anecdotorum,* t. II, 3. — Louis Barbo, fondateur de la congrégation de Sainte-Justine de Padoue, évêque de Trévise († 1443), écrivit le *De initiis congregationis S. Justinae de Padua,* important pour l'histoire de la spiritualité bénédictine. Ed. B. Pez, *ibidem.*

2. Dominicains. — Vie de la Bienheureuse Claire Gambacorta, fondatrice du monastère de Saint-Dominique de Pise († 1419), écrite par une dominicaine de son temps. Éd. AS., avril, t. II. — Vie de saint Vincent Ferrier († 1419), par le dominicain Pierre Ranzano, évêque de Lucera († 1492); éd. AS., avril, t. I. Le P. Fages, *Procès de la canonisation de saint Vincent Ferrier,* Paris, 1904, a publié les enquêtes de Bretagne, de Toulouse, de Naples (1453-1454). — Vie du Bienheureux Conradin Bornada de Brescia († 1429), par Christophe Barzizza, professeur de médecine à Padoue où il avait connu Conradin. Éd. AS., novembre, t. I. — Vie du Bienheureux Pierre Jérémie de Palerme († 1452), par le dominicain Thomas Schifaldi. Éd. AS., mars, t. I. — La vie du Bienheureux frà Angelico de Fiesole († 1455) a été écrite par G. Vasari, *Le Vite dei più eccelenti pittori,* Florence, 1848, t. IV, qui fut renseigné par une tradition encore vivante, celle du vieux frère Eustache entré au couvent de Saint-Marc de Florence une trentaine d'années après la mort de frà Angelico. — Vie et martyre du Bienheureux Antoine Neyrot de Ripoli († 1460), racontés par Constance de Caprée hiéronymite; éd. AS., août, t. VI. Autre récit par François de Castiglione, chanoine de Saint-Laurent de Florence; éd. I. A. Orsi, *Francisci Castilionensis martyrium antonianum,* Florence, 1728. Autre récit dans une lettre du dominicain Pierre Ranzano; éd. *Anal. bolland.,* t. XXIV. — Vie de la Bienheureuse Marguerite de Gerines, converse dominicaine *in Valle Ducissae* († 1470), par Jean Gielemans, chanoine régulier à Rouge-Cloître près Bruxelles († 1487). Éd. H. Choquet, *Sancti Belgi ordinis Praedicatorum,* Douai, 1618, p. 220-246. — Vie du Bienheureux Jacques l'Allemand, dominicain à Bologne († 1491), par le dominicain Ambroise Tormoli de Soncino, peintre sur verre († 1527), qui avait eu Jacques pour maître dans cet art. Trad. de l'original italien AS., octobre, t. V. — Il existe deux Vies de Jérôme Savonarole († 1498), dues à des contemporains. L'une est de J. F. Pic de la Mirandole († 1533), neveu du célèbre Jean Pic de la Mirandole; éd. J. Quétif, Paris, 1674. L'autre est bien, semble-t-il, de frère Pacifique Burlamacchi, familier de Savonarole; éd. J. D. Mansi, Lucques, 1764. Voir, sur les problèmes que soulève cette dernière Vie, J. Schnitzer, *Savonarola,* Munich, 1924, t. II, p. 914-925; B. de Gaiffier, *Anal.*

bolland., t. XLV, p. 208-209. — Vie de la Bienheureuse Colombe de Rieti, tertiaire († 1501), par le dominicain Sébastien de Pérouse, son confesseur. Éd. AS., mai, t. V. — Vie de la Bienheureuse Osanna Andreassi de Mantoue, tertiaire († 1505), par le dominicain François Silvestre Ferrare, son confesseur. Éd. AS., juin, t. IV. Une autre Vie, traduite de l'italien de l'olivétain Jérôme de Mont-Olivet, composée de trois traités, le premier *ex proprio manuscripto virginis de vitae suae spiritualis initiis*, le deuxième *ex colloquiis cum ea habitis*, le 3e de 40 lettres spirituelles d'Osanna à l'auteur; éd. AS., *ibid.* L'original italien fut imprimé à Mantoue en 1507.

3. Franciscains. — Vie de la Bienheureuse Elisabeth la Bonne de Reute, tertiaire († à Waldsee 1420), par son directeur Conrad Kuegelin de Waldsee. Éd. dans *Alemannia*, 1881-1882, t. IX-X. — Vie du Bienheureux Robert Malatesta, tertiaire († à Rimini 1432), par le franciscain Nicolas de Rimini, contemporain. Éd. AS., octobre, t. V. — Vies de saint Bernardin de Sienne († 1444), par ses contemporains Barnabé de Sienne et Maffeo Vegio, chanoine de Saint-Pierre; éd. AS., mai, t. V. Autre Vie par saint Jean de Capistran, son disciple, dans *S. Bernardini opera*, éd. I. de La Haye, Paris, 1635, t. I; extraits AS., mai, t. V. Vie par Léonard Benvoglienti de Sienne, rédigée avant 1450, reproduite avec retouches par Jean de Capistran, résumée par Vegio, publiée presque intégralement dans un supplément de la *Legenda aurea*, Cologne, 1483; éd. *Anal. bolland.*, t. XXI. Autre Vie importante, par un contemporain; éd. *Anal. bolland.*, t. XXV. Sur les biographies de Bernardin qui furent rédigées au lendemain de sa mort et pendant la seconde moitié du xve siècle, cf. B. Stasiewski, *Der heilige Bernardin von Siena. Untersuchungen ueber die Quellen seiner Biographen*, Münster en Westphalie, 1931; B. de Gaiffier, *Anal. bolland.*, t. L, p. 436-437. — Vie de sainte Colette de Corbie, réformatrice des Clarisses († 1447), ou plutôt recueil de souvenirs personnels, par le franciscain Pierre de Vaux, son confesseur; trad. latine par le franciscain Étienne de Juilly. Éd. AS., mars, t. I, — Vie du Bienheureux Thomas Bellacci de Florence, missionnaire en Orient († à Rieti 1447), par le franciscain contemporain Pierre Marin Morelli. Éd. AS., octobre, t. XIII. — Vies de saint Jean de Capistran († 1456), par les franciscains contemporains Jérôme d'Udine, Nicolas Tello de Fara, Christophe de Varese; éd. AS., octobre, t. X; le texte de Nicolas de Fara complété *Anal. bolland.*, t. XXIII. Récit de la mort de Jean de Capistran par ses compagnons, dans la chronique de frère Nicolas Glassberger; éd. *Anal. franciscana*, 1887, t. II, p. 372-374. — Vie de sainte Catherine dei Vigri de Bologne, abbesse des Clarisses de cette ville († 1463), composée en italien par le franciscain Denys Paleotti moins de cinquante ans après la mort de la sainte; trad. AS., mars, t. II. F. Van Ortroy et R. Lechat, *Anal. bolland.*, t. XLI, p. 394-416, ont publié une Vie italienne, incomplète du commencement et de la fin, qui est une recension abrégée de la Vie de Catherine par sa contemporaine la Bienheureuse Illuminée Bembo; la recension longue éd. G. B. Melloni, *Atti o memorie degli uomini illustri in santità nati o morti in Bologna*, Bologne, 1818, t. III, p. 441-479. — Vie du Bienheureux Jean Bonvisi de Lucques († 1472), par le franciscain Mariano de Florence († 1480). Éd. AS., mai, t. V. — Vie, en vers, de saint Jacques de la Marche († 1476), par Jean-Baptiste Petrucci, archevêque de Tarente en 1485. Éd. L. Wading, Lyon, 1641. — Vie du Bienheureux Amédée de Portugal († 1482), par un anonyme contemporain. Éd. AS., août, t. II.

4. Autres ordres religieux. — Les *Assempri* (*Exemples*) du Bienheureux Philippe degli Agazzari, ermite de saint Augustin à Lecceto († 1422), furent écrits afin d' « assurer la victoire de l'idéal d'amour des Ermites de Lecceto, de ces Ermites que les Siennois béatifiaient en foule, pour la plus grande gloire de la cité de la Vierge », dit A. Masseron, *Les « Exemples » d'un ermite siennois*, 2e éd., Paris, 1924, p. 250. Éd. des *Assempri* par D. C. F. Carpellini, Sienne, 1864. — Vie du Bienheureux Pierre Gambacorta de Pise, fondateur des Ermites de saint Jérôme († 1435), par un contemporain. Éd. AS., juin, t. III. — Vie de sainte Françoise Romaine, fondatrice des Oblates de Tor dei Specchi à Rome († 1440), par son confesseur Jean Mattiotti, chanoine de Sainte-Marie in Transtevere; éd. AS., mars, t. II. Une autre Vie en italien, par un contemporain; éd. M. Armellini, Rome, 1882. Un premier procès de canonisation (1440); extraits P. Lugano, *Rivista storica benedittina*, 1908, t. III. — Vie de Marie de Lille, béguine à Hérenthals dans le Brabant († 1452), par Jean Meerbout, chanoine régulier à Corsendonck, son confesseur. Éd. partielle Bollandistes, *De codicibus hagiographicis Joh. Gielemans*, p. 506-508. — Vie de Clarisse Léonard, béguine à Malines (1453). Éd. partielle d'après Gielemans, *op. cit.*, p. 523-526. — Vie du Bienheureux Jean Bassand, célestin à *Collis Madii* près Aquila († 1455), par un contemporain. Éd. AS., août, t. V. — Vie de la Bienheureuse Christine Visconti pénitente, tertiaire augustine à Spolète († 1458), par Ambroise Massari de Cora dit Coriolano, général des Augustins († 1485). Cf. Bollandistes, *Catal. cod. hag. latin. Bibliot. nat. Parisien.*, t. II, p. 526. — Vie de la Bienheureuse Hélène Valentini d'Udine, veuve, tertiaire augustine († 1458), par l'augustin Jacques Philippe Foresti de Bergame († 1520), *De claris selectisque plurimis mulieribus*, c. clix, Ferrare, 1497. Autre Vie, par l'augustin Simon de Rome, écrite l'année de la mort d'Hélène; trad. d'une recension italienne de cette Vie mise sous une forme plus élégante, éd. J. B. Sartorius, Udine, 1632, et AS., avril, t. III. — Vie de la Bienheureuse Madeleine Albrici, abbesse d'un monastère d'Augustines près Côme († 1465), par l'augustin Paul Olmi de Bergame († 1484). Éd. AS., mai, t. III. — Vie brève de Thomas a Kempis, chanoine régulier à Agnetenberg près Zwolle († 1471), par un contemporain; éd. H. Sommalius, en tête du *De imitatione Christi*, Rome, 1675. Une deuxième Vie, par le libraire Josse Badius Ascensius (ainsi appelé du nom de son pays natal Assche en Belgique, † 1535); en tête de son éd. des *Opera* de Thomas a Kempis, Lyon, 1623, où elle est suivie d'une autre Vie par François de Backer dit *Tolensis* (originaire de Tholon), un des successeurs de Thomas a Kempis comme sous-prieur du monastère d'Agnetenberg. Cette dernière était déjà en tête du *De imitatione Christi*, Anvers, 1575. — Vie de Péronne ou Pétronille Hergods, recluse à Malines († vers 1472), par le carme Jean Taye son confesseur. Éd. Bollandistes, *De codicibus hagiographicis Joh. Gielemans*, p. 509-523. — Vie de saint Jean de Saint-Facond, augustin († 1479), par l'augustin Jean de Séville, contemporain; trad. de l'espagnol AS., juin, t. II. — Vie de la Bienheureuse Catherine de Pallanza, fondatrice du monastère de Sainte-Marie sur Varese († 1478), par le prêtre César Tettamantius dans son histoire

du monastère, Milan, 1655, en italien; trad. AS., avril, t. I. — Vie de saint Nicolas de Flüe, ermite près d'Unterwalden († 1487), par son contemporain Albert, baron de Bonstetten, bénédictin, doyen d'Einsiedeln. Ed. G. Morel, dans *Der Geschichtsfreund*, Einsiedeln, 1862, t. XVIII, p. 20-26. — Vie de la Bienheureuse Jeanne Scopelli de Reggio, carmélite († 1491), composée par Benoît Mutus de Reggio à l'aide de textes anciens, rédigée en italien, Venise, 1611; trad. AS., juillet, t. II. — Vie de la Bienheureuse Véronique de Binasco, augustine († 1497), par le dominicain Isidore de Isolanis, Milan, 1518; AS., février, t. II. — Vie de la Bienheureuse Jeanne de Valois, reine de France, fondatrice des Annonciades († 1505), présentée, au procès de béatification (1617), par André Frémyot, archevêque de Bourges; éd. Anvers, 1624; AS., février, t. I. — Vie de saint François de Paule, fondateur des Minimes († 1507), par un de ses disciples. Éd. AS., avril, t. I; à la suite, les actes du procès de canonisation (1519).

5. Hiérarchie ecclésiastique. — Vie de Jean de Jenzenstein, archevêque de Prague, puis patriarche d'Alexandrie († 1400), par un contemporain. Éd. J. Emler, *Fontes rerum bohemicarum*, Prague, 1873, t. I. — Vie du Bienheureux Jacques d'Oldo, tertiaire franciscain, prêtre, par Bassien Dardado, franciscain, son confesseur. Éd. AS., avril, t. II. — Vie du Bienheureux Jean Dominici, dominicain, cardinal († 1419), par le dominicain Jean Carli de Florence († 1500). Ed. AS., janvier, t. II. — Vie du Bienheureux Nicolas Albergati, évêque de Bologne, cardinal († 1443), par Jacques Zeno, évêque de Padoue († 1481); éd. AS., mai, t. II. Éloge funèbre par G. Clerc de Bologne; éd. *Anal. bolland.*, t. VII. — Vie du Bienheureux Jean Tavelli de Tossignano, jésuate, évêque de Ferrare († 1446), par un contemporain. Éd. *Anal. bolland.*, t. IV. — Vie du Bienheureux Louis Aleman, archevêque d'Arles, cardinal († 1450), par un contemporain. Éd. AS., septembre, t. V. — Vie de saint Laurent Justinien, général des chanoines réguliers de Saint-Georges in Alga à Venise, patriarche de Venise († 1456), par son neveu Bernard Justinien, procurateur de Saint-Marc; éd. AS., janvier, t. I. De Bernard nous avons également un récit de la mort de son oncle; éd. D. Rosa, *Summorum... virorum de B. Laurentii Justiniani vita testimoniorum centuria*, 2e éd., Venise, 1630, p. 63-78. — Vie de saint Antonin, dominicain, archevêque de Florence († 1459), par son secrétaire François de Castiglione; éd. AS., mai, t. I. Additions à cette Vie par le dominicain Léonard Ser Uberti, postérieures d'une dizaine d'années; éd. AS., *ibid.* Vie par le notaire Baldovino Baldovini, qui n'est guère qu'une traduction italienne de François de Castiglione; éd. de quelques passages originaux par R. Morçay, *Saint Antonin*, Paris, 1914. Deux Vies, par les dominicains Robert Ubaldini et Vincent Mainardi, composées à l'occasion du procès de canonisation commencé en 1515; éd. à Rome, la première en 1519, la seconde en 1525; des extraits AS., *ibid.*

6. Laïcs. — Vie de la Bienheureuse Ursuline de Parme († 1410), composée, en 1472, par Simon de Zanacchi de Parme, prieur de la chartreuse de Montelli près Trévise. Éd. AS., avril, t. I. — Vie de la Bienheureuse Marie de Maillé, veuve († à Tours 1414) par le franciscain Martin de Bois-Gaultier, son confesseur, et procès de canonisation. Éd. AS., mars, t. III. — Sur sainte Jeanne d'Arc († 1431), voir surtout les témoignages du procès de réhabilitation, et, mieux encore, les paroles de Jeanne elle-même au procès de condamnation. Éd. J. Quicherat, *Procès de condamnation et de réhabilitation de Jeanne d'Arc*, Paris, 1841-1849, 5 vol. — Vie de la Bienheureuse Lydwine de Schiedam († 1433), écrite en hollandais par Jean Gerlac, parent de Lydwine, éd. de Delft, 1487 et 1490. Le franciscain Jean Brugman écrivit à trois reprises la Vie de Lydwine : une première rédaction, peu développée, et de peu postérieure à la mort de la sainte, est dans le supplément de la *Légende dorée* de Jacques de Voragine, Cologne, 1483, et Louvain, 1485. Les deux rédactions ultérieures semblent antérieures l'une à 1448, l'autre à 1456; éd. AS., avril, t. II. Dans la dernière, l'auteur ramène toute l'histoire de Lydwine aux trois degrés de la vie spirituelle purgative, illuminative, unitive. Puis, nous avons la Vie par Thomas a Kempis, qui a refait la Vie due à Brugman, mais avec « une incontestable supériorité de tact et de mesure et une connaissance bien plus approfondie des voies de la spiritualité », dit H. Meuffels, *Sainte Lydwine de Schiedam*, 1925, p. 30. — Vie de saint Ferdinand, infant de Portugal († 1443), composée en portugais par son secrétaire le prêtre Jean Alvarez, chevalier d'Avis, éd. augmentée J. de Ramos, Lisbonne, 1577; trad. latine AS., juin, t. I. — Vie de la Bienheureuse Philippe de Chantemilan, née à Changy (Loire, † 1451), composée en français par un prêtre de Vienne qui l'avait bien connue. Éd. U. Chevalier, *Vie et miracles de la Bienheureuse Philippe de Chantemilan*, Valence, 1894. — Vespasien dei Bisticci, libraire de Florence († 1498), dans ses *Vite di uomini illustri del secolo XV*, fait bien connaître la vie religieuse d'un certain nombre des personnages illustres du *quattrocento :* saint Bernardin, saint Antonin, le Bienheureux Nicolas Albergati, le Bienheureux Ambroise Traversari camaldule († 1439), les cardinaux Julien Cesarini († 1444) et Dominique Capranica († 1458), etc. Éd. A. Maï, *Spicilegium romanum*, Rome, 1839, t. I, 1. — Vie de sainte Catherine de Gênes († 1510), composée, semble-t-il, par Cattaneo Marabotto, son confesseur, puis complétée par un fils spirituel de la sainte; cf. Umile Bonzi de Gênes, RAM., 1935, t. XVI, p. 31, 370-378, 1re éd., Gênes, 1551; trad. AS., septembre, t. V.

8. — Les légendiers du moyen âge. — Sous leurs formes diverses, légendiers locaux ou universels, légendiers rédigés ou compilés par l'auteur du recueil, les légendiers du moyen âge n'ont le plus souvent qu'une faible valeur historique.

Il ne faut pas demander à l'ensemble de ces « légendes » l'histoire véritable des saints, mais elles sont précieuses en ce que, dit H. Delehaye, *Les Légendes hagiographiques*, Bruxelles, 1905, p. 258, « elles expriment, avec une vigueur sans pareille, la beauté de l'âme chrétienne et l'idéal de la sainteté » qui fut celui du moyen âge. Cela est vrai tout particulièrement de la *Legenda sanctorum* du dominicain Jacques de Voragine, archevêque de Gênes († 1298), honoré parfois du titre de Bienheureux. Elle fut vite désignée sous le nom de *Legenda aurea*, et eut une extraordinaire popularité. La meilleure édition est celle de T. Graesse, Leipzig, 1846. La *Legenda aurea*, « qui résume si exactement l'œuvre hagiographique du moyen âge », a pour nous le mérite de nous initier au sentiment religieux du moyen âge, à la dévotion aux saints vive et familière qui l'anima.

Quelques légendiers renferment des textes d'un aloi historique meilleur. Ce sont des « légendes » de saints récents bien documentées, que l'auteur du légendier les ait rédigées lui-même ou qu'elles soient venues par voie de compilation. Citons surtout le dominicain Pierre Calo de Chioggia (✝1310), *Legendae de sanctis,* avec ses 863 légendes, dont un petit nombre seulement ont été publiées. Cf. A. Poncelet, *Anal. bolland.*, t. XXIX, p. 30-34, 44-108, et la liste des légendes, p. 109-116. — Le dominicain Bernard Gui, évêque de Lodève (✝ 1331), *Sanctorale,* dont quelques légendes publiées. Cf. *Anal. bolland.*, t. XXIX, p. 26-28. — Le bénédictin Jean de Tynemouth vers 1349 a compilé la *Nova legenda Angliae,* citée à tort sous le nom de l'augustin Jean Capgrave (✝ 1464), éd. Londres, 1516. — Pierre dei Natali (*de Natalibus*), vénitien, évêque d'Equilio ou Jesolo en 1370, *Catalogus sanctorum et gestorum eorum ex diversis voluminibus collectus,* éd. princeps Vicence, 1493. Cf. *Anal. bolland.*, t. XXIX, p. 34-36. — Jean Gielemans, chanoine régulier à Rouge-Cloître près Bruxelles (✝ 1487), a compilé le *Novale sanctorum* et l'*Hagiologium Brabantinorum* et rédigé jusqu'à un certain point le *Sanctilogium;* éd. partielle par les Bollandistes, *De codicibus hagiographicis Johannis Gielemans, adjectis anecdotis,* Bruxelles, 1895; le même ouvrage sans les pages 1-90 avec le titre : *Anecdota ex codicibus hagiographicis Johannis Gielemans,* 1895. — Bonino Monbrizio (*Mombritius*) de Milan, poète et philologue, *Sanctuarium seu Vitae sanctorum,* imprimé à Milan, sans date mais avant 1480, 2 vol.; nouv. éd., Paris, 1910.

Voir surtout les Bollandistes, *Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis,* Bruxelles, 1898-1901, 2 vol.; *Supplem.*, 2ᵉ éd. augmentée, 1911. Pour la suite, les *Analecta bollandiana;* les *Indices* des t. XXI-XL (1902-1922), Bruxelles, 1931. — U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques du moyen âge,* I, 2ᵉ éd., Paris, 1903-1907. — Voir encore, pour l'ensemble du moyen âge, H. Hurter, *Nomenclator,* t. I.-II. — Pour le haut moyen âge, A. Ebert, *Histoire générale de la littérature du moyen âge en Occident,* trad. J. Aymeric et J. Condamin, Paris, 1883-1889; M. Manitius et P. Lehmanns, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters,* t. II-III, Munich, 1923-1931. — Pour l'Allemagne, W. Wattenbach, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter bis zur Mitte des dreizehnten Jahrhunderts,* 6ᵉ éd., Berlin, 1893-1894, 2 vol. — Pour la France, A. Molinier, *Les sources de l'histoire de France. Des origines aux guerres d'Italie (1494),* Paris, 1902-1906, 6 vol. — Pour l'Angleterre, C. Gross, *The sources and literature of English history from the earliest times to about 1485,* Londres, 1900. — Sur les légendiers, surtout A. Poncelet, *Le légendier de Pierre Calo,* dans les *Analecta bollandiana,* 1910, t. XXIX, p. 5-116 (des renseignements sur les autres légendiers). Sur les légendiers de Saint-Maximin de Trèves, cf. B. Krusch, *Neues Archiv,* 1893, t. XVIII, p. 13-52. Le grand légendier autrichien; cf. *Anal. bolland.*, t. XVII. Le légendier de Salzbourg; cf. *Anal. bolland.*, t. XXVI. Celui de Windberg; cf. *Anal. bolland.*, t. XXVI. Celui de Boedeken; cf. *Anal. bolland.*, t. XXVI, LII.

F. Vernet.

IV. — ÉPOQUE MODERNE

1. Généralités. — 2. Pays-Bas. — 3. Allemagne. — 4. Angleterre. — 5. France. — 6. Espagne. — 7. Italie. — 8. Collections. — 9. Évolution. — 10. Conclusions.

1. — Généralités. — C'est dans les temps modernes surtout que les biographies spirituelles et édifiantes se sont multipliées. Il a été possible pour l'antiquité et le moyen age de signaler les plus caractéristiques; à partir du xviᵉ siècle, il faut se résigner délibérément à être incomplet, à ne suggérer que des types, à n'indiquer que quelques-unes des biographies qui ont le plus influé sur la vie spirituelle de l'Église. Qu'on ne cherche donc pas ici un catalogue des biographies même les plus remarquables des temps modernes : elles sont par trop nombreuses. Nous voulons seulement attirer l'attention du lecteur sur celles qui ont mérité de franchir les frontières du pays où elles ont été écrites, et qui ont, par conséquent, une valeur d'édification universelle.

On les classera cependant selon leurs pays d'origine, en s'en tenant à ceux qui fournissent une moisson plus abondante. Pour les détails, il faut renvoyer aux répertoires commodes publiés récemment : v. g. H. Korff, *Biographia Catholica,* Freiburg-i.-B. 1927; J. Brown, *An Index of Catholic Biographies,* Dublin, 1930.

Pourquoi cette multiplication des biographies spirituelles? — Les causes en sont nombreuses. Signalons-en quelques-unes, celles du moins qui ont un intérêt pour la spiritualité :

1. *Le développement des études historiques* a contribué beaucoup à cet essor. Les biographies spirituelles sont des documents d'histoire spirituelle. Très justement les bibliographies historiques font une part à la biographie considérée comme une branche de l'histoire. J. Lelong, *Bibliothèque historique de la France,* édit. Févret de Fontette, Paris, 1775, t. IV, p. 86-220, n'a point oublié les biographies parmi les sources de l'histoire. Les auteurs de la collection si remarquable *Les Sources de l'Histoire de France,* Paris, A. Picard, ont heureusement suivi cet exemple. En particulier pour ce qui regarde le xviiᵉ siècle, MM. E. Bourgeois et L. André ont consacré aux biographies un volume entier, très utile à consulter même pour un historien de la spiritualité (Paris, 1923).

Très justement aussi, à une époque où se sont publiées de nombreuses encyclopédies biographiques, les manuels de bibliographie leur réservent un chapitre spécial, v. g. G. Schneider, *Handbuch der Bibliographie,* 2ᵉ éd., Leipzig, 1924, ch. xv, p. 440-478.

Une bibliographie de la spiritualité fera nécessairement sa place à la biographie.

2. *Les causes de béatification et de canonisation.* — On sait quelle minutieuse enquête sur la vie des candidats à la sainteté réclament, surtout depuis la réforme d'Urbain VIII, les procès canoniques de béatification et de canonisation. Il suffit d'avoir feuilleté une *Positio super virtutibus* pour s'être rendu compte des richesses biographiques qu'elle renferme. C'est avec raison, depuis un long temps déjà, qu'auteurs de vies de saints et de bienheureux se réfèrent à ces sources importantes où sont discutés la plupart des problèmes qui les intéressent. On comprend que la Sacrée Congrégation des Rites se soit adjoint des consulteurs historiques. Ces enquêtes officielles immenses sont généralement précédées et accompagnées de recherches particulières. Il est rare aujourd'hui qu'une cause soit introduite avant qu'ait été écrite la biographie du serviteur ou de la servante de Dieu. Parmi les quelques centaines de personnages dont les noms sont inscrits dans le *Catalogus ac Status causarum beatificationis servorum Dei et canonizationis beatorum* (dernière édition, Rome, 1931) à peine en est-il quelques-uns

qui n'ont point encore de biographie. Toute canonisation, toute béatification suscite une ou plusieurs biographies.

On trouvera recensées dans les bulletins bibliographiques des *Analecta Bollandiana*, qui paraissent à Bruxelles depuis 1882, toutes les publications hagiographiques de quelque importance.

Mais si la biographie édifiante précède souvent la Vie de Saint, elles tendent de plus en plus à se distinguer l'une de l'autre, et cela depuis l'origine des temps modernes. Il y a aujourd'hui de très nombreuses biographies spirituelles de personnages qui ne seront jamais canonisés, et dont peut-être jamais on ne songera à introduire la cause.

3. *La vulgarisation des études spirituelles*. — L'invention et le développement de l'imprimerie, en multipliant la lecture, a vulgarisé la science spirituelle, comme toutes les autres disciplines du savoir humain. Or de tous les objets de la lecture spirituelle, la biographie est le plus attrayant et le plus facile. Tel qui reculerait devant un traité trouvera son plaisir en même temps qu'une véritable nourriture pour son âme dans une Vie bien faite : la doctrine qui le rebuterait si on lui en faisait une exposé théorique, il l'accepte d'emblée et sans aucun effort quand il la voit réalisée dans un homme qu'il sent vivre et palpiter.

Les époques qui, dans les temps modernes, ont accordé plus de faveur aux études spirituelles, celles qui ont élargi le public spirituel ont été fécondes en biographies édifiantes. C'est vrai du XVII^e siècle français ; mais aussi, et plus universellement, des années qui ont suivi la guerre de 1914-1918. Dans le même sens, les périodes d'activité spirituelle intense, celles qui ont vu naître ou se réformer de nombreuses congrégations religieuses ont préparé pour la génération suivante la matière de nombre de biographies. Si tant de vies intéressantes ont été publiées à la fin du XIX^e siècle, c'est sans doute parce que la première moitié du siècle avait été pour le développement de la vie religieuse et des congrégations missionnaires un temps de grande fécondité.

2. — Les Pays-Bas (Belgique et Hollande). — L'école de la *Dévotion Moderne* appartient encore au Moyen Age. C'est tout au plus si l'on peut ranger dans les temps modernes les derniers représentants du mouvement. Le bruxellois Jean Mombaer ou Mauburnus († 1501), si les contemporains n'ont pas laissé de sa vie le moindre récit, a été l'objet d'une très solide monographie récente par le R. P. Debongnie, C. SS. R. (Louvain, 1928), qui retrace avec les détails exacts de sa vie, les lignes précises de sa doctrine et de son rôle spirituel.

Le malinois Jean Standonck († 1504) qui fut pendant longtemps une personnalité parisienne importante comme recteur du collège de Montaigu, et qui ayant été élève des frères de la Vie Commune, partageait les idées spirituelles de ses maîtres, a trouvé presque en même temps deux biographes de mérite, M. A. Renaudet (Paris, 1908) et M. A. Godet dans sa thèse de l'École des Chartes sur la Congrégation de Montaigu (Paris, 1910).

Nicolas van Essche (ou Eschius), 1507-1578, ce prêtre parfait, maître de saint Pierre Canisius et de Laurent Surius, qui édita le livre célèbre de la *Perle Évangélique* et fut l'ami des Chartreux de Cologne a une biographie intéressante écrite en latin par son successeur à l'aumônerie du Béguinage de Diest, Arnold de Jean ou Jannssen (dans l'édition des *Opuscula ascetica V. Nicolaii Esschii* de M^{gr} de Ram, Lovanii, 1858). C'est un traité concret des vertus sacerdotales.

Saint Pierre Canisius qui appartient aux Pays-Bas par sa naissance (1521-1597) et qui est le plus illustre conservateur de la foi catholique en Allemagne au XVI^e siècle, celui qui a fait reculer la Réforme, assez ami des mystiques pour éditer tout jeune encore les œuvres de Tauler (1543), a eu en Allemagne de nombreuses biographies : Raderus à Munich en 1614, Sacchini en 1616 à Ingolstadt et combien d'autres depuis. Citons seulement à cause de sa valeur celle qu'a publiée l'éditeur des Lettres de saint Pierre Canisius, le P. O. Braunsberger (Fribourg, 1921) et la plus récente en langue française, celle de M. Cristiani (Paris, 1925), qui n'a pas fait oublier celle du P. Michel (Lille, 1897), enfin celle qu'a publiée en anglais le P. Brodrick (Londres, 1925).

Le Vénérable Louis de Blois (1506-1566), qui à la frontière des temps modernes garde intacte la spiritualité bénédictine traditionnelle tout en subissant l'influence des spiritualités plus récentes, de la mystique allemande du XIV^e siècle, de la Dévotion moderne, ou même des Exercices de saint Ignace, n'a trouvé un biographe qu'assez tard dans Georges de Blois (Paris, 1875). Il faut ajouter à cette vie l'abondante notice que les derniers traducteurs de ses œuvres, les Bénédictins d'Oosterhout, ont mise en tête de leur traduction (Maredsous, 1927).

Un jeune Jésuite flamand dont l'influence a été universelle, peut-être à cause des multiples documents de vie spirituelle que nous avons de lui, saint Jean Berchmans, mort à Rome (1597-1621), a eu pour biographe celui-là même qui avait été son directeur durant les dernières années de sa vie, le P. Virgilio Cepari (Rome, 1627), auquel se réfèrent nécessairement tous ceux qui plus tard essaieront de retracer cette existence si unie : H. Van der Speeten (Louvain, 1865) ; L. Cros (Toulouse, 1889) ; H. Delehaye (Paris, 1921) ; L. Séverin (Louvain, 1921).

C'est à Arlon qu'est né Henry Buch (1598-1666), « le bon Henri », dont la vie s'est passée en France au service des ouvriers ; sa biographie a été écrite par un témoin, J. A. Vachet (Paris, 1670).

Un capucin éminent du XVII^e siècle, Charles d'Arenberg (1593-1669), a eu un biographe digne de lui dans un de ses confrères du XX^e siècle, le P. Frédégand Callaey (Paris, 1919).

Parmi les vies de jésuites des siècles passés, j'en distinguerai trois à cause de leurs rapports avec la spiritualité : celle du P. Wishaven, établi par saint Ignace lui-même maître des novices (par le P. A. Kleiser, Paderborn, 1930) ; celle de François Coster (par R. Hardeman, Alken, 1933) et celle de Léonard Lessius (par le P. Van Sull, Louvain, 1930).

Les Pays-Bas ont été de tout temps une terre productrice de grands missionnaires. Les lettres de saint François Xavier nous ont gardé le nom du P. Barzée (Vie par le P. Trigault, 1610, et le P. Bartoli, vers 1650). Il faut se borner à quelques biographies écrites récemment : celle du P. Lievens, l'évangélisateur du Bengale (par le P. V. Van Tricht, Namur, 1898 ; par le P. A. Marlier, Louvain, 1929) ; celle du P. J. P. de Smet (1801-1837), dont l'action a été si considérable

aux Montagnes Rocheuses (par le P. Laveille, Liége, 1913; par le P. A. Forbes, Dublin, 1920; par H. Chittendon et A. Richardson; 4 vol., New-York, 1905); celle de deux apôtres des lépreux, le P. Damien Deveuster mort à leur service aux îles Sandwich (par H. Schätti, Fribourg, 1899; par Mme Craven, Paris, 1900; par le R. P. Tauvel, Paris; par Jourdain Vital, Braine-le-Comte, 1921) et le vénérable P. P. Donders, rédemptoriste, mort à Batavia en 1887 (par le P. N. Goovers, Venloo, 1915; par le P. Kronenberg, Tilbourg, 1925; autres vies dans la *Bibliographie générale des auteurs rédemptoristes*, par le P. de Meulemeester, Louvain, 1935, art. P. Donders, t. II, p. 128).

Une des dernières recluses, Jeanne de Cambry, d'une famille tournaisienne, morte à Lille près de l'Église Saint-André (1581-1639) et qui est un auteur spirituel renommé, a eu sa vie écrite par son propre frère, Pierre de Cambry (Tournai, 1663, 2e édition). Vie récente par Mme la comtesse H. de Boissieu, Gembloux, 1934.

Parmi les vies de grands évêques signalons celle de Guillaume van der Lindt ou Lindanus, un des plus actifs adversaires de la Réforme, premier évêque de Ruremonde, 1525-1588 (par W. Schmetz, Münster, 1926); au XVIIIe siècle, celle du cardinal Frankenberg († 1804) qui résista avec énergie au joséphisme (par E. Verhaegen, Lille, 1890); au XIXe siècle celle du cardinal Dechamps († 1883) (Vie par le P. Saintrain, Tournai, 1894); tout récemment celle du cardinal Mercier aussi remarquable par sa vie intérieure que par l'action qu'il a exercée (par G. Goyau, Paris, 1918; par Mgr Laveille, Paris, 1926; G. Raemakers, Bruxelles, 1926).

Parmi les fondateurs de congrégations religieuses, Marie-Émilie d'Oultremont († 1878), à qui la congrégation de Marie-Réparatrice doit son origine, mérite une place à part (Vie par le P. Suau, Tournai, 3e éd., 1920).

Mentionnons spécialement les candidats à la sainteté : Jean Roothaan, général de la Compagnie de Jésus, 1775-1853 (Vie par le P. Albers, Nimègue, 1912; par le P. Neu, Fribourg, 1928; par les PP. de Vaux et Riondel, Paris, 1934); Valentin Paquay, O. F. M., † 1905 à Hasselt (Vie par L. Kerkhove, Malines, 1905); le F. Mutien-Marie, des Frères des Ecoles chrétiennes, † 1917 (par F. Mélage, Namur, 1926); le Vénérable Joseph Passerat, rédemptoriste, † 1858 (mort à Tournai, mais français de naissance) (Vie par le P. Gautron, Paris, 1929. Autres vies dans M. de Meulemeester, t. II, p. 304); le P. A. Petit, de la Compagnie de Jésus (Vie par le P. Laveille, Louvain, 1927).

C'est une biographie très attachante et tout à fait bienfaisante que le P. Lekeux, O. F. M., a écrite de sa sœur Maggy. (Paris, 1925.)

La vie d'un religieux comme dom Pie de Hemptinne, O. S. B., † 1907 (par Spiegel, Fribourg, 1920; par un anonyme, Paris, 1927) a eu un retentissement considérable, et, plus encore, celle de dom Colomba Marmion, abbé de Maredsous, un des plus estimés parmi les écrivains spirituels d'aujourd'hui (par dom Thibaut, Namur, 1929).

P. Pourrat et M. Viller.

3. — **Allemagne.** — Les études sur la Réforme protestante ont déterminé l'apparition de nombreuses biographies, qui par certains côtés intéressent l'histoire de la spiritualité. Mais parce que le point de vue spirituel n'a guère été envisagé par leurs auteurs, il n'y a pas lieu de les énumérer ici. Il suffira de renvoyer à la bibliographie considérable de G. Wolf, *Quellenkunde der deutschen Reformationsgeschichte*, 3 vol., Gotha, 1916-1923. Les réformateurs catholiques ont aussi leur place dans cette bibliographie, v. g. Jean Eck (t. II, p. 223-228) (Vie par A. Wiedemann, 1865; Pierre Lenberg avait publié aussitôt après sa mort une *Epistula de doctrina et moribus J. Eccii...*, Nuremberg, 1543). De même J. Cochleus, (Wolf, II, 2, p. 238-240; vie par M. Spahn, Berlin, 1858). J. Gropper (Wolf, II, 2, 241-244) a été l'objet d'une étude fort attachante de W. von Gulik (Fribourg, 1906).

Parmi les dominicains adversaires de la Réforme N. Paulus a mis en lumière le rôle important d'Herman Rab, de Jean Mensing, de Hochstraten, de Jean Faber et de Fabri, éditeur du mystique anglais Richard Rolle (*Die deutschen Dominikaner in Kampfe gegen Luther*, 1518-1563, Freiburg, 1903; cf. Wolf, t. II, 2, p. 254-262). Le même auteur a donné des biographies de l'augustin Barthélemy Arnoldi de Usingen, l'adversaire de Luther dont il avait été le maître (Fribourg, 1893), du prédicateur et controversiste Jean Wild (Cologne, 1893), du franciscain Schatzgeyer (Fribourg, 1908). Citons encore des polémistes : le franciscain Th. Murner (Vie par Th. v. Liebenau, Fribourg, 1913), et F. Staphylus (J. Stoffner, Breslau, 1904).

Le XVIe siècle catholique allemand est concentré autour de la Réforme. Il faut cependant faire une place à quelques figures pacifiques : Jean Lansperge (Landsberger), qui fut un des principaux précurseurs de la dévotion actuelle au Sacré-Cœur (Dom Boutrain, Grenoble, 1878), le savant Jacques Wimpfeling (Vie par J. Knepper, Fribourg, 1902); le bénédictin Trithème, érudit et auteur spirituel (J. Silbernagl, Ratisbonne, 1884).

Certaines monographies de défenseurs de la papauté, comme le carme André Stoss, ont un intérêt pour la spiritualité par les indications qu'elles donnent sur la situation religieuse de l'Allemagne à cette époque (Vie par R. Schaffer, Breslau, 1926). Il en est de même, au point de vue de l'état monastique, pour les biographies de Kilian Leib, prieur de Rebsdorf, une filiale de Windesheim, par J. Deutsch, Munster, 1910 et de Charitas Pirkheimer, abbesse de Sainte-Claire de Nuremberg (par F. Binder, Fribourg, 1878, et J. Schmidt, Dusseldorf, 1926).

La Réforme catholique se poursuivit au XVIIe siècle et jusque dans le courant du XVIIIe. Le Vénérable Barthélemy Holzhauser a attaché son nom à la sanctification du clergé paroissial par la vie communautaire (*Biogr. ven. B. H., vitae communis clericorum saecularium restauratoris.* Moguntiae, 1737; autres vies par A. Werfer, Ratisbonne, 1886; H. Wildanger, ibid., 1916; par l'abbé Gaduel, Orléans, 1861). Le P. Jacques Rem, S. J., le grand propagateur des Congrégations de la Sainte Vierge, en fit d'actifs foyers de ferveur spirituelle parmi les laïcs : J. Praxmarer, Mayence, 1890; autres vies par Hatler, Ratisbonne, 1896; Feurstein, Bregenz, 1931. Les Ordres religieux comptent des hommes remarquables. Signalons seulement parmi ceux dont la vie a été écrite, un missionnaire et martyr de l'ordre des Capucins : saint Fidèle de Sigmaringen (Vies par A. Augscheller, Bregenz, 1889; F. v. Scala, Mayence, 1896) et son confrère, apôtre et auteur spirituel populaire, le P. Martin de Cochem (Vie par J. Chr. Schulte, Fribourg, 1910; N. Sthal, Bonn, 1909). Le bienheureux Hermann Joseph

est connu de toutes les âmes pieuses (Vies par F. Kaulen, Mayence, 1880, F. Pösl, Trèves, 1916). Parmi les jésuites, on peut retenir un type de grand humaniste, le P. Jacques Gretser (Vie par A. Dürrwachter, Fribourg, 1912) un prédicateur populaire et un mystique, le P. Philippe Ieningen (Vie par Ant. Höss, Fribourg, 1924), et un missionnaire et savant, le P. Adam Schall (Ratisbonne, 1871; A. Väth, Cologne, 1933). Il faut noter encore l'augustin Abraham a Sancta Clara (Vie par K. Bertsche, München-Gladbach, 1922); l'abbé bénédictin M. X. Herbst (J. M. Pfäftisch, Eichstätt, 1904).

Une figure originale est celle de Jean Scheffler (Angelus Silesius) converti du protestantisme, apologiste, mystique et poète (Vies par W. Lindemann, Fribourg, 1876; par R. Kralik, Hamm, 1902). Vers la fin du XVIIIe siècle saint Clément Hofbauer, né à Tausswitz en Bohême, en 1751, fut un grand propagateur de la doctrine de saint Alphonse de Liguori dans les pays de langue allemande, spécialement en Autriche, et contribua activement au renouveau qui marque le début du siècle suivant (Vies par S. Brunner, Vienne, 1858; Haringer, Ratisbonne, 1880, trad. fr. Tournai, 1888; par J. Hofer, New-York, 1926, trad. fr. Paris, 1933).

Le XIXe siècle voit un magnifique essor du catholicisme allemand, œuvre d'une élite d'hommes apostoliques, trop nombreuse pour être énumérée d'une manière assez complète; la plupart cependant ont eu leur biographie, témoignage de l'admiration fidèle de leurs disciples, et aussi moyen de propager leur esprit. Commençons par les chefs, initiateurs ou conducteurs de ce mouvement, les grands évêques. Mgr Sailer, évêque de Ratisbonne, qu'on pourrait appeler un Fénelon allemand pour le charme rayonnant de sa personnalité, ses travaux sur l'éducation chrétienne et ses ouvrages spirituels (Vies par Rodeman (protestant), Gotha, 1856, par Aichinger, Fribourg, 1863, Ph. Klotz, Paderborn, 1909, W. Schlags, Wiesbaden, 1931). Il faut placer à côté de lui un autre pédagogue et animateur du catholicisme renaissant, Overberg, doyen de Munster (Vies par G. H. Schubert, Paris, 1843; C. F. Krabbe, Munster, 1896; R. Stapper, Munster, 1926). Un de ses disciples fut l'archevêque de Cologne Clém. Aug. de Droste-Vischering, défenseur courageux de l'indépendance du pouvoir spirituel (Stoeveken, Mayence, 1846; H. Knoppen, Munster, 1897; H. Kipper, Hamm, 1907). Le cardinal Diepenbrock, disciple de Sailer, illustre l'évêché de Breslau (H. Förster, Ratisbonne, 1875), comme le cardinal J. von Geissel l'archevêché de Cologne (O. Pfülf, Fribourg, 1895, 2 vol.). Puis c'est le grand protagoniste de l'action sociale catholique, Ketteler, évêque de Mayence (O. Pfülf, Mayence, 1899, 3 vol.; K. Röth, S. J., Fribourg, 1912; F. Nigener, Munich, 1924); et, plus près de nous, le cardinal Kopp (Fürst A. zu Löwenstein, *Grosse Männer unserer Tage...* Cologne, 1913) et l'évêque de Trève, Mgr Korum (J. Treitz, Munich, 1925).

Sur le plan intellectuel, le renouveau du catholicisme est l'œuvre de théologiens remarquables, comme le plus illustre et le plus influent, J. A. Möhler, l'auteur de la *Symbolique* (Vie par J. Friedrich, Munich, 1894), Hefelé, l'historien des Conciles (A. Werfer, Wurzbourg, 1876; H. Roth, Stuttgart, 1894), les jésuites Kleutgen, rénovateur de la scolastique (J. Hertkens, Ratisbonne, 1910) et le bibliographe H. Hürter (J. M. Hillenkamp, Innsbruck, 1917); Scheeben, théologien à tendance mystique (J. Herthens, Paderborn, 1892); le franciscain Jeiler (*Franziskan. Studien.* Festnummer zur Hundertjahrfeier... Münster, 1923), etc...

L'action sociale de l'Église trouve d'admirables ouvriers dans des prêtres comme l'apôtre des artisans Ad. Kolping (Schaeffer, 4e édit., Paderborn, 1913; J. Nattermann, Leipzig, 1926; L. Jannssens, Lille, 1891), et Alban Stolz (J. Mayer, Fribourg, 1921; L. Bopp, Dusseldorf, 1925).

Les instituts religieux anciens et nouveaux sont des foyers actifs de sainteté et d'apostolat. Notons d'abord un frère convers capucin récemment canonisé, saint Conrad de Parzham (Vies par B. Gossens, 1931; J. A. Kessler, 1930, 3e édit.; le P. Jérôme de Paris, O. M. C., Arras, 1934). Le P. Arn. Jannsen fonde la Congrégation des Missionnaires du Verbe Divin, ou de Steyl (Vie par H. Fischer, Steyl, 1919). Mentionnons encore un jésuite éminent, auteur ascétique, le P. Meschler (W. Scheid, Fribourg, 1918), un « apôtre de la vie intérieure », le P. W. Eberschweiler (W. Sierp, Fribourg, 1926) et le P. Bonaventura, Prémontré (Donders, Fribourg, 1923), etc...

Plus nombreuses encore sont les biographies de religieuses remarquables par leurs vertus et leurs œuvres; contentons-nous de citer la Mère Marie du Divin Cœur, née Droste Vischering, religieuse du Bon-Pasteur (L. Chasle, Fribourg, 1919); la Mère Fr. Schervier, fondatrice d'une congrégation de franciscaines (J. Jeiler, 3e édit., Fribourg, 1923); la Mère Klara Fey, qui créa la congrégation du Pauvre Enfant Jésus (O. Pfülf, Fribourg, 1913); enfin une mystique, la sœur Emilie Schneider (K. Richstätter, Fribourg, 1925).

Mais le relèvement du catholicisme, surtout sur le terrain politique, social et intellectuel fut aussi l'œuvre de nombreux laïcs qui, à différents points de vue, peuvent être donnés comme des modèles d'action catholique. Plusieurs sont des convertis, devenus apôtres et apologistes, dont le type le plus célèbre est sans doute le comte Fréd. Léop. de Stolberg (J. Jannsen, 2 vol. Fribourg, 1877; 4e édit. par L. Pastor, Fribourg, 1910). La première équipe de ces catholiques d'action est groupée autour de Görres, publiciste de grande envergure (Jos. Galland, Fribourg, 1876; J. W. Sepp, Nördlingen, 1877; *Görresfestchrift,* Cologne, 1926); à cause de leurs attaches littéraires, on les a appelés les « nouveaux romantiques » (A. Stockmann, *Die jüngere Romantik,* Munich, 1923). Deux d'entre eux intéressent spécialement la spiritualité : Görres qui a écrit un volumineux ouvrage sur la *Mystique,* où il fait état en particulier de la voyante et stigmatisée Marie de Moerl (cf. *Die Stigmatisierten des 19 Jahrh...* Regensburg, 1877; Vie par J. B. Diehl, Fribourg, 1877) et Clément Brentano, qui se fit le secrétaire et l'éditeur des révélations de la célèbre Anne-Catherine Emmerich (nombreuses Vies où est discutée en sens divers l'authenticité de la rédaction de Brentano, v. g. Schmoeger, Fribourg, 1872, trad. fr. de Cazalès, Paris, 1923; Wegener, O. S. A., postulateur de la cause, 6e édit., Dülmen, 1925; G. Dirheimer, Paris, 1923).

A la période suivante, ce sont des hommes d'action comme les fondateurs du parti catholique, Auguste Reichensperger (Vie par L. Pastor, 2 vol., Fribourg, 1898; F. Schmidt, M. Gladbach, 1918) et son frère Pierre (F. Schmidt, ibid., 1913), Mallinckrodt (O. Pfülf, 2e édit., Fribourg, 1901), Windthorst, l'adversaire de

Bismarck dans le Kulturkampf (E. Hüsgen, 16e édit., Cologne, 1911; J. W. Knopp, Leipzig, 1898; J. Menzenbach, Trèves, 1892; Lespinasse-Fonsegrive, Paris, 1908...; sur ces trois derniers personnages, cf. C. Schlesinger, *Grosse Männer einer grossen Zeit*, Münster, 1910); le prince Charles de Löwenstein (P. Siebertz, Kempten, 1924). Ce sont aussi des « sociaux », comme K. Sonnenschein (K. Haeber, Berlin, 1930).

L'art se met au service de la piété avec F. Overbeck et l'école des « nazaréens » (M. Owitt, 2 vol., Fribourg, 1886), et le fondateur de l' « école de Beuron », le bénédictin P. Lenz (Vie par G. Schwind, 1932); la poésie avec Fr.-W. Weber (Keiter, 1891; Hoeber, 1894).

Il faut enfin noter l'influence, plus discrète mais efficace, des femmes chrétiennes, comme la princesse de Gallitzin (J. Galland, Cologne, 1880; M. R. Brentano, Fribourg, 1920), la poétesse Annette de Droste-Hülsoff (W. Keiten, 2e éd., Paderborn, 1900; O. Scheiwiller, Einsiedeln, 1926...; sur elle et la Mère de Droste Vischering, W. Capitaine, *Drei deutsche Frauen*... Warendorf, 1916); Dorothea von Schlegel, convertie avec son mari le philosophe Frédéric (M. Hiersenz, Fribourg, 1911; M. Finke, Cologne, 1918); la comtesse Ida von Hahn-Hahn (P. Haffner, Francfort, 1880; O. Schaching, Ratisbonne, 1903); Louise Hensel, poétesse mystique (F. Bartscher, 1882), etc...

P. Pourrat et R. Daeschler.

4.— Angleterre et pays de langue anglaise.— Les martyrs. — Les temps modernes s'ouvrent presque en Angleterre avec la Réforme et la persécution contre les catholiques. Des vies si attachantes de martyrs anglais détachons celle de saint Thomas More, l'illustre et sympathique chancelier († 1535) par son gendre W. Roper, Paris, 1626; par Th. Stapleton, Cologne, 1612; par H. Bremond, Paris, 1920; par Daniel Sargent, New-York, 1934 (autres vies dans W. Brown, p. 122-123; dans J. Gillow, *Bibliographical Dictionary of the English Catholics* from the Breach with Rome to the present time, London, depuis 1885, t. V, art. *More*); celle de saint Jean Fisher, évêque de Rochester († 1535) par R. Hall, Londres, 1655, par T. Bridgett, Londres, 1888; par N. M. Wilby, Londres, 1907; celle du B. Edmond Campion († 1581) par Robert Persons, Paris, 1582; par le cardinal Allen, édit. J. H. Pollen, Londres, 1908; par R. Simpson, Londres, 1907 (cf. J. Gillow, t. I, p. 391-392); — celle du Bienheureux Jean Ogilvie, S. J. (1615), par W. Brown, Londres, 1925; par A. Forbes et M. Catull, Londres, 1920; — celle du B. Jean Roberts, O. S. B., par dom Bède Camm, Londres, 1925; celle de Marguerite Clitherow († 1586) par un témoin, le prêtre J. Mush, qu'a éditée W. Nicholson, Londres, 1849; par M. L. Oliver, Londres, 1886; par E. L. Smith, Londres, 1929.

xvie siècle. — Beaucoup n'ont point été martyrs qui ont lutté magnifiquement pour la défense de la foi et pour la vertu : le grand cardinal Reginald Pole († 1558) qui fut un des présidents du concile de Trente (Vies par T. Philipps, Londres, 1767; par C. Antony, Londres, 1908; par M. Harle, Londres, 1911; par le Cardinal Gasquet, Londres, 1927); — Nicolas Sanders, l'historien du schisme anglican (1530-1581), par W. Pollen, Londres; — du cardinal W. Allen (1532-1594) qui par l'organisation du collège anglais de Douai a tant contribué au maintien de la foi catholique dans sa patrie, on a une vie écrite très peu après sa mort par N. Fitzherbut, Rome, 1608; tout récemment par M. Haile, Londres, 1914, et dom Bède Camm.

De grand intérêt pour la spiritualité est la vie de la Mère Gertrude More, O. S. B. (1606-1633), accompagnant l'édition de ses œuvres de piété par dom Augustin Baker, un des maîtres de la spiritualité anglaise, Paris, 1658, et celle qu'a éditée dom B. Weld-Blundell, Londres, 1910. David Augustin Baker lui-même (1575-1641) a eu sa vie écrite par dom N. Sveeney, Derby, 1871.

xviie siècle. — Marie Ward (1585-1645) la fondatrice des Dames anglaises, dont la vie est remplie de si extraordinaires événements, a eu de nombreux biographes : M. Chambers, Londres, 1882; la Mère M. Salomé, Londres, 1901; le cardinal Gasquet, Londres, 1909. — La Mère Elisabeth Lucie Knatchbull, d'une illustre famille qui donna à l'Église beaucoup de prêtres et de religieux, morte à Gand abbesse des bénédictines anglaises exilées (1585-1627), a eu pour historien Sir Tobie Matthew, en 1652 (J. Gillow, t. IV, p. 64).

Protestant converti, sir Tobie Matthew devenu prêtre en 1614, traducteur d'œuvres de spiritualité, mort à Gand en 1655, a eu une vie très mouvementée et très intéressante qu'a écrite Alban Butler, Londres, 1795; — Dorothée Lawson (1580-1626) qui devenue veuve en 1613 ou 1614, fit de son château un foyer de propagation de la foi catholique a eu pour biographe son chapelin, le P. W. Palmers, 1646. La vie a été éditée à Londres, 1855.

C'est une convertie, cette clarisse de Gravelines, Claire de Jésus qui s'était appelée dans le monde Lady Werner, et était originaire de Parhen dans le Suffolk; vie par le P. E. Scaresbrick, Saint-Omer, 1691 (Gillow, t. V, p. 482). — C'est une contemplative extraordinaire que la Mère Marguerite de Jésus (Mostym) qui s'était exilée pour entrer en religion et mourut prieure des carmélites de Lierre (1625-1679) (Vie par l'aumônier de la communauté, E. Bedingfield, éditée par le P. Coleridge, Londres, 1878). Du cardinal Howard († 1694) on a une vie par le P. R. Palmer, O. P., Londres, 1867.

xviiie siècle. — La Mère Marie de la Sainte-Croix, abbesse des clarisses anglaises de Rouen, morte en odeur de sainteté le 21 mars 1735, a eu sa vie écrite par Charles Butler, Londres, 1895.

De l'évêque Richard Challoner, le plus fécond des écrivains spirituels anglais (1691-1781) on a plusieurs biographies, par J. Milner, Londres, 1798; par J. Barnard, Dublin, 1793; par E. H. Burton, Londres, 1909.

xixe siècle. — De l'évêque J. Milner (1752-1826), écrivain abondant et de grande action une vie a été écrite par D. Husenbeth, Dublin, 1862. Dans la série des grands évêques du xixe siècle qui ont donné tant de gloire à l'Église d'Angleterre après le rétablissement de la hiérarchie en 1850 : Thomas Grant (1816-1870) le premier évêque de Southwark (Vie par K. O'Meara, Londres, 1874); nous retrouverons les autres plus loin.

Parmi les fondatrices de congrégations religieuses, la Mère Fr. Madeleine Taylor (1822-1900) qui fonda les Pauvres Servantes de la Mère de Dieu et qui laisse des œuvres spirituelles (Vie par le P. Devas, Londres, 1927); la Mère Marguerite-Marie Hallahan (1803-1868) fondatrice de la Congrégation de Sainte-Catherine de Sienne, du tiers-ordre de Saint-Dominique

(Vie par les religieuses de sa congrégation, Londres 1869; par la Mère F. R. Drane, 2e éd., Londres, 1929); la Mère Cornelia Connoly (1809-1879) fondatrice de la Société du Saint Enfant Jésus (par une religieuse de sa congrégation, Londres, 1924 et Paris, 1931).

En Irlande, la Mère Marie Aikenhead fondatrice des sœurs de la Charité (1787-1858) (par S. Atkinson, Dublin, 1879; par M. Nethercott, Dublin, 1897; par le P. Devas, Londres, 1923; par une religieuse de sa congrégation, Londres, 1924).

Les biographies de ceux qui ont préparé ou dirigé le mouvement d'Oxford nous renseignent sur la spiritualité anglaise. Voir celle de N. Wiseman, le premier archevêque de Westminster, par Wilfrid Ward, Londres, 1898. Dom Butler a publié en 1926, à Londres, celle de Mgr. William Ullathorne (1806-1880) premier évêque de Birmingham. Dom Anselme Willeson à Londres, 1930, celle de Mgr Headley, évêque de Newport, mort en 1915.

Parmi les convertis, John-Henry Newman (1801-1890) et Frédéric Willian Faber (1814-1863) les deux plus importants auteurs spirituels anglais du XIXe siècle; l'un et l'autre de si remarquable talent, mais avec des tempéraments bien divers ont fait l'objet de plusieurs biographies; dont il faut connaître au moins celle du P. Faber par J. E. Bowden qui édita en même temps les lettres (Londres, 1869 et Paris, 1872), et celle du cardinal Newman par Wilfrid Ward, Londres, 1927 (autres vies de Newman dans J. Brown, p. 95-96, et J. Gillow, t. V, p. 173-174). A côté de ces deux grands oratoriens, il faut citer George Spencer (1799-1864) qui mourut passioniste sous le nom d'Ignace de Saint-Paul (Vie par le P. Devine, Dublin, 1866); Henri-Edward Manning (1808-1892) archevêque de Westminster et cardinal (Vies par l'abbé H. Hemmer, Paris, 1894; par E. S. Purcell, Londres, 1894; autres Vies dans J. Gillow, t. V, p. 452-453 et dans J. Brown, p. 82-83). On ne s'arrêterait pas si l'on voulait citer les biographies des plus illustres convertis.

XXe SIÈCLE. — Il est difficile de ne point citer Robert Hugues Benson (1871-1914) converti lui aussi (Vie par Agnès de la Gorce, Paris, 1928; par le P. Martin dale, Londres, 1916; autres vies dans J. Brown, p. 23).

La vie du jésuite irlandais William Doyle (1873-1917) dont les austérités rappellent celles des anciens pénitents celtes, est d'une richesse ascétique intense (par A. O'Rahilly, Londres, 1921; adaptation française par le P. Lemaire, Paris, 1935).

Parmi les candidats à la sainteté, ceux qui peut-être ont attiré le plus l'attention c'est un ouvrier gallois Matt Talbot (1856-1925) dont la vie a été écrite par J. A. Glynn, Londres, 1928 et une jeune fille d'Edimbourg, Marguerite Sinclair (1900-1925) (Vie par F. A. Forbes, Londres, 1927; par M. R. O'Rourke, Londres, 1929; par Mgr A. Laveille, Paris, 1931).

L'Amérique du Nord. — Parmi les vies des grands propagateurs de la foi aux États-Unis il faut citer celle de Mgr J. Carroll, archevêque de Baltimore († 1815) par J. Shea, New-York 1888; par P. Guilday, New-York, 1922; celle d'Élisabeth Seton, par Mme de Barberey, Paris, 1868; par A. Sadler, New-York, 1905; celle de Mgr Lynch archevêque de Toronto (1860-1885) par Mc Keanon, Montréal, 1886; celle de la Mère Marie Aloysia Harvey, religieuse du Sacré-Cœur (1809-1866) par la Mère Garney, New-York, 1925; celle de deux missionnaires rédemptoristes, le P. Jean Neumann (1811-1860), un tchèque devenu évêque de Philadelphie en 1852, par J. Berger, New-York, 1883 (autres vies dans M. de Meulemeester, t. II, p. 294) et celle du P. F. X. Seelos, un allemand (1819-1867) par le P. Zimmer, New-York, 1887.

La publication d'une biographie peut être un événement dans l'histoire de la spiritualité. On sait quelles controverses ont été soulevées autour de la vie du P. Hecker, par W. Elliott, New-York, 1893 (voir AMÉRICANISME).

Les États-Unis ont unanimement admiré la vie du cardinal Gibbons († 1920) par A. S. Will (New-York, 1922; adaptation franç., par A. Lugan, Paris, 1925).

P. POURRAT et M. VILLER.

5. — France. — C'est surtout au XVIIe siècle, après les guerres de religion, que la Contre-Réforme porte ses fruits, d'autant plus abondants que saint François de Sales et ses émules, par l'exemple de leur vie autant que par leur action et leurs écrits, font pénétrer dans le clergé et le peuple chrétien une réforme intérieure en vulgarisant la « vie dévote ». Plus encore que les autres, la spiritualité de saint François de Sales, est le reflet de son âme et de son expérience, et ses nombreuses biographies ont beaucoup contribué à la faire comprendre et goûter d'un très grand nombre d'âmes. Citons seulement celles de Dom Jean de Saint-François, Paris, 1624; du P. de la Rivière, Lyon, 1625; de son neveu Charles-Auguste de Sales, Lyon, 1634; de son ami J. P. Camus, dont l'*Esprit de saint François de Sales* contient de nombreux traits biographiques; Mgr de Maupas du Tour, 1657; Marsollier, Paris, 1700; Hamon, Paris, 1883, 2 vol.; F. Strowsky, Paris, 1898; A. de Margerie, Paris, 1899, etc...

D'autres grands prélats réformateurs sont le cardinal Fr. de la Rochefoucauld (Vie par de la Morinière, Paris, 1646; G. de la Rochefoucauld, Paris, 1926), le vénérable Alain de Solminihac, évêque de Cahors et abbé de Chancelade (P. L. Chastenet, Cahors, 1663; E. Sol, Cahors, 1928) et Mgr d'Arenthon d'Alex, évêque de Genève (Dom le Masson, 1697).

Tout un mouvement de rénovation religieuse, spécialement dans le clergé, est concentré autour du cardinal de Bérulle, fondateur de l'Oratoire de France, dont l'influence spirituelle s'est fait sentir durant tout le XVIIe siècle (Vies par G. Habert, Paris, 1646; Tabaraud, Paris, 1817; l'abbé Houssaye, Paris, 1872-1875, 3 vol.). Ses disciples ont largement étendu cet esprit de rénovation sacerdotale : Condren, son successeur (Vie par D. Amelote, Paris, 1643); les promoteurs de la formation spirituelle du clergé dans les séminaires, M. Olier, fondateur de Saint-Sulpice (Vies par F. de Giry, Paris, 1687; Faillon, Paris, 4 édit., 1873, 3 vol.; F. Monier, Paris, 1914; P. Pourrat, Paris, 1931); saint Jean Eudes qui fut aussi l'initiateur du culte liturgique du Sacré-Cœur (Vie par D. Boulay, Paris, 1903 1908, 4 vol., H. Joly, Paris, 1907; E. Georges, Paris, 1930); saint Vincent de Paul, plus connu encore comme promoteur d'un immense mouvement d'œuvres de charité dans le monde chrétien (Vies par L. Abelly, Paris, 1664; P. Collet, Nancy, 1748; Maynard, Paris, 1860, 4 vol.; A. Rédier, Paris, 1928; P. Coste, Paris, 1933, 3 vol; etc...). Il faut leur associer l'originale figure du fondateur du séminaire de Saint-Nicolas du Chardonnet, Adrien Bourdoise (P. Descourveaux, Paris, 1714; J. Darche, Paris, 1884, 2 vol.).

Les Ordres religieux ont aussi leurs réformateurs, parmi lesquels le plus connu est saint Pierre Fourier (Vies par J. Bedel, Paris, 1645; Chapia, Paris, 1850; J. Rogie, 3 vol., Verdun, 1887; L. Pingaud, Paris, 1898) également fondateur d'une congrégation pour l'instruction des jeunes filles; saint Jean-Baptiste de la Salle institue celle des Frères des Écoles Chrétiennes (Vies par le chanoine Blain, Paris, 1733; M. Guibert, Paris, 1873; F. Laudet, Tours, 1929), et le Bienheureux Grignon de Montfort, les Sœurs de la Sagesse (J. Grandet, Nantes, 1724; P. de Clorivière, Saint-Malo, 1785; Laveille, Paris, 1916); on connaît son rôle dans le développement de la dévotion à la Sainte Vierge.

Un réformateur célèbre est A. J. Le Bouthillier de Rancé, abbé de la Trappe (de Maupeou, 1682; J. Marsollier, Paris, 1703; Dom P. Le Nain, 1715; Chateaubriand, Paris, 1844; Serrant, Paris, 1903; A. Cherel, 1930).

Les Ordres religieux ont des hommes remarquables dont on ne peut citer que quelques-uns. Le fameux Père Joseph du Tremblay, l'Eminence grise, est aussi un auteur spirituel et le fondateur des Filles du Calvaire (F. d'Angers, Paris, 1645; R. Richard, Paris, 1702; Dedouvres, Paris, 1932); son confrère, le P. Ange de Joyeuse en se faisant de Maréchal de France capucin avait grandement édifié ses contemporains (J. Brousse, Paris, 1621; J. de Callières, Paris, 1661; le P. Louis de Gonzague, Paris, 1928). La célèbre congrégation de Saint-Maur est représentée au mieux par Dom Mabillon (Th. Ruinart, Paris, 1709; Chavin de Malan, Paris, 1843; E. de Broglie, Paris, 1888, 2 vol.), le type du bénédictin érudit; un autre érudit notable, dom Martène, a écrit la vie de dom Martin (Tours, 1697), lui-même biographe de la vénérable Marie de l'Incarnation, ursuline, sa mère.

Parmi les jésuites, il faut nommer d'abord le P. Cotton, confesseur de Henri IV (P. Rouvier, Paris, 1660; le P. d'Orléans, Paris, 1688; cf. Prat, *Recherches historiques*, Lyon, 1876); un peu plus tard, saint Jean-François Régis renouvelle la vie chrétienne dans les populations du Velay et du Vivarais (C. de la Broue, Le Puy et Paris, 1650; G. Daubenton, Paris, 1716; L. Cros, 1894; J. Vianey, Paris, 1914); le P. Maunoir (A. Boschet, Paris, 1697; X. Séjourné, Paris, 1895; P. d'Hérouville, Paris, 1931) avec son maître Michel Le Nobletz (A. de Verjus, Paris, 1666; H. Perennès, Saint-Brieuc, 1933) et les autres « missionnaires de Bretagne », ranime pour longtemps une foi devenue légendaire; le Bienheureux Claude de la Colombière, directeur de sainte Marguerite-Marie, est resté un maître et un modèle de la dévotion au Sacré-Cœur (E. Seguin, 1876; Charrier, Paris, 1884; L. Perroy, Paris, 1930).

Des nombreux prêtres séculiers qui se sont distingués par leurs vertus et leur zèle, nommons encore le saint archidiacre d'Évreux, M. Boudon, qui est aussi un auteur spirituel important (M. de Rocquemont, Anvers, 1705; P. Collet, Paris, 1753; J. Darche, Paris, 1863); Claude Bernard, dit le « Pauvre Prêtre » (Vies par J. P. Camus, Paris, 1641; Th. Le Gauffre, Paris, 1641; Fr. de Giry, Paris, 1683; J. Lempereur, Paris, 1708; de Broqua, Paris, 1914).

Des laïcs d'une vertu éminente collaborent très efficacement à l'œuvre de réforme, en particulier les membres de la fameuse Compagnie du Saint-Sacrement; le plus représentatif est sans doute le baron de Renty, dont la vie a été écrite par le jésuite Saint-Jure, son directeur (Paris, 1651), et rééditée par le protestant Pierre Poiret (Cologne, 1701); d'autres biographes lui ont associé, soit Henri Buch, « le bon Henry », apôtre des artisans (A. Bessières, *Deux grands méconnus...*, Paris, 1931), soit Jean de Bernières-Louvigny, homme d'œuvres et auteur spirituel (M. Souriau, *Deux mystiques normands*, Paris, 1913).

Terminons cette revue très sommaire par les deux grands prélats, protagonistes d'une fameuse controverse spirituelle, qui dominent la fin du XVII[e] siècle français, et dont les portraits, un peu idéalisés, ont influé sur la formation morale du clergé des deux siècles suivants : Bossuet (Vies par J. de Burigny, Paris, 1761; le cardinal de Bausset, Paris, 1819, 4 vol., nombreuses rééditions; A. Floquet, Paris, 1855; Baumann, Paris, 1929...), et Fénelon (A. M. de Ramsay, La Haye, 1723; J. de Fénelon, La Haye, 1747; de Bausset, Paris, 1808, 3 vol.; A. Delplanque, Paris, 1910...).

Le zèle de beaucoup de ces saints personnages s'étend jusqu'aux pays infidèles. Ce mouvement aboutit en particulier à la création de la Société des Missions Etrangères, qui porte son activité surtout en Extrême Orient. De ce groupe est sorti également le premier évêque de Québec le Vénérable François de Montmorency-Laval (Bertrand de la Tour, 1762; M[gr] H. Têtu, Québec, 1887; A. Gosselin, Québec, 1890-1906, 2 vol.; Gaillard de Champris, Paris, 1925). Les *Relations* des missionnaires jésuites du Canada font pénétrer dans le public chrétien l'intérêt pour les missions. Parmi eux, il faut nommer les martyrs récemment canonisés, les Pères Jean de Brébeuf, Isaac Jogues et leurs compagnons (H. Fouqueray, Paris, 1930).

Des nombreuses fondatrices de congrégations religieuses la plus connue est sainte Jeanne de Chantal, associée à saint François de Sales, dont ses œuvres reflètent si fidèlement la doctrine (*Mémoires...* de la Mère de Chaugy, Paris, 1642; A. Fichet, Paris, 1643; M[gr] de Maupas du Tour, Paris, 1644; A. Comoto, Turin, 1646; M. Bougaud, Paris, 1879, 2 vol.; E. du Jeu, Paris, 1927). Dans la fondation des Filles de la Charité, nous trouvons à côté de saint Vincent de Paul sainte Louise de Marillac (Vie par N. Gobillon, Paris, 1676, revue et augmentée par P. Collet; M[gr] Baunard, Paris, 1898).

Deux réformatrices peuvent être données comme types : l'abbesse de Montmartre, Marie de Beauvilliers, dont la vie se lit dans les *Eloges* de la Mère de Blémur (Paris, 1679), et Marguerite d'Arbouze, abbesse du Val-de-Grâce (J. Ferraige, Paris, 1628; Cl. Fleury, 1684; H. M. Delsart, Paris, 1923). D'autres religieuses jouent un rôle important dans le mouvement spirituel si intense au début du XVII[e] siècle; la Bienheureuse Marie de l'Incarnation (M[me] Acarie), qui contribua beaucoup à l'introduction des Carmélites en France (Vie par André Duval, son directeur, Paris, 1621; D. Hervé, Paris, 1666; A. Boucher, Paris, 1800, 2 vol.; E. de Broglie, Paris, 1903; A. Léman, Paris, 1926); Marguerite du Saint-Sacrement, au Carmel de Beaune, propagea la dévotion à la Sainte Enfance (Vie par Amelote, Paris, 1654; Deberre, Paris, 1905); la Mère Agnès de Langeac, dominicaine, inspira la mission de M. Olier (M. de Lantages, Paris, 1665; Jeuné, Paris, 1924).

La Vénérable Marie de l'Incarnation (Marie Guyart), ursuline, la « Thérèse de la Nouvelle France », tout en participant au mouvement missionnaire, influa sur les idées mystiques de son époque par les écrits et la

vie que publia son fils dom Claude Martin, Paris, 1672 (autres vies par le P. Charlevoix, Paris, 1724; R. Casgrain, Québec, 1865; Mgr Baunard, Paris, 1895; Dom A. Jamet, Paris, 1925; P. Benaudin, Paris, 1935).

Notons encore parmi les religieuses insignes la Bienheureuse Jeanne de Lestonnac, fondatrice de la Congrégation de Notre-Dame (Dom de Sainte-Marie, 1645; Beaufils, Toulouse, 1762; Mercier, Paris, 1891; Couzard, Paris, 1904); Catherine de Bar (Mechtilde du Saint-Sacrement) (Vies par l'abbé Duquesne, Nancy, 1775; Hervin et Dourlens, Paris, 1883); la célèbre voyante Jeanne Chézard de Matel (A. Boissieu, Lyon, 1692); enfin deux Carmélites dont la prise de voile édifia grandement la Cour et la France entière : Mlle de la Vallière, devenue sœur Louise de la Miséricorde (Anonyme, Cologne, 1695, Paris, 1708; Rouen, 1742; Quatremère de Roissy, Paris, 1823; G. Basset d'Auriac, 1924), et la fille de Louis XV, Mme Louise de France (abbé Proyard, Bruxelles, 1793, Paris, 1818...; G. de Grandmaison, Paris, 1907; L. de la Brière, Paris, 1907).

De saintes femmes vivant dans le monde contribuèrent beaucoup à étendre l'action des prêtres et des religieuses cloîtrées; ainsi une grande bienfaitrice de toutes les œuvre, Mme de Miramion, elle-même fondatrice d'une congrégation (T. de Choisy, Paris, 1706; A. Bonneau, Paris, 1868); une femme de la haute bourgeoisie, Mme Hélyot (Vie par le P. Crasset, Paris, 1683); enfin une « servante au grand cœur », Armelle Nicolas, dite la « bonne Armelle », auxiliaire mystique des missionnaires de Bretagne (Vie par une religieuse ursuline, Vannes, 1676; Le Gouvello, Paris, 1913).

Du XVIIIe siècle, si pauvre en comparaison du précédent, nous relèverons quelques noms d'évêques qui luttèrent courageusement contre le jansénisme et le philosophisme envahissants : Christophe de Beaumont, archevêque de Paris (E. Régnault, Paris, 1882, 2 vol.); Mgr de Belsunce, évêque de Marseille, célèbre par son dévouement aux pestiférés (Dom Bérengier, Paris, 2 vol.); Mgr de la Motte, évêque d'Amiens (l'abbé Proyart, Amiens et Paris, 1788, nombreuses rééditions; Delgove, Paris, 1872). Par sa vie humble et pénitente, saint Benoît Labre donne à son siècle une leçon éclatante († à Rome en 1783; les premières vies écrites en Italie sont bientôt traduites en France et dans d'autres pays : G. Marconi, Rome, 1783; 3 traductions par J. B. Montmignon, M. Harel, A. Roubaud, Paris, 1784; G. B. Alegiani, Rome, 1783; trad., Lyon, 1784; A. Mini, Rome, 1786; F. Desnoyers, Lille, 1862; J. Mantenay, 1908; Agnès de la Gorce, Paris, 1933). La Révolution enfin révèle l'héroïsme des prêtres insermentés et des martyrs; parmi ceux-ci, nous nommerons le Bienheureux Noël Pinot (A. Crosnier, Paris, 1926), les nombreux « martyrs de septembre » appartenant au clergé séculier ou régulier (Welschinger, Paris, 1919; H. Fouqueray, Paris, 1926), les carmélites de Compiègne (P. Pierre, Paris, 1905).

Le XIXe siècle, après la Révolution et les guerres de l'Empire, voit un renouveau très marqué de la vitalité chrétienne; c'est l'œuvre d'hommes d'Eglise et de laïcs dont la biographie édifiante a multiplié les portraits, parmi lesquels on ne retiendra que quelques figures plus particulièrement représentatives.

D'abord ceux qui renouent les traditions catholiques d'un régime à l'autre : le sulpicien M. Emery (P. Picot, Paris, 1811; Gosselin, Paris, 1862, 2 vol.; Mgr Méric, Paris, 1885, 2 vol.); le jésuite Picot de Clorivière, qui rétablit son ordre en France (J. Terrien, Paris, 1892; R. Bazin, Paris, 1926). Puis ceux qui, d'abord groupés autour de Lamennais, luttent pour la liberté religieuse. Le plus illustre est le P. Lacordaire, qui fait de l'habit dominicain l'emblème de la liberté reconquise (Vies par C. de Montalembert, Paris, 1862; Th. Foisset, Paris, 1870; le P. Chocarne, Paris, 1880, 2 vol.; R. Zeller, Paris, 1928); dom Guéranger travaille heureusement à la restauration de l'ordre bénédictin et de la liturgie romaine (Dom Delatte, Paris, 1909, 2 vol.).

Des nombreux fondateurs de congrégations donnons seulement quelques noms : Jean-Marie de Lamennais institue une congrégation de Frères voués à l'instruction chrétienne, comme beaucoup des nouveaux instituts (Mgr Laveille, Paris, 1903); ainsi la Société de Marie du Vénérable Jean-Claude Colin (Anonyme, Paris, 1900; G. Goyau, Paris, 1910; chan. Mulsant, Paris, 1925), les Petits-Frères de Marie, du Vénérable Marcellin Champagnat (Mgr Laveille, Paris, 1931); les Marianistes du P. Chaminade (J. Simler, Paris, 1902; H. Rousseau, Paris, 1912; G. Goyau, Paris, 1914). On trouve dans leur vie une véritable doctrine spirituelle sur l'enseignement chrétien, ainsi que dans celle de l'abbé Jean-Joseph Allemand, par l'abbé Gaudel, Paris, 1885.

D'autres fondateurs consacrent leurs sociétés au ministère apostolique plus ou moins spécialisé : ainsi le P. E. d'Alzon, les Assomptionnistes (Mgr Besson, Nîmes, 1880; S. Vailhé, Paris, 1926-1933), le Bienheureux Pierre-Julien Eymard, les Prêtres du Saint-Sacrement (A. Tesnière, Paris; J. Lambert, Paris, 1927) par un religieux du Très-Saint-Sacrement, Paris, 1928, 2 vol.); Mgr Mazenod, évêque de Marseille, les Oblats de Marie-Immaculée (Mgr Picard, Paris, 1892; Anonyme, Paris, 1929).

Presque toutes ces congrégations appliquent une bonne part de leur travail aux Missions étrangères : la Société de Marie a donné le proto-martyr de l'Océanie, le Bienheureux Pierre-Louis Chanel (J. A. Bourdin, Paris, 1867; Nicolet, Lyon, 1922); la Société des Missions Étrangères prend un grand essor, dû en partie à la popularité de ses martyrs, comme le Bienheureux Théophane Vénard (abbé Vénard, Paris, 1864; F. Trochu, Lyon-Paris, 1929). Le Vénérable Père Libermann consacre la Congrégation du Saint-Esprit à l'évangélisation de l'Afrique (J.-B. Pitra, Paris, 1852, 1882); le cardinal Lavigerie, devenu archevêque de Carthage (Mgr Baunard, Paris, 1896, 2 vol.; G. Goyau, Paris, 1925; E. Renard, Paris, 1926; Francis Jammes, Paris, 1927; J. Mercin, Maison-Carrée, 1928), applique les Pères Blancs à la conversion du monde musulman. De nos jours, le P. de Foucauld reprendra à sa manière originale cet apostolat (R. Bazin, Paris, 1920).

A l'intérieur du pays de grands évêques animent le mouvement de résurrection catholique : le cardinal Pie, évêque de Poitiers (Mgr Baunard, Paris, 1886, 2 vol.); Mgr Dupanloup, évêque d'Orléans (Mgr Lagrange, Paris, 1883; M. Salomon, Paris, 1904); Mgr Freppel, évêque d'Angers (E. Cornut, Paris, 1893), qui représente aussi, avec Mgr d'Hulst (Mgr Baudrillart, Paris, 1912), l'effort fait pour l'apostolat intellectuel en particulier par la création des Facultés catholiques. N'omettons pas l'éloquent évêque de Genève, Mgr Mermillod, qui prêcha souvent en France (Ch. d'Agrigente, Paris, 1893; C. Comte, Paris, 1925).

Plusieurs prélats sont connus comme auteurs spirituels, ainsi Mgr Gay (B. du Boirouvray, Paris, 1921,

2 vol.); Mgr de Ségur (A. de Ségur, Paris, 1882, souvent réédité; l'abbé H. Chaumont, Paris, 1884, 2 vol.).

Dans le groupe si nombreux des prêtres de haute vertu et de zèle ardent se détache la figure austère et attirante du saint curé d'Ars, J. B. Marie Vianey (Vies par l'abbé Monnin, son collaborateur, Paris, 1861, 2 vol.; par J. Vianey, Paris, 1905; F. Trochu, Paris, 1926) un des grands modèles de sainteté sacerdotale; un type de créateur d'œuvres et de pauvreté évangélique est le P. Chevrier, fondateur de la Providence du Prado (J. M. Villefranche, Lyon, 1894; C. Chambost, Lyon, 1920). La nécessité de féconder l'apostolat par la vie intérieure a inspiré les promoteurs des associations spirituelles de prêtres, comme l'abbé Henri Chaumont (Mgr Laveille, Tours, 1921; Mgr Debout, Paris, 1930).

Parmi les religieux de haute vertu, signalons le P. de Ravignan, premier successeur du P. Lacordaire à la chaire de Notre-Dame (Vies par le P. de Ponlevoy, Paris, 1860, 2 vol.; G. Ledos, Paris, 1908), le P. Olivaint éducateur, et « martyr » de la Commune (Ch. Clair, Paris, 1878); le Frère Philippe, des Écoles Chrétiennes (M. Poujoulat, Tours, 1874; G. Rigault, Paris, 1932); le « saint de Toulouse », le P. Marie-Antoine (E. de Beaulieu, Toulouse, 1909), type d'apôtre populaire.

Beaucoup de laïcs ont mérité aussi d'être proposés en exemples d'action catholique. Ainsi le comte de Montalembert, défenseur passionné de la liberté religieuse, et lui-même auteur de biographies édifiantes (Th. Foisset, Paris, 1877; Lecanuet, Paris, 1898-1902, 3 vol.; V. Bucaille, Dijon, 1927); son émule, Louis Veuillot, le plus illustre représentant du journalisme chrétien (Eugène Veuillot, Paris, 1899, 4 vol.; A. Cerceau, Paris, 1908; L. Dimier, Paris, 1913); Ozanam, belle et grande figure d'intellectuel catholique et d'apôtre de la charité (Mgr Baunard, Paris, 1912; H. Joly, Paris, 1913; G. Goyau, Paris, 1931); associons-lui le philosophe Ollé-Laprune (G. Fonsegrive, Paris, 1912; M. Blondel, Paris, 1923). M. Dupont, « le saint homme de Tours », agit par le seul rayonnement de sa piété (L. Aubineau, Paris, 1887; abbé Janvier, Paris, 1879, 2 vol.; B. Fourault, Paris, 1892); le « saint de Lille », Philibert Vrau, est un promoteur des Congrès Eucharistiques et de beaucoup d'autres œuvres, en union intime avec son beau-frère le docteur Féron-Vrau (Mgr Baunard, Paris, 1906; *Les deux Frères*, Paris, 1910).

L'apostolat social a trouvé un propagateur éloquent dans le comte Albert de Mun (V. Giraud, Paris, 1918; J. Piou, Paris, 1924); le « saint du Val-des-Bois », Léon Harmel, peut être offert en modèle aux patrons chrétiens (G. Guitton, Paris, 1927).

La terrible guerre de 1914 en donnant à beaucoup d'âmes l'occasion de s'élever jusqu'à l'héroïsme a provoqué une abondante littérature biographique. Citons seulement deux noms particulièrement représentatifs, un aumônier militaire, le P. Lenoir (G. Guitton, Paris, 1922), un combattant, l'aviateur Bourjade, mort missionnaire en Océanie (Peyriller, Paris, 1930).

Parmi les fondatrices des si nombreuses congrégations nouvelles au cours du siècle dernier, la plupart ont leur biographie. Nous ne pouvons guère que choisir parmi celles qui sont dès maintenant distinguées par le suffrage de l'Église : sainte Madeleine-Sophie Barat (Mgr Baunard, Paris, 1877; G. de Grandmaison, Paris, 1909); sainte Marie-Madeleine Postel (A. Legoux, Paris, 1908; Mgr Grente, Paris, 1917; G. Meunier, Paris, 1931); la bienheureuse Jeanne Anthide Thouret (P. Bernard, Besançon, 1926; F. Trochu, Paris, 1933), la Bienheureuse Euphrasie Pelletier (H. Pasquier, Paris, 1894; H. Joly, Paris, 1933).

Parmi les saintes religieuses, il faut relever deux noms qui rappellent le grand essor de la dévotion à la Sainte Vierge : sainte Marie-Bernard Soubirous, la voyante de Lourdes (H. Lasserre, Paris, 1879; Colette Yver, Paris, 1934) et celle de la « médaille miraculeuse », la Bienheureuse Catherine Labouré (P. Crapez, Paris, 1931; C. Yver, Paris, 1935). N'omettons pas une autre fille de saint Vincent de Paul, la populaire « Sœur Rosalie » (Vic. de Melun, Paris, 1857; F. Laudet, Paris, 1912).

Outre l'enseignement et la charité, les congrégations de femmes se font de plus en plus les auxiliaires de l'apostolat missionnaire. Le type de ces religieuses est sans doute la Vénérable Mère Javouhey, fondatrice des Sœurs de Saint-Joseph de Cluny (Caillard, Paris, 1909; G. Goyau, Paris, 1929).

L'apostolat de la prière et du sacrifice pratiqué par les religieuses cloîtrées, est réalisé d'une manière sublime par la « petite sainte » Thérèse de Lisieux, dont les écrits et la vie ont également enseigné sous une nouvelle forme la voie d'enfance spirituelle (Mgr Laveille, Lisieux, 1926; H. Petitot, Paris, 1925; G. Bernoville, Paris, 1925...).

De belles âmes se sanctifient dans le monde par la vie intérieure et l'exercice du zèle, comme Pauline Jaricot, fondatrice de l'œuvre de la Propagation de la Foi (E. Sainte-Marie Perrin, Paris, 1926).

Un certain nombre se groupent en associations qui se rapprochent plus ou moins de la vie religieuse, comme celle des Filles de Saint-François de Sales, fondée par Mme Carré de Malberg (Mgr Laveille, Paris, 1917).

Comme les religieuses, plusieurs d'entre elles ont laissé un journal spirituel (voir AUTOBIOGRAPHIES) qu'est venue compléter une biographie. C'est le cas pour Élisabeth Leseur (E. Roupain, 1919; M. A. Leseur, Paris, 1931). Le mouvement pour la communion des enfants attire l'attention sur la vertu précoce de plusieurs d'entre eux, comme la petite Anne de Guigné (E. M. Lajeunie, Paris, 1924).

P. POURRAT et R. DAESCHLER.

6. — L'Espagne, le Portugal et l'Amérique latine.

XVIe SIÈCLE. — Le XVIe siècle est pour la péninsule ibérique une époque incomparable et presque unique dans l'histoire de la spiritualité, tant la vie intérieure est intense et tant les grands hommes abondent, dans toutes les écoles de spiritualité.

Dans son livre *Studies of the Spanish Mystics*, London, 1927, E. Allison Peers donne une bibliographie très abondante, même du point de vue biographique, sur les grands spirituels espagnols de cette époque.

Du Vénérable Garcia de Cisneros († 1510), abbé de Montserrat, qui a subi, plus que personne en Espagne, l'influence de la Dévotion moderne, et que l'on pourrait presque regarder comme le dernier auteur spirituel du Moyen Age, une biographie a été insérée dans la *Regla, Vida y Milagros de nuestro glorioso P. S. Benito*, Barcelone, 1633; par le P. E. Navarro en tête de l'édition de l'*Exercitatorium spirituale*, Salamanque, 1712.

La vie du cardinal Jean Ximenes de Cisneros († 1517) (par J. Hefele, plus tard évêque de Rottenbourg, Tubingue, 1844; trad. franç. Tournai, 1856) n'est pas seulement celle d'un grand ministre, mais d'un archevêque très édifiant (autres vies dans Œttinger, Brown; on peut citer aussi J. B. Kissling, Munster, 1917).

François de Osuna († vers 1541) dont le IIIe *Abécédaire* a exercé sur sainte Thérèse une si puissante action, vient enfin de trouver un biographe digne de lui dans le P. Fidèle de Ros, *Un maître de Sainte Thérèse, le P. François d'Osuna*, Paris, 1937.

De saint Pierre d'Alcantara († 1562), un des grands propagateurs de l'oraison mentale et qui fut en relation étroite avec sainte Thérèse, les Bollandistes (AS., 19 oct.) ont édité une vie tirée de la chronique de Jean de Sainte-Marie († 1622) publiée en 1615, une autre de Laurent de Saint-Paul (1616) et en mentionnent quelques autres (*l. c.*, p. 654, nº 107 et suiv.). Parmi les biographies récentes on peut signaler celle publiée par un membre du Tiers-Ordre de Saint François, Paris, 1860; par le P. E. Caroll, Londres.

Sur Diego de Estella († 1578) dont les *Méditations* ont eu une grande vogue, on trouvera une bonne étude sur sa vie et ses œuvres dans le volume qui lui a été consacré par différents auteurs lors du IVe centenaire de sa naissance (Estella, 1924).

Saint Pascal Baylon († 1592), patron des œuvres eucharistiques (dans AS., 17 mai, Vies par Jean Ximenes, 1601, et par Christophe d'Arta, par le P. Louis Antoine de Porrentruy; Paris, 1899; par I. Beaufays, Namur, 1903).

De Louis de Grenade († 1588), le plus illustre représentant de l'école dominicaine espagnole au XVIe siècle, on connaît surtout les vies écrites par Louis Muñoz, l'éditeur de ses œuvres (Madrid, 1788), J. Cuervo, O. P. (Madrid, 1896), la vie monumentale toute récente, publiée par M. Llaneza (Salamanque, 1926-1928).

La vie de Barthélemy des Martyrs, archevêque de Braga († 1590), aussi célèbre par sa piété que par son zèle pour la réforme de l'Église, a été écrite de son vivant même par Louis de Grenade et a joui d'un très grand succès (vers 1581); traduction française avec de multiples additions par l'abbé Bernard, Paris, 1870. La vie qu'a écrite Le Maistre de Saci, confesseur des religieuses de Port-Royal (Paris, 1686), n'est qu'une adaptation de Louis de Grenade.

Melchior Cano († 1560), le bouillant adversaire des mystiques, mais qui est un auteur ascétique de mérite, a une biographie très intéressante pour l'historien de la spiritualité, par F. Caballero (Madrid, 1871).

Tous les biographes de saint Ignace de Loyola († 1556) dépendent de la première vie écrite par le P. Pierre Ribadeneyra, Madrid, 1572, qui avait été pendant longtemps témoin oculaire des actes du saint. L'influence des *Exercices Spirituels* et le développement de la Compagnie de Jésus ont fait se multiplier les vies du fondateur : par J. P. Maffei, Rome, 1588; par D. Bartoli, Rome, 1650 et, en passant tout de suite aux vies récentes, par F. Thompson, Londres, 1910; par le P. Huonder, Cologne, 1932; par le P. P. Dudon, Paris, 1934 (autres vies dans C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. X, col., 1643 et suiv.).

Des premiers disciples d'Ignace, saint François Xavier († 1552), le patron des missions lointaines, à cause du renom de ses conquêtes apostoliques, a recruté des biographes dans tous les pays et dans toutes les langues. Ne citons que les derniers : le P. Al. Brou, Paris, 1912; C. J. Stranks, Londres, 1933 (autres vies dans Sommervogel, t. X, col. 1654 et suiv.).

De Jacques Lainez († 1564), le second général de la Compagnie de Jésus, théologien remarqué au concile de Trente, vies par le P. Ribadeynera, Madrid, 1572; par le P. Boero, Rome, 1880 (cf. Sommervogel, t. X, col. 1805).

De saint François de Borgia († 1572), qui avait été vice-roi de Catalogne avant d'être Jésuite, ne signalons que les vies écrites par le P. P. Suau, Paris, 1910, et par O. Karrer, Fribourg, 1921 (Autres vies dans Sommervogel, t. X, col. 1625-1628).

Sur Alphonse Salmeron qui fut théologien au concile de Trente, on peut signaler avec la vie écrite par le P. Ribadeneyra, Madrid, 1594, celle du P. Boero, Rome, 1880 (cf. Sommervogel, t. X, col. 1824).

La vie merveilleuse du P. Joseph Anchieta († 1596) a été écrite par E. Berettoni (en latin, Cologne, 1617, traduite dans toutes les langues); S. Vasconcellos (Lisbonne, 1672); Longaro degli Oddi (Turin, 1824); Charles Sainte-Foi (Paris, 1858).

Sainte Thérèse d'Avila (1515-1582), la plus pure gloire de l'Espagne spirituelle, a eu un très grand nombre de biographes dont on ne peut citer que quelques-uns : Diego de Yepez, Madrid, 1587; François de Ribera, Salamanque, 1590 (en latin, dans AS., 15 oct.); le célèbre augustin Luis de Leon, dans la *Revista Agostiniana*, t. V, 1883; Sébastien de la Parra, Salamanque, 1609; une carmélite de Caen, Paris, 1882; H. Joly, Paris, 1902; J. M. Salaveria, Madrid, 1921. Cf. Henri Parent de Curzon, *Bibliographie Thérésienne*. Paris, 1902.

Saint Jean de la Croix (1542-1591), le grand docteur mystique du XVIe siècle, n'a pas été moins étudié (Vies par Joseph de Jésus-Marie, Bruxelles, 1628; par Élisée de Saint-Bernard et Cyprien de la Nativité, Paris, 1642; par Jérôme de Saint-Joseph, Madrid, 1641; par Dorothée de S.-Alexis, Paris, 1727; par M. Collet, Turin, 1760; par le P. Vallée, Lille, 1892; par M. Demimuid, Paris, 1916; par le P. Bruno de Jésus-Marie, Paris, 1929).

L'extraordinaire charité du saint archevêque de Valence, saint Thomas de Villeneuve († 1555), lui a suscité des biographes : les bollandistes ont publié les vies écrites par J. Magnetonio, un familier du saint; par Michel Salonio, d'après les actes de béatification (AS., 18 sept.). Mais il faut en citer quelques autres : G. Quevedo y Villegas (Madrid, 1620); Cl. Maimbourg (Paris, 1666); Dabert (Paris et Lyon, 1852).

De la vie agitée de Luis de Leon († 1591) le grand humaniste et le grand mystique, plusieurs se sont efforcés de retracer les événements : Getino (Madrid, 1907); J. Fitzmaurice Kelly (Oxford, 1921); A. Coster (New-York, Paris, 1922), A. Lugan (Paris, 1930). Autres vies dans Brown.

Le Bienheureux Alphonse de Orozco († 1591) qui ne vient pas très loin après les grands spirituels de son époque, a trouvé un biographe dans le P. Th. Camara (Valladolid, 1882) qui étudia en même temps que sa vie, ses écrits spirituels.

Sur le Vénérable Luis de Montoya († 1569), religieux admirable et écrivain spirituel, une vie a paru, de D. Pacheco (Lisbonne, 1629).

On trouvera une vie du Vénérable Thomas de Jésus († 1582) en tête de la traduction du livre si populaire des *Souffrances de Jésus*, par le P. G. Alleaume (Paris, 1695).

De saint Jean de Dieu qui est universellement reconnu comme un des plus beaux modèles de la charité héroïque, le fondateur de l'Ordre de la Charité († 1550), il faut signaler les premières vies, celle de F. Castro (Grenade, 1588) et celle de Jean Govea, évêque de Jaën (Madrid, 1624), traduites l'une et l'autre en latin (AS., 8 mars); celles qu'ont écrites Jean de Layac (Paris, 1661), Girard de Villethierry (Paris, 1691); J. M. Manier (Paris, 1827), L. del Pozo (Barcelone, 1908), M. Steigenberger (Augsbourg, 1914).

Du Bienheureux Jean d'Avila († 1569), un des hommes les plus soucieux de la perfection du clergé, l'apôtre zélé de l'Andalousie, le directeur éminent, Louis de Grenade, qui l'avait personnellement connu, a écrit une biographie réputée (trad. franç. par le P. Saint-Jure, Paris, 1611 et dans les *Œuvres* de Louis de Grenade, Paris, 1866, t. XVIII). Signalons parmi les autres vies celle du jésuite italien Longaro degli Oddi (Rome, 1754, souvent rééditée et traduite en espagnol, en anglais).

L'Amérique a ouvert un champ immense à l'apostolat. Citons parmi les missionnaires qui, en propageant la foi, protègent les Indiens contre la dureté des conquérants : le dominicain Barthélemy de Las Casas († 1588) dont la ferme volonté et l'admirable compréhension de ses devoirs d'évêque furent pour les Indiens d'Amérique un solide appui (R. Baumstark, Fribourg, 1879; A. Helps, Londres, 1868; L. A. Dutto, Saint-Louis, 1902; M. Brion, Paris, 1927); le franciscain Jean de Zumaraga († 1548), le premier évêque de Mexico (vie par un des meilleurs érudits mexicains, J. Garcia Icazbalceta, Mexico, 1881; par H. J. de Labagru, Bilbao, 1896; par B. Verelst, Rousselaere, 1907). Saint Alphonse Toribio (1538-1606) archevêque de Lima (par Antoine de Léon Pinedo, Madrid, 1633; F. Macedo, Padoue, 1670; C. de Herrera, Rome, 1670); saint Louis Bertrand, O. P. († 1581), qui fut missionnaire en Colombie (par J. A. Favre, Dülmen, 1881; par B. Wilberforce, Londres, 1882, tr. franç. par J. D. Folghera, Paris, 1903). Le Bienheureux Martin de Porres O. P., péruvien (1569-1639) (par H. Valdizan, Rome, 1913, cf. AS., 5 nov.); l'augustin Alphonse Osorio de San Roman († vers 1584) qui fut missionnaire au Mexique (par L. Marquez, Madrid, trad. ital., Bologne, 1661).

Grégoire Lopez († 1596), un espagnol qui s'en alla mener la vie érémitique au Mexique, excita l'admiration universelle. Bossuet l'appelle « une merveille de nos jours » (*Explication de l'Apocalypse,* XI). Aussi ne faut-il pas s'étonner s'il a eu tant de biographies (la plus importante par son compagnon François Losa, Séville, 1618; trad. franç. par Arnauld d'Andilly; autres vies par A. Ramon, Madrid, 1617; P. L. Correa, Lisbonne, 1675; C. Doyle, Londres, 1876). On a voulu en faire un modèle de la contemplation continue. On peut rapprocher de lui le Bienheureux Sébastien de l'Apparition (1502-1600), un galicien qui devint frère lai franciscain à 72 ans au Mexique (Vie par Joseph Manuel Rodriguez; Mexico, 1761).

Enfin Bernardin Alvarez (1514-1584) qui par sa charité envers les pauvres trouva lui aussi au Mexique le chemin de la sainteté (Vie par J. Diaz de Arce, Mexico, 1772).

XVII^e^ SIÈCLE. — Moins brillant que le précédent, il garde cependant une admirable vitalité.

Tout ce qu'on peut savoir du franciscain Jean des Anges, l'un des plus psychologues parmi les mystiques († 1609), a été recueilli par le P. A. Torro; Barcelone, 1924.

Marie d'Agreda († 1665), dont les révélations excitèrent de grandes controverses (Vie par A. Germond de Lavigne, Paris, 1835) rapports avec Philippe IV: par A. M. de Vicenza, Bologne, 1870) appartient, elle aussi, à l'ordre franciscain.

La vie et l'influence de Jean de Jésus-Marie, un des grands mystiques du XVII^e^ siècle († 1615) ont été étudiées dans un mémoire érudit de A. Krebs (Wiesbaden, 1881). Il avait trouvé plusieurs biographes : le P. Isidore (Rome, 1649); le P. Joseph de Sainte-Thérèse (Calahorra, 1884); le P. Berchtold-Ignace de Sainte-Anne (Bruxelles, 1872); le P. Florencio (Burgos, 1910).

Le P. Jérôme Gratien de la Mère de Dieu († 1614) qui a tant aidé sainte Thérèse dans la Réforme du Carmel (C. Marquez, Valladolid, 1619; André del Marmol, Valladolid, 1619; Grégoire de Saint-Joseph, Burgos, 1904; le marquis de Piedras Albas, Madrid, 1918). Le Vénérable François de l'Enfant-Jésus (1544-1604) si zélé pour la conversion des pécheurs (par Joseph de Jésus-Marie, Gênes, 1654).

Parmi les compagnes de sainte Thérèse, la Mère Anne de Jésus (1545-1621) qui introduisit les Carmélites en France et en Belgique mérite une place toute spéciale (par le P. Ange Manrique, traduite par R. Gautier, Paris, 1636; par l'abbé de Montis, Paris, 1788; par le P. Berchtold-Ignace de Sainte-Anne, Malines, 1876-1882), comme la Vénérable Mère Anne de Saint-Barthélemy (1550-1626), qui, après avoir elle aussi passé par la France, vint mourir à Anvers (Vies par le P. C. Henriquez. Anvers, 1632; traduite par R. Gautier, Paris, 1633; par le P. Bouix, Paris, 1872). La Mère Anne de Saint-Augustin (1547-1624) (par Alphonse de Saint-Jérôme, Madrid, 1668); la Mère Marie de Jésus (1560-1640) (Vie par le P. Joachim, Tolède, 1919); la Mère Isabelle de Saint-Dominique (1531-1623) par M. B. de Lanuza, Madrid, 1638. Un peu plus tard Elisabeth de Jésus (Diaz de Ortega) († 1682) (par le P. Emmanuel de Paredes, Madrid, 1685).

Saint Michel des Saints († 1625) dont le P. Antoine de l'Assomption publiait en 1915 le *Traité de la Paix de l'âme* (*Opusculos de S. Miguel de Sanctos...* Roma, 1915) a une Vie par Joseph de Jésus-Marie (Salamanque, 1688); par Antoine de Saint-Jérôme, Barcelone, 1780; par Anselme de Saint-Louis de Gonzague (Rome, 1862).

Le Bienheureux Jean-Baptiste de la Conception († 1613), écrivain mystique, par Joseph de Jésus-Marie (Madrid, 1676); par le P. Eusèbe du Saint-Sacrement (Madrid, 1716); par Ferdinand de Saint-Louis, Rome, 1819.

Le Bienheureux Simon de Rojas († 1624), qui a lui aussi écrit des ouvrages spirituels, par Manuel Diaz Hurtado, Cuenca, 1624; par François de Vega, Madrid, 1715; par Alphonse Cano, Madrid, 1766; par Joseph Berlanga Agudo, Madrid, 1772. Le Vénérable Thomas de la Vierge († 1647) par le P. Eusèbe du Saint-Sacrement, Madrid, 1716 et Rome, 1897.

Sur Cristobal da Fonseca († 1621) on trouvera de multiples renseignements biographiques dans N. Alonso Costes, *El falso Quijote y Fray Cristobal da Fonseca,* Valladolid, 1920.

Le P. Jean Eusèbe Nieremberg dont les écrits ascétiques ont été très répandus († 1658) a eu l'année

même de sa mort un biographe dans Alphonse de Andrade, Madrid, 1658; une autre vie, en tête de la *Hieromelissa Bibliotheca,* Lyon, 1659.

Louis du Pont (Luis de la Puente), 1534-1624, a été, par ses écrits, et par sa vie de Balthazar Alvarez (Madrid, 1612, traduite en toutes les langues), un apôtre de l'oraison mentale (Vie par F. Cachupin, Madrid, 1652; autres vies dans Sommervogel, X, 1819). C'est lui qui a écrit la vie d'une mystique célèbre dont il avait été le directeur, Marine de Escobar († 1633), fondatrice des Récollettines de Sainte-Brigitte (vie terminée et publiée par le P. Cachupin, Madrid, 1665).

Saint Alphonse Rodriguez entré en religion après avoir été marié et qui devait monter jusqu'au plus haut sommet de la mystique, tout en étant simple frère coadjuteur († 1617), par Fr. Colin, Madrid, 1652; par J. Goldie, Lille, 1891. Cf. Sommervogel, X, 1653. — Antoine Vieira, le grand orateur portugais (1608-1697) par G. Cabral, Porto, 1901.

Parmi les grands évêques de ce temps-là, le Bienheureux Jean de Ribera († 1611), un des réformateurs du clergé (par J. Ximenes, Rome, 1732; par M. Cubi, Barcelone, 1912); Louis Crespo de Borgia, évêque d'Orihuela, puis de Placentia († 1663) (par Thomas de la Résurrection, Valence, 1716).

La vie religieuse continue à étendre son rayonnement. Citons parmi les fondateurs : saint Joseph Calasanz, qui institue la Congrégation des Écoles Pies (1556-1648) (par Timon-David, Marseille, 1884; par J. Benlloch y Vivo, Burgos, 1918; par V. Tosetti, Florence, 1930), et, au hasard, quelques modèles de la vie religieuse : le Vénérable Barthélemy de Quental, oratorien portugais (1626-1698) par J. Catalano, Rome, 1734; le Bienheureux Bonaventure de Barcelone, un frère lai franciscain (1620-1684) (vies par le P. F. Galluzzi, Naples, 1723; E. Crivelli, Quaracchi, 1901; L. da Ponfi, Rome, 1906); deux augustins : Jean de la Magdalena frère lai (par Joseph de Saint-Etienne, Séville, 1662); Juste du Saint-Esprit (par Joseph de Saint-Etienne, Madrid, 1912). Parmi les religieuses, la Vénérable Marie de la Très Sainte Trinité (1610-1653), mercédaire du monastère de l'Assomption de Séville, a eu sa vie écrite par le P. R. Serratosa, Rome, 1912; la Bienheureuse Marianne de Jésus (1565-1624), par le P. J.-B. du Saint-Sacrement). Angèle Marie de la Conception, réformatrice de la règle primitive de l'Ordre de la Très Sainte Trinité et fondatrice du couvent de El Toboso (1649-1690), (par A. Silvestre, Quintanar, 1854, 2e édit., 1901).

La Mère Marianne de Saint-Joseph (1568-1638), fondatrice des Augustines récollettines (par L. Muñoz, Madrid, 1645; par Mgr Minguella, Madrid, 1916). Une des religieuses de la Mère Marianne, Pétronille de Saint-Laurent (1567-1632) a eu sa vie écrite par le P. Jean de Villafane, S. J., Salamanque, 1721. Une autre augustine, Marianne de Saint-Siméon (1569-1631) qui fonda le couvent de Murcie (par le P. J. Carrasco, S. J., Madrid, 1746; par le P. E. Esteban, Murcie, 1921).

Le mystique franciscain André de Guiros de Guadalupe († 1668) (par Jean Luengo, Madrid, 1680). Jean Falconi, de l'Ordre de la Merci, dont les écrits posthumes sont suspects de quiétisme, mais dont la vie a été très sainte (par François Jean de Rojas y Ansa, évêque de Nicaragua, Madrid, 1674).

En Amérique espagnole : l'admirable sainte Rose de Lima (1566-1617) du Tiers-Ordre de Saint-Dominique (par Léonard Hansen, O. P., 2e édit., Rome, 1664; dans AS., 26 août). C'est la vie qui a été traduite dans toutes les langues et qui a servi de base aux autres biographies. Cf. A. Potthast, *Bibliotheca Medii Aevi.* Berolini, 1896, t. II, p. 1554); la Bienheureuse Marianne de Jésus de Paredes, le lis de Quito († 1645) (par G. del Castello, Rome, 1833; par le P. Boero, Rome, 1854; par le P. L. de Régnon, Paris, 1858; par A. Bruchez, Fribourg, 1909).

Saint Pierre Claver, qui avec tant de charité consacra sa vie entière à l'évangélisation des esclaves nègres de la Nouvelle Espagne († 1654) (vies par le P. Alphonse de Andrade, Madrid, 1657; par le P. Longaro degli Oddi, Rome, 1888; par le P. Van Aken, Gand, 1888; par G. Ledos, Paris, 1923; cf. Sommervogel, X, 1631). Le capucin Joseph de Carabantes (1628-1694) qui exerça son apostolat prodigieux au Venezuela (Vie par Gonzalez de Quiroga, Madrid, 1698).

Une gloire mexicaine : la Vénérable Marie de Jésus, du couvent de la Conception de Puebla de los Angeles, sa ville natale (1579-1637) (par Fr. Garcia Pardo, Mexico, 1671; par Diego de Lema, Leon, 1683; par Félix de Jésus-Marie, Rome, 1756 et Mexico, 1758).

Saint François Solano l'apôtre du Pérou (1549-1610) (par le P. Héral, Paris, 1906; par P. Izaguirre, Tournai, 1908; par A. Wuitz, Thielt, 1926).

François Camacho (1630-1698), un frère de saint Jean de Dieu qui mourut à Lima (par le P. X. Santagata, Naples, 1748; par D. Monti, Milan, 1877, trad. allemande, Neubourg, 1908).

De l'augustin Diego Basalenque († 1651) qui fut provincial au Mexique, très grand missionnaire et qui a laissé des œuvres spirituelles (I. Monasterio, *Misticos agostinos Españoles,* Escorial, 1929, t. I, p. 215 et sqq.), on a une vie réputée du P. Salguero (Mexico, 1664 et Rome, 1761). — Le jésuite Pierre de Velasco († 1649) mexicain, mort en grande réputation de vertu (par F. X. Feria, Mexico, 1753). Gaspar de Villaroel, O. S. A., archevêque de Santiago de Chili (1587-1665) (par J. Th. Vasquez, Santiago du Chili, 1892 et *Boletin de la Biblioteca Nacional del Ecuador,* 1921, t. I, p. 145-164).

Signalons à cause des discussions très vives dont il a été l'objet Jean de Palafox y Mendoza (1600-1655). évêque de Puebla de los Angeles au Mexique, puis d'Osma en Espagne, mort en odeur de sainteté (par Antoine Gonzalez Rosende, Madrid, 1762; J. L. Buonginocchi, Rome, 1767). Ses vies, à cause des différends qu'il avait eus avec les Jésuites, ont servi d'armes au temps des luttes contre la Compagnie de Jésus.

XVIIIe SIÈCLE. — Si la spiritualité a subi un fléchissement, la vie intérieure reste fervente et l'on peut citer quelques noms illustres :

Saint Joseph Oriol, l'apôtre de Barcelone, vie par C. Salotti (Rome, 1908); J. Ballester y Claramont (Barcelone, 1909), par E. Anzizu, Barcelone, 1909.

Le Bienheureux François Posadas, O. P. (1644-1713) (Vies par Pierre de Alcala, Cordoue, 1728; J. del Pozo, Rome, 1735; V. Sopena, Rome, 1818). Le Bienheureux Diego-Joseph de Cadix, capucin, qui fut l'apôtre de l'Andalousie au XVIIIe siècle (1743-1801) (par Damase de Loisey, Paris, 1902; par V. Larrañaga, Madrid, 1923; par Sébastien de Ubrique, Séville, 1926).

Le P. Bernard François de Hoyos, S. J. († 1735), zélé propagateur de la dévotion au Sacré-Cœur, a eu sa bio-

graphie par le P. E. de Uriarte, Bilbao, 1913. Le P. Jean de Santiago, S. J. († 1762), mort en odeur de sainteté, a eu sa vie écrite au lendemain de sa mort par le P. V. Morales (Saragosse, 1764), une autre par le P. Prat de Saba (Cordoue, 1762). Cf. Sommervogel, X, 1825.

Le P. Emmanuel Padial, S. J., un apôtre de l'Andalousie, à la vie merveilleuse († 1726) (par M. Gonzalvo, Grenade, 1726 ; J. Boero, Rome, 1856 ; M. Garcia, Madrid, 1889). Un grand missionnaire de campagne le P. Pierre Calatayud (1689-1773) (par le P. C. Gomez Rodeles, Madrid, 1882).

Une carmélite morte en odeur de sainteté, Marie Eulalie de la Croix, du couvent de Barcelone (1669-1725) par A. Marti, Barcelone, 1931.

Le F. Joseph de Saint-Benoît, français mort saintement comme frère convers à Montserrat († 1723); une notice a paru à l'abbaye même de Montserrat pour le deuxième centenaire de sa mort en 1923 (*Bulletin d'Histoire bénédictine,* t. III, nº 200 et 2426) de Dom R. Grau.

Henri Florez, l'auteur de *l'España Sagrada* (1702-1773) (Vie par le P. G. Antolin, dans le numéro spécial que la *Ciudad de Dios* a consacré à Florez, Madrid, 1906).

Deux Jésuites américains : le P. Melchior de Pontes (1644-1719), brésilien, qui évangélisa son pays natal (par Emmanuel da Fonseca, Lisbonne, 1752); le P. Alphonse Messia (1655-1732), péruvien, dont l'activité apostolique s'exerça surtout à Lima (par le P. J. J. de Salazar, Lima, 1733).

De six missionnaires du Paraguay, les PP. E. de Vergara, E. Querini, P. J. Andrea, J. Escandon, V. Sans S. Guerra, les biographies ont été rassemblées par J. E. Peramas (Venise, 1791).

Le P. Ignace Garcia (1696-1754), un galicien missionnaire au Chili (par X. Zevallos, 1754; remaniée et publiée par M. J. Alvares, Santiago du Chili, 1864).

Sœur Marie Antonia de la Paz (1730-1799), qui fut à Buenos-Aires une propagatrice des retraites (par P. Olero, Buenos-Aires, 1902; P. Gresion, Cordoba, 1919; J. Beguiriztain, Buenos-Aires, 1933).

Le P. Dominique Muriel, S. J., missionnaire du Paraguay († 1795) (par son disciple le P. F. Xavier Miranda, Cordoue, 1917).

Un franciscain illustre, Antoine Margil de Jésus (1657-1726) qui évangélisa l'Amérique centrale (Vie par H. Villaplana, Mexico, 1763, M. Gusman, Rome, 1836; par Daniel Sanchez, Guatemala, 1917).

Sœur Jeanne Iñez de la Cruz, la poétesse mystique, du couvent de Saint-Jérôme de Mexico (par Joseph de Jesu Cuevas, Guadalajara, 1872).

XIXᵉ ET XXᵉ SIÈCLES. — L'Espagne a eu sa bonne part dans l'efflorescence des formes nouvelles de la vie religieuse qui a caractérisé le XIXᵉ siècle. Ici, on n'a que l'embarras du choix.

Le Vénérable Antoine Marie Claret, fondateur des Missionnaires du Cœur Immaculé de Marie († 1870) (par le P. J. Blanch, Barcelone, 1908). Avec lui mentionnons un de ses disciples et de ses biographes, le P. Jacques Clotet y Fabres († 1896) (Vie par M. Aguilar, Barcelone, 1907).

Un des restaurateurs de l'Ordre de Saint-Dominique en Amérique, le P. Vincent Marie Cornejo, O. P. (1863-1912) (par le P. A. Mesanza, Bogota, 1916).

Le Bienheureux Joseph Pignatelli (1737-1811) qui a tant travaillé à la restauration de la Compagnie de Jésus (Vies par A. Monçon, Rome, 1833; J. Boero, Rome, 1858; par J. Nonell, Manresa, 1898; C. Beccari, Rome, 1933; cf. Sommervogel, X, 1818).

De la foule des fondatrices, extrayons quelques noms : la Bienheureuse Marie Michele du Saint-Sacrement Desmaisières (1809-1865), fondatrice des Servantes du Saint-Sacrement (par E. J. Camara, Salamanque, 1902; par Angelo Romano di S. Theresa, Rome, 1925; par E. Baraquer, Madrid, 1928); Marie-Anne Mogas, fondatrice des tertiaires franciscaines de la Divina Pastora (Vie par S. Eijan, Santiago, 1928); la M. Soledad Torres y Acosta, fondatrice des Servantes de Marie († 1887) (par le P. J. Zugastel, Madrid, 1916); etc.

La vie religieuse produit d'admirables exemples : le trinitaire Dominique du Saint-Sacrement (par Antoine de l'Assomption, Madrid, 1928) ; un missionnaire de campagne, le jésuite François de Paule Tarin († 1910) (Madrid, 1921 ; J. Dissard, Toulouse, 1927); un autre jésuite, le P. Jean Mir († 1917) (par A. Bayeri y Bertommeu, Barcelone, 1919).

Le P. Mariano Bernard del Pilar, augustin, missionnaire aux Philippines et supérieur de sa congrégation (par le P. Paul du Cœur de Marie, Monachil, 1919).

Une colombienne, la Mère Marie de la Sainte-Croix Herran, religieuse du Bon Pasteur d'Angers (1876-1912) (Vie par H. Vergneau, trad. espagnole, Barcelone, 1928). Une jeune religieuse, la Mère Marie Ignace de Palacio, esclave du Sacré-Cœur de Jésus (née Villareal de Alaba) (par le P. F. Cervos, Madrid, 1925).

Mentionnons parmi les grands prélats : Benoît Marie de Moxo y Francoli, O. S. B., archevêque de Charcas (La Plata) († 1818) (par le P. Vargas Ugarte Ruben, Buenos Aires, 1931); Mgr Ezechiel Moreno y Diaz, augustin, évêque de Pasto (Colombie) († 1906) (Vie par Mgr Minguella y Arnedo, Barcelone, 1909).

Mgr Minguella lui-même, évêque de Siguenza (jusqu'en 1917) a eu sa vie écrite par le P. Paul du Cœur de Marie, Barcelone, 1927). Joseph Torras y Bagas, évêque de Vich (par le P. Casanovas, Barcelone (1916); Mgr Nicolas Casas, évêque de Casanare, augustin (par le P. Paul du Cœur de Marie, Barcelone, 1927). Le cardinal Vives y Tuto, capucin (par le P. Antoine Marie de Barcelone, Barcelone).

Le prêtre J. L. Balmès (1800-1838), philosophe et apologiste, dont le rayonnement a été considérable (par N. Roure, Madrid, 1910; A. Lugan, Paris, 1911; E. Ugarte de Ercille, Madrid; le P. Casanovas, Barcelone, 1932).

Distinguons parmi les missionnaires deux fils de Saint Dominique, martyrs du Tonkin, le Bienheureux Jérôme Hermosilla († 1861) (par Galarreta, Avila, 1905) et le Bienheureux Valentin Faustin de Berio-Ochoa, vicaire apostolique († 1858) (par le P. Manuel Sainz, Vergara).

Parmi les laïcs, quelques figures plus saillantes : Jean Donoso Cortes (1809-1853) qui fut député et mourut ambassadeur à Paris, sans cesse préoccupé par le rayonnement social du catholicisme (E. Schramm, *Der jüngere Donoso Cortes,* 1809-1836, dans les *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens,* t. IV, Münster, 1933; C. Schmitt, Madrid, 1930).

Gabriel Garcia Moreno (1821-1875), l'illustre président de la République de l'Équateur, d'esprit si chrétien (par le P. Berthe, Paris, 1888; Maxwell-Scott, Londres, 1908; A. Fiorio, Bilbao, 1921; F. Veuillot, Paris, 1922).

Claude Lopez Bru, marquis de Comillas, un des fondateurs de l'Action Catholique en Espagne (1853-1925), par le P. C. Bayle, Madrid, 1928. Enfin, une femme du monde, Carmen de Sojo de Anguera († 1890), par Joseph Monso y Vigo, Barcelone, 1917 : trad. franç., Paris, 1920).

7. — Italie. — Le XVI^{e} SIÈCLE. — Le XVI^{e} siècle est pour l'Italie comme il a été pour l'Espagne, une époque de grande activité religieuse. Mais parce que l'Italie a été plus touchée que l'Espagne par les luttes religieuses, parce que la Réforme Catholique y est plus nécessaire à cause de l'influence paganisante de la Renaissance, les hommes y sont plus tournés vers la spiritualité pratique et vers l'action.

Un des initiateurs, le dominicain Baptiste de Crema († 1534) (Vie par le P. O. Premoli, Rome, 1910) a pour pénitents saint Gaétan de Thienne († 1547), le principal fondateur des Théatins (avec les autres fondateurs des Théatins, par A. Caracciolo, Cologne, 1612; Castaldo, Modène, 1612; Charpy de Sainte-Croix, Paris, 1657; le P. Dumortier, Paris, 1881; W. Lübey, Ratisbonne, 1883; R. Maulde de la Clavière, Paris, 1905), et saint Antoine Marie Zaccaria († 1539) le fondateur des Barnabites (par A. Dubois, Tournai, 1896; F. Moltedo, Florence, 1897; A. M. Teppa, Milan, 1897, 6^{e} édit.; L. Gentile, Turin, 1904; G. Chastel, Paris, 1930).

Une nouvelle forme de vie religieuse commence dans les congrégations de clercs réguliers, qui se multiplient, avec saint Jérôme Emilien, fondateur des Somasques († 1537) (par Augustin Turtura; AS., 8 fév.; C. de Rossi, Prato, 1894); le Bienheureux Jean Leonardi, fondateur des clercs réguliers de la Mère de Dieu († 1609) (par L. Maracci, Rome, 1672); Saint Camille de Lellis, fondateur des clercs réguliers ministres des infirmes († 1614), à l'immense charité (innombrables biographies : par S. Cicatelli, un de ses disciples, Viterbe, 1615; J.-B. Rossi, Rome, 1651; L. Muñoz, Madrid, 1693; J. Fèvre, Paris, 1895; M. Amici, Rome, 1903; M. Vanti, Rome, 1929); Saint François Caracciolo, fondateur des clercs réguliers mineurs († 1608) (J. de Vives, Naples, 1684; C. Piselli, Naples, 1705).

Forme nouvelle encore, l'Oratoire fondé par saint Philippe Néri, dont l'influence a été si considérable († 1595) (par Ant. Gallonio, un de ses disciples, Rome, 1600. AS., 26 mai; J. Bacci, Rome, 1703; A. Capecelatro, Rome, 1889, 3^{e} édit.; L. Ponnelle et L. Bordet, Paris, 1928, et d'autres innombrables). Autour de lui gravitent B. Cacciaguerra, un de ses fidèles compagnons (par J. Marangoni, Rome, 1712); des disciples comme le cardinal César Baronius (par G. Calenzio, Rome, 1907).

Fondatrice encore et très originale est sainte Angèle Mérici, qui institua les Ursulines († 1540) V. Postel, Paris, 1878; J. Schuler, nnsbruck, 1893; M. V. Neuse, Fribourg, 1912; par une ursuline, Paris, 1922; par une ursuline, M. Monica, Londres, 1927).

C'est au XVI^{e} siècle, en 1507, qu'est mort saint François de Paule, le fondateur des Minimes (G. Passerello, Naples, 1573; A. Ferrante, Monza, 1881; J. Dabert, Tours, 1895; G. Roberti, Rome, 1905. Voir d'autres vies dans Oettinger et AS., 2 avril).

Il y a des personnages éminents dans les Ordres anciens : Pierre Delphin (1444-1525) le général des Camaldules (par J. Schnitzer, Munich, 1926). Le Bienheureux Paul Giustiniani, ondateur de la Congrégation des Ermites camaldules de Saint-Romuald († 1528) (par A. Fiori, Rome, 1729). Le Bienheureux Salvator de Orta, franciscain de Sardaigne († 1567) (S. Vitalis, Sassari, 1639; P. Guiso-Pirella, Cagliari, 1732).

Dans les Ordres nouveaux : saint Alexandre Sauli (1534-1595), un des grands barnabites du premier siècle (par le cardinal Gerdil, Rome, 1805; A. Dubois, Paris, 1904).

Le premier saint italien de la Compagnie de Jésus est saint Louis de Gonzague, mort à 23 ans étudiant au Collège Romain (†1591) et honoré comme un des patrons de la jeunesse (par un témoin de sa vie, V. Cepari, Rome, 1606 et, parmi les biographies récentes, M. Meschler, Fribourg, 1921; A. Koch, Innsbruck, 1927).

Parmi les grands évêques : Gianmatteo Giberti, évêque de Vérone († 1543) (par J. B. Pighi, Vérone, 1800); surtout saint Charles Borromée († 1584) archevêque de Milan, la plus grande personnalité du temps (par C. Bascapé, Ingolstadt, 1591; J. P. Giussani, Rome, 1610, traduction française par N. de Soulfour Paris, 1615; l'abbé Sylvain, Paris, 1884; L. Celier, Paris, 1912; C. Orsenigo, 2^{e} édit., Milan, 1911).

Le saint Pape Pie V († 1572) de l'ordre des Frères Prêcheurs (par Jérôme Catena, Rome, 1587; de Falloux, Paris, 1853; G. Grente, Paris, 1914).

Quelques grandes mystiques : la Bienheureuse Osanna de Mantoue, dominicaine (1449-1505) (AS., 18 juin, par Bagolini et Ferretti, Florence, 1905; L. Taurisano, Rome, 1929). Sainte Catherine de Gênes († 1510) : sa vie, dont le principal auteur est son confesseur Marabotto, Gênes, 1551, a exercé sur la spiritualité une influence presque sans égale (Autres vies par Th. de Bussières, Paris, 1926; M^{gr} P. Fliche, Paris, 1881; F. V. Hügel, Londres, 1908). La Bienheureuse Battista Varani, franciscaine (1458-1524) (par M. Pascucci, Macerata, 1680; M. Santoni, Camerino, 1880; M. de Rambuteau, Paris, 1900; J. Jörgensen, Florence, 1919). Sainte Catherine de Ricci († 1590) dominicaine (par S. Razzi, Lucques, 1594; H. Bayonne, Paris, 1873; F. M. Capes, Londres, 1906; G. Bertini, Florence, 1935).

Mystique aussi le Bienheureux Barthélemy Cordoni († 1535) (par N. Santinelli, Citta di Castello, 1930).

Donna Maria Caraffa, la sœur du pape Paul IV, qui fonda à Naples le monastère des dominicaines de la Sapienza, est une fille spirituelle de saint Gaétan de Thienne (1468-1552) (par le P. François-Marie Maggio, Naples, 1670). Une autre napolitaine, Maria-Lorenza Longo, fonde les capucines (1542) (Paul de Lagny, Paris, 1667; Édouard d'Alençon, Naples, 1896). Un laïque, qui fut en relation avec saint Charles Borromée, le Vénérable Alexandre Luzzago († 1601) de Brescia est un apôtre des retraites (B. Rosignoli, Brescia, 1602; O. Hermanie, Brescia, 1622; trad. française par Antoine de Balinghem, Douai, 1625; E. Girelli, Brescia, 1881; J. Broli, Brescia, 1898).

XVII^{e} SIÈCLE. — Du XVII^{e} siècle italien les noms les plus saillants sont ceux de quelques auteurs spirituels très renommés :

Saint Robert Bellarmin (1542-1621) qui, à côté de ses grands ouvrages théologiques, a écrit quelques traités de spiritualité (M. Servini, Sienne, 1622; J. Fuligatti, Rome, 1624; et parmi les biographies récentes (J. B. Couderc, Paris, 1893; E. Raitz von Frentz, Fribourg, 1921; J. Thermes, Paris, 1923; J.

Brodrick, Londres, 1928. Cf. Sommervogel, X, 1782-1783).

Dominique de Jésus-Marie, général des Carmes déchaussés (1559-1630) (par S. Frangipani, Messine, 1634; Philippe de la Sainte-Trinité, Lyon, 1669; M. Gabriele, Innsbruck, 1902; Stanislas de Sainte-Thérèse, Ceprano, 1925).

Trois franciscains : Barthélemy Cambi de Saluces (1557-1617) (E. Sarri, Florence, 1925); mystique aussi et des plus illustres, le frère lai Charles de Sezze (1613-1670) (Antoine Marie de Vicence, Venise, 1881; le P. Ausserer, Augsbourg, 1882); le cardinal Laurent Brancati de Lauria († 1693) (B. Comando, Rome, 1698; C. Baba, Rome, 1699). — Le cardinal Jean Bona de l'ordre des Feuillants († 1674) (P. Bertolotti, Asti, 1677; J.-B. Ressia, Mondovi, 1910).

Parmi les fondateurs citons : Charles Carafa, le fondateur de la Congrégation des Pii Operai († 1633) (P. Gisolfi, Naples, 1667). La Bienheureuse Marie-Victoire Fornari (1562-1617), fondatrice des Annonciades (F. Meltio, tr. française, Lyon, 1631; F. A. Spinola, Gênes, 1649; le P. Dumortier, Langres, 1902).

Quelques prélats : le Bienheureux Jean Juvénal Ancina (1545-1604), un des disciples de saint Philippe Néri, mort évêque de Saluces (C. Lombardi, Naples, 1656; A. Ingold, Lille, 1890; C. Bowden, Londres, 1891). Le cardinal Frédéric Borromée, de la famille de saint Charles, et comme lui, archevêque de Milan (1564-1631) (F. Rivola, Milan, 1656; G. Roberti, Milan, 1870; Ch. Quesnel, Lille, 1890; C. Castiglioni, Turin, 1931, etc.). Le Bienheureux Grégoire Barbarigo, cardinal et archevêque de Padoue, 1625-1694 (G. Salomoni, Rome, 1761; N. Ricchini, Rome, 1761).

Parmi les religieux : Barthélemy Canale, barnabite, auteur de méditations appréciées († 1682) (E. M. Galizia, Milan, 1882. Cf. G. Boffito, *Bibliotheca Barnabitica,* Firenze, 1933, t. I, p. 400). Jean-Baptiste Cioni, clerc régulier de la Mère de Dieu (J. Florentini, Lucques, 1657; L. Maracci, Lucques, 1696). Mettons à part deux missionnaires de grand style : Mathieu Ricci (1552-1610) le fondateur des missions de Chine (Ch. Sainte-Foi, Tournai, 1859; P. Tacchi-Venturi, Rome, 1910); Robert de Nobili, qui adopta la vie des pénitents indiens pour convertir les brahmes (1577-1656) (P. Dahmen, Louvain, 1918 et 1924).

Parmi les jésuites, nommons encore : Antoine Possevin (1564-1611) qui fut ambassadeur à Moscou et fut à Padoue un des maîtres de saint François de Sales (Jean Dorigny, Paris, 1712; trad. ital. Venise, 1759); François Pavone, le fondateur de la Congrégation des Clercs de Naples († 1637) (A. Barone, Naples, 1700); le Bienheureux Bernardin Realino (1530-1616) (Léonard di Santa Anna, 1636; J. Fuligatti, Viterbe, 1644; A. de Andrada, Madrid, 1651; R. Bouman, Paris, 1886). Vincent Caraffa, qui fut général de son ordre, auteur spirituel († 1649) (D. Bartoli, Rome, 1654, traduit en espagnol et en français); Paul Segneri (1624-1694) un des prédicateurs les plus célèbres qui fit de nombreuses missions et fut un des premiers à combattre Molinos (G. Massei, Venise, 1717; A. M. Meneghelli, Padoue, Paris, 1815). On ne peut guère séparer de lui son neveu le P. Paul Segneri (1673-1713), grand missionnaire lui aussi (F. M. Calluzzi, Rome, 1716; abrégé, Bologne, 1720; L. A. Muratori, Modène, 1720).

Dans l'ordre franciscain :

Saint Joseph de Leonissa, capucin (1556-1612) (Paul de Noyers, Avignon, 1737; Daniel de Paris, 1738; Giacinto da Belmonte, Rome, 1806; Breman, Londres, 1912). Saint Laurent de Brindes, capucin († 1619) qui exerça une si vaste influence (Paul de Noyers, Avignon, 1737; Bonaventure de Coccalio, Rome, 1783. A. Breman, Londres, 1911; A. Eisler, Linz, 1927). Le Bienheureux Séraphin de Monte Granario (1604) (P. Tognoletti, Palerme, 1654). Alphonse d'Este, duc de Modène, capucin (1644) (Casimir de Toulouse, Béziers, 1674). Le Bienheureux Humilis a Bisiniano († 1637), frère lai franciscain (A. M. de Vicenza, Monza, 1881; P. Ausserer, Salzbourg, 1882). Le Bienheureux Bernard d'Offida († 1694), frère lai capucin (Ernest-Marie de Beaulieu, Toulouse, 1919). Saint Joseph de Copertino, O. F. M. (1603-1663), un des mystiques les plus extraordinaires (par R. Nuti, Palerme, 1678; Dominique Bernino; tr. franç. Paris, 1899; A. Pastrovicchi, Saint-Louis, 1918).

Dans le monde très varié des religieuses :

La plus célèbre des carmélites d'Italie, sainte Marie-Madeleine de Pazzi (1566-1607) a eu de multiples biographies (par le P. V. Cepari, Rome, 1669; par V. Puccini, Florence, 1609; par M. Vaussard, Paris, 1921; cf. AS., 25 mai). Thérèse Marguerite de l'Incarnation (Catherine Farnèse), carmélite de Parme (1637-1684) (par le P. Maxime de La Purification, son confesseur, Parme, 1691; trad. franç. par le P. Elzéar de Sainte-Dauphine, Avignon, 1694, Paris, 1884).

De la clarisse Giovanna Maria della Croce († 1673), une des mystiques les plus élevées, on a une vie écrite par un témoin, F. Baroni (publiée dans les *Studi francescani,* 1928, p. 306-346) (par Beda Weber, Ratisbonne, 1846, 3e éd., 1877), par Albuin (Thaler) (Innsbruck, 1928). La Bienheureuse Jeanne Marie Bonomo, bénédictine († 1670) (par L. Bracco, Rome, 1883; Dom Du Bourg, Paris, 1910); Maria Crocifissa della Concezione, O. S. B. (1645-1699) (par Jérôme Turano, Venise, 1799).

XVIIIe SIÈCLE. — C'est l'Italie qui fournit les deux plus grands spirituels du siècle, deux grands saints et deux grands fondateurs, saint Alphonse de Liguori, au zèle débordant, évêque de Sainte-Agathe des Goths, qui institua la Congrégation du Très Saint Rédempteur († 1787) (Biographies sans nombre : le P. Tannoia, Naples, 1798-1802; V. Gattini, Rome, 1816; le P. Berthe, Paris, 1900; J. Angot des Rotours, Paris, 1903; pour les autres, cf. M. de Meulemeester, t. I, p. 27 et svv.); saint Paul de la Croix, le fondateur des Passionnistes (1694-1775) (par le Bienheureux Vincent Strambi, un de ses fils, Rome, 1786; Pie du Saint-Esprit, Dublin, 1860; Luc de Saint-Joseph, Florence, 1903).

Parmi d'autres fondateurs nommons : Rosa Venerini fondatrice des Maestre pie († 1728) (par le P. Andreucci, Rome, 1732 et 1886; M. Elvira Valentini, Rome, 1917). Maria Crocifissa di Gesu, fondatrice des religieuses passionnistes († 1787) (par le P. Amadeo, Rome, 1923). Marie-Céleste Crostarosa (1696-1755), fondatrice du monastère du Très-Saint-Sauveur de Foggia, berceau des Rédemptoristines (J. Favre, Paris, 1931). Georges Martinelli, le fondateur des Oblats missionnaires de Rho (1727) (J. Borgonovo, Milan, 1912).

Quelques grandes mystiques : La Bienheureuse Thérèse Marguerite Redi du Saint-Cœur de Jésus, carmélite de Florence († 1770) (J. Donovan, Londres, 1842). La Bienheureuse Marie des Anges, carmélite de Turin (1666-1717) une des plus célèbres mystiques du XVIIIe siècle (Elie de Sainte-Thérèse, Turin, 1729;

Anselme de Saint-Louis, Rome, 1865, trad. franç. Paris, 1868). La Bienheureuse Marie-Madeleine Martinengo († 1737), capucine de Brescia (F. Roncallo Parolini; Brescia, 1746; Antoine de Bergame, Milan, 1900; Ladislas de Vannes, Paris, 1901).

Sainte Véronique Giuliani, capucine à Citta di Castello (1660-1727) (Strozzi, Rome, 1763; F. M. Salvatori, Rome, 1839; M. de Villermont, Paris, 1910). Florida Cevoli qui avait eu sainte Véronique pour maîtresse des novices (1685-1767) (F. Gemelli, Rome, 1838). Claudia della Croce delli Angeli, 1675-1715, dominicaine aux voies si extraordinaires (Marangoni, Rome, 1805).

L'ordre franciscain s'honore de très grands noms : le Bienheureux Crespin de Viterbe, le saint joyeux, capucin (1668-1750) (Ildefonse de Bard, Milan, 1886; Pie de Langogne, Paris, 1886). Le Bienheureux Ange d'Acri, capucin (1669-1737) (Rome, 1825; par Ernest-Marie de Beaulieu, Paris, 1899). Le Bienheureux Théophile de Corte, O. F. M. (1676-1740), par l'abbé Abeau, Paris, 1896).

Saint Léonard de Port-Maurice, O. F. M. (1676-1751), le modèle des missionnaires de l'intérieur (Joseph Marie de Masserano, Rome, 1796; le P. Salvator d'Orma, trad. franç., Paris, 1858; Léopold de Chérancé, Paris, 1903; D. Devas, Londres, 1918). Saint Jean-Joseph de la Croix († 1734) qui, dans les plus hautes charges de son ordre fut gratifié de dons mystiques (Diodato dell' Assunta, Rome, 1839). Saint François de Hieronymo (1642-1716), jésuite, parcourut pendant quarante-cinq ans comme missionnaire les régions d'Otrante et de Naples (par Stradotti, Naples, 1719; par le P. Longaro degli Oddi, Rome, 1760; par J. Bach, Metz, 1867. Cf. Sommervogel, X, 1637-1638).

Un autre grand missionnaire est le silicien Michel Ange Lentini († 1795) (Th. Termanini, Rome, 1795). Thomas Termanini a aussi écrit la vie de Dominique Marie Xavier Calvi († 1787), un des grands apôtres de la dévotion au Sacré-Cœur (Parme, (1796).

Une des gloires du clergé séculier est saint J.-B. Rossi (1698-1714), un prêtre ligurien dont l'apostolat s'exerça à Rome (E. Mougeot, Paris, 1881; lady Herbert, Londres, 1883; un religieux dominicain, Rome, 1901). La cause du pape Benoît XIII, O. P., a été introduite (Vie par F. de Cunha, Lisbonne, 1730; Clemente da Cruz, Lisbonne, 1739; E. Borgia, Rome, 1752).

Parmi les grands prélats : le cardinal Marc Antoine Barbarigo († 1706), évêque de Montefiascone, au zèle très ardent (P. Bergamaschi, Rome, 1919). Bonaventure Barberini (1674-1743) capucin qui fut général de son ordre et mourut archevêque de Ferrare (Pierre da Vergato, Bologne, 1906).

On pourrait citer nombre de religieux éminents. Dans la jeune congrégation du Très Saint-Rédempteur : saint Gérard Majella, frère laïc (1726-1755) (A. Tannoia, Naples, 1811; N. Santorelli, Naples, 1893; J. Kronenberg, Ruremonde, 1928; cf. M. de Meulemeester, t. II, p. 265). Janvier Marie Sarnelli († 1745) (saint Alphonse de Liguori, Naples, 1752; P. Dumortier, Paris, 1886; G. Wiggerman, Ratisbonne, 1888; cf. M. de Meulemeester, t. II, p. 373). César Sportelli († 1750) (G. Landi, Rome, 1893; N. Santorelli, Avellino, 1895. Cf. M. de Meulemeester, t. II, p. 406).

Louis Marie Calco, O. P. (1669-1709), dont la cause a été introduite en 1917 (D. Troisi, Rome, 1921). Albert Cherofini, un oratorien de Rome († 1787) (J. Marchetti, Rome, 1791). Le jésuite François Galluzzi († 1731) qui écrivit tant de biographies (J. B. Memni, Rome, 1734).

XIX^e ET XX^e SIÈCLES. — Le XIX^e siècle a vu un renouveau considérable des œuvres et des fondations religieuses.

Le Bienheureux Gaspard de Bufalo, fondateur des Missionnaires du Précieux Sang (1786-1837) (P. Lamagnello, Rome, 1885; V. Sardi, Rome, 1894). Le Bienheureux Joseph-Benoît Cottolengo (1786-1842), le Vincent de Paul italien (J. Guillermin, Paris, 1914; P. Gastaldi, 2^e éd., Turin, 1910; trad. franç. Paris, 1921; G. Antonelli-Costanzini, Rome, 1917). Le plus connu de tous, saint Jean Bosco (1815-1888), le fondateur des Salésiens, qui ont eu un développement si rapide (J.-B. Lemoyne, Turin, 1911-1913; F. Crispolti, Turin, 1911; R. Auffray, Lyon, 1929; J. Jörgensen, Copenhague, 1929). Citons tout de suite parmi ses disciples Dominique Savio (par saint Jean Bosco lui-même; par M^gr Salotti Turin), et André Beltrani (1870-1897)(G. Baberi, San Benigno Canavese, 1912; Paolo Valle, Turin, 1921).

Antoine Rosmini, le philosophe aux doctrines aventureuses, mais dont la vie fut toute de charité (1797-1855) (S. Silvestri, Milan, 1874; A. Zanolini, Bologne, 1875; W. Lockhart, Londres; trad. franç. Paris, 1880; par un religieux de l'Institut de la Charité, Turin, 1897).

Le Bienheureux Joseph Cafasso (1811-1860), un des amis de saint Jean Bosco, qui écrivit sa vie en 1860 (G. Colombero, Turin, 1895; M^gr Salotti, Turin, 1925). Pie Bruno Lanteri fondateur des Oblats de la Bienheureuse Vierge († 1830) (P. Gastaldi, Turin, 1870; T. Pratti, Turin, 1926). Louis Pavoni, prêtre séculier, fondateur de la Congrégation des Fils de Marie Immaculée († 1849) (L. Traverso, Gênes, 1918). La Vénérable Louise Borgiotti (1802-1873), première supérieure des Sœurs de Jésus de Nazareth (L. Borgiotti, Turin, 1877). Léonard Murialdo († 1900), prêtre très zélé de Turin qui fonda les Giuseppini (L. Panizzardi, Turin, 1923). Le Vénérable Louis Guanella, fondateur de la Congrégation des Serviteurs de la Charité et des Filles de Sainte-Marie de la Providence (1842-1915) (par un de ses fils, L. Mazucchi, Milan, 1919-1925).

Vincent Pallotti (1795-1850) le fondateur de la double société de missions qui porte son nom (Pallotins et Pallottines) (L. Vaccari, Rome, 1885; J. T. Belloc, Paris, 1895; J. Lucas, Limbourg, 1931). Daniel Camboni (1831-1881) fondateur des Fils du Sacré-Cœur de Jésus de Vérone, missionnaire lui-même, mort vicaire apostolique de l'Afrique centrale (M. Granalli, Vérone, 1923; A. Capovilla, Vérone, 1928). Maria Crocefissa di Rosa fondatrice des Ancelle della Carità de Brescia (G. Antonelli, Costaggini, Rome, 1914). Le Bienheureux Antoine Gianelli, évêque de Bobbio et Conti († 1846), fondateur d'une congrégation (A. Pelliani, Gênes, 1878; L. Sanguineti, Turin, 1925).

Dans le nombre d'éminents religieux qui se sont sanctifiés dans la Congrégation des Passionnistes bornons-nous aux quelques noms les plus connus : le Bienheureux Vincent Strambi (1745-1824) (P. Rudori, Milan, 1826; Turennius du Saint-Cœur de Marie, Paris, 1863; Louis Th. de Jésus agonisant, Lille; Abbé Joachim, Paris, 1925); le P. Dominique de la Mère de Dieu († 1849) qui, missionnaire en Angleterre, a été mêlé si intimement, à la conversion de Newman (le P. Devine, Londres, 1878; Y. Urban, Londres, 1926); S. Gabriel dell' Addolorata, mort jeune et dont le rayonnement a été considérable (le P. Bernard, Bordeaux, 1903; N. Ward, Dublin, 1904; le P. Camillus, New-York. 1923; L. Latzarus, Paris, 1933).

Quelques jésuites : Louis Solari († 1829) (L. Sanguineti, Lavagna, 1920); Charles Odescalchi qui se démit du cardinalat pour entrer en religion († 1841) (Angelini-Rota, Rome, 1850; Th. Bérengier, Paris, 1876; P. Pirri, Rome, 1935). Le P. Fernand Rosati (1861-1909) G. Celi, Rome, 1916). Le P. Richard Friedl (1847-1917) (J. Cassiani-Ingoni, Vicence, 1921).

Parmi les mystiques célèbres il faut au moins signaler : Gemma Galgani (1878-1903) (Germain de Saint-Stanislas, 3e éd., Rome, 1912; trad. angl., Londres, 1913; trad. fr., Arras, 1912; B. Ludwig, Kirnach,-Villingen, 1929). La Bienheureuse Anne-Marie Taigi (1769-1837) qui se sanctifia dans les devoirs d'une mère de famille (J. F. O. Luquet, Paris, 1851; Mgr Salotti, Rome, 1920). La Bienheureuse Paule Frassinetti, fondatrice de l'institut de Sainte-Dorothée (A. Capecelatro, Rome, 1901 ; par une religieuse de sa congrégation, Paris, 1930); Élisabeth Canori-Mora (1774-1825) (par lady Herbert, Londres, 1878; Mgr Pagani, Rome, 1911; trad. allem. Kirnach-Villingen, 1925). Une visitandine de Côme, la sœur Bénigne Consolata Ferrero (1885-1916) (Vie anonyme, Côme, 1918; Washington, 1921; Lyon, 1930).

Parmi les papes récents, deux ont leur cause introduite, Pie IX (J. M. Villefranche, Lyon, 1878; Moroni, Florence, 1885-1886; E. Vercesi, Milan, 1930); Pie X (B. Pierami, Rome, 1921; Albin de Cigala, Paris, 1921; René Bazin, Paris, 1928).

Le cardinal G. Massaia, capucin († 1889) qui fut très longtemps missionnaire en Abyssinie (le P. Venance de Loano, Rome, 1915; L. Gentile, Turin, 1916). Le cardinal Mariano Rampolla, pendant longtemps secrétaire d'État de Léon XIII († 1914) (P. Sinopoli di Giunta, Rome, 1923).

Jacques Marie Radini-Tedeschi, évêque de Bergame († 1914) (Bergame, 1916). Joseph Frassinetti, prêtre séculier de Gênes, frère de la Bienheureuse Paule Frassinetti († 1868) qui s'est sanctifié dans le ministère paroissial (G. Capurro, Gênes, 1908; L. Traverso, Gênes, 1918). Marie Louise Biagini, du Tiers-Ordre de Saint-François (1770-1811), de dévotion si ardente à la passion (R. Mezzetti, Lucques, 1864). Fortunat Redolfi barnabite († 1850) (Gorio, Milan, 1860; H. Galizia, Milan, 1890). Michel Ange Longo a Mariliano, franciscain napolitain († 1886) (G. M. de Francesco, Naples, 1920). Le Bienheureux François de Camporosso capucin (1804-1866) (Constant de Pelissana, Marseille, 1926). Joseph Marie de Palerme capucin, 1864-1886, converti à 15 ans et mort en odeur de sainteté (anonyme, Milan, 1915; F. Hinterlechner, Innsbruck, 1917; R. d'Apprieu, Paris, 1921).

Maria Dominica Mazzarello (1837-1881), la première supérieure de l'Institut des Filles de Marie fondé par saint Jean Bosco (G. Manetti, Turin, 1923; F. Macconi, Turin, 1924; H. L. Hughes, Saint-Louis, 1934). Sœur Maria Assunta Palotta des sœurs franciscaines missionnaires de Marie († 1905) (B. Bazzochini, Rome, 1915).

Placide Riccerdi, O. S. B. († 1915), de l'abbaye de Saint-Paul hors les Murs (par L. Schuster, Rome, 1923).

Deux reines, Marie Clotilde Adélaïde Xavier († 1802), sœur de Louis XVI, reine de Sardaigne (L. Bottiglia Rome, 1806; trad. franç., par J. B. Idt, Paris, 1823; J. M. Sintzel, Augsbourg, 1846; C. Cavatoni, Vérone, 1858) et Marie Christine de Savoie, reine des Deux-Siciles († 1836) (B. Croce, Naples, 1924).

Joseph Toniolo, l'illustre sociologue (H. da Persico, Turin, 1928). Le milanais Contardo Ferrini (1859-1902), professeur de droit romain à Messine, Modène et Pavie, un des beaux types de savant catholique (par C. Camilli, Brescia, 1912; par C. Pellegrini, Turin, 1928) Paul Pie Perazzo, employé de chemin de fer, tertiaire de Saint-François (1846-1911), un apôtre de l'Adoration perpétuelle (N. Mami, Turin, 1915).

8. — Collections biographiques. — A côté des biographies individuelles, il est nécessaire de signaler les biographies collectives qui, elles aussi, sont légion. Nous nous bornerons à des indications très sommaires.

1° Collections hagiographiques. — Le nombre est infini des collections de Vies de Saints qui ont servi d'aliment spirituel aux diverses générations de chrétiens. Qu'il nous suffise de mentionner les grandes collections modernes : d'Aloisio Lipomani, évêque de Vérone († 1560), 8 vol. in-4°, Rome, 1551-1560; du chartreux Laurent Surius († 1578), 6 vol. in-fol., Cologne, 1570; les *Acta Sanctorum* des Bollandistes, exemple le plus remarquable d'une entreprise scientifique qui dure depuis plus de trois siècles et compte aujourd'hui près de 70 vol. in-fol. (Anvers, 1643 — Bruxelles, 1931) et dont la méthode est allée sans cesse en se perfectionnant (H. Delehaye, *L'œuvre des Bollandistes*, Bruxelles, 1920). Parmi les nombreuses publications que les Bollandistes modernes ont annexées aux *Acta Sanctorum*, mentionnons les répertoires très commodes : *Bibliotheca hagiographica graece seu Elenchus Vitarum Sanctorum graece typis impressarum*, Bruxellis, 1895 et 2e édit., 1909; *Bibliotheca hagiographica latina et mediae aetatis*. Bruxellis, 1898-1901 et suppl. 1911; *Bibliotheca hagiographica orientalis*, Bruxelles, 1910.

Une bonne méthode scientifique ne fait point tort à l'édification. La plupart des volumes qui font partie de la collection *Les Saints* entreprise sur l'initiative de Henri Joly, Paris, 1897, ont une excellente tenue historique qui n'a pas nui à leur succès.

Parmi les grandes œuvres de vulgarisation hagiographique on lit encore, sinon dans le texte original, du moins dans des traductions (il y en a dans toutes les langues) la *Legenda aurea* de Jacques de Voragine († 1292); le *Flos sanctorum* de Pierre Ribadeneira, Madrid, 1599; les *Lives of the fathers...* d'Alban Butler, London, 1745; le *Legende oder der Christliche Sternhimmel* d'Alban Stolz, 15e édit., Freiburg, 1925.

Les collections de Vies de Saints se sont elles-mêmes modernisées sous la plume d'écrivains renommés. Ne donnons que quelques exemples : R. Bazin, *Fils de l'Église*, Tours, 1927; E. Baumann, *La vie et les œuvres de quelques grands saints*, Paris, 1927; Mgr G. Audollent, *L'Histoire de l'Église par les Saints*, Lyon, 1929, 2 vol. Ces ouvrages ne réunissent que quelques saints.

Nous ne pouvons que faire une allusion aux innombrables livres qui groupent les saints suivant leur pays, comme l'ouvrage des anglicans S. Baring-Gould et J. Fisher, *The Lives of the British Saints*, 4 vol., London, 1907; C. Plummer, *Vitae Sanctorum Hiberniae*, 2 vol., Oxford, 1910; suivant leur région ou leur diocèse, comme Dom Lobineau, *Les vies des saints de Bretagne*, Paris, 1724; l'abbé Destombes, *Les vies des Saints des diocèses de Cambrai et d'Arras*, Cambrai, 1851; suivant les ordres religieux auxquels ils appartiennent, comme M. Rosati, *Santi e beati Francescani del Terzo Ordine*, Torino, 1922; Mgr Guérin, *Le palmier séraphique*, 12 vol., Bar-le-Duc, 1872; M. C.

de Ganay, *Les bienheureuses dominicaines*, Paris, 1925; suivant leur profession, comme J. Neubner, *Die heiligen Handwerker*, Münster, 1929; L. du Broc de Segauge, *Les Saints protecteurs des corporations*, édit. F. Morel, Paris, 1887, 2 vol.; qui groupent les martyrs suivant leurs pays et leur époque, comme *The English Martyrs* de Dom Bède Camm, Cambridge, 1929; comme *Le Martyrologe de l'Église du Japon* de l'abbé Profillet, 3 vol., Paris, 1897.

2° BIOGRAPHIES INTERNATIONALES ET NATIONALES. — Tout le monde est convaincu de l'utilité des dictionnaires biographiques. On trouvera des bibliographies détaillées des biographies nationales et internationales dans H. Stein, *Manuel de bibliographie générale*, Paris, 1897, p. 497-510 et 800; dans G. Schneider, *Handbuch der Bibliographie*, Leipzig, 1921, p. 440-478 et dans tous les bons manuels de bibliographie qui consacrent un chapitre à la biographie.

Mais du point de vue qui nous occupe, il y a plus d'intérêt à consulter les grandes encyclopédies catholiques, qui font une part à la biographie : la *Catholic Encyclopedia*, New-York, 1907-1912; le *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg, depuis 1930; le *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques*, Paris, depuis 1909; le *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris, depuis 1903; le *Dictionnaire de Biographie française*, Paris, depuis 1929.

A cause des recherches immenses dont il est le fruit, le répertoire de Edouard Marie Oettinger, *Bibliographie biographique universelle*, 3e édit., Paris, 1866, 2 in-4°, reste un instrument de travail des plus utiles, malgré sa date. Tous ceux qui se sont occupés de l'histoire du Moyen Age s'accordent sur les services inappréciables rendus par le *Répertoire des sources historiques du Moyen Age* du chanoine Ulysse Chevalier, Paris, 1894-1907, 4 in-4°.

Les catalogues d'écrivains, les histoires littéraires fournissent aussi des éléments biographiques qui ne sont point à négliger. Bibliographie dans H. Stein, *l. c.*, p. 293-308; G. Schneider, *l. c.*

Particulièrement intéressants pour la spiritualité sont les répertoires spécialement consacrés aux écrivains catholiques : comme J. Gillow, *Bibliographical Dictionary of the English Catholics from the Breach with Rome, in 1534, to the present time*, 5 in-8°, London, depuis 1885; comme W. Kosch, *Das katholische Deutschland*, Augsburg, depuis 1933.

Le livre de M. Picot, *Essai historique sur l'influence de la religion en France pendant le XVIIe siècle*, Paris, 1824, a presque uniquement pour sources les principales biographies spirituelles du XVIIe siècle français.

3° BIOGRAPHIES DES ORDRES RELIGIEUX. — C'est dans un but d'édification que, débordant le cadre de la sainteté officielle et reconnue par l'Église, ont été formés de multiples recueils de vies de religieux et de religieuses. Chaque ordre, presque chaque congrégation a les siens, souvent disposés suivant les jours de l'année et destinés à la lecture conventuelle. Dès la fin du XVe siècle, Jean Mombaer, dans son *Rosetum*, paru à Deventer en 1494, signalait l'intérêt de ces collections, et dans sa *Tabula librorum praecipue legendorum* recommandait les « Vies d'hommes illustres de chacun des Ordres » (P. Debongnie, *Jean Mombaer*... Louvain, 1928, p. 322). Il pensait sans doute au *De ortu et progressu ordinis cartusiensis*, d'Henri de Kalkar (1408) et aux *Vitae fratrum O. P.* de Gérard de Frachet († 1271) qui ont été si célèbres. De ces ménologes et nécrologes aucune bibliographie systématique n'a été entreprise.

Les manuels de bibliographie se bornent d'ordinaire aux catalogues d'écrivains et aux histoires littéraires. Ainsi H. Stein, *l. c.*, p. 60-65; G. Schneider, *l. c.*, p. 400-403. On trouvera de nombreuses indications mais qui auraient besoin d'être complétées dans le *Dictionnaire de Bibliographie catholique* de Fr. Pérennès, édité par Migne, Paris, 1859, t. III, ch. XLI, Histoire des ordres religieux, col. 729 et svv.

Parmi les plus célèbres, *l'Année dominicaine*, Lyon, 1883-1809, dont le principal rédacteur est le P. Thomas Souèges (1633-1698) bien que les trois premiers volumes aient paru sous le nom du P. J.-B. Feuillet, Amiens, 1678-1680; *l'Année sainte des Religieuses de la Visitation Sainte-Marie* dont un premier volume (janvier-avril) a été rédigé presque entièrement par la Mère de Chaugy, Annecy, 1689, mais qui n'a été achevée qu'au XIXe siècle, Annecy, 1867-1871, 12 vol. in-8.

Dans un genre un peu différent, les *Varones ilustres de la Compañia de Jesus* par les PP. E. Nieremberg et A. de Andrade, 2e éd., 2 vol. in-4°, Bilbao, 1881-1892; *la Vie des Justes* (religieux de Saint-Maur) de dom Martène, 3 vol., éd. Heurtebize, Paris, 1926.

Groupent seulement quelques vies : *Les éloges de plusieurs personnes illustres en piété dans l'ordre de saint Benoît décédées dans ces dernières années*, de la Mère de Blémur, Paris, 1679; *Vies des premières ursulines de France tirées des chroniques de l'Ordre* par Charles Sainte-Foi, 2 vol., Paris, 1856; *Quelques-unes de mes sœurs* (Auxiliatrices des Ames du Purgatoire), par Marie René-Bazin, Paris, 1933; P. Guissard, *Portraits Assomptionistes*, Paris, 1932; la comtesse H. de Boissieu, *Figures de Carmélites en Belgique au XVIIe siècle*, Bruxelles, 1928.

4° COLLECTIONS DE GENRES DIVERS. — On peut envisager deux types de groupements : 1° un auteur rassemble dans un même ouvrage les biographies des personnages de même profession, ou ayant entre eux des relations plus ou moins étroites. Ainsi A. Godeau, *Éloges des Évêques qui dans tous les siècles de l'Église ont fleury en Doctrine et en Sainteté*, Paris, 1665; J. Grandet, *Les Saints prêtres français du XVIIe siècle*, éd. G. Letourneau, 3 vol., Angers-Paris, 1897-1898; Hilarion de Coste, *Les Éloges et les Vies des Reines, des Princesses et des Dames illustres en piété, en courage, et en doctrine qui ont fleury dans notre temps et du temps de nos Pères*, 2 vol., Paris, 1647; P. Champion, *La vie des fondateurs de maisons de retraite*, éd. J. Bainvel, Paris, 1929; J. Th. Campbell, *Pioneer Priests of North America*, 3 vol., New-York, 1914; ou du même auteur, *Pioneer Laymen of North America*. A. Räss, *Die Konvertiten seit der Reformation*, Freiburg, 1866-1880; W. G. Gorman, *Converts to Rome*, London, 1910.

2° Une série rassemble des biographies du même genre, à chacune desquelles un volume spécial est consacré. C'est le type que semble préférer notre génération.

De multiples collections de biographies sont actuellement publiées sous des titres divers : *Les grands Cœurs, Chefs de File, Les Maîtres d'une génération*... et le public ne se lasse pas d'une littérature qui lui est si directement accessible.

P. POURRAT et M. VILLER.

9. — Évolution de la biographie spirituelle à l'époque moderne. — I. Du xvie siècle au xixe. — Les auteurs, surtout au début et dans les vies de saints anciens, visent trop exclusivement à l'édification et se soucient trop peu de la vérité historique, spécialement dans les collections, comme celle de Surius. Si nous examinons ces biographies au point de vue critique, nous constatons qu'elles sont remplies de *faits légendaires*. Le merveilleux y est constant. Dieu semble avoir supprimé les causes secondes dans la vie des saints; il agit sans cesse lui-même d'une manière miraculeuse. Plus un fait est extraordinaire et merveilleux, plus il plaît au biographe, qui ne se préoccupe pas de rechercher s'il est authentique ou non.

Ce grand désir d'édifier a porté aussi les biographes à donner à leurs récits le *ton du panégyrique*. Les fautes que ces saints personnages ont pu commettre sont atténuées et parfois passées sous silence. Les erreurs qu'ils ont commises de bonne foi sont transformées souvent en exploits providentiels.

Enfin, les biographies sont très souvent de *petits traités de spiritualité, surtout des traités des vertus chrétiennes*. La division des récits en vie et en vertus se retrouve ordinairement. Les événements de la vie du saint sont brièvement racontés. Et quand ils parlent des vertus de leurs héros, nos biographes ne signalent que fort peu les efforts qu'ils ont dû faire pour progresser dans la sainteté. Ce qui rend les saints peu imitables parce qu'ils sont mis dans le domaine de l'idéal et non dans celui du réel.

Réaction des Bollandistes. — Les auteurs de la grande collection des *Acta Sanctorum* eurent les premiers la préoccupation d'étudier les documents hagiographiques selon la méthode rigoureuse de la critique historique. L'œuvre fut commencée en 1643. L'application des méthodes critiques se fit progressivement. Tout d'abord, les Bollandistes se contentèrent de dater et d'authentiquer les textes hagiographiques et d'écarter les apocryphes. Puis ils se risquèrent à apprécier historiquement le contenu des *Vies* des Saints, afin de les débarrasser de tout apport légendaire. Œuvre particulièrement délicate que saint Robert Bellarmin croyait impossible à son époque sans s'exposer aux pires censures (Cf. Hippolyte Delehaye, bollandiste, *Les Acta Sanctorum des Bollandistes,* dans les *Études*, 20 mars 1919, p. 665-666).

Les historiens de Port-Royal contribuèrent, pour une part, à rendre l'hagiographie plus conforme à la véritable histoire. Lenain de Tillemont, quand il parle des saints dans ses *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles,* le fait en véritable historien. Les écrivains de Port-Royal ont composé des *Mémoires* sur les fondateurs du jansénisme qui sont en réalité des biographies. Lancelot a écrit des *Mémoires pour servir à la Vie de Saint-Cyran*. La Mère Angélique de Saint-Jean a laissé des *Mémoires pour servir à la Vie de la Mère Angélique,* sa tante. Nicolas Fontaine est l'auteur des *Mémoires sur les solitaires de Port-Royal*. Il a publié les *Vies des Saints* pour tous les jours de l'année, Paris, 1679. Godefroy Hermant a écrit les *Vies* de saint Athanase, de saint Basile, de saint Grégoire de Nazianze et de saint Ambroise. Cette énumération est loin d'être complète. Si ces ouvrages considérables et qui exercèrent une réelle influence, n'étaient pas gâtés par l'esprit janséniste, ils mériteraient de figurer en bonne place dans les collections de biographies spirituelles.

Toucher aux légendes hagiographiques, — saint Robert Bellarmin avait raison de le dire, — est une œuvre difficile qui exige une main délicate pour aboutir à des résultats acceptés. Le docteur de Sorbonne, Jean de Launoy (1603-1674) ne le comprit pas. Esprit caustique, il fit la guerre aux légendes avec un air irrespectueux qui lui valut le surnom de « Dénicheur de saints ». Surnom terrible que le public donna bientôt sans discernement à tous ceux qui tentaient de suivre les règles de la critique dans l'étude des écrits hagiographiques! Ce qui découragea beaucoup de biographes. Aussi, la plupart des *Vies,* composées au xviiie siècle et dans la première moitié du xixe, se proposent-elles uniquement d'édifier. L'exactitude historique leur importe souvent bien peu.

II. — Biographies récentes. — Cependant, en France au xixe siècle, il y eut une renaissance des études historiques. Augustin Thierry (1795-1856) en fut le promoteur. Le plus illustre écrivain de cette école historique fut Jules Michelet (1798-1874), qui fit de l'histoire « une résurrection du passé », une œuvre « de psychologie et d'art ». Les personnages et les faits sont étudiés avec soin et expliqués par « les milieux sociaux » dont on met en relief « les affinités géographiques », les mœurs et les passions. L'histoire ainsi comprise est une sorte de drame qui devient émouvant, si l'historien est en même temps un écrivain.

Cette conception « romantique » de l'histoire tenta les hagiographes. Ne peut-on pas croire qu'elle inspira Montalembert dans sa *Vie de sainte Elisabeth de Hongrie,* Paris, 1836, où le souci du pittoresque et de la résurrection de l'époque où vivait la sainte est si évident?

De cette conception naquit aussi la biographie psychologique qui s'attache à l'analyse de l'âme, de ses passions, en un mot du drame intérieur qui se passe en elle. Sainte-Beuve s'est immortalisé dans ce genre. Son *Port-Royal* en restera le modèle achevé. On comprend que les hagiographes contemporains se soient essayés dans cette peinture des états d'âmes des saints.

A la fin du xixe siècle, les biographies-drames étaient tout à fait au goût du jour : « Aujourd'hui les biographies pullulent, écrivait Mgr d'Hulst en 1896. Celles qui offrent de l'intérêt sont de deux sortes : les unes racontent une âme, les autres racontent des événements. Que le drame soit au dedans ou au dehors, il n'importe; mais il faut un drame.

« Le drame intérieur attire plus que l'autre nos contemporains. Aux récits d'aventures ils préfèrent la peinture des états d'âmes; encore veulent-ils que les péripéties, sans lesquelles il n'y a point de drame, soient empruntées au conflit des passions humaines. On délaisse donc l'hagiographie, bien qu'elle soit toute pleine d'une psychologie profonde, parce que les combats et les souffrances qui s'y rencontrent ne sauraient émouvoir ceux pour qui les rapports intimes de l'âme avec Dieu sont restés lettre close. » (Préface de la *Vie de la Révérende Mère Camille de l'Enfant-Jésus, née de Soyecourt,* carmélite, Paris, 1897).

L'illustre prélat aurait pu ajouter qu'une autre cause de cet abandon de l'hagiographie était, alors, la carence de *Vies* de saints, composées selon cette méthode à la fois historique et psychologique, vulgarisée par l'école romantique. D'autre part, à la même époque, Mgr

Duchesne remettait en honneur les méthodes rigoureuses de la critique historique. Enfin, l'école matérialiste émettait des théories psychologico-médicales tendant à faire croire que les saints sont des gens anormaux et que les faits extraordinaires, racontés dans leurs *Vies*, sont des cas de pathologie mentale. Les catholiques devaient donc faire un effort pour remettre en honneur l'hagiographie chrétienne.

C'est ce que comprirent, en 1895, les auteurs de la collection *Les Saints*, publiée à Paris sous la direction de M. Henri Joly. Pour être acceptées du public instruit, les biographies de cette collection devraient être vraiment historiques. On y mettrait aussi en relief le côté humain de la vie des saints, afin de bien montrer que la sainteté n'est pas un fait anormal qui relève de ce qu'on appelle aujourd'hui la psychiâtrie. Enfin, la psychologie des saints, l'étude de leurs âmes y aurait une place importante. La collection ainsi comprise eut un très grand succès. Même les incroyants s'intéressèrent à ce renouvellement de l'hagiographie.

En dehors de cette collection, beaucoup d'excellentes biographies spirituelles furent publiées. Il faut signaler principalement les ouvrages de Mgr Baunard et ceux de Mgr Laveille.

Aujourd'hui, à cause du retour si prononcé aux études de spiritualité, les biographies des saints personnages sont tout à fait en honneur. Leur genre est varié. Voici les principaux.

Un mot seulement des biographies romancées, pour exprimer le souhait qu'elles ne se multiplient pas. La vie romancée d'un saint personnage n'honore pas la collection à laquelle elle appartient.

La biographie réaliste est assez en faveur. La *Sainte Lydwine de Schiedam* de Joris Karl Huysmans est un modèle de cet art qui s'efforce de donner le frisson du réel. La description des souffrances de la sainte, des maladies dont elle a souffert, a quelque chose d'effrayant. Ce genre peut exposer à sacrifier un peu le vrai au désir de produire l'intensité de l'émotion.

Les biographes amateurs d'archéologie se plaisent à « ressusciter » l'état de la société, des institutions et des monuments de l'époque où ont vécu leurs héros. Le cadre, dans lequel les saints ont évolué, devient ainsi familier au lecteur, ce qui lui permet de situer sans effort les divers événements racontés.

On cultive particulièrement aujourd'hui le genre psychologique. Nous trouvons, en effet, un charme intense dans l'histoire d'une âme donnée à Dieu, de sa fidélité, de ses épreuves et aussi de ses passagères faiblesses. C'est vraiment un drame intérieur qui se déroule devant nos yeux et revit pour notre plus grande édification.

Certains biographes aiment à faire la philosophie de l'histoire des saints. Ils recherchent les causes des événements de leurs vies. Ils expliquent longuement, à la manière d'Augustin Thierry, leur tempérament et leur caractère par ceux de leur race et de leurs ancêtres lointains et immédiats. Le côté humain de la vie et des œuvres des saints est ainsi mis en pleine valeur par cette influence de l'hérédité.

10. — Conclusions. — Comment concevoir la meilleure biographie ? Quelle méthode suivre pour la composer ?

Les documents apocryphes seront écartés, tout d'abord. Les documents authentiques eux-mêmes seront l'objet d'un examen sérieux, avant d'être utilisés. Car les événements de la vie d'un saint personnage sont assez souvent un peu idéalisés, embellis, même par les contemporains. Et ceci de la meilleure foi du monde. Nous lisons, par exemple, dans des écrits bien authentiques, que de saints personnages ont composé leurs écrits sans peine, sous la dictée miraculeuse de Dieu. Pieuse exagération ! Loin de moi l'intention de refuser à ces écrivains une assistance divine spéciale que le biographe doit faire ressortir. Mais cette assistance ne les a jamais dispensés de travailler pour rechercher et mettre en œuvre les matériaux de leurs ouvrages, pas plus que l'inspiration scripturaire n'a empêché les écrivains sacrés d'étudier et de peiner pour composer les livres de la Bible. Les recherches faites par un saint avant d'écrire, les auteurs qu'il a consultés, bref ce que fait un écrivain avant de prendre la plume, tout ce travail sera exposé par le biographe. Et quand il s'agit des œuvres de charité ou de zèle créées par un saint, qu'on ne dise pas que les décisions et les projets soient uniquement dus à des inspirations célestes, comme on le lit souvent dans les Vies de Saints. La réalité est tout autre. Malgré les inspirations célestes incontestables, qui doivent être mentionnées par le biographe, le saint a dû réfléchir parfois longtemps, consulter ses conseillers, surmonter des obstacles et même tâtonner, peut-être commettre des maladresses, avant d'arriver à la formule définitive de l'œuvre à fonder. Tout ceci sera relaté dans la biographie et le lecteur aura l'impression du vrai et du vécu. L'édification n'y perdra rien.

Le biographe fera aussi revivre le milieu dans lequel le saint s'est trouvé. Cette « résurrection du passé » est nécessaire pour bien comprendre les événements de la vie du bienheureux, ses œuvres, ses fondations charitables et les difficultés qu'il a dû vaincre. Pour faire sortir le passé de l'oubli, pour camper les personnages, en faire les portraits, l'école romantique peut fournir des modèles.

La biographie enfin sera encore une étude d'âme, une description vivante, même poignante de l'ascension d'une âme vers les sommets de la sainteté. C'est un drame intérieur que cette ascension. Le biographe en décrira avec amour toutes les péripéties. Il ne cachera ni les fautes, ni les défauts du bienheureux. Il montrera comment il a héroïquement expié ses péchés, parfois pas bien graves, et comment il a mortifié les tendances mauvaises de sa nature pour faire vivre de plus en plus le Christ en lui. Dans cette héroïque ascension, il y a parfois de légers arrêts, des révoltes de la nature, quelques fatigues causées par cette rude montée qu'est la lutte progressive contre soi-même. Mais toujours la volonté aidée de la grâce, étroitement unie au Christ, obtient la victoire et continue sa marche ascensionnelle vers les cîmes mystiques. Cette étude de psychologie religieuse sera enclavée dans la narration dont elle formera en quelque sorte la trame. Elle éclairera les faits en même temps qu'elle en sera le fondement. Aussi est-il très désirable que le biographe suive l'ordre chronologique dans son récit, sinon il ne serait guère possible de faire vraiment l'histoire d'une âme et de ses progrès continus dans la sainteté. Un plan logique ne peut être accepté commodément que s'il concorde avec la chronologie.

Si l'historien est en même temps un écrivain, il fera une œuvre attachante, captivante, qui donnera au lecteur la sensation du vrai, du réel. L'édification sera nécessairement produite et les incroyants n'auront aucun reproche à faire à l'hagiographie catholique ainsi présentée.

Comme nous l'avons dit, la plupart des bibliographies historiques font une part à la biographie. Outre celles que nous avons déjà indiquées, on peut consulter : Fr. Pérennès, *Dictionnaire de Bibliographie Catholique*, Paris, 1860, ch. XLVII, Biographie. Voir aussi les répertoires bibliographiques des principales revues historiques catholiques. Ainsi le *Bulletin d'Histoire bénédictine*, annexé depuis 1907 à la *Revue Bénédictine*, a une rubrique *Biographie*.

Sur la méthode à apporter à la composition d'une biographie spirituelle (qui se confond avec la méthode historique, ou plus précisément encore avec la méthode hagiographique) : C. De Smedt, *Principes de la critique historique*, Paris, 1883. — H. Delehaye, *Cinq leçons sur la méthode hagiographique*, Bruxelles, 1934. — E. Bernheim, *Lehrbuch der historischen Methode und der Geschischtsphilosophie*, Leipzig, 1908, p. 492-493. — L. Stein, *Zur Methodenlehre der Biographik* (dans *Biographische Blätter*, 1895, t. I, p. 22 et svv.).

Sur l'évolution de la biographie : F. Leo, *Die griechisch-römische Biographie nach ihrer literarischen Form*, Leipzig, 1901. — H. Delehaye, *Légendes hagiographiques*, Bruxelles, 1905 ; *Les Passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles, 1921. — J. Kleinpaul, *Das Typische in der Personenschilderung der deutschen Literatur des X Jahrhunderts*, Leipzig, 1897.

Une polémique s'est élevée autour de l'édition de B. Krusch des *Passiones Vitaeque Sanctorum Aevi Merovingici* dans MGH. (à laquelle ont pris part en particulier Mgr Duchesne dans le *Bulletin critique*, 1899, G. Kurth dans ses *Études critiques sur la vie de Sainte Geneviève*, *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 1913, t. XIV, p. 5-80...). — L. Zepf, *Das Heiligenleben im X Jahrhundert*, Leipzig u. Berlin, 1908. — H. Joly, *Psychologie des Saints*, Paris, 1897 — H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France...*, t. I, Paris, 1916. L'humanisme dévot, IIe partie, ch. III, La vie des Saints. — J. Calvet, *D'une critique catholique*, Paris, 1927, XIII. La vie des saints : un nouveau conflit.

P. POURRAT.

BIONDINI (Vén. MARIA ARCANGELA). — Fondatrice des Sœurs Servites cloîtrées d'Arco, près de Trente, née le 24 juin 1641 à Corfou dont son père André était gouverneur pour la République de Venise. Celui-ci étant mort peu après, la mère, Angela Cicogna, revint à Venise pour y pourvoir mieux à l'éducation de sa nombreuse famille. Très pieuse et très intelligente, la petite Zanetta (Giovanna) obtint en dépit de toutes les difficultés d'entrer le 2 février 1655 chez les religieuses Servites de Burano, près de Venise. Là elle commença à recevoir de Dieu les faveurs les plus insignes ; mais elle eut en même temps les luttes les plus pénibles à supporter, soit de la part du démon, soit aussi de la part de religieuses moins ferventes. Elle fut successivement maîtresse des novices et abbesse. La renommée de ses vertus arriva jusqu'à l'empereur Léopold Ier, qui accepta sur sa prière de construire à Arco un monastère, où elle pourrait réaliser la réforme de son ordre. C'est alors que la Mère Biondini prédit la délivrance de Vienne, pour ce que l'empereur venait de faire. Triomphant de toutes les difficultés, la Mère Biondini vint en mars 1689 avec sept moniales à Arco, où elle put réaliser ses désirs de retour à la primitive observance. Le couvent devint rapidement très florissant ; mais durant l'invasion française de 1702-3, les religieuses durent s'exiler et du monastère il ne resta plus que les murs. La Vénérable qui était en correspondance avec les empereurs Léopold et Joseph Ier alla jusqu'à Vienne chercher du secours. Mais les fatigues du voyage et ses autres épreuves la conduisirent peu après au tombeau ; elle mourut le 23 novembre 1712, en répétant trois fois au P. Zanetti qui l'assistait : « Annichilazione (anéantissement) ! » Son corps, plusieurs fois exhumé, a toujours été trouvé sans corruption.

La Mère Biondini a laissé une quantité considérable d'écrits spirituels en prose et en vers, conservés à Arco et dans diverses archives d'Italie. Ses principaux ouvrages, encore tous inédits, sont : *Autobiografia*, 3 vol. ; *Lumi spirituali*, 2 vol. ; *Compendio del divino amore*, 3 vol. ; *Sermoni e discorsi sacri*, 4 vol. ; *Convitto al peccatore* (manuscrit), 2 vol. ; *Dottrina di Cristo*, 1 vol. ; *Trattato sopra la vera orazione di quiete e la falsa* ; un autre *Trattato sopra la quiete* ; *Sopra i libri mistici* (sur la lecture des mystiques ; ce dernier opuscule et les deux précédents se rapportent aux controverses suscitées par le quiétisme) ; *Composizioni in versi*, 4 vol. ; nombreuses lettres spirituelles, etc. Les œuvres : *Convitto al peccatore, Piccolo raggio di luce celeste, 100 lettere spirituali*, furent éditées, mais ne sont pas encore retrouvées.

Zanetti P. Angelo M. : *Biografia della Venerabile Madre M. Arcangela Biondini*, inédite. — P. Bonfrizieri, *Annales S. O. Servorum B. M. V.*, Lucca, 1725, t. 3, p. 348 ; 432 ss. ; 509 ss. — B. Spörr, *Lebensbilder aus dem Serviten-Orden*, Innsbruck, 1894, t. 3, p. 505 ss. — *Cenni della Ven. M. A. B. nel II centenario della sua morte*, Trento, 1912. — Antonio M. Vicentini, *I Servi di Maria nei documenti e codici Veneziani*. P. II, vol. I, p. 198 ss. Cf. p. 27 ; 143. — Un travail est en préparation sur la doctrine spirituelle de la M. B., en particulier sur son attitude en face du quiétisme.

B. ARTUSO.

BIRNBAUM (HENRI VON), en latin DE PIRO. — Né en 1403, il se fit chartreux en 1435 ; sa piété et son zèle le firent élire prieur des chartreuses de Tournai, Wesel, Rettel, Trèves, Diest et Liége, où il ranima l'esprit de l'Ordre. Il revint passer ses dernières années à Cologne, où il mourut en 1473. Ses ouvrages, en très grande partie inédits, montrent un homme de prière et de haute vertu, ce sont : *Ad novitios liber unus ; Epistola ad cl. Petrum Kinckium jur. utr. Doctorem, in Carthus. Colon. novitium ; Sermones de tempore et Sanctis, Responsiones ad quaestiones Prioris Carthusiae Basilensis ; Excerpta ex malo granato cum nonnullis conjunctis.* Il a composé un *Alphabet* sur les Coutumes de son Ordre, avec des commentaires.

Kessel, art. *Birnbaum*, dans KL. — Hartzheim, *Bibliotheca Coloniensis.* — Marx, *Geschichte des Erzstiftes Trier*, II, 331.

E. RAITZ v. FRENTZ, S. J.

BISCHOFFS (IVON), O. F. M. — Naquit à Kempen vers 1655, entra chez les Frères Mineurs de la province de Cologne en 1674, fut pendant de longues années lecteur de théologie puis maître des novices, mourut au couvent de Brühl en 1705. Il composa *Spiritus Seraphicus*, Cologne, 1703, petit in-4°, pp. [XVI], 823, [53] ; ce sont des conférences sur l'esprit franciscain, tel qu'il ressort des opuscules de saint François. Il a

publié aussi : *Suspiria caelestia, sive efficacissima divini amoris jacula, actibus virtutum theologicarum et moralium expressa, anathematizationibus vitiorum oppositorum firmata,* Cologne, 1704.

J. Heerinckx, O. F. M.

BISCIA (Benoit). — Né à Fermo; entra tout jeune à l'Oratoire de cette ville. Par sa piété et sa vertu il s'acquit l'amitié du Bx. Grassi son confrère et la confiance du Cardinal Censi archevêque de Fermo. Il fut sept ans supérieur de sa communauté, et mourut très âgé le 16 janvier 1709. Il publia trois opuscules de spiritualité : 1° *Brevi documenti per l'anime che aspirano alla cristiana Perfettione,* petit in-12, 220 pages, Jesi 1682. 2° *Insegnamenti spirituali per la monaca,* petit in-12, 356 pages, Jesi 1683. 3° *Gesù specchio dell' anima,* petit in-12, 100 pages, Rome 1683. Écrits à une époque où le quiétisme se répandait en Italie de façon inquiétante, ces ouvrages ont subi l'influence des nouvelles doctrines. Ils furent mis à l'Index par décret du 5 février 1688, en même temps que ceux du Cardinal Petrucci. — H. Reusch propose l'identification de Biscia avec un certain P. Boussy, de l'Oratoire de Rome, qui, au dire de Dom Estiennot, aurait écrit, en août 1687, une apologie pour Molinos et le Cardinal Petrucci. Cette identification n'est rien moins que vraisemblable.

Villarosa, *Memorie degli scrittori filippini,* Naples, 1837, T. I, p. 31. — *Biblioteca picena,* 5 vol., Osimo, 1791, T. II, p. 264. — Fr. H, Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher,* Bonn, 1885, T. II, p. 618, 619. — Cf. : Valery, *Correspondance inédite de Mabillon et de Montfaucon avec l'Italie,* Paris, 1846, T. II, p. 81, 82.

P. Auvray.

BISLING (Anselme), O. S. B. — Né à Lucerne le 18 novembre 1619, Jacques Bisling fut ordonné prêtre le 19 décembre 1643; curé de Hasle de 1644 à 1650, il fut ensuite chargé d'une paroisse à Lucerne. En 1651, il fut nommé commissaire épiscopal. Il était aumônier militaire à la bataille de Villmergen. Mêlé à l'« affaire Zwyer », il est emprisonné à Constance. En 1660, il demanda son admission à l'abbaye d'Einsiedeln; il y faisait profession le 8 décembre 1662. Il y enseigna la théologie, et, en 1672, le droit canon. Il alla deux fois à Rome pour l'affaire de Constance. En 1676, il est envoyé comme prévôt à Bellinzona. Il revint à Einsiedeln pour les deux chapitres généraux de 1679 et 1690, et mourut le 7 avril 1681.

Il traduisit en l'arrangeant un livre français sur la pensée de la mort : *Das Spahte Wollte Gott, oder Wunsch eines sterbenden Menschen...* (Einsiedeln), 1667; 2e éd. 1680; 3e, 1748. Son principal ouvrage est *Mons Thabor sive solitudo Exercitiorum Spiritualium, in qua Philotheus... per triplicem viam, Purgativam, Illuminativam et Unitivam... decem dierum spatio digressus transfiguratur in splendorem vitae perfectioris. Liber omnibus Religionum Vota, maxime vero S. P. Benedicti Regulam Professis, necnon Sacerdotibus singulariter accommodatus et utilis...* (Einsiedeln), 1664, Würzburg, 1671; 2e édition, 1681, revue par l'auteur; Einsiedeln, 1682. Ce livre a été célèbre et a contribué à la diffusion de la retraite annuelle. L'auteur s'y réfère souvent à saint Charles Borromée pour la sanctification des prêtres et à saint Benoît pour celle des moines.

Rud. Henggeler, O. S. B., *Profesbuch der fürstlichen Benediktinerabtei U. L. Fr. von Einsiedeln,* Zug, 1933, p. 332 et suiv.

P. Volk.

BLAER (Jean de, ou Blaer Diesthemius), moine bénédictin et prieur de Saint-Jacques de Liége († 1499). Il est l'auteur de *l'Historia Revelationis B. Julianae Corneliensis, divinitus factae, et Institutionis Festi Venerabilis Sacramenti.* Cette histoire fait partie d'un ouvrage intitulé *Speculum magnum exemplorum,* qui parut à Douai au début du xviie siècle. Quelques auteurs ont cru que l'ouvrage tout entier est de la main de Blaer, mais il faudrait plutôt chercher son origine dans la congrégation de Windesheim et attribuer le *Speculum* peut-être à Herman de Ludingakerke. Une première édition du *Speculum* parut à Deventer en 1481. On sait que l'édition de Douai de 1603 a subi de profondes modifications. C'est à cette époque que l'*Historia* de Blaer y fut ajoutée par le Jésuite Jean Major.

Foppens, *Bibliotheca Belgica,* t. I, p. 581, Bruxelles, 1739. — J. François, *Bibliothèque générale des écrivains de l'Ordre de Saint-Benoît.* Bouillon, 1777. — Fr. Bonaventure Kruitwagen, *Het « Speculum exemplorum »,* dans *Bijdragen voor de Geschiedenis van het Bisdom Haarlem,* XXIX (1905), pp. 329-453. — Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus.* Bruxelles, 1894, t. V, col. 379-381.

M. Mähler.

BLAKENEY (Guillaume), carme († 1490). — Originaire du comté de Norfolk et tirant son nom du couvent de Blakeney, Guillaume étudia à Cambridge où il fut admis à la maîtrise le 29 mai 1462. L'accusation de magie portée contre lui reste très sujette à caution, les meilleurs historiens n'en parlant pas. Il mourut vers 1490. Parmi ses œuvres, Bale († 1563) signale un *commentaire du Cantique des Cantiques.*

Cosme de Villiers, *Bibliotheca Carmelitana,* Orléans, 1752 et Rome, 1927, t. I, col. 592. — Pits, *Relationes historicae de rebus anglicis,* Paris, 1619, t. I, p. 678-679. — J. Bale, *Anglorum heliades,* livre 1, ch. 50; M. Harley 3838 British Museum. — Stanley M. Leattes, *Grace Book A* (*Liber Gratiarum*), Cambridge, 1897, p. 32, 35.

P. Jean-Marie de l'Enfant-Jésus, O. C. D.

BLANLO (Jean). — Né à Bayeux le 24 juin 1617, mort à Paris le 4 avril 1657. — Joignant à une grande innocence de vie une intelligence extraordinairement précoce, il avait terminé avec succès ses humanités au collège de Bayeux à treize ans, lorsqu'il fut reçu au collège des Jésuites de Caen pour étudier la philosophie. Il vint ensuite à Paris au collège des Grassins où M. Guilbert, célèbre professeur, son parent, enseignait la philosophie. Attiré vers l'état ecclésiastique il se mit à l'étude de la théologie et fut reçu bachelier. En 1639 à vingt-deux ans, il fut nommé professeur de philosophie au collège des Grassins, en remplacement de M. Grandin qui passait à une chaire de théologie en Sorbonne. Désireux de se former aux vertus ecclésiastiques, il quitta ses emplois pour entrer au séminaire de Saint-Sulpice le 18 septembre 1651. M. Olier ne tarda pas à lui confier un cours de théologie pour ceux qui n'allaient pas en Sorbonne. Par humilité il voulut rester sous-diacre. Il mourut deux jours après M. Olier, selon la prédiction que celui-ci lui avait faite. On lui doit un petit

livre très estimé, qui est encore en librairie : *L'enfance chrétienne qui est une participation de l'esprit et de la grâce du divin Enfant Jésus, Verbe incarné,* composé par M. Blanlo, sous-diacre, bachelier en théologie, in-12, Paris, 1665. La seconde partie a été achevée par un de ses disciples. Réédité en 1838 et en 1845 avec des additions par M. Galais. Dans l'édition de 1870, M. de Champgrand a donné une notice sur M. Blanlo par M. Galais et l'ouvrage se termine par les Litanies en l'honneur de la divine enfance de Jésus; les sentiments du cardinal de Bérulle sur la petitesse chrétienne; une lettre de M. Olier sur l'enfance chrétienne et une lettre de M. de Renty. Réédition en 1882 et depuis. — On a aussi de M. Blanlo un *Traité de la charité décrite par saint Paul* et des *Méditations sur la pénitence de Madeleine,* qui se trouvent à la suite d'un manuscrit de M. Tronson (Bibliothèque du séminaire); un *Commentaire sur le Cantique des Cantiques* et quelques autres ouvrages théologiques conservés dans la Bibliothèque du Chapitre de Bayeux.

Hermant, *Histoire du diocèse de Bayeux,* Caen, 1705, in-4°, 1re partie, p. 50 et ss. — Notice par M. Galais, supérieur du Séminaire d'Issy, en tête du volume de *l'Enfance chrétienne.* — *Vie de M. Olier,* par M. Faillon, t. III. — J. Grandet, *les Saints Prêtres français,* t. III (dans la notice de M. Olier), p. 292. — L. Bertrand, *Bibliothèque sulpicienne,* t. I, p. 41-43 et 524. — H. Bremond, *Hist. littéraire du sentiment religieux,* t. III, 3e partie, ch. I, III.

E. Levesque.

BLÉMUR (Marie-Jacqueline Bouette de), religieuse bénédictine. — Née le 8 janvier 1618, elle fut confiée à l'âge de cinq ans par ses pieux parents à une de ses tantes religieuse de l'abbaye royale de la Trinité de Caen. Ce monastère avait alors pour abbesse Mme Laurence de Budo qui travaillait à y rétablir une observance conforme à la règle de saint Benoît. A l'âge de onze ans elle demanda et obtint d'être revêtue de l'habit religieux. Déjà elle apportait tous ses soins à apprendre le latin. Quatre ans après sa profession, elle fut nommée maîtresse des novices et un peu plus tard prieure. Ce fut alors qu'elle commença à travailler à *L'année bénédictine,* 7 in-4°, Paris, 1667, et un des fruits qu'elle tira de ce travail fut de connaître par l'exemple des saints l'étendue de ses devoirs et de ses obligations. Après avoir écrit les vies des saints bénédictins des siècles passés, elle voulut faire connaître les personnages de l'ordre de saint Benoît qui, à son époque, se sont fait remarquer par leur piété et leur zèle pour l'observance de la règle, et elle publia : *Éloges de plusieurs personnes illustres en piété de l'ordre de S. Benoist décédées en ces derniers siècles,* 2 in-4°, Paris, 1679, ouvrage très important pour l'histoire religieuse en France des XVIe et XVIIe siècles. Peu avant cette publication elle avait été amenée à entrer dans la Congrégation des bénédictines de l'Adoration perpétuelle du Saint-Sacrement. Agée de 60 ans, elle y fit un nouveau noviciat et renouvela sa profession. Elle mourut à Paris en 1696 dans le premier monastère fondé en cette ville par la V. Mechtilde du Saint-Sacrement, Catherine de Bar.

Nous devons encore à Mme de Blémur : *La Vie de Pierre Fourier de Matincourt,* in-12, Paris, 1678; — *Les Grandeurs de la Mère de Dieu,* 2 in-4°, Paris, 1681; une nouvelle édition de cet ouvrage a été donnée par les Bénédictins de Solesmes sous le titre plus complet : *La triple couronne de la B. V. Mère de Dieu, tissue de ses principales grandeurs d'excellence, de pureté et de bonté, et enrichie de diverses inventions pour l'aimer, et la servir, par le R. P. François Poiré S. J., avec les corrections et additions de la R. M. de Blémur, Bénédictine du S. Sacrement,* 3 in-8°, Le Mans, 1849; 2 in-8°, Paris, 1858. — *La légende de tous les saints qui sont les plus connus dans toute l'Église,* in-4°, Lyon, 1679. — *Ménologe historique ou Abrégé de la vie des Saints pour tous les jours,* in-4°, Lyon, 1682. — *Les exercices de la mort,* Lyon, 1682.

Mabillon, *Lettre circulaire sur la mort de Mme de Blémur,* dans *Œuvres posthumes,* in-4°, Paris, 1724, t. I, p. 549. — Ziegelbauer, *Historia rei literariae Ord. S. Benedicti,* in-f. Augsbourg, 1754, t. III, p. 530, 531, 532, 490; t. IV, p. 182, 420, 525, 528. — D. François, *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de S. Benoit,* in-4°, Bouillon, 1777, t. I, p. 130. — Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France,* in-8°, Paris, t. II, 1916, p. 396, 460, 483.

B. Heurtebize.

BLENDECQUE ou **BLENDECQ** (Charles de). — Bénédictin, né à Arras, était religieux de l'abbaye de Marchiennes, diocèse de Cambrai, dans la première moitié du XVIIe siècle. Il est l'auteur d'un curieux ouvrage intitulé : *Cinq histoires admirables de quatre personnes possédées du diable en la ville de Soissons, délivrées miraculeusement par la vertu du S. Sacrement : recueillies des Actes du Notaire royal et du Greffier : avec un traité de l'opération et énergie des diables et démons, tant aëriens que sousterains,* in-8°, Paris, 1613.

Foppens, *Bibliotheca Belgica,* in-4°, Bruxelles, 1739, t. I, p. 149. — D. François, *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de Saint-Benoît,* in-4°, Bouillon, 1777, t. I, p. 130.

B. Heurtebize.

BLESSURE D'AMOUR. — *1. Notion.* — *2. Effets.* — *3. Origine de l'expression.*

Les écrivains spirituels donnent à l'expression blessure d'amour un sens tantôt large, tantôt strict. Au sens large, ils désignent ainsi des grâces variées mais qui toutes, entraînent une souffrance : grâces ordinaires ou éminentes, s'échelonnant depuis la peine causée par le regret des fautes passées jusqu'à la transverbération, faveur mystique très haute, réservée aux âmes parvenues à l'union transformante. Au sens strict, cette appellation est réservée à une grâce spéciale, nettement déterminée, ayant des caractères distinctifs et des effets propres. Elle appartient aux purifications passives de l'esprit : c'est la blessure d'amour proprement dite; c'est elle que nous allons étudier dans cet article.

Sainte Thérèse et saint Jean de la Croix l'ont analysée avec une précision qui ne se rencontre pas chez les autres mystiques. Aussi est-ce leurs propres paroles que l'on retrouve littéralement traduites, dans les traités classiques de Philippe de la Sainte-Trinité, Vallgornera, Scaramelli et tous ceux qui en dérivent. Nous puiserons largement aux mêmes sources pour donner de cette grâce une notion exacte et aussi claire que possible. Mais il ne faudra point s'étonner si quelque obscurité demeure : « Tout cela ne peut ni se dire, ni s'écrire, avoue sainte Thérèse : pour le comprendre, il faut l'avoir éprouvé » (*Relations*

spirituelles, Rel. 54, *Œuvres complètes,* traduction des Carmélites de Paris, t. II, p. 303).

I. Notion. — Scaramelli définit la blessure d'amour : « Une touche enflammée et brûlante d'amour par laquelle Dieu élève subitement l'âme à la possession affective et sentie de lui-même, et se retire aussitôt » (*Direttorio Mistico,* Venise, 1754, Tr. 5, c. 21, n. 213). Une formule plus descriptive serait plus complète. Nous proposons la suivante : un sentiment très vif de la présence de Dieu saisit l'âme tout à coup. Pareil à un trait de feu, qui éclaire et brûle en même temps, il donne à l'intelligence une connaissance plus vive des perfections divines et imprime à la volonté un élan plus impétueux vers le Bien-Aimé... qui se dérobe aussitôt. Alors, le sentiment aigu de l'absence de Dieu déchire l'âme, comme une flèche qu'on arrache brusquement d'une plaie, et lui cause une peine poignante et savoureuse à la fois.

Saint Jean de la Croix insiste sur le rôle purificateur de ces blessures. « Dieu, dit-il, n'a qu'un but en les faisant : blesser plus que guérir, affliger plus que satisfaire. Elles ne servent qu'à donner une connaissance plus vive, un appétit plus fort, donc une douleur plus grave » (*Cantique spirituel,* Str. 1, v. 4, trad. Chevallier, Paris, 1930, p. 40). Cette connaissance n'est autre chose qu'une lumière très pénétrante du don d'intelligence. Elle permet à l'âme de contempler avec une acuité exceptionnelle l'amabilité infinie de Celui qui l'attire, et elle enflamme à ce point la volonté que l'âme va s'embrasant du feu et des flammes de l'amour « jusqu'à paraître se consumer au milieu de ces flammes qui la rendent complètement neuve, lui donnent une nouvelle manière d'être, comme il arrive pour le phénix qui se brûle et reçoit une seconde naissance » (*Cantique,* Str. 1, v. 4, p. 48). Mais Dieu a fait sentir sa présence à l'âme, sans lui laisser le temps d'en jouir. Cette touche rapide excite en elle un désir anxieux et sans mesure de posséder enfin son Dieu. Comme à travers une fente, elle vient d'entrevoir un bonheur immense et il lui est refusé; sa douleur devient alors extrême et défie toute expression. L'âme vulnérée ne peut s'empêcher de se plaindre, et cela même extérieurement, « non parce que l'amour l'a blessée, mais parce qu'il ne l'a pas blessée assez pour qu'elle en meure et soit en mesure de se voir jointe à lui dans la vision sans voile et sans ténèbres où l'amour est parfait » (*Cantique,* ibid.). Sainte Thérèse note que c'est là une forme d'oraison très fréquente à l'époque des fiançailles; elle prépare l'âme au mariage spirituel, car, avant de se donner entièrement à elle, Dieu veut lui faire désirer ce bonheur (*Château intérieur,* 6ᵉ Demeure, ch. 2, *Œuvres compl.* trad. des Carmélites de Paris, t. 6, p. 179).

Caractères principaux de cette grâce. — D'abord, la soudaineté. Rien ne l'annonce et aucune préparation immédiate n'est requise. « Souvent, dit sainte Thérèse, lorsqu'on y pense le moins et qu'on n'a pas l'esprit occupé de Dieu, sa Majesté réveille l'âme tout à coup... L'âme comprend parfaitement que Dieu l'a appelée... Elle sent qu'elle vient de recevoir une délicieuse blessure. » Ou encore : « A l'occasion d'une pensée rapide qui lui traverse l'esprit, d'une parole qu'elle entend... elle reçoit, par ailleurs, — d'où, comment, elle l'ignore, — un coup terrible ou, si l'on veut, elle se sent comme transpercée par une flèche de feu » (6ᵉ *Dem.,* ch. II, p. 179, et ch. XI, p. 267).

Deuxième caractère : l'impression simultanée d'une souffrance indicible et d'une pénétrante douceur. Tous les mystiques l'ont noté. « Être blessé d'amour, dit Ruysbroeck, c'est le sentiment le plus doux et aussi la peine la plus cuisante que l'on puisse porter. Mais être blessé d'amour c'est un signe certain que l'on guérira. La blessure spirituelle donne joie et douleur à la fois » (*L'Ornement des Noces spirituelles,* ch. 22, *Œuvres,* trad. des Bénédictins d'Oosterhout, t. III, p. 158). Pour Walter Hilton († 1395), c'est « à la fois une épreuve et une joie très grande » (*Scala Perfectionis,* Liv. I, ch. 30, Trad. Noetinger-Bouvet, Mame, 1923, t. I, p. 148). « L'âme, dit sainte Thérèse, ressent une douleur si vive qu'elle en gémit, mais en même temps si délicieuse qu'elle voudrait ne la voir jamais finir » (*Relation* 54, p. 303). Saint Jean de la Croix parle de même (Cf. *Cantique,* Str. 1, v. 4, p. 50) et saint François de Sales (*Traité de l'Amour de Dieu,* liv. VI, ch. 9). On pourrait aisément multiplier les citations.

Troisième caractère : l'évidence, la certitude. Cette opération d'amour, dit sainte Thérèse, « est si manifeste que l'illusion devient impossible, je veux dire qu'il est impossible de se figurer qu'on l'éprouve quand on ne l'éprouve pas, comme aussi bien de ne pas savoir si on l'éprouve ou non ». L'imagination, en effet, ne pourra jamais rien produire qui y ressemble. De plus, cette grâce diffère de certains sentiments de dévotion où la profonde absorption causée par le goût spirituel peut inspirer quelque doute. « Ici, les sens et les puissances ne sont nullement absorbés. Ils se demandent ce qui se passe, mais n'apportent à l'âme aucune entrave et, selon moi, ils sont également incapables soit d'accroître, soit de faire disparaître cette peine délicieuse » (6ᵉ *Dem.,* ch. II, p. 182). On n'a pas à craindre davantage une tromperie du démon, car jamais il ne cause de peine qui soit délicieuse comme celle-ci. « Unir la souffrance, et une si grande souffrance, au repos et à la jouissance de l'âme dépasse son pouvoir ». Sainte Thérèse ajoute : « Je sais une personne qui ne craignait rien tant que d'être trompée et qui ne put jamais concevoir la moindre inquiétude sur l'oraison dont je parle » (*loc. cit. sup.*).

Pour compléter la notion de cette grâce, il convient d'ajouter que la blessure n'a pas toujours la même intensité. « Tantôt elle dure un bon moment, tantôt elle passe vite; c'est selon qu'il plaît au Seigneur de la faire sentir, car ce n'est pas chose qui puisse s'obtenir par industrie humaine. Si parfois elle dure un certain temps, c'est avec des alternatives... En un mot, elle n'est jamais stable » (6ᵉ *Dem.,* ch. II, p. 181-182).

D'autre part, la blessure d'amour n'est pas une faveur passagère, accordée une seule fois. Dieu la réitère, selon son bon plaisir, à des intervalles plus ou moins rapprochés et cela durant plusieurs années. Il se forme alors dans l'âme une plaie d'amour qui va s'élargissant et s'approfondissant à chaque blessure nouvelle : en effet, note Richard de Saint-Victor, « ardor ferventior redit, animumque jam fractum acrius incendit et vehementius urit » (*Tract. de IV gradibus violentae charitatis,* PL., 196, 1209). La connaissance des perfections de Dieu grandit de jour en jour et, parallèlement, la douleur de l'âme qui se voit

privée de lui. Ses désirs de le posséder s'enflammant toujours davantage finissent par causer une douleur à ce point excessive que, sans une intervention spéciale de Dieu, elle entraînerait la mort. « J'ai vu une personne en cet état, dit sainte Thérèse, eh bien! je croyais vraiment qu'elle allait expirer. Rien d'étonnant, du reste, car la vie est certainement en grand péril » (6e *Dem.*, ch. xi, p. 268). Saint Jean de la Croix parle de même (*Cantique*, Str. I, v. 4, p. 48). A ce degré d'intensité, le tourment de l'âme dure « trois ou quatre heures, tout au plus » dit sainte Thérèse; c'est pendant quatre heures qu'il se prolongeait parfois pour la bienheureuse Dorothée de Montau († 1417). Cf. *Septililium B. Dorotheae Montoviensis*, auctore Joanne Marienwerder, éd. F. Hipler, *Anal. bolland.*, 1883, t. II, p. 422). S'il durait plus longtemps, « notre faiblesse naturelle ne pourrait le supporter sans miracle » (6e *Dem.*, ch. xi, p. 271).

II. **Effets.** — Sur l'âme. — Les plus ordinaires sont : « La résolution de souffrir pour Dieu, le désir d'avoir de nombreuses croix à porter »; de plus, l'âme cesse de craindre les tribulations « parce qu'elles ne lui semblent plus rien en comparaison du tourment si rigoureux qu'elle a souffert » (6e *Dem.*, ch. ii, p. 183; ch. xi, p. 273). Le détachement devient plus radical et plus universel. L'élan d'amour qui l'emporte vers Dieu fait sortir l'âme et d'elle-même, et de tout le créé; elle s'oublie totalement, méprise tous les biens d'ici-bas et les repousse. « Et il n'en faut pas moins, observe saint Jean de la Croix, pour s'en aller à Dieu et pénétrer chez lui » (*Cantique*, Str. 1, v. 4, p. 51).

Sur le corps. — « Cette douleur, dit sainte Thérèse, ne réside pas dans les sens et cette plaie n'est pas une plaie matérielle; elle n'atteint que l'intime de l'âme et ne laisse pas de marque sur le corps » (*Relation* 54, p. 302). Toutefois, selon son degré d'intensité, la souffrance intérieure a sa répercussion dans l'organisme. Elle se manifeste par des soupirs, des cris, des sanglots : « Haec tibi animae vulneratae certa sint signa, gemitus atque suspiria, vultus pallens atque tabescens », dit Richard de Saint-Victor (*op. cit.*, PL., 196, 1209). On marche avec peine, on éprouve des vertiges et autres malaises de ce genre (Cf. *Septilium*, loc. cit., p. 422). Au plus fort degré, « le pouls est aussi faible que si on allait rendre l'âme...; les membres se disloquent au point que, pendant deux ou trois jours, l'on n'a pas même la force d'écrire et l'on est en proie à de vives douleurs » (6e *Dem.*, ch. xi, p. 269). La blessure d'amour proprement dite ne doit donc pas être confondue avec les Stigmates (voir ce mot). Ajoutons qu'elle se distingue pareillement de la Transverbération (voir ce mot). Celle-ci est une blessure d'amour plus parfaite, dont le but n'est pas de purifier l'âme mais d'accroître en elle la ferveur d'amour. Elle s'accompagne, ordinairement, de la vision d'un séraphin qui blesse l'âme au moyen d'un dard enflammé. Ce n'est qu'aux âmes parvenues à l'union transformante que cette faveur est accordée (Cf. Sainte Thérèse, *Vie écrite par elle-même*, ch. 29, *Œuvres*, trad. des Carmélites de Paris, t. I, p. 376 ss. — Saint Jean de la Croix, *Vive Flamme d'amour*, Str. II, v. 2, trad. Hoornaert, Paris, 1916, p. 176 ss.).

III. **Origine de l'expression.** — Dès le vie siècle avant J.-C., les lyriques grecs décrivaient les joies et les douleurs de l'amour comme l'œuvre d'un jeune dieu, Éros, qui perçait les cœurs de ses flèches inévitables (Cf. Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, art. *Cupido*, t. I, 1596). La blessure d'amour causée par le divin archer fut souvent évoquée par les poètes : « Æterno devinctus vulnere amoris » (Lucrèce, *De Natura rerum*, Lib. I, v. 34); « Dicat... quo, beatus, vulnere, qua pereat sagitta » (Horace, *Odes*, Lib. I, 27, v. 12).

Toutefois, ce n'est pas de la littérature profane que cette métaphore fut transposée dans le langage mystique. La sainte Écriture parle souvent des flèches de Dieu pour signifier les malheurs dont il frappe ses ennemis (Cf. DB. au mot *Flèche*, t. II, 2285 ss.), et, dans le Cantique des Cantiques, l'Épouse déclare : « quia vulnerata sum a dilectione » (cap. 2, 5), d'après la version des Septante (la Vulgate traduit « quia amore langueo »). C'est, à n'en pas douter, de ces paroles du Cantique que dérive l'expression blessure d'amour.

Plusieurs Pères, en effet, les ont commentées, leur attribuant des significations diverses qui se ramènent à deux principales, selon que l'Épouse est la figure de l'Église ou celle de l'âme. Dans le premier cas, on fait dire à l'Église : « Vulnerata sum charitate per sanctos scilicet martyres, per quos, cum Christum diligerem, vulnerata sum, morte pro eo suscepta » (Philon de Carpasa, *Enarratio in Cant. Cantic.*, PG. 40, 63); ou simplement : « Illius enim amore sum sauciata. Est enim sagitta electa quae animas quas petit transfigit » (Théodoret, *Interpretatio in Cant. Cantic.*, PG., 81, 90). Pour saint Ambroise, l'Église est blessée d'amour quand elle prêche la mort du Sauveur; les seuls qui puissent vraiment se dire blessés d'amour sont les Apôtres et les martyrs (*Serm. 5 in Ps.* 118; PL., 15, 1323).

Si l'Épouse figure l'âme, la charité dont elle se dit blessée n'est autre que le Christ (*Deus charitas est*), flèche choisie, envoyée par Dieu à ceux qui le servent : « Posuit me sicut sagittam electam » (Is., 49, 2), si bien que l'âme reçoit à la fois la flèche et l'archer, selon cette parole du Seigneur : « Ego et Pater unum sumus, et veniemus et mansionem apud eum faciemus » (Joa., 14, 23). Cf. Origène, *Hom. 2 in Cant. Cantic.*; PG. 13, 54; S. Grégoire de Nysse, *Hom. 4, in Cant. Cantic.*; PG. 44, 851. — Origène assigne comme cause à la blessure d'amour la contemplation de la beauté du Verbe, image et splendeur du Dieu invisible, ou de la création, œuvre du Verbe et reflet de sa beauté (*In Cant. Cantic.*, *Libri IV*, Lib. 3; PG. 13, 67). Et il indique les signes auxquels on reconnaît que l'on a vraiment reçu la blessure d'amour : « Si quis usquam est qui fideli hoc amore Verbi Dei arsit aliquando..., si quis est qui scientiae ejus amabili confixus est telo ut diurnis eum desideriis nocturnisque suspiret, aliud quid loqui non possit, aliud audire nolit, cogitare aliud nesciat, desiderare praeter ipsum aut cupere aliud vel sperare non libeat : ista anima merito dicit « vulneratae charitatis ego sum » (*ibid.*, PG. 13, 162). S. Augustin, s'adressant à Dieu, écrit dans les *Confessions* (Lib. 9, cp. 2) : « Sagittaveras tu cor nostrum caritate tua et gestabamus verba tua transfixa visceribus ». Expliquant ailleurs le v. 3 du Ps. 37 : « Quoniam sagittae tuae infixae sunt mihi », il voit, dans ces flèches, les paroles de Dieu, paroles qui excitent l'amour, non la douleur : la douleur vient de l'amour qui ne possède pas encore ce qu'il aime. « Qui amat et nondum habet quod

amat, necesse est ut in dolore gemat. Inde Sponsa... vulneratam se dixit caritate : amabat enim quiddam et nondum tenebat : dolebat quia non habebat. Ergo si dolebat vulnerata erat : sed hoc vulnus ad veram sanitatem rapiebat. Qui hoc vulnere non fuerit vulneratus, ad veram sanitatem non potest pervenire » (*Enarratio in Ps.* 37, 3; PL. 36, 508). S. Grégoire le Grand parle ainsi de la blessure d'amour : « Amoris sui spiculis mentes Deus insensibiles percutit... Percussa autem anima caritatis ejus spiculis, vulneratur in intimis affectu pietatis, ardet desiderio contemplationis, et miro modo vivificatur ex vulnere, quae prius mortua jacebat in salute; aestuat, anhelat, et jam videre desiderat quem fugiebat » (*Moral. in Job*, Lib. VI, c. 25; PL. 75, 752). Le grand théologien mystique du moyen âge, Richard de Saint-Victor, s'exprime à peu près de même : « Quando igneus ille amoris aculeus mentem hominis medullitus penetrat affectumque tansverberat interim,... (anima) desiderio ardet, fervet affectu, aestuat, anhelat, profunde ingemiscens et longa suspiria trahens » (*loc. cit.* PL. 196, 1209). Bien d'autres écrivains spirituels parlent de l'amour qui blesse. « De charitate vulnerante », mais sans définir nettement la nature et les effets de la blessure. Tauler, qui s'inspire de Richard de Saint-Victor, n'ajoute rien à sa doctrine (*Sermons de Tauler*, éd. de la *Vie Spirituelle,* Serm. 18, t. I, p. 332-334). Seuls, sainte Thérèse et saint Jean de la Croix, après avoir dit qu'il y a plusieurs manières dont Dieu blesse une âme, décrivent en détail, comme nous l'avons exposé plus haut, celle qu'ils considèrent comme la Blessure d'amour proprement dite. De même, dans le *Traité de l'Amour de Dieu,* saint François de Sales consacre un chapitre à la blessure d'amour et parle, dans le suivant, « De quelques autres moyens par lesquels le saint amour blesse les cœurs » (Liv. VI, ch. 9 et 10).

Outre les auteurs cités dans le cours de l'article, on peut consulter : Michel Ghislieri, *Commentarii in Cant. Cantic. Salomonis...* Venetiis, 1609, p. 344B-353B; p. 720 ss. — Haeften, *Schola cordis,* Antverpiae, 1629, Lib. 3, lect. 14 (Cordis vulneratio, p. 437-448). — Vallgornera, *Mystica Theologia,* publiée en 1662, rééditée en 1850 par le R. P. Berthier, O. P., plusieurs réimpressions, Qu. IV, Disp. 2, art. 18 (De Oratione impulsus); Turin, 1911, t. II, p. 255-269. — Philippe de la Sainte Trinité († 1671), *Summa Theol. Mysticae,* Pars III, Tr. 1, art. 4 (De Oratione impulsus). Paris, 1874, t. 3, p. 98-102. — Meynard, *Traité de la Vie intérieure,* éd. du R. P. Gerest, O. P. Paris, 1923, 2e Partie, Liv. IV, ch. 3, nos 284-287. — J. Ribet, *La Mystique divine,* Paris, 1895, t. I, p. 248-259; 437-448. — R. de Maumigny, *Pratique de l'Oraison mentale,* 2e Traité, ch. 8 : Des blessures d'amour, IIe éd. 1918, p 134-140. Gabriel de Ste-M.-M., O.C., *L'École thérésienne et les Blessures d'amour mystique,* dans *Études Carmélitaines,* oct. 1936, p. 208-242.

A. Cabassut, O. S. B.

BLITTERSWYCK (Jean de). — Né à Bruxelles en 1587, il prit l'habit à la chartreuse de cette ville le 22 janvier 1605. En 1637, il était Procureur des moniales chartreuses de Bruges. Il mourut à Bruxelles le 28 juillet 1661. Le Chapitre général lui décerna le « Laudabiliter vixit ». Dans sa *Chorographia sacra Brabantiae,* Antoine Sander donne, à la fin de la notice sur la chartreuse de Bruxelles, la liste de 38 ouvrages traduits par lui du latin en flamand, et dont 22 étaient alors publiés. Avec le *De VII Verbis Domini in Cruce* de saint Robert Bellarmin (Anvers, 1619), on y remarque surtout plusieurs œuvres de Barthélemy de Saluces (*Septem Tubae...* Bruxelles, 1625) et de Denys le Chartreux.

S. Autore, *Script. S. Ord. Cartus.,* Ms. t. III. — Raissius, *Origines cartusiarum Belgii.* — Morotius, *Theatrum chronologicum S. Cartus. Ordinis,* p. 144. — Pierre de Wal, *Collectaneum rerum gestarum et eventuum Cartusiae Bruxellensis,* t. III et IV, Ms. de la Biblioth. Royale de Bruxelles, n° 3859.

L. Ray.

BLOEMARDINNE. — Mentionnée comme hérétique à Bruxelles, par Pomerius, dans sa biographie du bienheureux Jean de Ruusbroec : elle aurait écrit beaucoup sur l'esprit de liberté et sur l'amour vénérien, qu'elle appelait amour séraphique; elle aurait été tenue en grande réputation de sainteté par ses nombreux adeptes, au point qu'on croyait que deux séraphins l'accompagnaient à la sainte Table, et qu'à sa mort le peuple s'attendait à des miracles au contact de son corps; le siège d'argent dans lequel elle s'asseyait pour enseigner et pour écrire fut offert en don à la duchesse de Brabant; ses hérésies auraient été démasquées par Ruusbroec, quand il était encore prêtre séculier à Bruxelles. Voici ce que nous avons pu établir sur elle :

Elle s'appelait Heilwijch Blomart et était la fille de Guillaume Blomart, échevin de Bruxelles dès 1263, mort avant 1287. Elle a de fait exercé une très grande influence, même et surtout peut-être, dans la haute société du Brabant; la duchesse Marie d'Evreux, morte en octobre 1335, était probablement parmi ses disciples. Elle-même était morte peu après le 6 juillet de la même année. Elle légua au chapitre de Sainte-Gudule, pour l'entretien de 12 femmes pauvres, un hospice, qui ne fut accepté, semble-t-il, que vers 1378. Nous ne savons de sa doctrine que ce qu'en dit Pomerius, qui probablement en a un peu forcé le caractère pervers et le danger. Les erreurs qu'on lui a attribuées dans la suite et encore de nos jours ne sont qu'une amplification des données assez vagues du biographe. Que son enseignement ait eu un relent d'hérésie, la chose paraît certaine. Femme d'une piété réelle ou feinte, elle a voulu en imposer par les dehors d'une inspirée. Ce n'est qu'après sa mort, devant les conséquences que ses adeptes tiraient de sa doctrine, que Ruusbroec s'est mis à prêcher contre elle. Les ennuis qu'il eut à subir ne sont peut-être pas sans rapport avec son départ pour Groenendaal en 1343. On a souvent essayé, mais en vain, d'identifier Bloemardinne avec l'écrivain mystique Hadewijch (v. ce nom).

De origine Monasterii Viridisvallis una cum vitis B. Joannis Rusbrochii... et aliquot coaetaneorum ejus, Anal. Boll., 1855, p. 257-335. — K. Ruelens, *Jan van Ruysbroek en Blommardinne,* écrit avant 1888, publié par J. Vercoullie, *Werken van Zuster Hadewych,* III, Gand, 1905. — P. Frédéricq, *Geschiedenis der Inquisitie in de Nederlanden,* II, 40-60 ». J. Van Mierlo, S. J., *Hadewychiana,* I, II, III dans *Versl. en Meded. der kon. Vl. Academie,* 1927.

J. Van Mierlo, S. J.

BLOIS (Louis de) ou Blosius, abbé bénédictin de Liessies (1506-1566). — I. *Vie et œuvres.* — II. *La doctrine.*

I. — VIE ET ŒUVRES.

Descendant de l'antique famille française des comtes de Blois et de Champagne, Louis de Blois tenait également à la haute noblesse de Belgique par sa mère Catherine de Barbançon. Élevé dans les sentiments les plus chrétiens et doué de qualités d'âme et d'intelligence qui le firent remarquer dès son adolescence, il fut reçu à la cour de l'archiduc qui devait être plus tard Charles-Quint. Il n'y fit pas un long séjour; à l'âge de quatorze ans il entrait à l'abbaye bénédictine de Liessies, non loin d'Avesnes (aujourd'hui département du Nord). Cette très ancienne abbaye était alors déchue de sa première splendeur, par le fait des abus qui s'y étaient introduits au cours des siècles. Lorsque Louis de Blois se présenta, en 1520, l'abbé du monastère était Dom Gilles Gippus, homme de sens droit et de mœurs austères, qui déplorait l'état de décadence où était tombée sa communauté. Il avait cependant un maître des novices, Dom Jean Meurisse, qui partageait avec lui de vifs désirs de réforme. Il lui confia la conduite de Louis de Blois et le recommanda à sa sollicitude. Le jeune novice en profita : il devint le modèle de tous par sa régularité et son esprit d'obéissance. Après deux années de profession il fut envoyé à l'Université de Louvain, où, tout en se perfectionnant à l'école du savant professeur Nicolas Clenard dans la connaissance approfondie des langues latine, grecque et hébraïque, il continua à progresser dans l'amour de la prière et la pratique des vertus religieuses. Tel était son crédit auprès de ses confrères de Liessies, que, malgré son jeune âge, — il avait à peine vingt-deux ans, — il fut choisi par son abbé et les anciens du monastère comme coadjuteur avec future succession. Dom Gippus étant venu à mourir en 1530, Louis de Blois dut revenir aussitôt de Louvain où il achevait ses études, et assumer la lourde charge qui lui était imposée. Installé le 12 juillet, ordonné prêtre le 11 novembre, il recevait le 13 novembre la bénédiction abbatiale. Il y avait beaucoup à faire pour établir la régularité dans sa maison. Il se mit résolument à l'œuvre, en pratiquant lui-même d'une façon exemplaire ce qu'il se mit à enseigner à ses moines. Ce fut d'abord sans grand succès, tellement les abus étaient invétérés. Le jeune abbé ne perdit pas courage, et, tandis qu'il était pour tous un modèle de fidélité à la Règle, il entreprit de composer à l'insu des siens un ouvrage intitulé *Speculum Monachorum,* où il enseignait l'amour de la prière et des vertus religieuses, le moyen de ne pas retomber dans la tiédeur et la voie de la perfection. Il devait le publier en 1538 sous le nom de Dacryanus, « le pleureur », en souvenir des larmes qu'il avait longtemps versées à la vue des mauvaises dispositions de ses fils. En conférence il leur donnait lecture des passages les plus persuasifs de ce livre, et peu à peu, la grâce aidant, quelques-uns de ses auditeurs revinrent à de meilleurs sentiments.

Entre temps les dangers de la guerre qui s'était déclarée entre François Ier et Charles-Quint, le forcèrent à quitter Liessies (1537), pour se réfugier en une contrée moins voisine du théâtre des hostilités. Retiré dans une maison que le monastère possédait en la petite ville d'Ath, avec les trois religieux qui l'avaient accompagné et qui partageaient ses désirs, il commença à mener une vie entièrement régulière. A cette observance monastique son exemple ne tarda pas à rallier plusieurs moines de Liessies avec lesquels il songeait à former une communauté; il pensa même faire transférer le titre abbatial de Liessies à cette nouvelle fondation d'Ath. Mais les moines de Liessies le supplièrent de revenir à l'abbaye, lui promettant de se soumettre à ses règlements, s'il voulait bien atténuer quelque peu la sévérité des observances qu'il avait fait revivre en la maison d'Ath. Louis de Blois y consentit; il revint à Liessies, reprit ses lectures du *Speculum Monachorum,* et prépara ainsi les esprits à la réforme qu'il méditait depuis longtemps. Il se mit à rédiger ses *Statuta,* en utilisant probablement les anciens us du monastère, peut-être aussi les Constitutions de Bursfeld et de sainte Justine de Padoue. Ils furent publiés en 1539 et approuvés, après six années d'essai, par la bulle de Paul III *Alto divinae,* du 8 avril 1545. Aux fragments qu'en avait donnés G. de Blois dans son ouvrage *Louis de Blois; Un bénédictin au* XVIe *siècle,* Paris, 1875, p. 297-327, est venue récemment s'ajouter l'édition complète du texte : *Ven. Ludovici Blosii Statuta Monastica,* edidit D. Ursm. Berlière. Praglia, 1929. Louis de Blois y a tracé un tableau intéressant de l'ascèse bénédictine. Mais sa doctrine spirituelle se trouve dans ses traités spéciaux qu'il rédigea pour ses religieux de 1538 à 1562. Ces écrits atteignirent le but qu'ils poursuivaient : ils transformèrent la communauté de Liessies, qui, au témoignage du célèbre Bollandus, garda longtemps un grand renom de sainteté.

C'est à Louis de Blois lui-même que nous devons la liste de ses premiers écrits spirituels : après le *Speculum Monachorum* ou *Miroir des âmes religieuses,* qu'il ne mentionnait pas parce qu'il voulait conserver l'anonymat, ce furent le *Canon vitae spiritualis* ou *Règle de vie spirituelle* (1539), le *Piarum precularum Cimeliarchion* ou *Recueil de prières dévotes*, l'*Enchiridion parvulorum* ou *Manuel des humbles* (1540). Puis vint un travail moins personnel mais non moins instructif, composé d'extraits empruntés à saint Augustin et à saint Grégoire, sur la prière, l'union à Dieu et la contemplation; cette compilation porte le nom de *Psychagogia ou Récréation de l'âme.* Le *Collyre des hérétiques,* paru en 1549, termina cette première série d'ouvrages. En 1551 parut le plus important de la seconde série, l'*Institution spirituelle*, qui conduit son lecteur jusqu'au point culminant de l'ascension vers la sainteté, l'union avec Dieu. L'auteur déclarait qu'il s'en tiendrait là et que ce serait son dernier ouvrage. Cependant il donna plus tard la *Courte règle* pour les débutants (1553), la *Consolation des âmes craintives*, *Consolatio pusillanimium,* la *Perle spirituelle, Margaritum spiritale* (1555), et enfin en 1558 quatre petits traités réunis sous le titre de *Conclave animae fidelis,* ou *Sanctuaire de l'âme fidèle :* le plus important de ces derniers traités était le *Miroir de l'âme, Speculum spiritale,* qui complétait l'*Institution spirituelle.*

Tous ces opuscules avaient été imprimés du vivant de Louis de Blois. Deux ans après la mort du vénérable abbé de Liessies, survenue le 7 janvier 1566 à la suite d'un léger accident, le futur abbé d'Hasnon, Jacques Froye, réunit tout ce qui avait paru et le publia en un volume in-folio : *Lud. Blosii Opera,* Louvain, 1568. Cette collection eut jusqu'à huit éditions de 1568 à 1625. Cependant les moines de Liessies, sous la direction de leur abbé Antoine de Winghe, préparèrent un nouveau recueil plus complet et mieux ordonné, qui remplaça le premier et eut l'honneur d'être mentionné par Mabillon dans son *Traité des*

études monastiques (1691); c'est l'édition définitive : *Lud. Blosii Opera omnia,* Anvers, Plantin, 1632. Depuis se sont multipliées les publications partielles, et d'innombrables traductions en français, flamand, italien, anglais et allemand.

II. — LA DOCTRINE SPIRITUELLE.

I. — LE CULTE POUR L'HUMANITÉ SAINTE DU CHRIST. — « Enseignée par un maître tel que Louis de Blois, disait Dom Guéranger, l'oraison mentale devient facile et familière, car c'est au Christ que l'abbé de Liessies mène directement son disciple, à ce Jésus que saint Benoît nous avertit de préférer à tout. Il n'emploie pas les méthodes didactiques qui laissent souvent le cœur dans la sécheresse; c'est la vie et la passion du Verbe incarné, ce sont les mystères sacrés de notre salut qui ont toujours la première place dans le mode de contemplation qu'il nous propose : or posséder le Christ c'est posséder Dieu lui-même. » (*Enchiridion benedictinum,* p. XXVI).

La doctrine spirituelle de Louis de Blois repose en effet tout entière sur l'intense dévotion au Christ, et elle est puisée directement dans l'Évangile, dans les enseignements du Christ, dans les récits de sa Passion et dans tout le mystère de la Rédemption. Le grand moyen pour progresser sur la voie de la perfection est, selon lui, le recours constant au Christ et à son œuvre de salut; c'est la vraie méthode à suivre pour assurer les premières purifications, et pour s'élever ensuite jusqu'aux plus hauts sommets de la contemplation, jusqu'à l'union intime avec Dieu. Le souvenir de la Passion du Sauveur est celui qui doit toujours accompagner l'homme de prière et qui suffit par lui-même à nourrir sa vie spirituelle.

Pour ceux de ses disciples qui trouvaient trop difficile de le suivre dans l'exposé de ses expériences mystiques, Louis de Blois avait composé une Explication de la Passion du Christ, et lui-même gardait constamment le regard de son âme fixé sur les exemples que nous a laissés le Sauveur. Rien de plus souverain, disait-il, pour vaincre les tentations et repousser le démon, rien de plus consolant au milieu des épreuves, rien de plus sanctifiant dans la prospérité comme dans l'adversité. La pensée du Christ et de ses mérites infinis transforme la vie et donne aux moindres actes une valeur extrême; la communion à sa chair adorable a tout ce qu'il faut pour mener l'âme à l'union la plus intime à laquelle on puisse aspirer ici-bas; la simple lecture méditée des pages de l'évangile et surtout des épisodes de la douloureuse Passion est le stimulant le plus puissant pour entretenir la flamme de l'amour et la vraie ferveur.

Louis de Blois met ainsi au-dessus de tous les procédés pour aller à Dieu, le véritable, l'authentique, l'unique moyen après tout qui est l'union constante au Christ et à son mystère rédempteur. C'est la méthode de l'Église et de sa liturgie, c'est aussi celle de toute l'antiquité chrétienne. Louis de Blois s'est rattaché tout spécialement à la doctrine de saint Benoît qui, après saint Cyprien, a enseigné à ses disciples « à ne rien préférer à l'amour du Christ » mais à le mettre au premier rang de leurs affections.

II. — LE DOGME DE LA PRÉSENCE DIVINE. — Il est un autre point de doctrine spirituelle sur lequel Louis de Blois suit de près l'enseignement de son Bienheureux Père saint Benoît, et c'est à saint Grégoire le Grand qu'il en a emprunté l'énoncé : c'est la pensée de la présence divine au centre de l'âme. Saint Augustin et saint Grégoire étaient les deux auteurs favoris de l'abbé de Liessies, et son traité de la *Récréation de l'âme* n'offre qu'une chaîne savamment composée de textes reproduits de ces deux Docteurs de l'Église. Louis de Blois s'est assimilé ces passages pour se pénétrer de la pensée de Dieu; il les a médités souvent et les a livrés ensuite aux âmes ferventes, pour qu'ils leur fussent une vraie prédication, une lumière et un aliment pour la vie présente, et comme une invitation à tendre de toutes leurs forces vers la possession de Dieu dans la vie future.

Dans les conditions qui sont les nôtres ici-bas la présence intime de Dieu au centre même de l'âme est la chose la plus consolante, c'est la source de toutes les joies. L'âme n'a pas à aller au dehors pour rencontrer le Seigneur, il lui suffit de rentrer constamment en elle-même et de jouir du contact immédiat que lui assure la divine présence. C'est le vrai recueillement que tous peuvent pratiquer sans grande difficulté; Louis de Blois le recommande comme le grand moyen de faire l'unité dans la vie, au milieu même de toutes les occupations extérieures et de tous les soucis matériels quelle qu'en soit la nature. Il suffit de penser au Dieu que l'on aime déjà de tout son cœur, de s'entretenir intérieurement avec lui comme un enfant avec son père; il suffit de regarder au Verbe incarné, à celui qui est si près de nous par son Humanité et qui nous conduit infailliblement à la Divinité; il suffit d'avoir devant les yeux, et plus encore dans le cœur, tout ce que le Christ a fait pour nous mener au Père et pour nous rendre heureux. A ces conditions la rencontre avec le Seigneur au centre même de l'âme est une chose assurée, et elle fait jaillir la louange toute pure, elle fait pratiquer l'adoration en esprit et en vérité.

III. — L'ATTENTION HABITUELLE A DIEU ET LA CONTEMPLATION. — Tout ce processus spirituel, où l'action de Dieu s'affirme souveraine et où l'action de l'homme consiste de plus en plus en la joyeuse docilité à l'agent divin, tout ce développement affirme son caractère nettement surnaturel. Tout repose sur la foi, et le désir croissant de l'âme est de soumettre toute son activité intérieure et extérieure à l'action de Dieu, en sorte que l'humain se laisse peu à peu absorber par le divin. L'âme se livre de plus en plus à une contemplation habituelle des choses de Dieu, qui, si elle dépend de l'application persévérante de l'esprit humain, est déjà soutenue par l'action toute surnaturelle de Dieu. L'âme fait de son côté tout ce qu'elle peut afin de maintenir le contact avec l'hôte divin qui habite son sanctuaire intime. « En tout lieu l'ascète pense que Dieu lui est présent, et dirigeant vers lui son regard intérieur, sans effort violent mais tranquillement et simplement, il incline avec amour son regard vers la divinité. » (*Inst. spirit.*, III.) « Il s'applique à Dieu et aux choses divines aussi facilement qu'il respire et qu'il vit... La pratique du recueillement consiste pour lui à rentrer et à demeurer en soi, c'est là qu'il pourra vraiment trouver Dieu. Quelle joie et quel bonheur de pouvoir si aisément rencontrer son Seigneur! » (*Ibid.*).

L'objet de cette contemplation toute simple, mais tout attentive et tout aimante, c'est Dieu avec toutes ses perfections; ce sont aussi ses bienfaits, et très particulièrement celui de la Rédemption. Louis de Blois y

revient sans cesse, dans sa pratique personnelle comme dans son enseignement. Pour lui c'est la voie qui s'impose. « C'est en vain, dit-il, qu'on aspirerait à la contemplation mystique, à la vraie contemplation, si l'on ne consentait à s'exercer à celle de la Passion du Christ. » (*Inst. spirit.*, VI.) C'est à quoi aussi il faudrait revenir le plus volontiers « lors même qu'on aurait été ravi au-dessus de soi-même et entraîné dans les profondeurs de Dieu jusqu'à se perdre heureusement en cette lumière de gloire ». L'office divin, la prière officielle de l'Eglise, l'enseignement des docteurs de la vie spirituelle, sont toujours aussi à la disposition du contemplatif pour le guider dans l'étude des vérités surnaturelles.

C'est à l'aimable « Livre de vie » qu'il appartient de faire connaître à l'âme « ce qu'il y a de plus sublime » (*Inst. spirit.*, VIII, 1). « Dans l'immensité sans limite de la divine solitude on se perd en Dieu sans représentation imaginaire, et on le contemple sans pourtant apercevoir son essence, mais d'une tout autre façon que dans les symboles les plus nobles et les images les plus spirituelles. » (*Miroir de l'âme,* XI.) Dans ces communications sublimes il peut y avoir des révélations (*Ibid.*), mais ce n'est pas à désirer. Ce qui met l'âme dans la joie extrême, c'est la manifestation de la sainte Trinité (*Inst. spirit.*, XII, 4; *Miroir de l'âme,* X; *Manuel des humbles,* II, X). C'est la connaissance lumineuse du Verbe de Dieu « qui est engendré incessamment dans l'âme », connaissance qui fait mieux saisir à l'âme le secret de sa filiation toute de grâce.

Ainsi Dieu se plaît-il à récompenser les efforts de ses amis toujours attentifs à sa présence. Ils mettent dans leur recueillement tout ce qu'ils peuvent; mais quand s'accomplit pour eux le passage de la contemplation ordinaire à l'acte pleinement surnaturel de la plus haute contemplation? Louis de Blois ne le précise pas, non plus que son devancier et principal modèle saint Grégoire le Grand. On voit seulement que plus l'âme se dispose à recevoir les lumières d'en-haut en pratiquant le silence du recueillement, plus l'action divine se montre attentive à récompenser ses efforts généreux « en la ravissant dans les douceurs de la contemplation divine ». La parole de saint Grégoire est reprise par Louis de Blois (*Récréation de l'âme,* IV, VIII), qui ne craint pas d'inviter toutes les âmes à se rendre dignes de cette faveur céleste, « en se rapprochant de plus en plus de Dieu » afin d'en recevoir « la rosée de la grâce, les rayons de la sagesse et le feu de la charité » (*Inst. spirit.*, XII; *Miroir de l'âme,* XI). C'est œuvre de la puissance divine, mais l'activité de l'âme reste toujours en éveil : elle s'appelle dépouillement de soi-même, paisible recueillement, humble prière et adhésion de tout l'être aux réalités surnaturelles. (Cf. B. Wilberforce, O. P., *Préface* à sa traduction anglaise de l'*Institut. spirit.,* Londres, 1925.)

IV. — L'UNION AVEC DIEU. — Le but dernier de tous ces nobles efforts n'est pas encore atteint si l'on s'en tient à la contemplation ; la dernière étape reste à parcourir, et c'est elle que Louis de Blois décrit en détail dans les derniers chapitres de l'*Institution spirituelle* et du *Miroir de l'âme :* il s'agit de l'union intime avec Dieu. « S'attacher à la douce présence de Dieu avec un amour humble et paisible », c'est déjà le moyen de s'unir à Dieu par la conformité de pensée et de volonté et ce moyen est à la portée de tous, même de ceux qui ne se sentent pas appelés à la contemplation. La sainte communion est un autre moyen très sûr offert à tous « de progresser dans la sainteté de vie et l'union divine » (*Inst. spirit.*, VIII). Enfin la voie authentique ouverte à toute âme généreuse est celle du renoncement, de l'effacement progressif, de la totale désappropriation que Louis de Blois a prêchée à ses moines (*Miroir des âmes religieuses,* VIII), après l'avoir pratiquée lui-même avec délices.

Louis de Blois a connu également, et décrit avec simplicité mais avec précision, les différents degrés de l'union mystique, œuvre de la grâce divine agissant librement dans l'âme : c'est d'abord l'union sans intermédiaire, d'esprit à esprit, puis la fusion, l'écoulement de l'âme tout entière en Dieu, pour aboutir enfin à l'union transformante. Union sans confusion; sans cesser d'être elle même l'âme devient une avec Dieu, « comme le fer jeté dans le feu devient comme du feu sans pour cela cesser d'être fer » (*Miroir de l'âme,* XI).

Comme les autres mystiques, Louis de Blois emploie successivement les termes les plus expressifs du langage humain pour décrire cette union mystérieuse, qui peut aller très loin puisqu'elle trouve son modèle en Dieu lui-même. Le mot de saint Paul est déjà bien fort et Louis de Blois le redit comme la formule la plus apte à caractériser la chose : *qui autem adhaeret Domino, unus spiritus est* (I *Cor.*, VI, 17). — (*Inst. spirit.*, XII; *Miroir de l'âme,* XI). « L'âme ne fait plus avec Dieu qu'un seul esprit », elle devient « déicolore, déiforme », elle est comme « déifiée ». Que dire de plus? Plutôt que de préciser davantage, l'abbé de Liessies insiste sur la conviction de plus en plus forte chez l'âme unie à Dieu que tout lui vient du Seigneur présent en elle; elle ne fait plus que répondre à l'action divine par la reconnaissance et l'amour, par sa générosité croissante et son entière docilité.

V. — LE DÉSIR DES BIENS ÉTERNELS. — La marche ascendante vers la perfection est décrite en tous ses détails et sous une forme didactique qui prouve bien que Louis de Blois s'est laissé influencer par les auteurs qui ont coordonné d'une façon scientifique les principes de la théologie mystique. On a remarqué qu'en lui « s'opère la fusion des deux genres de spiritualité, du genre affectif et du genre spéculatif » (P. Pourrat, *La Spiritualité chrétienne,* t. II, 1921, p. 147).

De fait s'il se rapproche beaucoup de l'esprit de sainte Gertrude; il a beaucoup emprunté à Ruusbroec et à Tauler. Mais il faut ajouter que tout en s'inspirant de leurs indications il est resté très personnel dans son exposé, et que s'il dépend d'une école déterminée, c'est de la tradition bénédictine. On le voit bien par la façon dont il insiste sur la part prépondérante de l'action de Dieu dans l'ascension de l'âme; on le voit aussi dans ce fait que Louis de Blois, vrai disciple de saint Benoît, ne s'arrête pas aux conditions du temps présent; il invite à regarder beaucoup plus loin et à « marcher avec ardeur vers les joies de la béatitude éternelle ». Comme le patriarche des moines, il parle de la « sainte hâte » que l'on doit apporter à la marche vers l'éternité « ad aeterna beatitudinis gaudia festinate » (*Conférence à ses religieux,* AS., janv., VII, t. I, p. 445-446. *Règle de saint Benoît,* c. LXXIII). « Il n'est rien, disait-il, qui remette en joie l'âme aimante et fidèle comme l'espérance de parvenir, au terme de sa carrière ici-bas, jusqu'au séjour des bienheureux dans la gloire. » (*Manuel des humbles,* V.)

L'âme du vénérable abbé s'est dite tout entière

dans les accents enflammés que lui inspirait son désir véhément de parvenir à la béatitude. Mais ce n'était pas pour lui seul qu'il aspirait ainsi de toute son âme à goûter les joies du paradis. Pénétré de la vraie charité qui est essentiellement amour de bienveillance, il souhaitait ardemment à tous ceux qui le lisaient ou l'écoutaient, de se laisser entraîner sur la voie de la perfection par le désir très sincère des biens célestes. Cette forme de la vertu d'espérance est sans doute commune à tous les grands docteurs de la vie spirituelle; cependant c'est un fait bien caractéristique dans la doctrine surnaturelle de Louis de Blois que l'insistance avec laquelle est rappelée la pensée de l'éternité bienheureuse, non pas dans un traité mais on peut dire à peu près dans toutes les œuvres de l'abbé de Liessies. Le *Manuel des humbles*, la *Récréation de l'âme*, le *Miroir de l'âme*, la *Consolation des âmes affligées* reviennent constamment à cette idée; le *Brasier de l'amour divin* contient des paroles brûlantes de saint Augustin, que lui avait suggérées ses propres aspirations vers la patrie céleste. Louis de Blois lui aussi n'avait plus de pensée que pour les biens célestes, car il y voyait le couronnement de toute vie avide de perfection. « Nous trouverons en Dieu, dans la vision de sa Face douce comme le miel, dans la contemplation de sa divinité, le terme et la fin de nos désirs, puisque en Lui se trouvent toute satiété et toute excellence. » (*Miroir des humbles*, XI-XII.) L'union dans la foi peut être sublime, mais elle se ressent toujours des conditions de la vie présente; seule la lumière de gloire procurera la fusion totale qu'ambitionnent les âmes ferventes. Il leur faut donc aspirer de toutes leurs forces à la consommation suprême, celle qui se réalisera dans la vision, et tout l'enseignement de Louis de Blois se résume et se conclut en un appel véhément à la conquête du paradis. C'est par là qu'il achève de se rattacher à la doctrine spirituelle de la Règle bénédictine dont le dernier chapitre trace la voie aux âmes saintement pressées d'arriver « à la patrie céleste ». Rien ne les arrête plus dans leur marche vers l'union divine; leur désir même du bien suprême est un indice certain de l'état d'union où les a introduites l'action toute gratuite de Dieu.

Louis de Blois leur a dit dans ses traités tout ce qu'elles doivent savoir pour répondre à la grâce; son enseignement tout simple et profondément surnaturel donne courage et confiance. Les très nombreuses éditions et traductions de ses Œuvres ascétiques et mystiques prouvent, mieux que tout autre argument, la grande influence qu'elles n'ont pas cessé d'exercer, et justifient la place importante qu'elles occupent dans l'histoire de la spiritualité.

Sacrae Theol. Doctor, O. S. B., *Vita ven. D. Lud. Blosii*, insérée dans les *Opera Blosii*, Anvers, 1632; reproduite ensuite par Bollandus, *Acta Sanct.*, 7 janvier; 1635. — G. de Blois, *Louis de Blois. Un bénédictin au XVIe siècle*. Paris, 1875. — J. Peter, *L'Abbaye de Liessies en Hainaut depuis ses origines jusqu'après la réforme de Louis de Blois*. Lille, 1912. — P. de Puniet, *La place du Christ, la contemplation, l'union selon la doctrine de L. de Blois*. VS., 1920-1921. — *Œuvres Spirituelles de L. de Blois*, traduction des Bénédictins d'Oosterhout (t. III, Introduction de D. P. de Puniet, *Doctrine spirituelle de L. de Bl.*), 1922. — *Louis de Blois. Sa vie et ses traités ascétiques* (Préface de D. P. de Puniet). Maredsous, 1927-1932. Coll. *Pax*, XXV¹ et XXV². — D. U. Berlière, *Ven. Lud. Blosii Statuta monastica*. Praglia, *Scripta monastica*, n. 10, 1929. — B. Wilberforce, O. P. et D. R. Hudleston, O. S. B., *The Works of Louis de Blois*, with Introductions. Londres, 1925-1926.

P. DE PUNIET.

BLOMEVENNA (PIERRE), appelé aussi « de Leyde », ville où il naquit le 30 septembre 1466; il entra à la Chartreuse de Cologne en 1489 où il fit profession le 7 mars de l'année suivante; il fut élu prieur en 1507, puis nommé Visiteur de la Province rhénane. Il mourut après 30 ans de priorat, le 30 septembre 1536. Sa vertu et ses talents le firent rechercher comme directeur spirituel, entre autres par l'auteur de la *Perle évangélique*.

Sous son priorat, la Chartreuse de Cologne atteignit sa plus grande prospérité : elle devint l'âme de la Contre-Réforme. Il stimula ses confrères à commencer l'édition des *Opera omnia* de Denys Ryckel (Denys le Chartreux), dans laquelle il se chargea des *Opera minora IX* et des Commentaires sur les Épîtres de saint Paul. Il a composé également des œuvres de controverse.

OUVRAGES SPIRITUELS. — Blomevenna traduisit en latin le *Spieghel der Volcomenheit* d'Henri Herp (Harphius) sous le titre *Directorium contemplativorum*, qui parut en 1509 à Cologne chez Jean Landen, réimprimé à Cologne, 1513 et Anvers, 1516. A cette traduction, il ajouta : *Formula brevis introductoria in vitam contemplativam* (cf. Hendrik Herp, O. F. M., *Spieghel der Volcomenheit*, édit. L. Verschueren, Anvers, 1931). Cette traduction fut insérée avec une introduction dans la *Theologia mystica* d'Henri Herp. — *Tractatus de effusione cordis; Remedium contra distractiones :* ces deux traités ont été édités avec le *Directorium contemplativorum* (Cologne, 1509, 1513). — *Vita S. Brunonis*... Cologne, c. 1515 : adaptation de celle du D. Fr. Dupuy. — *Libellus introductorius in vitam contemplativam, cui titulus Directorium parvum contemplari inchoantium*, Cologne, 1527. C'est une reprise développée de l'Introduction au *Directorium*. — *Manuductio in vitam contemplativam*, Cologne, 1528; c'est une lettre au chanoine Arnold de Tongres et à Jean de Heusden.

Enchiridion Sacerdotum, in quo ea quae ad divinam Eucharistiam et Sacratissimum Missae officium attinent... tractantur... Cologne, 1532. A la suite de son travail, l'auteur a publié des *Méditations* du chartreux Jean de Brunswick et d'autres traités concernant l'Eucharistie. — *De Bonitate divina libri IV*, Cologne, 1532, avec un appendice : *Apologia brevis pro opusculis D. Petri Leydensis*... par le chartreux Gisbert Blochovius. — *Appendix de vera Religione et qui specialiter religiosi nuncupandi sunt*, paru à la suite du traité de Denys le Chartreux : *Exhortatorium Novitiorum*, Cologne, 1534.

Le *De Bonitate divina* est l'ouvrage le plus important de Blomevenna, et celui qui donne la meilleure idée de sa spiritualité propre. La méthode d'oraison qu'il développe, familière aux chartreux, est une contemplation active de la Bonté divine, dans les perfections de l'Être divin, dans les bienfaits de la Création, de la Rédemption et de la Grâce; elle doit opérer dans nos âmes des affections de respect, d'amour et de joie. Une telle méthode se distingue par la largeur de sa conception. Blomevenna est aussi un disciple de Ruusbroec et de Henri Herp.

Le Vasseur, *Ephemerides O. Cartus.*, t. III, 344 ss. — Pe-

treius, *Biblioth. Cart.*, 256 ss. — S. Autore, *Scriptores S. O. C.*, t. IV. — Paquot, *Histoire littéraire des Pays-Bas*, t. VIII, p. 66-69. — DTC., II, c. 917. — KL., II, 921 ss.

L. Verschueren, O. F. M.

BOÈCE (Anicius Manlius Torquatus Severinus). — I. *Vie.* — II. *Le « De consolatione philosophiae »*.

I. Vie. — Boèce naquit à Rome, vers 480, de l'illustre famille des Anicii, chrétienne dès le temps de Constantin. Il fit des études à Athènes. En faveur auprès de Théodoric le Grand, il fut consul en 510. Devenu suspect pour avoir pris la défense du sénateur Albinus (qu'on accusa d'avoir tramé un complot avec l'empereur de Byzance contre Théodoric), incriminé en outre de magie comme beaucoup de ceux qui eurent un savoir encyclopédique, il fut jeté en prison, probablement à Pavie, et mourut dans d'atroces supplices en 524 ou 525.

Ces griefs sont les seuls dont il parle, *De consol. phil.*, l. I, pr. iv, PL., 63, col. 628-629. On ne tarda guère à croire qu'il était mort pour la foi. Son meurtre, celui de son beau-père Symmaque (526) et l'emprisonnement du pape saint Jean Ier, bientôt mort dans son cachot (526), parurent trois épisodes d'une persécution de l'arien Théodoric contre les catholiques. Au ixe siècle, Adon de Vienne, *Chronicon*, PL., 123, col. 107, après avoir relaté la mort de Jean Ier, dit : « quo tempore, Symmachum atque Boetium consulares viros pro catholica pietate idem Theodoricus occidit ».

Les origines du culte de Boèce sont obscures. Papebroch, AS., 3e éd., 1866, mai, t. VI, p. 700, déclare incertaines les preuves de son culte tirées, tant du fait de sa sépulture, par ordre du roi Luitprand, dans l'église Saint-Pierre de Pavie (725), que de l'insertion douteuse du nom de Boèce dans un vieux calendrier de l'église de Milan. Un des successeurs de Papebroch, au contraire, AS., 1861, octobre, t. X, p. 3, n'hésite pas à donner à Boèce le titre de martyr; il accepte les conclusions de G. Bosisio, *Intorno al luogo del supplizio di Sev. Boezio : memoria con un' appendice intorno alla santità dello stesso Boezio*, Pavie, 1855, qui place la prison de Boèce près du baptistère de la cathédrale de Pavie et son martyre à Calvenzano près du monastère de Saint-Pierre-au-ciel-d'or. Le culte de Boèce a été approuvé, pour le diocèse de Pavie, par un décret de la Congrégation des Rites, du 15 décembre 1883.

II. Le « De consolatione philosophiae ». — 1. Sujet. — Boèce a écrit sur des sujets variés de théologie, de philosophie et de sciences. L'œuvre la plus importante, la seule qui doive nous retenir ici, est le *De consolatione philosophiae*.

Il la composa dans sa prison. Judicis de Mirandol, *Consolation philosophique de Boèce*, trad., Paris, 1861, p. 350, a supposé, s'appuyant sur un passage du l. I, pr. iv, col. 683 : « Hic ipse locus, quem tu exilium vocas, incolentibus patria est », que Boèce n'avait pas été incarcéré tout de suite après sa condamnation, mais que, dans les premiers temps du moins, il avait été simplement « relégué à Pavie, avec défense de s'éloigner de cette ville ». Un passage du l. I, pr. iv, col. 614 : « Nihilne te ipsa loci facies movet? » s'accorde mal avec cette hypothèse, sans toutefois l'exclure absolument.

Quoi qu'il en soit, Boèce exposa les motifs de se consoler dans sa disgrâce. Il le fit sous la forme d'un dialogue en cinq livres entre lui et la Philosophie, apparue sous les traits d'une femme majestueuse.

L'ouvrage offre une alternance de prose et de vers de mètres différents. Il n'est pas dépourvu de recherche, d'excès d'ornements, d'abus de l'allégorie et de raisonnements subtils qui annoncent le genre du moyen âge. Mais on y trouve quelques-unes des meilleures qualités de l'esprit classique. Il y a une haute tenue, de l'élan et de l'émotion, surtout dans la poésie. « C'est toute la noble sagesse antique dont Boèce recueille les leçons pour en faire la substance de ce Προτρεπτικὸς εἰς Θεόν, de cette exhortation à s'orienter vers Dieu, terme et but de toute créature. Nous y entendons tour à tour les échos d'Aristote, de Platon, de Sénèque, de Cicéron, de Tibulle même et de Virgile; bien d'autres réminiscences viennent se fondre dans la *Consolatio*, sans disparate fâcheuse, parce que Boèce les ajuste savamment à un ensemble qui n'est qu'à lui. » P. de Labriolle, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, Paris, 1920, p. 671-672.

Le livre Ier de la *Consolation* contient les plaintes de Boèce sur son état présent comparé au passé et formule quelques doutes sur le gouvernement de la Providence. La Philosophie entreprend de le consoler en lui révélant les vérités fondamentales qui guériront son âme. Le livre II expose qu'il faut accepter les vicissitudes de la fortune. Le vrai bonheur ne consiste pas dans ses dons; il a son siège dans l'intérieur de l'homme. Le souverain bien est étudié au livre III; il ne réside pas dans la richesse, les honneurs, la puissance et les plaisirs, biens imparfaits. C'est Dieu qui est le souverain bien, Dieu vers qui tout aspire, souvent sans le savoir. A demi conquis par cette dialectique persuasive, Boèce garde, toutefois, une objection : Pourquoi, en ce monde, le mal existe-t-il et pourquoi la répartition des biens et des maux entre les méchants et les gens de bien apparaît-elle faite sans discernement? Le livre IV répond à cette difficulté. Il aborde la question mystérieuse de la nature du bien et du mal. Les biens des méchants sont faux. Les épreuves des justes sont nécessaires ou utiles pour leur purification. Là-dessus se greffe le problème du libre arbitre et de son accord avec la prescience divine : c'est l'objet du livre V.

2. Le christianisme du « De consolatione philosophiae ». — Ainsi que son titre l'annonce, la *Consolation* de Boèce est d'ordre philosophique. La Sagesse qu'on entend n'est pas la « Sagesse incréée », comme l'a dit Dom Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, 2e édit., Paris, 1863, t. X, p. 660, mais bien la Sagesse humaine. Aristote, Platon et le néoplatonisme, Cicéron et Sénèque, et combien d'autres sages de l'antiquité ont fourni à peu près toutes les idées. D'après G. Boissier, *Le christianisme de Boèce*, dans le *Journal des savants*, 1889, p. 455, « on peut dire que, pour l'essentiel au moins, il n'y a rien, dans la *Consolation* de Boèce, qui ne lui soit venu de quelqu'un des anciens philosophes de la Grèce ou de Rome ».

Boèce appelle la Philosophie sa « nourricière » et « omnium magistra virtutum », l. I, pr. iii, col. 604-605. Il y a plus fort; elle revendique la mission de le conduire à « la patrie » : « Pennas etiam tuae menti, quibus se in altum tollere possit, affigam, ut, perturbatione depulsa, sospes in patriam, meo ductu, mea semita, meis vehiculis revertaris », l. IV, pr. i, col. 788. Boèce n'ignore pas qu'il peut mourir bientôt, et

s'il évoque la pensée des sanctions de la vie future, c'est en passant : « Sed nunc de his disserere consilium non est », l. IV, pr. IV, col. 806. Pas une fois il ne cite les Pères. Pas une fois il ne nomme le Christ.

Tout cela paraît bien étrange, et pour cette raison principalement on a contesté le christianisme de Boèce. C'est, après Arnold, Schlosser, Hand et d'autres en Allemagne, après V. Le Clerc en France, ce qu'a fait C. Jourdain, *De l'origine des traditions sur le christianisme de Boèce,* dans les *Mémoires présentés à l'Académie des inscriptions et belles-lettres,* Paris, 1860, t. VI^{a}, p. 334.

L'hypothèse hostile au christianisme de Boèce n'a pas eu la vie longue. La découverte par Holder du fragment de Cassiodore, prouvant que Boèce est l'auteur de plusieurs traités de théologie catholique, lui a porté le coup de grâce. Cf. H. Usener, *Anecdoton Holderi. Ein Beitrag zur Geschichte Roms in ostgotischer Zeit,* Bonn, 1877, p. 14.

Comment, dès lors, expliquer le caractère nettement philosophique du *De consolatione?* En se rappelant que d'autres chrétiens lettrés de cette époque se sont conduits à peu près comme Boèce. G. Boissier, *Journal des savants,* 1889, p. 455-456, cite Minutius Félix et Ausone, surtout saint Augustin dans les traités composés à Cassiciacum au lendemain émouvant de sa conversion. Si nous ne savions, par ailleurs, le sérieux et la profondeur de cette conversion et jusqu'à quel point toute l'existence d'Augustin en a été transformée, les *Dialogues* de Cassiciacum pourraient laisser croire qu'à cette date Augustin appartenait tout entier à la philosophie. A l'instar d'Augustin, Boèce « s'est reconnu le droit de fournir des solutions uniquement philosophiques, mais pleinement conciliables avec le dogme, aux problèmes qui dominent la vie et qui lui donnent sens et fin », dit P. de Labriolle, *op. cit.,* p. 673. N'était-ce pas le moyen d'avoir l'audience des païens comme des chrétiens ?

C'est que, en effet, s'il tire ses idées de la philosophie antique, Boèce a eu soin de ne lui emprunter que celles qui pouvaient convenir au christianisme. Une seule de ces idées, celle de la préexistence des âmes, l. V, pr. II, col. 836, sera condamnée par l'Église, au II^{e} concile œcuménique de Constantinople (553); avant lui elle avait été admise par des auteurs chrétiens.

Non seulement la doctrine reproduite des anciens philosophes peut s'harmoniser avec le christianisme, mais encore « elle prend parfois un coloris spécialement chrétien », note A. Ebert, *Histoire générale de la littérature du moyen âge en Occident,* trad. J. Aymeric et J. Condamin, Paris, 1883, t. I, p. 528. N'insistons pas, puisque Boèce renvoie à Pythagore, sur le *Sequere Deum,* l. I, pr. IV, col. 629, cher au moyen âge chrétien, ni sur un texte où l'on peut voir l'enfer et le purgatoire, l. IV, pr. IV, col. 806, car on a quelque chose d'approchant dans Platon et dans Virgile. Mais ce que Boèce développe sur Dieu « souverain bien », l. III, pr. X, col. 764-769, dépasse les affirmations des philosophes. Il faut en dire autant de cette « empreinte profonde de la personnalité de Dieu, qui se manifeste dans tout l'ouvrage », remarque Ebert, *loc. cit.,* p. 528, note; du monde, « maison du Père de famille » qu'est Dieu, l. IV, pr. I, col. 787; de l'éloge de l'amour qui s'élève vers Dieu, l. II, met. VIII, col. 720. La belle prière *O stelliferi conditor orbis,* l. I, c. V, col. 634-638, n'a guère d'équivalent dans la poésie païenne. Et c'est un accent tout chrétien qu'on entend quand Boèce dit que, si l'on admet le fatalisme, « il faudra supprimer le seul commerce qui existe entre les hommes et Dieu : la prière et l'espérance. En effet, c'est au prix d'une juste humilité que nous méritons l'inestimable faveur de la grâce divine; c'est là l'unique moyen pour les hommes de converser avec Dieu », l. V, pr. III, col. 842. Cf. la finale du traité, l. V, pr. VI, col. 862 : « Aversamini igitur vitia, colite virtutes, ad rectas spes animum sublevate, humiles preces in excelsa porrigite. Magna vobis est, si dissimulare non vultis, necessitas indicta, cum ante oculos agitis judicis cuncta cernentis. » Vie vertueuse, humble, confiante, priante, sous le regard de Dieu, ne voilà-t-il pas en raccourci toute la spiritualité chrétienne? Ajoutons que Boèce recourt une fois, quoi qu'on en ait dit, à l'Écriture. La Philosophie lui parle du Dieu souverain bien « quod regit cuncta fortiter suaviterque disponit ». Emprunt évident à *Sap.,* VIII, 1, dont Boèce souligne l'importance : « Me non modo ea quae conclusa est summa rationum, verum multo magis haec ipsa verba quibus uteris delectant », l. III, pr. XII, col. 780.

Le *De consolatione philosophiae* est donc l'œuvre d'un chrétien. Malgré tout, le peu de christianisme qu'on y trouve n'est pas sans surprendre. L'ouvrage se termine d'une manière brusque, sans conclusion; il donne l'impression de l'inachevé. On a supposé que Boèce réservait pour le couronnement de son ouvrage l'exposition du dogme chrétien et que la mort, qu'il ne croyait pas si proche, l'empêcha de réaliser son dessein. Le caractère de tout ce traité rend l'hypothèse peu vraisemblable.

3. Le succès du « De consolatione philosophiae ». — Le moyen âge ne fut pas choqué du tour philosophique de la *Consolation.* Peu de livres y eurent autant de succès que celui-là. Nous en possédons environ 400 manuscrits, et un grand nombre de traductions, de commentaires, d'imitations, d'utilisations de tout genre.

Le *De consolatione philosophiae* suscita des gloses explicatives, comme celles dont s'entouraient les Livres Saints et les grands classiques. Il y en eut de bonne heure, l'une, au IX^{e} siècle, de Remi d'Auxerre; plusieurs, du X^{e} siècle. Certaines ont été traduites, comme le livre lui-même.

Nombreux commentaires à partir du XII^{e} siècle. Nommons ceux de Guillaume de Conches († vers 1150), du dominicain anglais Nicolas Trivet († 1328), d'un dominicain italien appelé Thomas (identifié à tort avec saint Thomas d'Aquin), du médecin catalan Guillaume d'Aragon, de Pierre d'Ailly († 1420), de Denys le Chartreux († 1471), de Jean Murmellius († 1517), — ce dernier reproduit dans PL., 63, — de Wallin (en 1656), etc.

Le XIV^{e} siècle produisit des dictionnaires des pensées de Boèce, comme celui de Jean de Fayt, abbé de Saint-Bavon de Gand (vers 1350).

Le *De consolatione philosophiae* fut traduit en anglo-saxon, par ordre du roi Alfred le Grand, vers la fin du IX^{e} siècle. A la fin du XI^{e} siècle, il y eut une traduction provençale. « Si l'on groupe les paraphrases avec les traductions proprement dites, on constate que chez nous, en deux siècles, la *Consolatio* a été l'objet d'une douzaine au moins de compositions en langue d'oïl. Nombre énorme, qui atteste une vogue et, par conséquent, une influence extraordinaire », dit C. V. Langlois,

La vie en France au moyen âge, Paris, 1928, t. IV, p. 271-272. Jean de Meun, entre autres, paraphrasa une partie notable de la *Consolatio,* dans sa continuation du *Roman de la rose,* puis donna une traduction complète. Tantôt en vers, tantôt en prose, tantôt mêlées de prose et de vers, ces traductions parfois abrégèrent, parfois développèrent le texte de Boèce. La *Consolatio* fut encore traduite en allemand par Notker, moine de Saint-Gall, en flamand, en italien, en espagnol, en grec, en hébreu.

Les auteurs du moyen âge citèrent souvent Boèce, par exemple, saint Thomas, qui commenta son *De sancta Trinitate,* emprunta, 3ª, q. II, a. 1, 2; 1ª 2ªᵉ, q. III, a. 2; 1ª, q. X, a. 1; q. XXII, a. 1, au *Liber de persona et duabus naturis,* c. I, III, PL., 64, col. 1341, 1343, les définitions de la nature et de la personne, et au *De consolatione,* l. III, pr. II, col. 724; l. IV, pr. VI, col. 814; l. V, pr. VI, col. 858, celles de la béatitude, de l'éternité, et de la Providence devenues classiques. Parmi les laïques, Chaucer se servit de la traduction de Jean de Meun. Cf. Livingston Lowes, *Chaucer's Boethius and Jean de Meun,* dans *Romanic Review,* 1917, p. 383-400. Dante, *Paradiso,* c. X, v. 124-129, parle de « l'âme sainte » de Boèce :

che il mondo fallace
Fa manifesto a chi di lei ben ode.

Dans le *Convito,* c. XIII, *Opere minori,* Florence, 1834, t. II, p. 171, il dit le bien que lui fit la lecture de celui qu'il appelle, c. VIII, p. 143, « le très excellent Boèce ». Voir, dans les notes de l'édition de *La Divina Commedia* par G. A. Scartazzini et G. Vandelli, 4ᵉ édit., Milan, 1903, l'indication des réminiscences de Boèce. Par delà le moyen âge, Leibnitz composa un abrégé des deux premiers livres du *De consolatione.* Cf. Foucher de Careil, *Lettres et opuscules inédits de Leibnitz,* Paris, 1864, p. 265 sq.

L'art du moyen âge, à son tour, s'inspira de Boèce. « On vénérait en lui le dépositaire de la sagesse antique et l'éducateur du monde moderne, dit É. Mâle, *L'art religieux du* XIIIᵉ *siècle en France,* 5ᵉ édit., Paris, 1923, p. 92. C'était à la fois le dernier des Romains et le premier des clercs. Il apparaissait à la limite des deux mondes, avec quelque chose du mystère qui entourait Virgile... Il n'est donc pas surprenant que Boèce ait fixé les traits et les attributs de la philosophie une fois pour toutes. Il avait vu la philosophie, il avait conversé avec elle ; le moyen âge le crut sur parole, et il ne voulut pas se la figurer autrement. »

Ce n'est pas tout. Il exista, au moyen âge, toute une littérature de la consolation en dépendance de Boèce. Sans parler du *De remediis utriusque fortunae* de Pétrarque, fort remarquable, deux surtout de ces écrits méritent l'attention : le *De consolatione theologiae* du dominicain Jean de Dambach († 1372) et le *De consolatione theologiae* de Gerson († 1429). Comme les titres l'indiquent, ces deux ouvrages ne demandent plus à la seule philosophie, mais à la théologie, des motifs de se consoler dans l'infortune. Mais l'un et l'autre sont redevables à Boèce. Cf. Dom A. Auer, *Johannes von Dambach,* Münster i. W., 1928, p. 65-72, 99-101, sur les rapports entre la *Consolation* de Boèce et celle de Jean de Dambach et sur les citations de Boèce par le dominicain. Gerson se rapproche de Boèce surtout par la forme, qui présente une succession de mètres et de proses. Pour le fond, s'il reconnaît, l. I, pr. II, *Opera,* Paris, 1606, t. III, col. 11-12, que le « célèbre dialogue » de Boèce « prorsus eleganti stylo, brevi et splendido, compositus est, sententias gratissimas atque verissimas in se tenens », il déclare que la théologie va prendre la parole à partir du point où, chez Boèce, la philosophie a terminé sa consolation.

L'histoire du *De consolatione philosophiae* au moyen âge est un des chapitres les plus caractéristiques de l'histoire de l'humanisme chrétien, accueillant, même en matière de spiritualité, ce qu'il y eut de meilleur dans la pensée antique, mais l'enrichissant et le complétant par l'apport de l'Évangile.

I. Œuvres. — PL., 63-64. Sur les diverses éditions, voir L. Hain, *Repertorium bibliographicum,* Stuttgart, 1826, t. I, n. 3351-3429; Copinger, *Supplement to Hain,* Londres, 1895, t. I, n. 3357-3429; t. II, n. 1093-1124, 3379-3410. Parmi les éditions du *De consolatione philosophiae,* celle de Pierre Cally *ad usum delphini* publiée avec l'encouragement de Bossuet, cf. PL., 63, col. 553. Éditions critiques de R. Peiper, Leipzig, 1871; H. F. Stewart et E. K. Rand, Londres, 1918; A. Fortescue, Londres, 1925; G. Weinberger, *Corpus scriptorum eccles. lat.,* Vienne, 1934, t. LXVII. Une bonne traduction du *De consolatione* par O. Cottereau, Paris, 1889.

II. Travaux. — Une liste des *Testimonia variorum de Boetio et ejus scriptis,* PL., 63, col. 561-574, cf. 880-883. — Dom N. Gervaise, *Histoire de Boèce,* Paris, 1715, reproduite dans PL., 64, col. 1411-1600 (dénuée de critique). — Dom R. Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques,* 2ᵉ édit., Paris, 1863, p. 645-665. — C. Jourdain, *De l'origine des traditions sur le christianisme de Boèce,* dans les *Mémoires présentés à l'Académie des inscriptions et belles-lettres,* Paris, 1860, t. VIᵉ, p. 330-360; reproduit dans ses *Excursions historiques,* Paris, 1888, t. I, p. 1-27. — L. Biraghi, *Boezio filosofo, teologo, martire a Calvenzano Milanese,* Milan, 1865. — G. Bosisio, *Sul cattolicismo di Boezio,* Pavie, 1867. — L. Delisle, *Anciennes traductions françaises de la « Consolation » de Boèce conservées à la Bibliothèque nationale,* dans la *Bibliothèque de l'École des chartes,* 1873, t. XXXIV, p. 5-32. — L. C. Bourquard, *De A. M. S. Boetio christiano viro philosopho ac theologo,* Angers, 1877. — O. Prietzel, *Boëthius und seine Stellung zum Christenthume,* Löbau, 1879. — V. di Giovanni, *Severiano Boezio filosofo e i suoi imitatori,* Palerme, 1880. — A. Ebert, *Histoire générale de la littérature du moyen âge en Occident,* trad. J. Aymeric et J. Condamin, Paris, 1883, t. I, p. 516-529. — A. Hildebrand, *Boëthius und seine Stellung zum Christenthum,* Ratisbonne, 1885. — G. Boissier, *Le christianisme de Boèce,* dans le *Journal des savants,* 1889, p. 449-462. — N. Scheid, *Die Weltanschauung des Boëthius und sein « Trostbuch »,* dans les *Stimmen aus Maria Laach,* 1890, t. XXXIX, p. 374-392. — C. Cipolla, *Per la storia del processo di Boezio,* Rome, 1900. — G. Semeria, *Il cristianesimo di Sev. Boezio rivendicato,* Rome, 1900. — Baumgartner, *Geschichte der Weltliteratur,* Fribourg-en-Brisgau, 1900, t. IV, p. 206-215. — P. Godet, DTC., t. II, col. 918-922. — O. Bardenhewer, *Les Pères de l'Église,* trad. P. Godet et C. Verschaffel, Paris, 1905, t. III, p. 171-179; *Geschichte der altkirchlichen Literatur,* Fribourg-en-Brisgau, 1932, t. V. — M. Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters,* Munich, 1911, p. 22-37. — E. Langlois, *La traduction de Boèce par Jean de Meun,* dans la *Romania,* 1913, p. 331-369. — H. F. Stewart, dans le *Journal of theological Studies,* 1915, t. XVII, p. 26-42 (sur les gloses du *De consolatione*). — P. de Labriolle, *Histoire de la littérature latine chrétienne,* Paris, 1920, p. 665-673. — É. Mâle, *L'art religieux du* XIIIᵉ *siècle en France,* 5ᵉ édit., Paris, 1923, p. 89-97. — G. B. Dolson, *The « Consolation » of Boethius in english Literature,* Cornell, 1927. — Dom A. Auer, *Johannes von Dambach und die Trostbuecher vom 11. bis zum 16. Jahrhundert,* dans les *Beitraege zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters,* t. XXVII, cahiers 1-2, Münster i. W., 1928. — C. V. Langlois, *La « Consolation » de Boèce d'après Jean de Meun et plusieurs autres,* dans *La vie en France au moyen âge,* t. IV : *La vie spirituelle. Enseignements, méditations et controverses d'après des écrits en*

français à l'usage des laïcs, Paris, 1928, p. 269-326 (étude des traductions françaises). — M. Cappuyns, DHG., 11, 348-380. — A. Thomas, *Histoire littéraire de la France*, Paris, t. XXXVII. — Voir, en outre, U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques du moyen âge*. I. *Bio-bibliographie*, 2e édit., Paris, 1903, col. 623-625.

F. Vernet.

BOEHME (Jacques). — Mystique protestant allemand.

I. Vie et œuvre. — J. Boehme naquit en 1575 à Alt-Seidenberg près de Goerlitz, de paysans aisés. Il fréquenta l'école de cette ville, tout en gardant les troupeaux. A cause de sa faible santé on le destina au métier de cordonnier. Après plusieurs années de voyages pour parfaire son apprentissage, il acquit le diplôme de maîtrise à Goerlitz et épousa la fille d'un bourgeois de la ville. Son premier biographe, Abraham de Franckenberg, parle de son tempérament de visionnaire. Son assiduité aux prêches et à la prière éveillèrent en lui le philosophe et le mystique. Il étudia avec assiduité l'Ecriture Sainte. Il semble aussi avoir acquis une vaste érudition en ce qui concerne la philosophie (naturaliste), l'alchimie, l'astrologie et la mystique. Il avait des relations dans les cercles de médecins philosophes, d'alchimistes, et de la noblesse éprise des idées de Schwenckfeld. Paracelse, Weigel et Schwenckfeld furent ses inspirateurs et ses modèles.

Selon Franckenberg, c'est par la vue d'un vase d'étain brillant qu'il fut initié à la connaissance de la nature profonde des choses, au point de pouvoir pour ainsi dire pénétrer dans le cœur, dans l'essence intime des êtres. Il aurait aussi lu les mystiques allemands. En 1612 il commença la rédaction de son ouvrage *Morgenröte im Aufgang* (L'aurore naissante). Il lui gagna un bon nombre d'adeptes de la noblesse campagnarde de Silésie. Mais par cet écrit il se mit en conflit avec le clergé luthérien rigide ayant à sa tête le « pastor primarius » Richter. Aussi, le 16 juillet 1613, le conseil de la ville de Goerlitz le fit comparaître et l'avertit qu'à l'avenir il évitât d'écrire des livres de ce genre. Le manuscrit fut déposé sous la garde des magistrats. Boehme promit d'obéir à cette injonction, si de leur côté ses adversaires gardaient le silence. Mais ceux-ci ne se turent pas. Au bout de cinq ans, Boehme, sur les instances de ses amis, recommença à écrire. Désormais il se consacrera presque exclusivement à la rédaction de ses nombreux ouvrages. Le 26 mars 1624 « Jochen Boehme, le cordonnier, l'illuminé (enthusiast) et le visionnaire (phantast) à l'esprit troublé », est de nouveau mandé devant le conseil de Goerlitz et « invité à chercher fortune ailleurs ». La cour du Prince Electeur l'appela à Dresde, où il fut soumis à une enquête bienveillante devant un cercle de savants sous la présidence du Prince en personne. On le renvoya « en bonne grâce » à la maison. Après un séjour parmi ses amis nobles de Silésie, il retourna fort malade à Goerlitz. Il y mourut le 17 novembre 1624.

Boehme est le premier philosophe dont les œuvres furent entièrement écrites en allemand. Son ami le docteur Walther, médecin de Dresde, lui donne le titre de « philosophus teutonicus ». Boehme a manifesté son regret de ne pas savoir le latin, mais il croyait saisir la langue primitive à travers tous les idiomes qu'il entendait parler. Sans cesse il peste contre l'orgueil des savants docteurs et se vante de sa naïve simplicité et de son ignorance. Il prétend que Dieu seul l'illumine.

Très tôt Boehme fut connu aussi à l'étranger. Dès 1632 parut en Hollande la traduction latine de la *Psychologia vera* par Werdenhagen, et, de 1634 à 1642, suivirent les traductions d'A. van Beyerland. En France on traduisit ses œuvres vers 1640; en Angleterre il y eut des traductions de J. Sparrow et J. Ellistone, Londres, 1647-1661, et de W. Law et Taylor, Londres, 1764-1781. Il se fonda une secte des Boehmistes ou Behmenistes; les quakers et les méthodistes adoptèrent sa doctrine. Boehme exerça une influence en Angleterre sur John Pordage († 1681), sur Jane Lead († 1704), et sur Henry More; en France, sur Poiret et surtout sur Saint-Martin; en Allemagne, sur Georges Gichtel (1638-1710), sur Angelus Silesius (1624-1677) et sur Frédéric Oetinger, le piétiste wurtembergeois (1702-1782). C'est par le piétisme, comme aussi par la philosophie naturaliste et panthéiste de l'époque de Spinoza, que les idées de Boehme ont continué à exercer leur influence. C'est ainsi qu'il marque fortement son empreinte sur la littérature allemande classique et romantique depuis Wieland et Oetinger jusqu'à Schelling et Hegel. François de Baader chercha à utiliser la philosophie de Boehme dans le sens catholique. Le jeune Goerres, Frédéric de Schlegel, Novalis et d'autres ont subi son influence.

II. — La doctrine. — La théosophie naturaliste de Boehme est peut-être une des lignes de démarcation les plus nettes entre l'esprit chrétien et l'esprit panthéiste moderne. Ce n'est pas que Boehme ait tracé lui-même cette frontière; mais c'est sur ce point que les deux esprits se distinguent et s'opposent. Angelus Silesius et Spinoza peuvent nous servir d'exemples. Celui-ci reste prisonnier de l'esprit du monde intérieur; l'autre s'élève jusqu'à la claire croyance en Dieu.

La clé de la théosophie de Boehme se trouve dans une conception anthropomorphique de la divinité. Dieu, le néant et le Tout, l'abîme, l'insaisissable doit se révéler pour pouvoir être saisi par l'homme. Dans cette révélation Dieu devient nature. Il n'est pas nature de par lui-même. Volonté unique et éternelle, Dieu n'est encore ni principe d'être (Urgrund), ni de non être (Ungrund). Il s'engendre éternellement lui-même. Ni bon ni mauvais par lui-même, il renferme en lui le bien et le mal. C'est ainsi que Boehme peut écrire : « Le diable lui aussi est de Dieu; il est la colère de la nature divine; il en est aussi la partie la plus extérieure, car son royaume est celui des ténèbres de la nature » (*Von dem dreifachen Leben des Menschen*, Amsterdam, 1682, p. 292).

C'est d'après la conclusion du Notre Père luthérien : « A toi le royaume et la puissance et la gloire », que Boehme conçoit l'accomplissement de la manifestation de Dieu comme volonté éternelle. Dieu produit comme dans un miroir magique la sagesse éternelle. Elle est sa révélation. Dans cette génération de la divinité par elle-même, il y a trois termes à distinguer : une volonté éternelle, une âme éternelle de cette volonté, et une résultante de l'âme et de la volonté. Boehme a évidemment conscience ici des difficultés de sa théorie. Il met en garde contre les désirs indiscrets de vouloir pénétrer les mystères de cette divine Trinité. Le danger de cette prétention serait de mener jusqu'à l'orgueil de Lucifer, qui voulait dépasser la divinité.

Si Boehme fait entrer le concept de la Trinité personnelle de Dieu dans le processus de la création, nous trouvons là une certaine concordance avec la doctrine catholique de la Trinité. C'est à Dieu le Père que sont attribuées les œuvres de la Toute-Puissance, au Fils celles de la Sagesse, au Saint-Esprit celles de la Sanctification. Pour Boehme, c'est du Père d'abord que provient la création du monde. C'est en lui que réside le « feu de la colère, l'ardeur courroucée » nécessaire à l'œuvre du créateur. Dans son Fils, son propre Verbe, ce courroux se change en lumineuse mansuétude qui convertit tout en splendeur, charité et beauté. L'Esprit Saint transperce tout de ses rayons, comme le feu traverse un fer rougi. C'est lui qui, comme parole proférée, est la Sagesse éternelle, la Vierge, que Dieu épouse d'une façon mystique pour la rendre d'inconcevable, concevable, d'invisible, visible. La matière est le corps de la Vierge, le « Ternarius Sanctus », la Terne Sainte. La divinité l'a pénétrée. Dieu et le Ternarius Sanctus sont devenus un seul être, comme le corps et l'âme. Et de même que l'âme régit le corps, ainsi Dieu gouverne le Ternarius Sanctus. Par là Boehme a trouvé une transition originale qui lui permet de passer à l'idée d'Incarnation.

Dans le nombre 3 se trouvent selon lui les trois termes (centra) de conscience que nous reconnaissons dans la nature éternelle de Dieu. En dehors de cette nature on ne peut les reconnaître, car en dehors d'elle la divinité s'appelle Majesté, tandis qu'en elle son nom est Père, Fils, Saint-Esprit : miracle, conseil, force. Ce qui est en dehors de la nature divine ne peut être senti, ni perçu, ni connu, parce que nous faisons partie de la nature et c'est elle qui nous a engendrés. La Majesté ayant produit la nature, se révèle en une triple personnalité; nous nous réjouissons de cette manifestation pendant l'éternité en tant que créatures qui devons y demeurer pour l'éternité.

La Vierge, Sagesse de Dieu, dans le Ternarius Sanctus, est une image, une allégorie de la Sainte Trinité sans essence déterminée. Son existence en est une figure comme celle des anges et des hommes. De toute éternité existaient ces esprits, qui représentent la nature divine d'une façon immatérielle comme dans une évocation magique. En vertu de la parole créatrice de Dieu ces figures prirent corps. Les anges sont les maîtres dans ce monde spirituel. Troublant l'harmonie de cette création, Lucifer dans son orgueil s'insurgea un jour contre Dieu et alluma le feu de la colère divine. Ainsi s'opéra la déchéance du monde spirituel dans un monde terrestre, matériel. Celui-ci est un produit de la colère divine. L'homme devait occuper la place de Lucifer dans la création nouvelle dont nous parle Moïse. Mais la relation de Moïse contredit la philosophie et la raison et doit être corrigée dans le sens de Boehme.

Dans son état originel l'homme est semblable aux anges. Il existait dans un corps spirituel et devait enfanter d'une manière magique, sans atteinte à l'intégrité de sa chair. Ainsi il dominait sur les astres et les éléments, et dans son expression originelle de la nature, il pénétrait l'essence de tous les éléments. S'il était demeuré fidèle dans cet état primitif, il était destiné à vivre d'une vie immortelle dans le Paradis. Mais il devait user de sa liberté dans l'obéissance à Dieu. Or, de par sa qualité de créature, l'homme était formé non comme les anges de deux principes, mais de trois, à savoir le divin, le spirituel et le matériel. De là provenait une quasi-nécessité de pécher. Car si Dieu insuffla dans le cœur de l'homme une âme de nature spirituelle, il tira le souffle de sa vie matérielle, du principe de ce vaste univers, et ainsi entra dans l'homme cette « qualité puissante de la colère ». La pensée de l'homme s'enfonça peu à peu dans le monde et s'engourdit comme dans un sommeil. Alors Dieu connut que les choses n'étaient pas bonnes ainsi, et de la côte d'Adam endormi il créa la femme. C'est à partir de ce moment qu'exista la différence des sexes et l'obligation de se nourrir et de se reproduire à la façon des animaux, choses qui répugnent à Dieu. Dans le jardin d'Eden, ils mangèrent du fruit terrestre, non plus du fruit paradisiaque; ainsi, comme Lucifer, ils encoururent la colère divine. A cause de cette matérialisation de l'esprit humain, la Vierge, l'esprit de sagesse, quitta l'homme et retourna dans le monde éthéré.

La liberté du Paradis et l'état originel de l'homme ne pouvaient être reconquis que par le Sauveur, l'Homme-Dieu. Le Rédempteur devait ramener dans l'homme l'esprit de la Vierge et rétablir Adam dans l'état qui précédait sa chute. Au salut de l'archange Gabriel et par le Fiat de Marie s'accomplit la formation de l'Homme-Dieu. Celui-ci rétablit en Adam l'harmonie originelle des trois principes : le divin, le paradisiaque et celui de l'homme terrestre. Pour Boehme, Marie n'est pas la femme préservée du péché originel, mais une fille mortelle d'Ève, comme l'ont été toutes les autres. Proclamer poétiquement qu'elle a été introduite vivante au Ciel avec son corps et son âme, qu'elle peut se charger de nos misères et les présenter à son Fils serait vouloir anticiper le royaume des Cieux : « Marie n'est pas une déesse ».

Dans le Credo, le Christ est tout. Le Christ, Verbe éternel du Père, est un homme véritable, individuel, formé dans le sein de Marie sans la coopération d'un homme. Il a été conçu du Saint-Esprit, il est né du corps de Marie, sans que celle-ci ait perdu sa pureté virginale. Dans son corps humain il est mort et a été enseveli. Il est descendu aux enfers et a brisé la chaîne par laquelle le démon tenait les hommes captifs et ainsi a sauvé l'âme de l'homme. C'est volontairement qu'il est mort à cause de nos fautes, afin de nous réconcilier avec le Père. Au dernier jour il reviendra pour juger les vivants et les morts, pour ramener sa fiancée dans sa demeure. Il a fondé sur terre une communauté chrétienne, issue de son sang et de sa mort. Il en prend soin et la dirige par son esprit et sa parole. Il la maintient unie par le baptême qu'il a institué et par le sacrement de son Corps et de son Sang. Il la conserve dans l'unité d'un seul corps avec lui-même. Il la défend, la protège et la garde dans son esprit.

Par sa malédiction contre la terre, Dieu ôta aux êtres leur sainteté. Au Paradis l'homme n'aurait pas été obligé de manger des aliments terrestres; il aurait eu une nourriture céleste. La malédiction divine transforma tout en élément terrestre. Sa colère fit pousser des ronces et des épines.

Avant la malédiction, seuls les animaux mangeaient des fruits terrestres. Adam et Ève, soumis aux lois de la reproduction animale, en subirent toutes les conséquences. Le corps de l'homme devenu terrestre dut retourner à la terre.

On trouve ici le fondement des conceptions astrologiques de Boehme sur l'homme. D'après lui l'homme dans son être corporel est régi par l'influence de la constellation sous laquelle sa chair et son sang ont été

formés. Des astres et des éléments le régissent, lui donnent son caractère et son talent et quand leur course est révolue, leurs influences l'abandonnent. Le corps retourne aux quatre éléments, mais l'esprit revient dans la région mystérieuse où s'est formée sa constellation. Tout dans l'homme doit devenir pourriture, terre, néant, sauf l'esprit. Si donc l'âme ne renaît pas, elle retourne dans le mystère de la nature, centre et mère de toutes choses; là naissent dans l'angoisse les quatre éléments premiers du monde. Là l'homme doit subir comme esprit les tourments des ténèbres avec les démons, et ses tortures seront comme son aliment et sa vie. Boehme pose la question de l'origine des âmes; il choisit la théorie traducianiste. L'homme produit le corps, la femme l'esprit. De ce fait il y a trois principes en concurrence et en opposition au sein de l'homme. Si les parents vivent selon Dieu, c'est une âme bonne qui est produite, car un arbre bon ne saurait donner de fruits mauvais; mais si les deux parents sont mauvais, c'est une âme mauvaise qui en résulte. Cependant Dieu ne rejette aucune âme : chacune est arbitre de sa destinée. Boehme s'élève avec indignation contre la doctrine qui enseigne que Dieu de propos délibéré peut endurcir la volonté de l'homme et l'aveugler; car « Dieu ne se refuse à personne ».

C'est conformément à cette théorie sur l'homme et la Rédemption que Boehme considère les deux sacrements, le Baptême et la Cène. Extérieurement, le baptême n'est que de l'eau; intérieurement, il est l'aube de la vie éternelle. Au Jourdain, le Fils de Dieu parut dans l'eau, le Père dans la parole du Verbe, le Saint-Esprit au-dessus de l'eau, sur la tête du Christ. La divinité en ces Trois Personnes régénère l'homme dans le Christ. Il en est de même de la Cène. Extérieurement, il y a le pain et le vin, tout comme dans l'homme il y a une apparence matérielle. L'intérieur de ce Sacrement du Christ, c'est son Corps et son Sang; et c'est cela que reçoit l'homme intérieur, non pas simplement comme objet de sa foi, mais dans la réalité de son être spirituel, insaisissable à l'homme charnel. Le vieil homme est ainsi nourri du pain terrestre de l'élément extérieur. L'homme nouveau est nourri du Christ. Par le sacrement l'homme est donc placé dans la trinité des principes qui concourent à l'Incarnation du Christ : dans la divinité du Verbe et du Père, dans la nature paradisiaque angélique, comme le premier Adam avant sa chute, et encore dans la nature terrestre qu'il possède lui-même.

C'est aussi selon cette théorie des trois principes que Boehme traitera la question de l'Église. Le pouvoir apostolique est entre les mains de la communauté du Christ, qui est régie par le vouloir divin. Elle absout le pécheur repentant; celui-ci n'a qu'à faire sa prière : « Mon Dieu, soyez propice à moi qui suis pécheur », retirer humblement son âme de ce monde pour l'orienter vers la volonté de Dieu et ne pas douter du pardon divin : « Le diable peut garder mon péché, le monde peut garder mon corps, pour moi je vis dans la volonté de Dieu; sa vie doit être la mienne, sa volonté la mienne ». Si un pécheur ainsi contrit se présente il faut l'admettre dans la communauté, lui signifier au nom de Dieu le pardon de ses péchés, lui imposer les mains, lui rendre la participation à la communauté des fidèles. De cette façon l'esprit et la force de la communauté reposeront sur lui, comme il en était du temps des Apôtres. Dès lors il devient frère; car ce n'est pas nous qui enlevons ses péchés, mais c'est « le Christ en nous » qui les noie dans son Sang par notre foi et celle du pécheur repentant. Jamais il n'y a eu de pouvoir des Clefs conféré à Pierre. Avec véhémence Boehme s'insurge contre l'Eglise « antichrétienne » du Pape, avec son trafic d'indulgences, ses « messes pour les âmes » et ses cérémonies. Il n'y a pas de suffrages pour les défunts, parce qu'il n'y a pas de purgatoire. Il n'y a qu'un état de transition, celui des âmes qui sont encore mêlées de doute et de foi. Elles ne sont pas en enfer, mais elles ne sont pas non plus au ciel. Elles restent sur le seuil, plongées dans la zone des tourments où le feu et la lumière se séparent. A de telles âmes profite une prière cordiale et fervente qui a le pouvoir de forcer les portes de l'abîme. Mais une idée bizarre empruntée à la poésie semble diminuer la portée de cette doctrine : les âmes des trépassés peuvent descendre de l'astre-esprit, errer par les lieux où elles ont vécu, pour obtenir par la bénédiction des saints le repos éternel. Si les âmes pieuses des vivants leur appliquent leurs bonnes œuvres, leurs intentions, les trépassés se réjouissent et s'enhardissent à apparaître d'une manière magique durant le sommeil. Les âmes mauvaises par contre enseignent en songe de « grandes friponneries », car elles sont les auxiliaires du démon. Les papistes ont la pratique d'invoquer les saints : cela est légitime; les âmes des saints ne sont-elles pas apparues aux hommes et n'ont-elles pas fait des miracles? Avec énergie Boehme s'insurge contre la théorie d'une certaine école qui rejette le miracle. La foi de Boehme est résumée par Franckenberg dans ces quelques mots : « Notre salut est dans la vie de Jésus-Christ en nous ».

Editions. — Du vivant de Boehme parurent : *Weg zu Christo* (*Christosophia*), Goerlitz, 1624; *Aurora oder die Morgenröte im Aufgang*, Amsterdam, 1656, etc... Ses *Œuvres Complètes* ont été éditées par Gichtel, Amsterdam, 1682-1683; réimprimées à Hambourg, 1715 et 1730. Nouvelle édition par K. W. Schiebler, Leipzig, 1831-1847; réimprimée en 1922. *Œuvres choisies* par H. Kayser (Insel-Verlag, Leipzig, 1923); P. Hankamer : *Das Böhme-Lesebuch* (1925). Traduction française par Louis-Claude Saint-Martin, Paris, 1800.

Etudes. — Abr. Calw, *Anti-Böhmius*, Wittenberg, 1684. — Erasmus Francisci, *Gegenstrahl der Morgenröte*, Nuremberg, 1685. — Franz von Baader, *Vorlesungen über Böhmes Theologumena und Philosopheme*, dans les *Œuvres Complètes* de Baader, III, p. 357-436. — *Prélections et Eclaircissements sur la doctrine de Boehme*, édités par Hamberger dans les *Œuvres Complètes* de Baader, t. XIII. — Hamberger, *Die Lehre des deutschen Philosophen J. B.*, Munich, 1844. — H. A. Fechner, *J. B., sein Leben und seine Schriften*, Goerlitz, 1857. — P. Deussen, *J. B., über sein Leben und seine Philosophie, Rede*, Kiel, 1897; 2e édition, Leipzig, 1911. — E. Edelheimer, *J. B. und die Romantiker*, Heidelberg, 1904. — *Clef ou explication des divers points et termes employés par J. B. dans ses ouvrages*, Paris, 1910. — W. Elert, *Die voluntaristische Mystik J. Böhmes*, Berlin, 1913. — H. Schwarz, *Der Gottesgedanke in der Geschichte der Philosophie*, I, Heidelberg, 1913, p. 553-612. — W. Scott Palmer, *The confession of J. B.* With introd. by Evelyn Underhill, New York, 1920. — W. Feilchenfeld, *Der Einfluss J. Böhmes auf Novalis*, Berlin, 1922. — C. I. Backer, *Prerequisites for the Study of J. B.* Londres, 1920. — E. Ludowika, *J. B.* (2e éd.), 1924. — Paul Hankamer, *J. B.*, Bonn, 1924. — H. Bornkamm, *Luther und Böhme*, Bonn, 1925. — E. Nobile, *J. B. ed il suo dualismo essenziale*, Rome, 1928. — A. Koyré, *La philosophie de J. B.*, Paris, 1929. — W. Kayser, *Böhmes Natursprachenlehre und ihre Grundlagen*, dans *Euphorion*, t. 31, I, p. 521-562. — W. Buddeke, *Verzeichnis von J. Böhme-Handschriften*, Goettingue, 1934.

Autres éditions et indications bibliographiques dans Fr. Uberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 3ᵉ partie; 12ᵉ éd., Berlin, 1924, et dans LTK, article *Böhme*.

F. Braig.

BOGDANOVITZ (Bernard). — Cistercien de l'abbaye d'Andrejovia (Jedrzejow), en Pologne. Vers l'année 1693, il remplit à Rome les fonctions de substitut du procureur général de l'ordre; sa piété et sa dévotion spéciale envers la très sainte Vierge Marie et saint Bernard lui firent composer les ouvrages suivants : *Corona virginalis de laudibus Deiparae Virginis in litanias lauretanas ex sententiis S. Bernardi*, Rome, 1691. — *Thesaurus divitiarum caelestium misero generi humano in Annunciatione B. M. V. et Incarnatione Verbi Filii Dei Patris misericorditer elargitus, ex sententiis S. P. Bernardi... cui etiam annexa sunt XXIV elogia de praerogativis B. V. Mariae*, Rome, 1693. — *Philosophia christiana dogmaticarum veritatum de creatione hominis, ex theodidactis libris S. P. Bernardi*, Rome, 1697; 1699.

Hurter, *Nomenclator*, t. II, 389. — L. Janauschek, *Bibliographia Bernardina*, Vienne, 1891, n° 1313, 1328, 1347, 1357.

J.-M. Canivez.

BOGOMILES. — I. *Identité foncière avec d'autres sectes.* — II. *Condamnations et influence.*

I. — IDENTITÉ FONCIÈRE AVEC D'AUTRES SECTES. — Le bogomilisme est une secte manichéenne qui apparaît pour la première fois sous ce nom en Bulgarie, vers le milieu du xᵉ siècle. Est-ce une hérésie spéciale, radicalement distincte des autres formes du manichéisme antérieurement connues, comme le massalianisme et le paulicianisme byzantin? Nous ne le pensons pas. Les points de contact, les ressemblances, allant souvent jusqu'à l'identité, sont si nombreux et si frappants qu'entre massalianisme, paulicianisme et bogomilisme nous n'arrivons pas à trouver de différence spécifique, surtout pour ce qui regarde le point de vue particulier qui nous occupe ici, à savoir la doctrine spirituelle de ces sectes. Elles ont toutes pour trait commun le dualisme manichéen, le rejet de tout mystère spécifiquement chrétien, la répudiation de tout l'organisme hiérarchique et sacramentel de l'Église, la condamnation du culte de la croix, des images et des reliques, le maintien d'un faible résidu chrétien consistant surtout dans la récitation du *Pater ;* enfin la prétention d'entrer en relation directe avec la divinité par un culte tout spirituel et d'arriver à la présence sentie de Dieu dans l'âme, voire même à sa vue, dès ici-bas, par les yeux du corps.

Ce n'est pas seulement l'identité foncière des doctrines qui nous conduit à cette conclusion ; c'est aussi l'étude historique des origines du bogomilisme. Impossible d'arriver à trouver le nom du nouvel hérétique qui l'aurait inventé. Pendant longtemps, on a accepté les dires d'Euthyme Zigabène dans sa *Panoplie dogmatique,* écrite au début du xııᵉ siècle, comme nous livrant le secret des origines de la nouvelle hérésie. D'après ce polémiste, le terme de *Bogomile* viendrait des deux mots slaves *Bog* et *miloui* et devrait se traduire par : *Dieu, aie pitié.* Le chef de la secte aurait été ce médecin Basile qu'Alexis Comnène fit brûler à l'hippodrome sur la fin de son règne. Mais Basile n'était, en réalité, que le principal représentant du bogomilisme à Constantinople, non le fondateur de la nouvelle secte. Utilisant les sources slaves publiées par le chanoine Raczki (*Starine*, t. VI, VIII, IX), Louis Léger prétendit en 1870 (*Revue des questions historiques*, t. VIII, p. 479-517) que le premier berceau de la secte devait être cherché en Bulgarie et que son fondateur était un certain pope du nom de *Bogomile*, traduction littérale du grec Θεόφιλος. Par ailleurs, en 1854, on publiait à Agram, puis dans la revue russe intitulée *Pravoslavnyi Sobiesiednik* (*Le causeur orthodoxe*, 1864), un discours contre les Bogomiles du prêtre bulgare Cosmas, que l'on dit avoir été contemporain du tsar bulgare Pierre (927-969). Cela nous recule l'apparition de la nouvelle doctrine de plus d'un siècle. Pour augmenter la confusion, Gerhard Ficker, dans son ouvrage intitulé *Die Phundagiagiten,* Leipzig, 1908, nous déclare que le bogomilisme a eu pour première patrie non la Bulgarie, mais l'Asie Mineure, et plus précisément la Phrygie, et qu'il est né non à la fin, mais au début du xıᵉ siècle. Son fondateur aurait été un certain Tzourillas, un higoumène de Phrygie condamné pour viol sous le règne des empereurs Basile II et Constantin IX (976-1025). C'est un contemporain et un compatriote de Tzourillas qui nous conte cela. Il a assisté au procès du nouvel hérésiarque (πρῶτος τῆς νεολέκτου ἀσεβοῦς αὐτῶν θρησκείας), et se nomme Euthyme, devenu moine du couvent constantinopolitain de la Περίβλεπτος sous le règne de Romain Argyre (1028-1034). C'est ce moine Euthyme, qu'il ne faut pas confondre avec Euthyme Zigabène, qui a écrit la *Réfutation de l'hérésie des Phoundagiates* publiée en partie dans la Patrologie grecque de Migne sous le nom d'Euthyme Zigabène, t. 131, col. 48-58, et intégralement, d'après plusieurs manuscrits aux variantes nombreuses et importantes, par G. Ficker, dans l'ouvrage indiqué. D'après cet Euthyme, les nouveaux sectaires s'appellent proprement *Phoundagiagites*, ou *Phoundagiates,* ou simplement *Phoundaïtes.* C'est le nom qu'on leur donne dans leur pays d'origine, le thème d'Opsikion (nord-ouest de l'Asie Mineure), alors, dit le même auteur, qu'on les appelle *Bogomiles* dans le thème des Kibyrrhaiotes (sud-ouest de l'Asie Mineure), dans la presqu'île balkanique et en d'autres lieux. Au demeurant, en confrontant ce que nous dit notre Euthyme des Phoundagiagites avec l'Ἔκθεσις περὶ τῆς αἱρέσεως τῶν Πογομήλων (ou Βογομύλων), d'Euthyme Zigabène (*Panoplie dogmatique*, tit. XXVII, PG., t. 130, col. 1289-1332), dont Ficker a donné une nouvelle édition d'après le *Cod. graec. 3* de la bibliothèque de l'Université d'Utrecht (xıııᵉ siècle), on constate bien qu'il s'agit des mêmes hérétiques. S'il n'y a pas concordance complète entre les deux exposés, il ne se trouve entre eux aucune contradiction, l'un ajoutant un détail dont l'autre ne parle pas.

Le signalement spécifique du bogomilisme s'évanouit aussi devant la multiplicité des noms par lesquels les auteurs byzantins ou slaves les désignent. Rien de plus varié et de plus curieux que ce vocabulaire. Nous venons de parler des appellations de *Bogomiles, Phoundaïtes, Phoundagiates, Phoundagiagites.* D'autres auteurs leur appliquent la terminologie massalienne, qui est aussi passablement compliquée. Sous la plume de tel ou tel écrivain byzantin, nos sectaires seront nommés : *Euchites, Massaliens* ou *Messaliens, Enthousiastes, Marcionistes, Encratites, Pauliciens.* Le moine Euthyme de la *Peribleptos* les appelle aussi *Vatènes,*

Βατηνοί. Cedrenus (*Histor. compend.*, PG., t. 121, col. 560) confond les *Massaliens* avec les *Lampétiens* et les *Bogomiles* (Λαμπετιανῶν καὶ Βογομίλων). Au xv^e^ siècle, Siméon de Thessalonique (*Traité contre les hérésies*, c. xi, t. 155, col. 65 D) et Gennade Scholarios (*Lettre aux moines du Sinaï*, t. IV des *Œuvres complètes*, Paris, 1935, p. 200, 13) nous parlent des Κουδούγεροι de Macédoine et de Bosnie, qui ne sont autres que les Bogomiles. Chacune de ces appellations soulève un petit problème.

II. — CONDAMNATIONS ET INFLUENCE. — Inutile de tenter ici une histoire du bogomilisme à partir du jour où l'ancien fond massalien et paulicien se perpétue sous ce nom dans l'empire byzantin et spécialement dans la péninsule balkanique. Signalons seulement qu'Alexis Comnène ne réussit pas à exterminer du premier coup le bogomilisme dans la capitale de l'empire. Sous ses successeurs, Jean et Manuel Comnène (1118-1180), l'hérésie recruta des adeptes jusque dans le haut clergé. Un synode tenu à Constantinople en mai 1140 condamna les erreurs d'un certain Constantin Chrysomalas imbu de massalianisme et de bogomilisme. Constantin soutenait que la connaissance expérimentale de la présence du Saint-Esprit dans l'âme était nécessaire au salut, et que sans elle la pratique de la vertu et la réception des sacrements d l'Église ne servaient de rien. Cette présence du Saint-Esprit était conférée par un rite spécial d'initiation, distinct des rites sacramentaux, désigné par le nom de μεταστοιχείωσις. Cette *transformation* élevait l'initié à la parfaite impassibilité, ἀπάθεια, et le rendait impeccable. Voir le décret synodal exposant la doctrine de Chrysomalas dans Allatius, *De perpetua consensione utriusqueEcclesiae*, Cologne, 1648, l. II, c. xi, 1, col. 644-653, et dans Rhallis et Potlis, Σύνταγμα κανόνων, t. V, p. 76-82. Le 20 août 1143, un autre concile déposait plusieurs évêques de Cappadoce non seulement à cause de leur ordination anticanonique, mais aussi parce qu'imbus de bogomilisme. Allatius, *op. cit.*, l. II, c. xii, 3, col. 671-678. En cette même année 1143, et de nouveau en 1144, on dut sévir contre des moines bogomiles, parmi lesquels le plus en vue était le moine Niphon. Allatius, *ibid.*, col. 676-683. Enfin, le 11 février 1147, le patriarche de Constantinople Cosmas II l'Attique, convaincu d'avoir favorisé la secte, était solennellement déposé par un décret synodal approuvé par le Sénat. *Ibid.*, col. 683-689. Ces condamnations répétées laissèrent des traces dans le *Synodicon* du dimanche de l'Orthodoxie. Cinq anathématismes visant les Bogomiles furent insérés dans le célèbre formulaire. Cf. Th. Ouspenskii, *Sinodik ve nediéliou pravoslaviia*, Odessa, 1893, p. 19-20. Ces anathématismes, qui manquent dans les *Triodia* imprimés, condamnent les principales erreurs dogmatiques des Bogomiles.

Le bogomilisme survécut à tous ces anathèmes. Il persista longtemps dans la péninsule balkanique. Au début du xiii^e^ siècle, lors de la résurrection éphémère du royaume bulgare, un synode tenu à Tirnovo sous le tsar Boris (1207-1218) condamne les Bogomiles. Cf. M. Proprougenko, *Sinodik tsaria Borissa*, Odessa, 1899; P. Lavrov, *Au sujet du synode du tsar Boris*, dans les *Annales de la Société historico-philologique de l'Université de Novorossisk*, Odessa, 1899. Au xiv^e^ siècle, on découvre sans peine une influence massalienne et bogomile dans la mystique des Hésychastes Athonites, et Barlaam le Calabrais intitule sa première attaque contre eux : *Contre les Massaliens*, Κατα Μασσαλιανῶν. Cf. Philothée Kokkinos, *Panégyrique de Grégoire Palamas*, PG., t. 151, col. 585-590. Au xv^e^ siècle, Latins et Byzantins rivalisent de zèle pour convertir les *Koudoughères*, de Bosnie. Gennade Scholarios, *op. et loc. cit.* La secte dépassa les Balkans et se répandit en Russie dès le xiv^e^ siècle, car les *Strigolniki* russes, contre lesquels luttèrent Étienne de Perm, les métropolites de Kiev Cyprien (1390-1406) et Photius (1406-1433) sont bien les frères authentiques des Bogomiles. La secte des *Judaïsants* russes de la fin du xv^e^ siècle et du xvi^e^ leur est aussi étroitement apparentée. De nos jours encore certaines sectes russes mystico-rationalistes présentent avec les anciens Bogomiles byzantins des analogies frappantes. Il faut dire la même chose de quelques sectes musulmanes d'Asie Mineure, comme les Tachtadji et les Kizil-basch.

Comme nous l'avons dit en commençant, l'apparition du bogomilisme byzantin aux x^e^ et xi^e^ siècles n'est point un phénomène nouveau et original dans l'histoire des hérésies. C'est une manifestation, sous un nouveau nom, d'un courant manichéen et mystico-rationaliste fort ancien, dont l'un des premiers noms a été celui de massalianisme ou d'euchitisme. C'est à l'article MESSALIENS qu'il conviendra d'examiner de plus près les origines, les traits essentiels et les ramifications multiples de ce courant pseudo-mystique, l'une des formes les plus tenaces de l'antichristianisme, que l'Occident latin a connue au moyen âge sous les noms de catharisme, d'albigéisme, etc.

Outre les sources indiquées au cours de l'article, voir les indications bibliographiques de l'article *Bogomiles*, dans DTC., t. II, col. 926-930; de l'article *Bogomilstvo* de l'*Encyclopédie théologique orthodoxe russe*, t. II, col. 751-767, qui signale les principaux travaux des Russes sur le bogomilisme; Th. Ouspenkii, *Ocerki po istorii vizantiiskoï obrazovannosti* (Aperçu sur l'histoire de la culture byzantine), Pétrograd, 1891; Porphyre Ouspenskii, *Istoriia Athona*, t. III, éd. Syrkou, Petrograd, 1892, p. 274-283; 861-923. Sur l'ouvrage cité de G. Ficker, voir notre recension dans les *Echos d'Orient, Phoundagiagites et Bogomiles*, t. XII (1909), p. 257-262. — De Guibert, *Documenta Ecclesiastica*... n. 126-138.

M. JUGIE.

BOHÊME, voir TCHÈQUES.

BOHIER (PIERRE). — Né à la Retorde dans le diocèse de Carcassonne, Bohier se fit moine à l'abbaye bénédictine de Saint-Chinian, dont il devint abbé en 1350. En 1364 il fut évêque d'Orvieto et en 1370 transféré au siège de Vaison. Comme il prit parti pour le pape d'Avignon, Clément VII, Urbain VI l'excommunia et le priva de son diocèse en 1382. Pendant les années du schisme Pierre Bohier fut chapelain du roi de France Charles V. Il finit pourtant par reconnaître Urbain VI comme le seul pape légitime, rentra en Italie et fut remis en possession de toutes ses dignités. Il employa les dernières années de sa vie à reconstruire le petit monastère de Saint-Jérôme dans la vallée de Subiaco. C'est là probablement qu'il mourut avant 1389.

Pierre Bohier a composé un *commentaire* des deux bulles de Benoît XII, *Summi Magistri* et *Pastor bonus*. Le premier de ces ouvrages fut imprimé à Paris en 1519, sous le titre *Benedictina, seu Benedicti XII Pontificis Maximi Constitutio cum Commentario Petri Boherii.* Etant abbé de Saint-Chinian il écrivit deux ouvrages:

Speculum Monachorum ou *De Professione Monachorum* et *De Signis locutionum,* demeurés manuscrits et conservés à la bibliothèque de Saint-Benoît de Mantoue ainsi que les autres ouvrages inédits.

Les ouvrages les plus importants de Pierre Bohier sont *deux commentaires sur la Règle de saint Benoît :* le premier, juridique; le second plus spécialement patristique. Seule cette seconde partie, composée en 1373 pour les moines de Subiaco, a été éditée (L. Allodi, *Petri Boherii in Regulam sancti Benedicti Commentarium,* Subiaco, 1908).

Trithème, *De viris ill. O. S. B.*, II, 135. — *De Script. eccl.*, c. 640. — Fabricius, *Bibl. lat. med. et inf. aet.* (1734), p. 686. — Ziegelbauer, *Historia rei lit. O. S. B.*, III, 16; IV, 702. — D. Pl. Lugano, *Un commentario quattrocentesco della Regola Benedettina,* dans *Riv. stor. Ben.*, IV, 1909, p. 56-65. — D. B. Heurtebize, *Pierre Bohier, Bénédictin, évêque d'Orvieto,* dans *Rev. Mabillon.*, V (1910), p. 459-473.

M. Mähler.

BOIL (François). — Religieux mercédaire de Sardaigne. Né à Alghero en 1595, il fit ses études à Alcalá de Henares. Il enseigna la théologie à Saragosse et à Barcelone. Il fut destitué pour avoir enseigné certaines théories sur l'Immaculée-Conception, qui parurent hardies. Son innocence et sa vertu ayant été reconnues, il fut nommé évêque d'Alghero en 1653; il y mourut en 1673. Ses ouvrages intéressant la spiritualité sont les suivants : *Sacradecima y primicia evangelica,* Madrid 1645; *Del inefable misterio de la Eucharistia; Marial; Oracion fúnebre del V. P. Juan Falconi* (Boil fut un des témoins qui déposèrent à son procès de canonisation); *Commentaria in Acta Apostolorum.*

Nicolás Antonio, *Bibliotheca Hispana Nova,* t. II, p. 358. — Salmerón, *Recuerdos Historicos,* Valence, 1646, fol. 386. — Rizon, *Milicia espiritual,* Valencia, 1684, fol. 229. — Garí, *Biblioteca mercedaria.* Barcelone, 1875. — Hardá-Arques, *Bibliotheca Scriptorum Ordinis de Mercede,* Ms. à la Merci de Madrid, fol. 69-70.

E. Silva, O. M.

BOILEAU (Jacques). — Frère puîné du poète Nicolas Boileau, il naquit à Paris, le 16 mars 1655, fut docteur de Sorbonne et Chanoine de la Sainte Chapelle; il mourut à Paris, le 1er août 1716.

Homme d'une vaste érudition, il a publié un très grand nombre d'écrits sur des questions fort diverses de théologie et d'histoire religieuse : anciens droits des curés, histoire de la confession auriculaire, résidence des chanoines, histoire du vêtement des clercs, traité des empêchements de mariage. Mais l'écrit qui provoqua peut-être le plus d'opposition fut celui qui est intitulé : *Historia flagellantium; de recto et perverso usu flagellorum apud christianos...* in-12, Paris, 1700. Boileau prétend que l'usage des flagellations volontaires fut inconnu des chrétiens pendant les dix premiers siècles, jusqu'à 1047 ou 1056; il fut d'abord toléré avec une certaine répugnance, parce qu'il est dangereux pour la santé et pour les mœurs. Il a donné naissance à la secte des Flagellants, sorte de fanatiques qui attachent à la flagellation plus de puissance pour effacer les péchés qu'aux sacrements eux-mêmes. Un anonyme donna de cet écrit une traduction, sous le titre : *Histoire des flagellants, où l'on fait voir le bon et le mauvais usage des flagellations parmi les chrétiens, par des preuves tirées de l'Ecriture Sainte, des Pères, des Papes, des conciles et des auteurs profanes,* in-12, Amsterdam, 1701. Boileau protesta contre cette traduction, qu'il regarde comme infidèle : il lui reproche d'avoir traduit, sans aucune précaution, des passages que le latin permet d'écrire en toute liberté. L'abbé Granet donna en 1732 une traduction adoucie, où il tient compte des corrections et des suppressions, in-12, Amsterdam, 1732, avec une préface historique. A Londres parut, en 1785, une imitation de l'ouvrage de Boileau, sous le titre *Memorials of human superstition, imit. from the Hist. flagell. of the abbé Boileau,* in-8, Londres, 1785.

Presque dès son apparition l'ouvrage de Boileau provoqua de vives attaques. Il fut mis à l'index, le 9 juillet 1703. Du Cerceau le critique dans sa *Lettre à L. C. P. D. B. sur le livre intitulé : Historia flagellantium,* in-12, s. l. s. d. Mais c'est surtout J. B. Thiers qui prit à partie l'ouvrage de Boileau dans la *Critique de l'Histoire des flagellants et justification de l'usage des disciplines volontaires,* in-12, Paris, 1703 (voir *Mémoires de Trévoux* de juin 1703, p. 963-982). Le livre de Boileau n'est qu'une simple dissertation, où il « compile des contes indécents et narre des fables bouffonnes, capables de faire rire aux dépens de la modestie et de la religion... Ce prêtre fournit des railleries aux hérétiques; ce docteur prête des armes aux libertins et tourne en ridicule des usages autorisés ». Thiers s'applique à justifier l'usage des disciplines volontaires et montre que c'est ne pas respecter l'Eglise que de condamner les disciplines volontaires qu'elle autorise formellement; il souligne quelques bévues de Boileau et justifie la pratique de l'Eglise par les prescriptions de divers ordres religieux, par l'établissement des confréries de pénitents, par les exemples de plusieurs saints et les éloges donnés aux flagellations volontaires par des Papes et des saints. A l'encontre de Thiers, Ellies Dupin soutient que le but de Boileau n'a point été de blâmer les mortifications corporelles, puisqu'il attaque vivement les Luthériens et les Calvinistes pour en avoir supprimé l'usage. D'ailleurs Mabillon, dans la Préface du VIIe siècle bénédictin, a examiné et précisé les thèses de Boileau.

Michaud, *Biographie universelle,* t. IV, p. 863-865. — Moreri, *Le grand dictionnaire historique,* édit. de 1759, t. II, p. 21-22. — Niceron, *Mémoire pour servir à l'histoire des hommes illustres,* t. XII, p. 128-144. — Féret, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres, Epoque moderne,* t. VII, p. 177-191.

J. Carreyre.

BOILEAU (Jean-Jacques), né à Agen, en 1649, docteur en théologie, et précepteur du duc de Luynes; c'est dans l'hôtel de Luynes, qu'on appelait le « Port-Royal du grand monde », que Boileau puisa les germes du jansénisme. Il fut chanoine de Saint-Honoré et mourut à Paris, en 1735.

Il a publié le *Règlement donné par une dame de haute qualité à sa petite fille pour sa conduite et celle de sa maison,* avec un autre règlement que cette dame avait dressé pour elle-même, in-12, Paris, 1696. Il s'agit de la duchesse de Luynes, dont Boileau raconte la vie, dans un long avertissement. Un règlement en 19 articles trace l'emploi du temps et des heures, la

durée du plaisir et du repos, l'usage des biens, les devoirs d'une femme envers son mari et envers ses enfants, en particulier pour ceux qu'on destine à l'Eglise, pour ceux qu'on destine au monde et pour les filles, les devoirs envers les membres de la famille et envers les domestiques; on trouve des règles pour le rang à tenir, pour les fantaisies, pour les affaires, pour l'économie de la maison, pour l'ordre des comptes et des terres, pour les affaires de charité et de justice. Sur tous ces points, il y a des règlements très précis et très sévères, qui épouvanteraient une maîtresse de maison de nos jours. — *Relation abrégée de la vie de Mme de Combé, institutrice de la maison du Bon Pasteur, avec les règlements de la communauté*, in-12, Paris, 1700. Mme de Combé, Hollandaise protestante convertie, encouragée par M. de La Barmondière, curé de Saint-Sulpice, fonda en 1686, une maison « pour les jeunes filles que la nécessité ou la séduction avait jetées dans le déréglement ». La fondatrice mourut, le 16 juin 1692, âgée seulement de 36 ans. Les règlements tracés par elle indiquent l'esprit qui l'inspira : « La conduite de la maison sera douce et telle qu'elle soit digne du Bon Pasteur, qui supporte et ramène avec tant de bonté les brebis les plus égarées... Les filles pénitentes font une confession générale en entrant dans la maison ; on les éprouve pendant 3 ou 4 mois, plus ou moins selon leurs besoins et leurs dispositions, avant de les admettre à la participation de la sainte Eucharistie. Quand elles sont bien disposées, on les fait approcher de la sainte Table, une fois par mois ou même tous les dimanches et les principales fêtes. C'est au confesseur et à la supérieure de régler les communions, selon la connaissance que les filles leur donnent de leur état. L'usage de la maison est que les pénitentes se confessent tous les quinze jours. Les sœurs pourront communier les dimanches et fêtes et même les jeudis, si leur ferveur le mérite et que la supérieure le trouve à propos. Chaque sœur ne pourra communier plus souvent que la communauté, sans la permission de la supérieure, qui tâchera de ne l'accorder qu'avec connaissance de cause et de l'avis du confesseur ».

Après la mort de Boileau, on a publié des *Lettres de M. B. sur différents sujets de morale et de piété*, t. I, Paris, 1737 et t. II, La Haye, 1742; le *Journal des Savants*, octobre 1737, p. 1850-1872, parle avec éloge du premier volume de ce « grand directeur d'âmes : il donne de solides instructions sur le fond de la religion, des règles de conduite pleines de sagesse et des principes sur les différents devoirs des personnes de toutes sortes de conditions; elles sont écrites avec beaucoup d'agrément, d'une manière simple, aisée, naturelle, mais vive et délicate et parfois enjouée ». L'avertissement souligne le bon cœur de celui qui écrit, « une foi vive et lumineuse, une charité tendre et compatissante, un grand amour de l'Eglise, un ferme attachement à son autorité, à sa doctrine et aux règles de la discipline ». Ces dernières notes ne sont pas tout à fait exactes, car, comme son ami le cardinal de Noailles, appelant de la bulle *Unigenitus*, Boileau de l'archevêché, comme on l'appelait, était peu attaché à l'autorité et à la discipline de l'Église, alors gouvernée par Clément XI. Le jansénisme a passé par là : il est moins agressif que chez beaucoup d'autres, mais il existe; ainsi Boileau écrit que « si un pénitent a assez de courage pour pousser la pénitence jusqu'à deux ou trois ans, le confesseur le lui prescrira, avec des précautions, qui peuvent prévenir les scrupules et le trouble ». On trouve chez ce directeur des conseils et des observations intéressantes : « le plus dangereux de tous les vices pour les personnes qui veulent pratiquer la vertu, c'est l'orgueil... Le piège le plus délicat pour les gens de bien n'est pas de chercher les distinctions de fortune, mais des distinctions de perfection. La docilité et l'obéissance sont les vraies marques de l'humilité chrétienne, et le scrupule, qui renaît après les décisions, vient autant de l'orgueil et d'un attachement secret à notre sens, que de la délicatesse de notre conscience. Il ne faut donner ni dans la molle indolence de certaines gens, qui ne veulent faire de peine à personne, de peur de se faire la moindre peine à eux-mêmes, ni dans l'indiscrète vivacité de quelques zélés, qui troublent le repos de tout le monde, parce qu'ils ne sont jamais en repos. » La note enjouée paraît parfois.

Dans une correspondance encore inédite (Bibliothèque Nationale, fonds fr. nº 23208), Boileau recommande à l'évêque de Châlons, frère du cardinal de Noailles, de modérer son zèle janséniste : « Comme vous grondez vos pauvres curés dans certaines lettres qui ont volé jusqu'à nous! Je vous ai vu faire, cum esses in minoribus, d'excellentes salades, où, pour une goutte de vinaigre, vous mettiez deux onces d'huile. Ce serait dommage que vous eussiez oublié ce secret. La vigueur épiscopale n'est pas incompatible avec la sagesse chrétienne. » On croirait entendre saint François de Sales. Dans toute sa spiritualité, Boileau revient sans cesse sur la pénitence et la mortification corporelle, mais sans tomber cependant dans les exagérations de la plupart des jansénistes; il a trouvé des expressions énergiques pour rappeler certaines grandes vérités, comme lorsqu'il écrivait à sa belle-sœur : « il faut se prêter aux affaires temporelles et se livrer au soin du salut éternel ».

Tamizey de Larroque, *Notes sur la vie et les ouvrages de l'abbé J. Jacques Boileau*, in-8, Paris et Bordeaux, 1877 (Extrait du t. V, 2e série des *Travaux de la Société d'agriculture, science et arts d'Agen*). — A. Durengue, *Monsieur Boileau de l'archevêché*, Agen, 1907.

J. Carreyre.

BOISSIEU (Antoine). — Né en 1623 à Saint-Germain-Laval (Loire), jésuite en 1643, mort à Lyon, 1691. Il a publié plusieurs ouvrages spirituels, qui ont eu une assez grande diffusion : *Le dévot Exercice du chrétien pour passer saintement la journée*. Lyon, 1666. — *Le saint Evangile de Jésus-Christ appliqué en méditations pour chaque jour de l'année selon l'ordre de l'Eglise...* Lyon, 1683, où les « affections » sont particulièrement développées. — *La voie de la perfection pour la retraite de 10 jours...* Lyon, 1684, traduite en latin : *Semita perfectionis...* Munich, 1722. — *Le chrétien prédestiné par la dévotion à Marie...* Lyon, 1686, où l'on peut critiquer les longueurs et les « pieuses exagérations », entre autres, l'emploi du terme d' « adoration » pour exprimer le « culte d'hyperdulie » (p. 718); dans le chapitre sur la communion, il combat assez longuement les erreurs jansénistes. Le P. Boissieu a publié aussi une *Vie de la Vénérable mère Jeanne-Marie Chézard de Matel* (composée d'après son autobiographie manuscrite), Lyon, 1692.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. I, c. 1603-1606.

R. Daeschler.

BOLGENI (Vincent). — Né à Bergame en 1733, entre dans la Compagnie de Jésus à Rome le 31 octobre 1747, profès en 1766, enseigne la philosophie et la théologie à Macerata. Après la suppression de la Compagnie, il est nommé par Pie VI théologien de la Pénitencerie, fonctions dont il est destitué par Pie VII à la suite du mémoire dans lequel il avait défendu la licéité du serment civique imposé par la République Romaine en 1798. Il meurt pieusement à Rome le 3 mai 1811. Nous n'avons pas à nous occuper ici de son activité comme théologien et polémiste dans les controverses avec les jansénistes et les joséphistes. Il nous intéresse en revanche directement par son ouvrage en deux volumes *Della carità o amor di Dio,* Rome, Salomoni, 1788, et par les discussions que souleva cette dissertation.

Le but de Bolgeni en l'écrivant (Préface, p. 4 ss.; cf. I, c. 6, n. 51) était principalement de rassurer les âmes troublées par les exagérations de certains théologiens touchant la nature et la nécessité de la charité. Dans une 1re partie, la plus importante, il expose les fondements de son système sur la charité et ses rapports avec le double amour de bienveillance et de concupiscence; dans la 2e il traite de la charité parfaite et imparfaite, de la contrition et de l'attrition; la 3e est consacrée tout entière à réfuter la doctrine sur l'attrition enseignée dans l'*Exposition de la doctrine chrétienne* du janséniste Mésenguy, parue anonyme à Utrecht en 1744, et condamnée par Clément XIII en 1761; dans la 4e partie il est question de la charité comme principe des bonnes œuvres, contre Baius, Quesnel, le P. Berti et l'archiprêtre Guadagnini; enfin un Appendice combat les idées de De Rubeis, O. P., dans son traité *de Caritate virtute theologica* (Venise, 1758).

Il suffira de signaler les chapitres 9 et 10, n. 366-401, de la 4e partie, sur la question des préceptes et des conseils, ainsi que sur l'obligation pour tous les chrétiens de tendre à la perfection; ce furent la 1re partie et les deux premiers chapitres de la 2e qui furent l'objet principal de la controverse, et qui contenaient, en effet, les vues les plus personnelles et les plus discutables de Bolgeni. Celui-ci distingue d'abord avec tout le monde (n. 2), amour de bienveillance qui « aime Dieu parce que infiniment bon, saint, juste et parfait en lui-même, sans aucune attention ou relation à notre propre bien et notre bonheur », et amour de concupiscence qui « aime Dieu parce qu'il est bon par rapport à nous, c'est-à-dire parce que ses perfections et attributs ont rapport et relation à notre bien et notre félicité ». Il note aussi qu'il faut bien distinguer un amour de concupiscence qui aime « parce que l'objet aimé lui-même, en soi et dans ses qualités et perfections intrinsèques, est bon, doux, savoureux à l'amant qui trouve en lui sa félicité », et un autre qui aime « parce que l'objet aimé lui apporte des biens distincts de lui-même et une félicité qui se trouve hors de lui » : c'est du premier seul qu'il s'agit à propos de la charité. Ces distinctions posées, Bolgeni affirme que la première, entre amour de bienveillance et de concupiscence, « n'a pas de raison d'être à propos de la charité actuelle; car celle-ci n'est pas autre chose que l'amour de concupiscence. La nature donc et l'essence de la charité regarde Dieu comme souverain bien de l'homme et consiste dans le désir de jouir de Dieu, de le posséder comme objet de la béatitude et de la félicité éternelles de l'homme. Cette charité ainsi caractérisée, *inhians habere quod amatur*, est vraie charité théologique parfaite, et justifie avant même la réception actuelle des sacrements » (I, c. 1, n. 4). Quant à l'amour de bienveillance, c'est une chimère, un acte impossible à l'homme : un bien infini considéré indépendamment de ce qu'il est pour nous, pourra être objet d'admiration, d'estime, mais non d'amour (I, c. 9, n. 77). Cette thèse, Bolgeni s'efforce de la prouver par les témoignages de l'Ecriture, des Pères et des théologiens (surtout S. Augustin, S. Bernard, Hugues de Saint-Victor, S. Thomas, dont il ramène à sa propre doctrine la distinction entre bienveillance et charité, II-II, q. 27, a. 2, cf. I, c. 3, n. 32); le sens des fidèles, les dispositions des martyrs et l'enseignement des catéchismes lui fournissent d'autres arguments; comme preuve de raison théologique, il s'appuie sur le principe que l'unique ressort qui fasse agir l'homme est l'amour-propre entendu comme désir de son bien et de sa félicité propres (c. 8, n. 68). Il conclut, c. 10, n. 80-81 : « Ce que nous avons dit jusqu'ici, exclut absolument cet amour [de bienveillance], et établit en toute certitude que la vraie charité théologique est le *seul* amour de concupiscence. »

La doctrine ainsi exposée n'était pas complètement nouvelle : Bossuet, dans sa polémique contre Fénelon, avait écrit des phrases qui s'en rapprochaient, par exemple *Schola in tuto,* q. 1, a. 2, n. 5 (Lachat, t. XIX, p. 662) : « Summa [doctrinae] est Deum ut in se bonum atque perfectum, esse primarium ac praecipuum, imo etiam specificum caritatis obiectum; Deum vero ut benevolum et beneficum, haud minus esse *verum ac necessarium,* licet secundarium, motivum eiusdem caritatis (totius scholae doctrina). » Amort lui aussi dans son *Idea amoris divini* (Augsbourg, 1739) inclinait dans le même sens et avait eu une polémique à ce sujet avec le bénédictin Sedlmayr : mais Bolgeni poussait ses idées avec une logique et une clarté qui ne laissaient place à aucune hésitation. Il recueillit peu de suffrages semble-t-il : on cite l'ancien jésuite Hervas y Panduro qui défendit les mêmes idées dans son *Idea dell'Universo* (t. XXII, Foligno, 1792 : Analisi filosofico-teologica della carità ossia dell'amor di Dio); le P. Manuel de Azevedo, dans une lettre du 29 avril 1789 à Zaccaria (citée par E. Rivière, *Corrections et additions..... à De Backer-Sommervogel,* Toulouse, 1930, n. 3704), loue Bolgeni, déclare son ouvrage sur l'amour de Dieu « sorprendente » et se réjouit « d'un ouvrage si nouveau et si utile pour les scrupuleux ». En revanche Muzzarelli, dans sa *Lettera a Soffia* contre les jansénistes (Foligno, 1790), insère une longue digression (p. 139-166) pour prouver que l'amour de pure bienveillance n'est pas un acte chimérique; il prend occasion d'une *Dissertazione dell'amor di Dio,* parue à Vérone en 1777, sous le nom de Nicodème Balisarda, mais en réalité, sans le nommer c'est Bolgeni qu'il réfute. Celui-ci répondit aussitôt par des *Schiarimenti... in confermazione e difesa della Dissertazione sopra la carità* (Foligno, 1790); Sommervogel signale aussi pour la même année 1790 une *Lettera amichevole* de Muzzarelli à Bolgeni parue à Foligno, et de l'ancien jésuite J. Cortes, *Antibolgeniana, de amore Dei dissertatio,* imprimée à Fermo. L'année suivante 1791 paraît, d'abord à Ferrare, puis à Foligno en édition augmentée, l'opuscule de Muzzarelli, *Del motivo formale specifico e primario dell'atto di carità* (complété ensuite par une *Riposta ad alcune obiezioni,* Foligno, 1792); à Venise, un troisième ancien confrère de Bolgeni, A. Regono, publie des *Rimos-*

tranze amochevoli al ch. auctore della diss. sulla carità; plus violentes sont les deux *Lettera teologico-critica* et *Lettera teologica cristiana* de « Teofilo Cristiani », Fermo, 1791. En réponse à toutes ces attaques Bolgeni composa une *Apologia dell'amor di Dio detto di concupiscenza,* Foligno, 1792. En même temps que celle-ci, s'imprimait à Bologne la plus complète et la plus solide critique du système, le *Tractatus theologicus de charitate* de l'ancien jésuite J. Chantre Herrera, qui, bien que paru la même année, discute dans un Appendice les réponses de l'*Apologia.* Un peu plus tard le Mineur réformé Agapito da Palestrina critique encore Bolgeni et Hervas dans son *Idea genuina della carità o amor di Dio,* Rome, 1800; et en 1802, à Brescia paraissent deux *Dissertazioni* du P. Gentilini, *Sopra il dolore dell'attrizione et la virtù della carità,* auxquelles Bolgeni répond par une *Ritrattazione sopra l'attrizione e l'amor di Dio,* restée inédite et signalée par Sommervogel.

Pour la discussion des théories de Bolgeni, voir l'article CHARITÉ, où la question des rapports de la charité avec l'amour de concupiscence et de bienveillance sera traitée ex professo.

P. Bernard, dans DTC., II (1905), 944-47. — Sommervogel, *Bibliothèque des Écrivains de la Compagnie de Jésus,* t. II, 1611-22. — Hurter, *Nomenclator*³, t. V (1911), c. 615-621.

J. DE GUIBERT.

BOLSWERT (BOETIUS A). — Graveur, né à Bolsward en Frise vers 1580 et mort à Anvers, le 25 mars 1633. De son nom bien frison il s'appelait Boete Adams. Il avait d'abord travaillé à Amsterdam avec son frère cadet Schelte, graveur comme lui. L'ambiance calviniste étant peu conforme à ses inspirations d'artiste catholique, il quitta le Nord vers 1619, bien qu'on l'y rangeât, dans le genre du portrait, parmi les graveurs les plus considérés de la Hollande, et alla s'établir à Anvers. Cette ville était d'ailleurs, grâce à Rubens, le marché de gravures le plus important de l'époque. Pour faciliter l'application des sens, les auteurs de recueils de méditations ont plusieurs fois fait appel au burin de Boèce. Ainsi il orna de gravures assez belles la *Via Vitae Aeternae* d'Antoine Sucquet, S. J. (1620) et les *Vitae, Passionis et Mortis Domini nostri mysteria* de Jean Bourgeois, S. J. (1622); celles des *Pia Desideria* de Hermannus Hugo S. J. (1624) sont plutôt laides à notre goût. La série de tailles-douces de *Duyfkens ende Willemynkens pelgrimage* (1627) nous intéresse moins par l'art assez médiocre du dessin que par le texte dont Boèce l'accompagna lui-même. Invitées par l'Époux divin à venir habiter avec lui dans la ville royale de Jérusalem, deux jeunes filles disent adieu à leur patrie, leur « Nederlandt, où le Fils de Dieu fit un si douloureux voyage » (voir éd. Ruys, 342), et se mettent en route pour la cité lointaine. Elles se racontent toutes les aventures qui leur arrivent en route. La sage Colombelle ou Duyfken atteint au terme du pèlerinage et est merveilleusement reçue par son Bien-Aimé, tandis que Volontairette ou Willemynken, suivant en tout sa volonté propre et ses inclinations, périt misérablement. Une « Déclaration spirituelle » interprète chacun des trente-sept épisodes en un sens ascétique. Ce récit allégorique où, à côté de fades moralisations, on tombe parfois sur du langage populaire savoureux et de belles effusions lyriques, a longtemps retenu l'attention des lecteurs dévots; outre une mauvaise versification, on en connaît vingt-trois éditions néerlandaises, dix françaises, une allemande et une anglaise. Le livre de cet émule de J.-P. Camus figure en premier lieu parmi les « Romans de Spiritualité, de Morale et de Politique » dans la *Bibliothèque universelle des Romans* (II, 116 et suiv., Paris, 1783).

Biogr. Nat. Belg., II, 656-660. — *Nieuw Nederl. Biogr. Woordenboek*, II, 200-201. — H.-J.-A. Ruys, *Duyfkens ende Willemynkens Pelgrimage... door B. A. Bolswert.* Avec une Introduction, Utrecht, 1910.

J. DANIELS.

BON (MARIE DE L'INCARNATION), religieuse ursuline à Saint-Marcellin (Dauphiné), née en 1636, mourut en 1680. A la demande de M. Courbon, vicaire général de Lyon, elle écrivit un traité sur l'oraison, dont il y eut de nombreuses copies. Cet ouvrage fut discuté à Turin et à Cortemiglia (diocèse d'Alba en Italie). Dans cette dernière localité, un médecin français, nommé Grignon, ayant soutenu des doctrines qui parurent suspectes de quiétisme, déclara n'avoir fait que répéter l'enseignement de la Mère Bon. De Rome le Saint-Office réclama le manuscrit dont il s'était inspiré. Un consulteur l'examina et conclut qu'il le laisserait imprimer après quelques corrections. L'autorisation fut ensuite accordée, et il parut en italien sous ce titre : *Stati d'orazione mentale per arrivare in breve tempo a Dio.* Mais, au moment de la première réaction contre *La Guide spirituelle* de Molinos (1675), les *Stati d'orazione mentale* furent prohibés par la Congrégation de l'Index (22 juin 1676). H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France,* Paris, 1920, t. V, p. 144, a signalé un manuscrit qui a pour titre : *Traité de la direction ou de quelle manière les directeurs instruits des règles que ce livre propose doivent conduire les âmes dans la vie spirituelle jusqu'au comble de la plus haute perfection,* et pour auteur la Mère Bon. Est-ce un ouvrage distinct du texte original des *Stati d'orazione mentale?*

Jean Maillard, S. J., *La vie de la Mère Marie Bon, où l'on trouve les profonds secrets de la conduite de Jésus-Christ sur les âmes et de la voie intérieure,* Paris, 1686, « un document de première importance », dit H. Bremond, *op. cit.*, 1922, t. VI, p. 422; cf. t. V, p. 342-344, note. — Cardinal Albizzi, mémoire de 1682 sur les procès instruits par l'Inquisition romaine, en matière d'oraison suspecte, au cours du XVII^e siècle (à Rome, bibliothèque Casanate, ms. 310); cf. P. Dudon, S. J., *Le quiétiste espagnol Michel Molinos (1628-1696),* Paris, 1921, p. 45-48, 151-153.

F. VERNET.

BONA (JEAN). — *1. La vie et l'œuvre.* — *2. Écrits principaux.*

1. LA VIE ET L'ŒUVRE. Cistercien de la congrégation des Feuillants d'Italie, cardinal, mort à Rome, en grande réputation de sainteté, le 28 octobre 1674. Né à Mondovi (Piémont) le 10 octobre 1609, il reçoit l'habit monastique en 1625 à l'abbaye de Sainte-Marie de Pignerol. L'austérité de vie qui se pratique alors chez les Feuillants, branche réformée de l'ordre de Cîteaux, est l'un des traits de la physionomie spirituelle de Bona; à cela il sut unir en un degré éminent la science des choses ecclésiastiques et la pratique de l'oraison.

Prêtre en 1633, professeur de théologie à Mondovi en 1636, il passe ensuite cinq ans dans la solitude complète, lisant et travaillant sans relâche. Malgré son désir de vie cachée, il fut nommé prieur du couvent d'Asti, puis abbé de Mondovi, et enfin général de sa congrégation de 1651 à 1654. Cette même fonction lui fut confiée encore par la volonté d'Alexandre VII pour les années 1657 à 1664. Rome en fit un consulteur de plusieurs Congrégations : les Rites, la Propagande, le Saint Office, l'Index; enfin Clément IX le créa cardinal en 1669.

Dans une lettre adressée à l'évêque de Mondovi à l'occasion du tricentenaire de la naissance de Bona, Pie X a lui-même fait l'éloge de l'illustre cardinal, caractérisant à la fois l'homme, l'écrivain, le moine : « gloire de sa famille religieuse, lumière de l'Église; son érudition en matière liturgique, sa science théologique, le placent au dessus de beaucoup de ses contemporains. Et de même que les travaux qu'il mit au jour ont pour base la piété de leur auteur, de même le but poursuivi n'est pas la science pour la science, mais la science pour la gloire de Dieu et le salut des âmes ». Dès lors, rien d'étonnant si la question fut posée et étudiée : *Si puo sperare la canonizzazione del cardinale Giovanni Bona?* (F. Tonelli, dans *Rivista storica benedictina,* t. V, 1910, p. 253 sq.).

Le grand mérite du cardinal Bona est de s'être attaché profondément à la spiritualité traditionnelle. Nul doute que parmi les Pères de l'Église qu'il connaît si bien, il ne place au premier rang des docteurs spirituels son cher Saint Bernard; mais il a fréquenté aussi les modernes et particulièrement Saint François de Sales, dont il a examiné les écrits en vue du procès de béatification, et Saint Ignace de Loyola, le rénovateur des retraites spirituelles, dont il a suivi de si près les traces dans le *Phoenix rediviva,* que certains se sont demandé si l'œuvre n'était pas d'un jésuite. Sa doctrine est la doctrine classique. Il va d'emblée aux points essentiels. Dans ses écrits, il propose la perfection, qu'il décrit très justement comme l'union amoureuse de l'âme avec Dieu, où l'on ne peut s'établir qu'après avoir brisé toute attache purement naturelle. Cette perfection est un don plus qu'une récompense de nos œuvres; mais ce don de l'union divine couronne normalement les efforts et les prières de l'ascète. Ce qui fait l'intérêt particulier de sa doctrine spirituelle, c'est l'insistance marquée sur l'importance des aspirations ou oraisons jaculatoires. L'expérience du moine parle à travers ses élans généreux. Une ascèse qui n'unit pas à Dieu est pour lui un travail sans but. Que l'âme persévère dans ses soupirs et elle atteindra la plus haute perfection en cette vie : l'union à Dieu. De science extrêmement étendue et très sûre, aussi saint que savant, le cardinal Bona a par ses ouvrages exercé sur la spiritualité une influence considérable qui dure encore.

II. Écrits principaux. — 1. *Psallentis Ecclesiae harmonia,* Rome, 1653; même ouvrage repris et complété dans la suite : *De divina psalmodia,* Paris, 1663, 1672; Cologne, 1676; le contenu en est annoncé dans le titre prolixe : *Tractatus historicus, symbolicus, asceticus de divina psalmodia eiusque causis, mysteriis et disciplina, deque variis ritibus omnium Ecclesiarum in psallendis divinis officiis.* N'y cherchons pas l'histoire des fêtes; elle ne rentrait pas dans le cadre que s'était tracé Bona; mais nous trouvons toutes les notions de nature à créer chez le lecteur la connaissance de ce que fut, de ce qu'est, et de ce que doit être, la psalmodie ou récitation de l'office divin. Dom Martène, qui traita plus tard un sujet analogue dans son *De antiqua Ecclesiae disciplina in divinis celebrandis officiis,* a jugé le travail de Bona en l'appelant un *Tractatus singularis et aureus.*

2. *Rerum liturgicarum libri duo,* Rome, 1671; Paris, 1672; Cologne, 1674; *editio aucta,* Paris, 1677; Bruxelles, 1677; Paris, 1678; l'édition revue et complétée par Robert Sala est de Turin, 1747 à 1753. Chef-d'œuvre, au dire de dom Guéranger; il est certain que cet ouvrage exigea de son auteur une somme énorme de travail, étant donné les sources nombreuses qu'il voulut exploiter. Deux parties dans cet ouvrage qui traite du saint sacrifice de la messe : — notions générales comportant l'historique et les liturgies diverses de la messe, — explication de chacune des parties de la messe. On a dit avec raison que ce traité valait à son auteur une place de premier rang parmi les fondateurs de la science liturgique.

3. *Via compendii ad Deum per motus anagogicos et orationes iaculatorias,* Rome, 1657; Paris, 1662. Très nombreuses rééditions. L'auteur divise son livre en deux parties. La première est un exposé rapide des éléments de la théologie mystique. Il s'étend peu sur la contemplation; mais donne dans la deuxième partie la clef du véritable amour, dont le 20ᵉ chapitre est la description : ce sont les aspirations qui agglutinent notre âme à Dieu, mènent rapidement à la perfection et aux états mystiques. Une âme est parfaite, non pas tant parce qu'elle est en état de grâce, mais plutôt parce qu'elle est unie « actuellement » à son Dieu. C'est un excellent guide de l'union à Dieu. (Voir plus haut Aspirations, c. 1018 sv.).

4. *Manuductio ad Coelum continens medullam sanctorum Patrum et veterum philosophorum.* Rome, 1658 et 1660, est le traité ascétique le plus connu de Bona et peut-être aussi le plus répandu. Mgr Vattasso recense 17 éditions du vivant de l'auteur. Et depuis, il n'a cessé d'être réédité et traduit. C'est un traité méthodique, un peu serré, mais d'une solidité à toute épreuve. Après deux chapitres préliminaires sur la fin dernière de l'homme (ch. 1), sur la nécessité d'un directeur et les qualités qu'il doit posséder (ch. 2), l'auteur s'étend sur les trois voies. La voie purgative (ch. 3-18) comprend, avec un traité des sept péchés capitaux, des chapitres sur la lutte contre le péché, sur la garde du corps, sur les sens extérieurs et sur les sens intérieurs, sur les passions et sur les puissances de l'âme. L'état des progressants (ch. 19-34), qui débute par un chapitre sur le progrès et un autre sur le bien de la solitude, est un bon traité des vertus, où la pratique n'est jamais perdue de vue. Le dernier chapitre de l'ouvrage décrit l'homme parfait, parvenu avec le secours de la grâce jusqu'à l'union avec Dieu (ch. 35).

5. *De sacrificio missae tractatus asceticus,* Rome, 1658; Rouen, 1663; Paris, 1676, 1678; Munich, 1674; Rome, 1687; de nouvelles éditions se font encore de nos jours.

6. *Principia et documenta vitae christianae,* Rome, 1673; Venise, 1674; Paris, 1674, 1675; Munich, 1676; Vérone, 1727. Dans cet ouvrage, qui est, après la *Manuductio,* le plus célèbre de Bona, l'auteur se propose de rappeler aux chrétiens ce qu'ils doivent faire pour mener une vie digne de leur nom. La première partie traite de la fin et des devoirs du chrétien; la seconde de la modération des passions et de la pratique des vertus.

7. *Horologium asceticum indicans modum obeund*

christianas exercitationes, Paris, 1676, 1679; Anvers, 1679; Cologne, 1681. Cet exposé des différents exercices de la journée est un extrait d'un ouvrage beaucoup plus étendu que, pour son usage personnel, Bona avait commencé à rédiger dès le temps de ses études de philosophie à l'abbaye de Montegnono, près d'Asti, l'*Horologium diei christianae,* que nous conservent deux manuscrits autographes : l'un qui n'est pas antérieur à 1655 (cod. Vatic. lat. 7321), l'autre qui n'est pas antérieur à 1662 (cod. Vatic. lat. 7359). La première rédaction servait à l'auteur de manuel de piété. De la seconde il a tiré divers ouvrages : non seulement l'*Horologium asceticum,* mais le *De sacrificio Missae.* Cette origine que Mgr Vattasso met très clairement en lumière (p. XXXIV-XXXV) nous montre combien plusieurs des ouvrages du savant cardinal sont le fruit de son expérience personnelle. Il n'a livré au public que ce qu'il avait d'abord expérimenté lui-même.

8. *Testamentum sive praeparatio ad mortem,* Florence, 1675; Lyon, 1676; Munich, 1676; un autre ouvrage de Bona, le *De praeparatione ad mortem,* Préneste, 1731, n'est pas à confondre avec le précédent.

9. *De discretione spirituum in vita spirituali deducendorum,* Bruxelles, 1671, 1672; Rome, 1672, 1674; Paris, 1673; Venise, 1742; traduit en français en 1675 et 1701; ouvrage vraiment remarquable où l'auteur a condensé l'expérience des grands mystiques et directeurs d'âmes (cf. DISCERNEMENT DES ESPRITS).

10. *Cursus vitae spiritualis* publié à Rome en 1674, au lendemain de la mort de Bona, par C. Morozzo comme s'il en était lui-même l'auteur. Nouvelle édition à Turin, 1683. Le traité fort estimé a été réédité plusieurs fois (J. de Guibert, *Theologia ascetica et mystica,* Rome, 1926, p. 55). On l'avait attribué jusqu'ici à Morozzo. Mais il est manifestement de Bona qui le mentionne dans son *Diarium asceticum* (ms.) (Mgr Vattasso, p. XXXIX). C'est un traité classique, suivant les trois voies.

11. *Epistolae selectae;* choix de lettres annotées par Robert Sala, Turin, 1755. Beaucoup de lettres ont été perdues.

12. *Phoenix rediviva, annua spiritus renovatio per anachoresim et exercitia spiritualia, per modum meditationis indicans et ultimum finem hominis et media ad eam assequendam aptiora.* L'auteur y suit de très près les *Exercices* de saint Ignace; ce n'est pas toutefois une raison de lui dénier la paternité de cette œuvre qui est d'ailleurs mentionnée par Bona lui-même dans son *Diarium asceticum* (ms.). Le *Phoenix* parut pour pour la première fois à Paris, en 1847; à Caen, en 1858; une traduction française en était donnée par J. Travers sous le titre *Le Phénix qui renait;* en 1922, une autre traduction était offerte au public par le P. de Boissieu : *La renaissance du Phénix.*

13. *Hortus coelestium deliciarum;* florilège spirituel et recueil de traits édifiants que Mgr Vattasso édita à Rome en 1918 dans la collection *Studi e Testi,* n° 32. L'introduction est une excellente étude sur le cardinal Bona et ses œuvres, celles-ci rangées en trois catégories : les œuvres éditées, les œuvres encore manuscrites, et celles enfin dont le pieux cardinal avait entrepris la composition. Nous nous référons plusieurs fois à ce travail.

Les œuvres de Bona n'ont pas été publiées au fur et à mesure de leur composition. Le *Testamentum* était terminé en 1646, *Via compendii ad Deum* en 1650, *Manuductio ad Cœlum* avant 1653. Le *De Discretione spirituum,* rédigé au temps où Bona était abbé de Vico, a été transformé en 1672. Publiées à Paris, 1677 en 3 vol in-8°., à Anvers la même année en un in-4°, les *Opera omnia* paraissent de nouveau à Anvers, 1723 et 1739, 3 vol. in-fol.; à Turin, 1747, 4 in-fol.; à Venise, 1752 et 1764.

Dès 1677, le feuillant Luc de Saint-Charles (Jules Bertolotti) faisait paraître à Asti une *Vita Ioannis Bona.* — H. Dumaine, *Le cardinal Bona,* dans *Revue liturgique et bénédictine,* Maredsous, 1911, p. 37-44; 147-156; article dans DACL., t. II, 1e partie, col. 992-1002. — Gouget, *Vie du cardinal Bona,* Paris, 1728. — H. Hurter, *Nomenclator litterarius,* t. IV, Inspruck, 1910, col. 308-312. — C. G. Morozzo, *Cistercii reflorescentis historia,* Turin, 1690, p. 52-57; 105-106. — Tarditi, *De vita ac rebus gestis Ioannis Bona,* dans l'ouvrage de R. Sala, cité plus haut. — G. B. Ressia, *Il cardinal Bona, maestro di vita cristiana,* Mondovi, 1910. — De Visch, *Bibliotheca scriptorum ordinis cisterciensis,* Cologne, 1656, p. 176; *Auctarium ad dictam bibliot.* Bregenz, 1927, p. 45. — *Acta Apostolicae Sedis,* 1910, p. 324-326. — A. Ighina, *Il cardinale Giovanni Bona. Vita ed opere,* Mondovi, 1874. — J. Bona, *Hortus caelestium deliciarum,* éd. M. Vattasso, Roma, 1918.

J.-M. CANIVEZ.

BONAGRATIA DE BERGAME. — Appelé Boncortese dans le siècle, il entra comme frère lai chez les Frères Mineurs, un peu avant 1310. L'Ordre était à cette époque agité per les questions de la pauvreté religieuse. Les Spirituels protestaient contre les abus régnant dans une partie de l'Ordre et voulaient la suppression de toutes les déclarations pontificales sur la règle de S. François pour s'en tenir à l'observation littérale de celle-ci; les frères de la Communauté acceptaient de vivre sous le régime établi par les souverains pontifes et tâchaient de justifier les abus existant chez eux. Comme Bonagratia était docteur *in utroque iure,* la Communauté se servit de lui contre les Spirituels, et lui-même mit dans cette lutte toute l'ardeur de son caractère impétueux. Il composa ou aida à composer plusieurs écrits contre les Spirituels, en particulier contre leur défenseur Ubertin de Casale. Le principal de ces écrits, composé vers 1319, est *Articuli probationum contra Fratrem Ubertinum de Casali* (éd. Baluze-Mansi, *Miscellanea,* II, Lucques, 1761, 271-79). Il eut même l'audace de protester en plein consistoire contre l'acte du pape Clément V, qui avait soustrait les Spirituels à l'obédience des supérieurs de l'Ordre. Clément V le rélégua pour ce fait dans un couvent éloigné (31 juillet 1312), où il resta jusqu'à la mort du pape (20 avril 1314).

Quelques années après, l'Ordre fut impliqué dans la question de la pauvreté du Christ et des Apôtres. Le chapitre général des Mineurs réuni à Pérouse à la Pentecôte 1322, voulut trancher la question. Par deux écrits destinés au monde chrétien, il affirmait qu'il était parfaitement orthodoxe de soutenir que le Christ et les Apôtres n'avaient rien possédé, en particulier ou en commun. De son côté, Bonagratia publia pendant l'été de 1322 le *Tractatus de paupertate Christi et Apostolorum* (éd. L. Oliger, dans *Archivum Franciscanum Historicum,* XXII, 1929, 317-35, 487-511), dans lequel il défendait la double proposition : « Non est haereticum asserere quod Christus et Apostoli non habuerunt aliquid in communi vel in speciali; imo haereticum est asserere quod Christus et Apostoli habuerunt aliquid in speciali vel in communi ».

Le traité est plein de citations tirées du droit civil, tandis que pour la partie canonique il s'appuie principalement sur la décrétale *Exiit* de Nicolas III. Jean XXII, irrité de la conduite du chapitre de Pérouse, y répondit en publiant le 8 décembre 1322 la constitution *Ad conditorem canonum,* par laquelle il renonçait au domaine que le Saint-Siège s'était réservé sur les biens meubles et immeubles des Franciscains. Les supérieurs de l'Ordre, vivement émus par cet acte pontifical, chargèrent Bonagratia de faire entendre en consistoire leur protestation et leur appel. Le 14 janvier 1323, il s'acquittait de cette mission et présentait en consistoire public un long mémoire : *Appellatio Bonagratiae contra bullam Ad conditorem canonum in consistorio Papae porrecta, 14 Ian. 1323* (éd. Baluze-Mansi, *Miscellanea,* III, Lucques, 1762, 213-21; Eubel, *Bullarium Franciscanum,* V, Rome, 1898, 237-46 en note). Dans cet écrit, il résume la doctrine du *Tractatus de paupertate Christi et Apostolorum,* y mêle beaucoup de considérations juridiques sur la propriété et le droit d'usage des choses temporelles et attaque violemment la constitution du souverain pontife. Cette nouvelle audace lui procura un an de prison.

Le 12 novembre 1323, Jean XXII publiait la bulle *Cum inter nonnullos,* par laquelle il déclarait hérétique la proposition affirmant que le Christ et les Apôtres n'avaient rien possédé, ni en particulier ni en commun (Denz. Bannw., n. 494; De Guibert, *Docum. eccl.,* n. 267). Bonagratia, qui demeurait à Avignon, se soumit extérieurement, mais non de cœur à la définition du pape. Une protestation se fit entendre : ce fut celle du duc Louis de Bavière, dont le pontife avait annulé l'élection comme empereur romain; mais il n'est pas démontré que Bonagratia ait eu part dans la composition de cette protestation. Le 26 mai 1328, Michel de Césène, général de l'Ordre, Bonagratia et Guillaume Ockam s'enfuirent secrètement d'Avignon, et se rendirent à Pise chez Louis de Bavière, qui de ce temps avait envahi l'Italie. Le 6 juin 1328, le pape déposa Michel de Césène et l'excommunia ensemble avec Bonagratia et Ockam. Tous les trois se rendirent ensuite à Munich en Bavière, où ils arrivèrent en 1330.

Depuis lors Bonagratia vécut à Munich, luttant par ses écrits non seulement contre le pape Jean XXII et contre l'Eglise, mais encore contre l'Ordre, qui l'avait exclu définitivement au chapitre de Perpignan en 1331, ensemble avec Michel de Césène et Guillaume Ockam. Il mourut à Munich le 19 juin 1340, en dehors de l'Ordre et sans s'être réconcilié avec l'Eglise.

Outre les écrits déjà mentionnés, Bonagratia en composa beaucoup d'autres, soit polémiques soit canoniques : v. la liste chez L. Oliger, *Fr. Bonagratia de Bergamo et eius Tractatus de Christi et Apostolorum paupertate,* dans *Archivum Franciscanum Historicum,* XXII, 1929, 305-17.

Waddingus, *Annales Minorum,* VI-VII, 2e éd., Romae, 1733; 3e éd., Quaracchi, 1931-2. — F. Ehrle, S. J., *Archiv für Litteratur-und Kirchengeschichte des Mittelalters,* III, Berlin, 1887, 33-41, 138-160, 540-552. — Edouard d'Alençon, O. M. Cap., art. *Bonagratia de Bergame,* DTC, II (1905), 954. — H. Holzapfel, O. M., *Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens,* Freiburg i. Br., 1909, 56-61, 67-69. — L. Oliger, l. c., 292-335, 487-511.

J. Heerinckx, O. F. M.

BONAL (François), franciscain français du xviie siècle. Les détails de la vie de François Bonal sont à peu près complètement inconnus. Tout ce qu'on sait de lui, c'est qu'il fut deux fois provincial d'Aquitaine et mourut avant juin 1666. Mais l'important ouvrage qu'il a composé en 1655, *Le chrétien du temps,* Toulouse, 1667, et Lyon, 1672; trad. latine, Augsbourg, 1709 et 1714, doit sauver son nom de l'oubli. Quatre parties : 1. L'origine du christianisme; 2. La vocation de tous au salut des chrétiens; 3. De la pureté primitive du christianisme; 4. Des relâchements des chrétiens du temps. Le livre est dirigé contre la « théologie inhumaine » de Port-Royal. D'une pénétration extraordinaire, l'auteur a su découvrir, à une époque où elles se voilaient encore, les erreurs foncières du jansénisme naissant et ses fâcheuses conséquences; il y répond avec autant de fermeté que de modération, dans une langue qui rappelle très souvent Balzac. Nul, en particulier, n'a mieux que lui montré ce qu'il y a de fallacieux dans l'archaïsme mythique tant prôné par les chefs du parti, dans le retour à l'austérité de l'Église des premiers siècles.

M. Th. Disdier, art. *Fr. Bonal,* DHG. — H. Bremond, *Hist. litt. du sentiment religieux...* t. I, p. 393-420. Paris, 1916. — L. de Grandmaison, dans les *Études,* 1917, t. 150, p. 50-54. — H. Hurter, *Nomenclator litterarius...* Œniponte, 1910, t. IV, p. 281.

M. Viller.

BONAVENTURE (saint). — *1. Vie. — 2. Écrits spirituels. — 3. Doctrine mystique.*

I. — VIE.

Né à Bagnorea en 1221, saint Bonaventure apparaît immédiatement dans l'histoire sous le signe de saint François. Arraché à la mort par un vœu de sa mère au Séraphin d'Assise, comme il l'atteste lui-même (*Legenda min. S. Francisci, Opera,* t. VIII, p. 579), il se rendit de bonne heure à Paris et, après avoir acquis le titre de maître ès arts, entra dans l'Ordre de saint François vers 1243. Le spectacle des développements de l'institution séraphique, semblables à ceux de l'Église primitive, l'amena à cette décision (*Epist. de tribus quaest.,* n. 11, *Opera,* t. VIII, p. 335). Sous la direction d'Alexandre de Halès et de ses disciples, Jean de la Rochelle et Eudes Rigaud, il obtint rapidement les grades universitaires et en 1248 reçut de Jean de Parme, ministre général de l'Ordre, la faculté de lire l'Écriture Sainte à Paris en qualité de bachelier biblique. Maître aux environs de 1253, après avoir commenté le *Livre des Sentences* (*Opera omnia,* t. I-IV, Quaracchi, 1882-89), mais sans être reconnu officiellement par tous les docteurs de l'Université, saint Bonaventure entra en lice contre Guillaume de Saint-Amour et avec Thomas d'York, du côté des Franciscains, défendit l'idéal religieux des Ordres Mendiants dans ses *Quaest. disp. de perf. evangelica* (*Opera,* t. V, p. xv-xxvii, 201-291; éd. Delorme, p. 328-56. Cf. M. Bierbaum, *Bettelorden und Weltgeistlichkeit an der Universität Paris,* Münster I. W., 1920, dans *Franziskanische Studien,* Beiheft 2; P. Anast. van Wyngaert, O. F. M., *Querelles du clergé séculier et des Ordres Mendiants à l'Université de Paris,* dans *La France Franciscaine,* Paris, 1922, t. V, p. 257-81, 369-97, 1923, t. VI, p. 47-70). Il était encore en pleine activité littéraire quand, le 2 février

1257, il fut élu à l'unanimité ministre général au chapitre de Rome. Saint Bonaventure devait exercer cette haute charge jusqu'au 20 mai 1273, avec une telle sagesse que l'histoire a reconnu en lui le second fondateur de l'Ordre Séraphique (F. Ehrle, *Der hl. Bonaventura. Seine Eigenart und seine drei Lebensaufgaben*, dans *Franziskanische Studien*, Münster i. W., 1921, t. VIII, p. 109-24).

Au cours de son généralat, saint Bonaventure codifie la législation franciscaine au chapitre de Narbonne, 1260, et recueille les souvenirs historiques de la vie de saint François dans sa *Legenda major* (*Opera*, t. VIII, p. 504-64). Infatigable, il poursuit en même temps la visite des provinces de l'Ordre. Afin d'appuyer son action législative et d'étendre son influence religieuse, il multiplie les ouvrages sur la légende et l'ascèse franciscaines (*Opera*, t. VIII, p. 233-379) et les opuscules de spiritualité (*Ibid.*, p. 3-229) et en 1259 — la plus haute date de la littérature mystique du XIIIe siècle — il compose sur l'Alverne, l'*Itinerarium mentis in Deum* (*Opera*, t. V, p. 295-316).

Estimé des papes, Alexandre IV, Urbain IV, Clément IV et Grégoire X — comme de saint Louis IX pour qui il compose l'*Officium de passione Domini* (*Opera*, t. VIII, p. 152-8) — il prêche devant la Curie Romaine à Orvieto, Viterbe, Pérouse et Lyon. Maintes fois aussi il expose les devoirs du sacerdoce et de la hiérarchie au clergé des cathédrales, à Paris, Reims, Gubbio, Orléans, Rouen et Lyon. Dans ses voyages, saint Bonaventure embrase presque toute la chrétienté de sa piété à la Passion, ainsi que de ses désirs d'extase et de contemplation, qu'il prêche devant Louis IX (*Opera*, t. IX, p. 69 *b*) ou qu'il s'adresse aux simples fidèles (*Opera*, t. IX, p. 267-9).

Les cloîtres notamment se disputent l'honneur de sa parole : Frères Mineurs (97 fois), Dominicains (12 fois), Clarisses d'Assise, Moniales de Saint-Antoine de Paris, Béguines de Montmartre, Moines de Cluny, Bénédictins de Saint-Denys, tous veulent tenir de lui les principes de la vie intérieure, comme si le Séraphique Docteur qui s'était opposé aux excès du joachimisme et avait défendu la perfection évangélique contre les attaques subtiles de Guillaume de Saint-Amour et de Gérard d'Abbeville, réunissait en sa personne l'esprit de tous les fondateurs d'Ordre et parlait comme le docteur authentique de la vie contemplative.

En 1265 la personnalité de saint Bonaventure rayonne si hautement dans la chrétienté que Clément IV le nomme archevêque d'York, le 24 novembre; mais l'humilité du Séraphique Docteur triomphe de tant d'honneurs : il reste providentiellement à sa tâche. En 1269, il se trouve à Paris où les controverses sur la perfection évangélique ont recommencé et il oppose à Gérard d'Abbeville et à ses partisans, l'*Apologia pauperum* (*Opera*, t. VIII, p. 233-330), la plus puissante défense de l'idéal franciscain et de la vie religieuse que connaisse la littérature médiévale (A. van Wyngaert, *art. cit.*, p. 58-63; Isidorus a Buscomari, O. F. M., *S. Bonav. Ord. Frat. Min. minister generalis*, Roma, 1874, p. 23-36; P. Glorieux, *Les polémiques contra Geraldinos*, dans *Recherches de théol. anc. et méd.*, Louvain, 1934, t. VI, p. 5-41). En 1271, il accourt à Viterbe, calme les dissidences des cardinaux et fait élire Grégoire X. Vers la même époque, il découvre la crise religieuse et métaphysique que provoque à l'Université de Paris la crûe montante de l'averroïsme latin — *Impugnatio vitae Christi in moribus per theologos et impugnatio doctrinae Christi per falsas positiones per artistas* (*coll. in Hex.*, I, n. 9, *Opera*, t. V, p. 330) — et avec la sapience d'Augustin sur les lèvres, il prononce successivement en 1267-8, les *Collationes de praeceptis* (*Opera*, t. V, p. 507-32) et les *Collationes de septem donis Spiritus Sancti* (*Ibid.*, p. 457-503; ed. Bonelli, col. 419-94) et en 1273 les célèbres *Collationes in Hexaëmeron* (*Ibid.*, p. 329-454; éd. Delorme, p. 1-275). Du coup l'illusion averroïste fut démasquée dans son principe, la négation de l'exemplarisme, et dans ses conséquences antichrétiennes avec une telle rigueur métaphysique qu'Étienne Tempier et Jean XXI confirmèrent l'action doctrinale du Séraphique Docteur (Jules d'Abbi, O. M. C., *Saint Bonaventure et les luttes doctrinales de 1267 à 1277*, Paris, 1923).

Saint Bonaventure n'avait pas encore achevé ces luttes d'idées, quand Grégoire X le créa cardinal-évêque d'Albano le 28 mai 1273. Accouru de Paris au château de Santa-Croce de Fagna près de Florence, le saint accompagna le pape dans son voyage à Lyon où il reçut la consécration épiscopale, probablement le 12 novembre 1273. Lorsque le second concile de Lyon eut ouvert ses séances, le 7 mai 1274, il promut l'union de l'Église Grecque au Saint-Siège et prit une fois encore la défense des Ordres Mendiants [1]. Le 14 juillet il s'éteignait dans le deuil de la chrétienté entière et, fait sans pareil dans les annales ecclésiastiques, Grégoire X ordonna à tous les évêques et prêtres du monde entier de célébrer une messe pour lui. Enseveli chez les Frères Mineurs de Lyon, saint Bonaventure attendit longtemps les honneurs de la canonisation. Jean Gerson et saint Bernardin de Sienne déplorèrent hautement le fait; aussi Sixte IV répondit-il à l'attente universelle en inscrivant saint Bonaventure au catalogue des saints le 14 avril 1482. Il devait être proclamé docteur de l'Eglise par Sixte-Quint le 14 mars 1588 (*Opera*, t. X, p. 59-73; L. Lemmens, *S. Bonav. card. e dottore della Chiesa*, Milano, 1921; *Sancti Bonaventurae Opera theol. selecta*, I, ed. minor, Quaracchi, 1934, p. VII-XXV).

II. — ÉCRITS SPIRITUELS.

Successeur de saint François, saint Bonaventure a réalisé dans sa haute personnalité et dans son œuvre la synthèse de la scolastique augustinienne et de la théologie contemplative médiévale dans l'esprit d'Assise (L. de Carvalho, O. F. M., *Saint Bonaventure. Le docteur franciscain*, Paris, 1923; E. Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, Paris, 1924). Son œuvre entière est orientée vers la paix de l'extase dont saint François sur l'Alverne est le parfait modèle. (*Itiner. mentis*, n. 1-2, *Opera*, t. V, p. 295). Dès lors il est clair que tous les écrits du Séraphique Docteur intéressent hautement la spiritualité. Ses œuvres scolastiques : le *Commentaire sur les Sentences*, 1250-3, ses diverses *Quaestiones disputatae*, 1254-6 (*Opera*, t. V, p. 1-198), le *Breviloquium*, c. 1256 (*Ibid.*, p. 201-91) fixent ses thèses essentielles sur Dieu, la connaissance surnaturelle, l'illumination divine, la grâce, les dons du Saint-Esprit, le Christ-Rédempteur, et le Corps mystique de l'Église; elles révèlent les fondements métaphysiques et dogmatiques de la spiritualité

1. A ce sujet il faut au moins signaler le récit détaillé de Jean Abbé de Victring, inconnu de tous les historiens, *Liber certarum historiarum*, ed. F. Schneider, dans *Scriptores Rerum Germanicarum in usum scholarum editi*, Lipsiae, 1909, t. I, p. 227.

bonaventurienne; le plus souvent même elles contiennent formellement ou suggèrent les doctrines mystiques du *De triplici via* et des *Coll. in Hexaëmeron*. (Cf. D. Culhane, *De corpore mystico. Doctrina Seraphici*, Mundelein, 1934; R. Guardini, *Die Lehre des hl. Bonav. von der Erlösung*, Dusseldorf, 1921; F. Imle, *Gott und Geist; Das Zusammenwirken des geschaffenen und ungeschaffenen Geistes im höheren Erkenntnisakt nach Bonav.*, Werl. i. W., 1934; F. X. Kattum, *Die Eucharistielehre des hl. Bonav.*, München, Freising, 1920; J. Kaup, O. F. M., *Die theologische Tugend der Liebe nach der Lehre des hl. Bonav.*, Münster i. W., 1927; H. Koenig, *De inhabitatione Spiritus Sancti. Doctrina S. Bonav.*, Mundelein, 1934; B. Rosenmöller, *Religiöse Erkenntnis nach Bonaventura*, Münster i. W., 1925). Ainsi qu'il est aisé de le prévoir, les *Sermons* de saint Bonaventure (*Opera*, t. V, p. 335-79, t. IX, p. 1-731) touchent à presque tous les points de la théologie spirituelle et offrent à l'étude une matière presque inépuisable, notamment les deux sermons qui développent la théologie du *De triplici via* (*Serm. 10 in Pent.*, *Opera*, t. IX, p. 345-6, et *Serm. feria II post. dom. in Palmis*, *ibid.*, p. 246-7), le *Serm. 2 in dom. II post Pascha* (*Ibid.*, p. 296-300), qui précise le rôle de la Passion dans l'exercice des trois voies spirituelles, l'important *Serm. 1 de sabbato sancto*, prononcé le 16 avril 1267 (*Ibid.*, p. 267-9), les deux sermons *De regno Dei* (*Opera*, t. V, p. 539-43) et *De modo vivendi* (*Opera*, t. IX, p. 723-5) et l'admirable conférence *De SSmo Corpore Christi* (*Opera*, t. V, p. 553-66) prononcée probablement à Orvieto lors du miracle eucharistique de Bolsena. Non moins important à cet égard est aussi le *Commentaire sur l'Évangile de Saint Luc* (*Opera*, t. VII, p. 1-604), comme l'a observé le P. Symphorien de Mons (*L'influence spirituelle de saint Bonaventure et « l'Imitation de Jésus-Christ » de Thomas a Kempis*, Paris, 1923, p. 159-79). A ces sources, s'ajoute toute une série d'opuscules[1] parmi lesquels il convient de distinguer le *Soliloquium* (*Opera*, t. VIII, p. 28), le *De perfectione ad sorores* (*Ibid.*, p. 107), le *Lignum vitae* (*Ibid.*, p. 68) et le *Tractatus de plantatione paradisi*, c. 1273 (*Opera*, t. V, p. 574) où la dévotion à la Passion apparaît de plus en plus au centre des exercices spirituels. Ces écrits toutefois le cèdent en richesse doctrinale aux deux opuscules qui ont valu à saint Bonaventure les hommages de la mystique catholique, de Jean Gerson et Bernard de Waging à saint François de Sales : l'*Itinerarium mentis in Deum*, 1259 (*Opera*, t. V, p. 295-313), le *De triplici via*[1] (*Opera*, t. VIII, p. 1-17), ainsi qu'aux *Collationes de septem donis Spiritus Sancti* (*Opera*, t. V, p. 457-503) et aux *Collationes in Hexaëmeron* (*Ibid.*, p. 329-449). Dans ces derniers ouvrages, le Séraphique Docteur aborde presque tous le problèmes de la vie intérieure, depuis la conversion jusqu'au vol de l'extase, et cela en pleine possession de sa synthèse, avec toute la technique théologique d'un maître de Paris et l'expérience d'un prêtre qui a rencontré les plus hautes âmes de son siècle au pied de sa chaire ou dans les cloîtres, dans la lumière de l'Alverne qu'il a gravi à la suite de saint François et sous l'influence des confidences extatiques du Bienheureux Egide d'Assise. Aussi, sans négliger aucun écrit de saint Bonaventure, est-il logique de présenter la doctrine mystique du Séraphique Docteur plutôt d'après ses derniers ouvrages. La richesse de la pensée, l'emploi constant du symbolisme, le rythme ternaire de l'idée et du style, l'usage d'une terminologie aujourd'hui moins familière, le fait lui-même que des textes comme les *Coll. in Hexaëmeron* sont des œuvres oratoires transmises seulement par voie de réportation, rendent cette tâche des plus délicates.

III. — DOCTRINE MYSTIQUE.

D'après saint Bonaventure, la théologie se divise en théologie proprement dite ou spéculative, dont la fin est de rendre le croyable intelligible en y introduisant de la raison (*Sent.*, I, prooem., *Opera*, t. I, p. 7), en théologie symbolique, qui, en fonction de l'exemplarisme, enseigne la méthode de s'élever jusqu'à Dieu par l'analogie universelle, et en théologie mystique qui expose l'art d'arriver à l'extase (*Itin. mentis*, c. 1, n. 7, *Opera*, t. V, p. 298 : « Scientiam veritatis edocuit Verbum Incarnatum secundum triplicem modum theologiae, scilicet symbolicae, propriae et mysticae, ut per symbolicam recte utamur sensibilibus, per propriam recte utamur intelligibilibus, per mysticam rapiamur ad supermentales excessus »). La théologie mystique a par suite un objet précis : les voies qui conduisent à l'union « excessive », la méthode de s'y exercer en vue de l'amour extatique[1] (*Com. in Luc.*,

1. Le R. P. Pelster, S. J., dans *Theol. Revue*, 1920, t. XIX, p. 268 et le P. K. Richstätter, S. J., *Die Herz-Jesu Verehrung des deutschen Mittelalters* 2, Regensburg, 1924, p. 66, ont mis en doute l'authenticité de la *Vitis mystica* (*Opera*, t. VIII, p. 159-89), mais l'attribution des mss. est trop formelle pour être rejetée (*Opera*, t. VIII, p. LXIV-XV). Le fait que la plupart des mss. se rencontrent dans les bibliothèques d'Allemagne ne prouve guère à l'encontre, car le Saint Docteur s'est rendu au moins une fois « en Teutonie », comme l'assure Bernard de Besse et y a prêché; la *Vitis mystica* étant vraisemblablement un sermon, il n'est pas impossible qu'elle date de ce voyage. — D'après le P. Ferd. Delorme, O. F. M., *Trois chapitres de Jean Peckham pour la défense des Ordres Mendiants*, dans *Studi Francescani*, Firenze, 1932, t. XXIX, p. 49, l'*Expositio regulae* publiée sous le nom de saint Bonaventure (*Opera*, t. VIII, p. 391-437, serait de Peckham à qui l'attribue le ms. Plut. XV dext., n. 12 (XV s.) de la Bibl. Laurenziana de Florence; mais ce sentiment est contredit par tous les autres mss. (*Opera*, t. VIII, p. LXXII-LXXIII), par le précieux cod. Ottob. lat. 522, f° 82v, 119r-23r. (XIII s. fin) qui en reproduit des extraits sous le nom de saint Bonaventure. Cf. L. Oliger, *Fra Bonagratia de Bergamo et ejus tractatus de Christi et apostolorum paupertate* dans l'*Archivum Franc. Hist.*, Quaracchi, 1929, t. XXII, p. 318, et enfin par la tradition entière, Bonelli, *Prodromus ad opera omnia S. Bonav.*, Bassani, 1767, col. 610. — Le *De plantatione paradisi* (*Opera*, t. V, p. 5711-9) me parut jadis douteux et ce sentiment a été signalé par le P. Stanislas du Chambon-Feugerolles, O. M. C., *La dévotion à l'humanité du Christ dans la spiritualité de saint Bonaventure*, Lyon, 1932, p. 172; la découverte d'un ms. inconnu aux PP. Editeurs et surtout les rapports étroits de cet opuscule avec les *Coll. in Hexaëmeron* indiqués par Bonelli, *Supplementum ad opera omnia S. Bonav.*, Tridenti, 1772, t. I, col. 3-22, me semblent maintenant établir solidement son authenticité. — Il importe d'observer que le *De triplici via* est postérieur à l'*Itinerarium* d'après la *Chronica XXIV Generalium*, *Analecta Franc.*, Quaracchi, 1897, t. III, p. 325. Cf. J. M. Bonnefoy, O. F. M., *Une somme bonaventurienne de théologie mystique : le « De triplici Via »*, Paris, 1934, p. 165-6. Les autres écrits mystiques de Saint Bonaventure appartiennent aussi à la période de son généralat, Wadding, *Annales Ord. Min.*, ad an. 1260, n. 19 — à l'exception peut-être de l'*Officium de Passione* qui aurait été écrit entre 1242-1247 d'après le P. W. Lampen, O. F. M., *De officio divino in Ord. Min. juxta S. Bonav.*, dans *Antonianum*, Roma, 1927, t. II, p. 149. Selon le P. Jean de Dieu, le *De regimine animae* date des dernières années du Saint Docteur (1264-74); le *De perfectione animae*, lui, annonce le *Soliloquium* précède l'*Itinerarium mentis*. Cf. *Œuvres spirituelles de saint Bonaventure*, t. II, p. 7-17. Le *De V Festivitatibus* est postérieur au *Soliloquium*, *Opera*, t. VIII, p. 94, note 9.

1. Le concept de saint Bonaventure a été commenté par Roger Marston, O. F. M., *Quaest. disputatae*, De anima, q. 6, éd. Quaracchi, 1932, p. 334-5. — Dans l'étude de la théologie mystique du Séraphique Docteur, il est opportun de ne pas négliger ses disciples les plus illustres — ceux-là même qui ont entendu saint Bonaventure

c. 13, n. 21, *Opera*, t. VII, p. 349 : « Tota mystica theologia consistit in dilectione excessiva secundum triplicem viam hierarchicam, purgativam, illuminativam et perfectivam »). Cette définition laisse entendre suffisamment que saint Bonaventure ramène à une science unique les disciplines spirituelles que les modernes appellent théologie ascétique et théologie mystique.

I. VIE SURNATURELLE. — A. état primitif et chute originelle. — L'homme avait été élevé à la sainteté et à la justice originelle (*Brevil.*, p. 2, c. 11, t. V, p. 229) « après s'être disposé à recevoir la grâce par un acte de raison » (*Serm. 1 in dom. XIII post Pent.*, t. IX, p. 399*b*; II *Sent.*, d. 19, a. 2, q. 2, t. II, p. 102). Dieu lui avait conféré la rectitude du jugement et de la syndérèse et, outre ces dons naturels, la science infuse qui lui permettait de connaître l'Être premier et ses œuvres et de l'aimer souverainement (*Brevil.*, p. 2, c. 11, t. V, p. 229*b*; II *Sent.*, proœmium, t. II, p. 3-5). En vertu de ces privilèges l'âme du premier homme était droite, c'est-à-dire capable d'aimer Dieu par-dessus tout et d'un amour pur, car la rectitude de l'esprit consiste dans l'amour parfait et désintéressé de Dieu (II *Sent.*, d. 3, p. 2, a. 3, q. 1, t. I, p. 125 : « Rectitudo mentis consistit radicaliter in amore, amor autem rectus esse non potest si aliquid diligat supra Deum vel aeque, vel aliquid diligat propter se et Deum propter aliud. Si ergo Deus fecit hominem et angelum rectum, *Eccle.*, VII, 30, patet quod unicuique dedit habilitatem ad amandum se, Deum, super omnia et propter se »); elle était apte à agir de par Dieu, selon Dieu et pour Dieu (*Brevil.*, p. 3, c. 1, t. V, p. 231). — En vertu de son origine, l'âme est un vestige du Créateur, plus encore elle est l'image de la Trinité (I *Sent.*, d. 3 p. 1, a. 1 et 2, t. I, p. 81-93; II *Sent.*, n. 16, a. 1, q. 1-2, a. 2, q. 1-3, t. II, p. 393-406; *Soliloq.*, c. 1, n. 1, t. VIII, p. 29-33; *Itin. mentis*, c. 3, n. 2, t. V, p. 279), car elle est douée de facultés naturelles, la mémoire, l'intelligence et la volonté, consubstantielles à son essence, capables de saisir l'Être infini et à l'activité desquelles Dieu coopère « per modum rationis moventis » (*Quaest. disp. de scientia Christi*, q. 4, t. V, p. 24; *Brevil.*, p. 2, c. 9, t. V, p. 225*b*). De par la grâce sanctifiante, elle était devenue la similitude de Dieu, la Trinité habitant en elle et y opérant « per modum doni infusi » (*Quaest. disp.*, ibid.; *Serm. 6 in dom. XXII*, t. IX, p. 447; *Serm : Christus unus omnium magister*, n. 16, t. V, p. 574; *Brevil.*, p. 2, c. 12, t. V, p. 230; *Coll. in Hex.*, II, n. 27, t. V, p. 340. Cf. Guardini, *op. cit.*, p. 11-14). Image de Dieu par l'intelligence et similitude dans sa volonté surtout (II *Sent.*, d. 16, a. 1, q. 1, t. II, p. 394-396, et a. 2, q 3, t. II, p. 405*b*), l'homme était ainsi tout près de l'Être suprême (*Coll. de donis*, I, n. 5, t. V, p, 458; *Brevil.*, p. 7, c. 7, t. V, p. 289*b*). Dans cet état, il était doué d'une triple faculté de vision, conformément au plan général des choses qui existent d'une triple manière, dans la matière sensible, dans l'esprit et dans la cause exemplaire première (*Brevil.*, p. 2, c. 12, t. V, p. 230); il jouissait ainsi de la vue du monde sensible et l'interprétait comme la manifestation de l'art suprême (*Ibid.*, c. 11, t. V, p. 229*a*); il saisissait aussi intuitivement les plus hautes réalités de l'âme, surtout il voyait Dieu dans la lumière de la contemplation[1]. Cette saisie de Dieu toutefois n'était pas encore la connaissance faciale du ciel (II *Sent.*, d. 23, a. 2, q. 3, t. II, p. 544. Cf. II *Sent.*, d. 22, a. 2, q. 1, ad 4, t. II, p. 523), mais une appréhension partielle, claire cependant, des raisons éternelles, « ex parte, non in aenigmate » (*Quaest. disp. de scientia Christi*, q. 4, t. V, p. 24*a*), une vue inférieure à la vision béatifique et conditionnée par la contemplation sans nuage du monde et de l'âme, « mediante speculo claro sine aliqua obscuritate », plus haute cependant que la connaissance de Dieu possible dans l'état de nature déchue[2]. Le premier homme pouvait s'élever à cette contemplation grâce à la pureté de son âme que le péché ne couvrait pas comme d'une ombre et à la soumission complète de la chair et des puissances inférieures à la volonté (*Serm. 1 in dom. XII*, t. IX, p. 399*a*; II *Sent.*, d. 23, a. 2, q. 3, t. II, p. 545*b*; II *Sent.*, d. 24, p. 2, a. 3, q. 2, ad 3 et d. 33, a. 1, q. 2, t. II, 586, 786).

Le péché originel est venu détruire cet ordre primitif (Guardini, *op. cit.*, p. 24-5). L'homme en effet doué de libre arbitre pouvait ne pas agir *propter Deum* et par suite faillir (*Brevil.*, p. 3, c. 1, t. V, p. 231 : « Quia de nihilo fuit et defectiva, potuit deficere ab agendo propter Deum ut aliquid faceret propter se, non propter Deum, ac per hoc nec a Deo, nec secundum Deum nec propter Deum, et hoc est peccatum » (*Ibid.*, c. 9, t. V, p. 237*a*). Rupture totale avec Dieu (II *Sent.*, d. 26, a. 2, q. 1, ad 1, t. II, p. 505; *Soliloq.*, 1, § 3, t. VIII, p. 33-38; *Serm. 2 in dom. II Adv.*, t. IX, 50-51), cette déchéance a obscurci dans l'homme l'œil de la contemplation (*Brevil.*, p. 2, c. 12, t. V, p. 230*b*); en privant l'âme de la grâce surnaturelle, elle l'a rendue dissemblable à Dieu et l'a frappée à l'image du démon. (*Coll. in Hex.*, I, n. 22, t. V, p. 334, *Serm. 1 in dom. III post Epiph.*, t. IX, p. 184*a*). L'homme naît dès lors dans le péché, privé de la rectitude originelle (II *Sent.*, d. 30, a. 1, q. 1-2, t. II, p. 714-721); il est plongé dans l'ignorance, soumis à la domination des sens et de la concupiscence (II *Sent.*, d. 30, a. 2, q. 1-2, t. II, p. 721-726) et voué à la mort et à la perte de la vision béatifique (*Brevil.*, p. 3, c. 5, t. V, p. 234). Toutes ses facultés sont atteintes (II *Sent.*, d. 30, a. 2, q. 2, t. II, p. 725*b*); la chute originelle en effet n'a pas seulement dépouillé l'âme de la similitude divine que lui conférait la grâce, mais l'a blessée encore dans ses facultés naturelles qui reflètent l'image de Dieu (*In Luc.*, c. 10, n. 62, t. VII, p. 27 : « Substracta similitudine reman-

prononcer les *Coll. in Hexaëmeron* : Roger Marston (*Ibid.*, p. 327-51), Pierre Olivi, surtout Matthieu d'Aquasparta (*Quaestiones disputatae de fide et cognitione*, quaest. 7-9, Quaracchi, 1904, p. 363-410) et Eustache d'Arras qui expose amplement la théologie bonaventurienne des dons du Saint-Esprit dans son *Com. sur le III^e Livre des Sentences*, Paris, Bibl. Nat., lat. 15906, f° 31v.-214 r. De même il est utile de comparer Roger Bacon et saint Bonaventure, R. Carton, *L'expérience mystique de l'illumination intérieure chez Roger Bacon*, Paris, 1924, p. 213-82.

1. *Brevil.*, p. 2, c. 12, t. V, p. 230*b* : « Propter triplicem visionem homo accepit oculum, sicut dicit Hugo de S. Victore, scilicet carnis, rationis et contemplationis : oculum carnis quo videret mundum et ea quae sunt in mundo; oculum rationis quo videret animum et ea quae sunt in animo; oculum contemplationis quo videret Deum et ea quae sunt in Deo; et sic oculo carnis videret homo quae sunt extra se, oculo rationis, ea quae sunt intra se et oculo contemplationis ea quae sunt supra se. » Ce texte explique la structure de l'*Itinéraire* et le triple mouvement de la contemplation bonaventurienne *extra se, intra se, supra se*.

2. II *Sent.*, d. 23, a. 2, q. 3, in *Resp.* et ad 1, t. II, p. 544*b*, 545; II *Sent.*, d. 3, p. 2, a. 2, q. 2 in *Resp.* et ad 5-6, t. II, p. 123-124; *Serm. 1 in dom. XII post Pent.*, t. IX, p. 399. Cf. Guardini, *op. cit.*, p. 15-16; F. Hohmann, O. F. M., *Bonaventura und das existenzielle Sein des Menschen*, Würzburg, 1935, p. 86-92.

sit sola imago...; illa tamen imago est exspoliata propter aversionem et vulnerata propter conversionem ». Cf. II *Sent.*, d. 24, q. 1, a. 1, q. 1 ad 2, t. II, 557; d. 28, a. 1, q. 1, ad 1, t. II, p. 676; IV *Sent.*, prooem., t. IV, p. 1-3). Ces blessures ont affecté particulièrement la volonté, car, si le péché originel considéré comme tendance vicieuse a sa racine dans la chair, il a pour siège le libre arbitre, en tant qu'il est une offense de Dieu (II *Sent.*, d. 31, a. 1, q. 2, t. II, p. 744 : « Proprie inest animae secundum liberum arbitrium et maxime secundum voluntatem »). Tout péché étant une aversion de Dieu par orgueil et une conversion de la volonté vers un bien sensible sous l'action de la concupiscence et de la cupidité (II *Sent.*, d. 42, a. 2, q. 2, t. II, p. 974), il en résulte que l'âme rebelle à Dieu n'est plus droite ni orientée vers celui qui est sa fin dernière, mais repliée sur elle-même, tendue vers les biens sensibles (II *Sent.*, d. 3, a. 3, q. 1, ad 1, t. II, p. 126; II *Sent.*, d. 26, a. 1, q. 2, t. II, p. 636*a*); par suite, si elle agit, elle ne cherche que son avantage (*Ibid.* : « Si quid facit, intendendo proprium commodum facit »); même la raison supérieure qui considère les raisons éternelles déchoit jusqu'à l'égoïsme (II *Sent.*, d. 24, p. 2, a. 1, q. 1, ad 3, t. II, p. 575 : « Potest nimis ad se converti »). Cette convoitise, jamais éteinte complètement, est précisément la cause de toute faute, si on la considère *ex parte conversionis* (II *Sent.*, d. 42, dub. 4, t. II, p. 979*a*); elle est plus qu'une simple inclination; elle implique une véritable courbure. (II *Sent.*, d. 22, a. 2, q. 1, ad 4, t. II, p. 523 : « Pronitas non solum dicit imperfectionem sed etiam quamdam naturae curvationem ac per hoc deordinationem. » Cf. *Itin. mentis,* c. 1, n. 7, t. V, p. 298*a*; II *Sent.*, d. 36, a. 2, q. 1, t. II, p. 848*b*; *Brevil.*, p. 5, c. 2, t. V, p. 253*b*; *Serm. 2 de Purif. B. M. Virg.*, t. IX, p. 647*b*). Telle est la violence de la concupiscence qu'elle entraîne l'âme unie à la chair corrompue (II *Sent.*, d. 31, a. 2, q. 1, t. II, p. 749*b* : « Ab ipsa trahitur deorsum et per concupiscentiam incurvatur. » *Ibid.*, q. 2, t. II, p. 753*a*). « Il conste en effet que notre esprit n'est pas soumis parfaitement à Dieu s'il n'aime Dieu *super omnia et propter se;* or il est aussi certain que personne dans l'état de nature déchue n'aime Dieu par-dessus tout et pour lui-même sans le don de la grâce; au contraire l'homme est amené nécessairement par la concupiscence à s'aimer soi-même ou à aimer un bien apparent plus que Dieu lui-même » (II *Sent.*, d. 30, a. 1, q. 2, t. II, p. 719*b*).

Puisqu'il en est ainsi d'après la foi et la raison, quoi qu'en aient dit les Philosophes de l'antiquité (II *Sent.*, d. 30, a. 1, q. 1, t. II, p. 716*a; Coll. in Hex.*, VII, n. 9, t. V, p. 367), il est évident que la vie surnaturelle et toutes les démarches spirituelles depuis l'ascèse jusqu'à l'union extatique ont pour fin de guérir l'âme des blessures du péché originel, de la rectifier au plus intime de son être, de refaire en elle la similitude de Dieu et de restaurer ainsi l'état de justice originelle. A la suite de saint Grégoire le Grand (F. Lieblang, *Grundfragen der mystischen Theologie nach Gregors des Grossen Moralia und Ezechiel homilien,* Freiburg i. B., 1934) et de saint Bernard (E. Gilson, *La théologie mystique de saint Bernard,* Paris, 1934, p. 48-76), saint Bonaventure l'admet explicitement. De son temps ce miracle de la grâce s'était accompli chez François d'Assise (*Legenda,* c. 8, n. 1, t. VIII, p. 526). En traçant la route des âmes vers Dieu le Séraphique Docteur ne devait pas oublier celui que l'éclat des stigmates révélait au monde comme le héraut de la perfection évangélique, le docteur authentiqne de la vie intérieure (*Legenda,* c. 1, n. 1-2, t. VIII, p. 504; *Serm. 5 de B. Franc.*, t. IX, p. 590-597) et le modèle des extatiques (*Itin. mentis,* n. 1-2, t. V, p. 295; *Apologia pauperum,* c. 9, n. 10, t. VIII, p. 247. Cf. Grünewald, *op. cit.,* p. 30).

B. La nouvelle créature dans le Christ-Jésus.
1. La grace et ses ramifications. — Puisque le péché est une sorte d'annihilation morale (*Brevil.*, p. 5, c. 3, t. V, p. 255*a* : « Quasi annihilatio in esse moris et vitae gratuitae »), unenouvelle création et une réordination totale de l'âme sont aux origines de la vie surnaturelle (III *Sent.*, d. 10, a. 2, q. 3, t. III, p. 238*a* : « Sicut tota Trinitas creat dando naturam, sic recreat dando gratiam »; *In Luc.*, c. 1, n. 41, t. VII, p. 20*b* : « Ut sic reparatio responderet primae conditioni »). Cette rénovation spirituelle est l'œuvre du Verbe Incarné. Elle consiste essentiellement dans la grâce sanctifiante que communiquent les sacrements et qu'accompagnent les vertus infuses et les charismes du Saint-Esprit; elle importe en outre l'observance des préceptes de Dieu (III *Sent.*, d. 33, q. 1, t. III, p. 469*a* : « Perfectio vitae gratiae in duobus consistit, videlicet in multitudine habituum gratuitorum et in impletione divinorum mandatorum »). Cf. III *Sent.*, prooem. et d. 37, t. III, p. 2*b*, 812).

a) Le Christ médiateur de grace. — La nature n'était pas seulement impuissante à offrir à Dieu une satisfaction adéquate (III *Sent.*, d. 20, q. 3-4, t. III, p. 422; *Coll. in Hex.*, VII, n. 9-10, t. V, p. 367; *Brevil.*, p. 4, c. 1, t. V, p. 241), mais elle était encore incapable de se relever « quia recurvus per se non assurgit ad rectitudinem perfectae justitiae. » (*Brevil.*, p. 5, c. 2, t. V, p. 253). Pour la redresser et la guérir de son aveuglement, le Verbe, plein de grâce et de vérité, s'est incarné. (*Itin., mentis*, c. 1, n. 7, t. V, p, 298, c. 4, n. 2, t. V, p. 306; *Brevil.*, p. 4, c. 1, t. V, p. 241); en Lui la Trinité nous a convivifiés entièrement : « Deus vivificavit nos in Christo et cum Christo et per Christum et secundum Christum » (IV *Sent.*, prooem., t. IV, p. 2; *Coll. de donis*, I, n. 6, t. V, p. 458. Cf. Barth. de Barberiis, O. M. C., *Cursus theol. ad mentem S. Bonav.*, Lugduni, 1687, De incarnatione, disp. 3, q. 3, t. II, p. 42-44; P. Stanislas, *op. cit.*, p. 136-147). Il convenait que tout ayant été créé dans le Verbe éternel, tout fût réparé par le Verbe Incarné (*Brevil.*, p. 4, c. 2, t. V, p. 243; « Nullum magis decet reducere ad divinam conformitatem quam eum qui est imago Dei »; *Lignum vitae*, n. 48, t. VIII, p. 45; *Itin. mentis,* c. 4, n. 2, 3, t. V, p. 306, 307 *b; Coll. in Hex.*, III, n. 2, 10-22, t. V, p. 343-346). Le Christ est ainsi le médiateur universel (*Coll. in Hex.*, I, n. 10-39, t. V, p. 331-335; *Serm 1 in dom. Adv. III*, t. IX, p. 57-59). Tout repose sur lui (*In Luc.*, c. 12, n. 56, t. VII, p. 325 : « A Christo per Christum transimus ad Christum; *ibid.*, c. 14, n. 56, t. VII, p. 377 : Hujus aedificii Christus est fundator, et fundamentum et etiam complementum »). Lui seul est le guide obligé de toute démarche vers Dieu, car il est la voie qui dirige l'action par la foi, la vérité qui illumine toute intelligence par les raisons éternelles, la vie qui délecte l'affection par la grâce de la contemplation (*Serm.* : *Christus unus omnium magister,* t. V, p. 567-574; *Coll. in Joan.*, 11, t. VI,

p. 602; *Serm. 1 de Annunt. B. M. Virg.*, t. IX, p. 659 *a*); hors de Lui, il n'est aucune lumière (*Serm. 5 in dom. II Adv.*, t. IX, p. 52 *a* : « Radix omnis cognitionis in via est Verbum incarnatum »). De lui et de l'Esprit-Saint qu'il envoie procèdent tous les dons surnaturels (*Coll. de donis*, 1, n. 5-8, t. V, p. 458 : « Gratia oritur a Patre luminum per Verbum incarnatum, per Verbum crucifixum et per Verbum inspiratum. Nobilis influentia quae a Deo incarnato habet originem »; *Serm. 7 in Pent.*, t. IX, p. 337-339. Cf. Guardini, *op. cit.*, p. 127-129). De par sa fonction de chef il infuse à tous les membres de son corps mystique le mouvement et la sensation vitale, c'est-à-dire la foi et l'amour, la grâce et la gloire (III *Sent.*, d. 13, a. 2, q. 1, t. III, p. 284; *ibid.*, q. 3, ad 3, t. III, p. 289; *Brevil.*, p. 4, c. 5, t. V, p. 246; *Coll. in Hex.*, 1, n. 20, t. V, p. 332 et XXII, n. 4, t. V, p. 327. Cf. Guardini, *op. cit.*, p. 136-147; Culhane, *op. cit.*, p. 3-27). La passion du Christ — comme d'ailleurs sa vie entière, ses mystères jusqu'à l'Ascension, sa prière surtout (cf. *De perf. vitae*, c. 5, n. 3, t. VIII, p. 118; Guardini, *op. cit.*, p. 63-65) — a eu la vertu d'apaiser Dieu, de purifier le genre humain et de lui mériter la grâce surnaturelle (III *Sent.*, d. 19, a. 1, q. 1-4, t. III, p. 399-408; *Serm. de nostra redempt.*, t. IX, p. 725-729); toute l'œuvre de la sanctification en dépend « per modum meriti, per modum exemplaris et signi » (III, d. 19, a. 1, q. 1, t. III, p. 401, et d. 11, a. 1, q. 3, t. III, p. 247); son efficacité est souveraine contre les puissances du mal (III *Sent.*, d. 19, a. 1, q. 3, t. III, p. 405-407). C'est la Passion du Christ, explique saint Bonaventure dans un de ses plus beaux sermons, qui purifie, illumine et parfait selon les trois voies de la vie spirituelle (*Serm. 2 in dom. II post Pascha*, t. IX, p. 300. Cf. *Serm. 1 in dom. III Adv.*, t. IX, p. 58 *a*). La similitude de Dieu avait disparu de l'âme; le sang de la Passion l'a réintégrée (*Serm. 6 in dom. XXII post Pent.*, t. IX, p. 448; *Vitis mystica*, c. 24, n. 3, t. VIII, p. 189; *Soliloq.*, c. 1, § 4, n. 29-34, t. VIII, p. 38-40). Pour jouir des effets du sang divin, il n'y a qu'à s'unir au Christ par la foi et les sacrements (*Brevil.*, p. 4, c. 5, t. V, p. 245*b*; *Coll. in Hex.*, I, n. 33 et II, n. 14, t. V, p. 334, 338; *Serm. 8 in Pent.*, t. IX, p. 339-341).

b) LA GRACE SANCTIFIANTE ET LA RECREATIO ANIMAE. — Médiateur universel de grâce, le Christ opère en toute perfection la restauration de l'image divine ou la nouvelle création de l'âme (*Brevil.*, p. 4, c. 10, t. V, p. 251 *a*; II *Sent.*, d. 26, a. 1, q. 2, ad 2, t. II, p. 636. Cf. Guardini, *op. cit.*, p. 119-136). La vie naturelle implique l'existence et des facultés d'agir; de même la vie surnaturelle, d'où la grâce sanctifiante et les habitudes infuses qui sont les vertus théologales, les dons du Saint-Esprit et les béatitudes (*Brevil.*, p. 5, c. 4, t. V, p. 256 : « Necesse est quod principium reformativum vitam tribuat in esse gratuito et in quantum ad esse et in quantum ad operari »). La grâce sanctifiante donne l'être surnaturel. Dieu, en effet, descend jusqu'à l'âme, non par son essence incommunicable, mais par une influence qui émane immédiatement de lui « per habitum deiformem » (*Brevil.*, l. c., et p. 5, c. 1, t. V, p. 252) — habitude qui est une pure similitude de Dieu et par suite est inséparable de lui (II *Sent.*, d. 26, a. 1, q. 4, ad 4, t. II, p. 639 : « Ipsa similitudo vel donum assimilativum »; II *Sent.*, d. 29, a. 1, q. 1, t. II, p. 696 *a* : « Cui est adeo juncta sanctitas ut nullo modo possit inquinari, adeo juncta Dei conformitas ut nullo modo possit Deo dissimilis fieri », etc.). Cette influence déiforme rend l'âme, plus exactement l'image de Dieu qu'est naturellement l'âme, semblable à la Trinité d'une triple manière. Saint Bonaventure l'explique dans des formules d'or (*Brevil.*, p. 5, c. 1, t. V, p. 252 *b*).

La grâce ordonne immédiatement à Dieu puisqu'elle est de Dieu, selon Dieu et pour Dieu; par là elle rend l'âme conforme à la Trinité « secundum ordinem originis ». De plus, elle dispose à la fruition de Dieu, mais comme il est impossible de jouir de Dieu sans le posséder, il résulte qu'avec la grâce sanctifiante le Saint-Esprit, don incréé, est communiqué en personne (*Brevil.*, l. c. : « Qui fruitur Deo, habet Deum, ideo cum gratia, quae sua deiformitate disponit ad Dei fruitionem datur donum increatum quod est Spiritus Sanctus. » Cf. I *Sent.*, d. 14, a. 2, q. 1, t. I, p. 249; II *Sent.*, d. 26, a. 1, q. 1-2, t. II, p. 630-637; Bonnefoy, *Le Saint-Esprit et ses dons*, p. 14-37). Cette inhabitation de l'Esprit-Saint assimile l'âme à la Trinité « secundum quietudinem fruitionis ». En dernier lieu la grâce sanctifiante refait l'âme à l'effigie de la Trinité, « secundum rectitudinem electionis », en produisant en elle neuf effets principaux qui la rendent digne de l'acceptation divine (*Brevil.*, p. 5, c. 1, t. V, p. 253; II *Sent.*, d. 26, a. 1, q. 1, t. II, p. 632 : « Gratiae est recreare, gratiae est reformare, vivificare, illuminare, assimilare, unire, stabilire, acceptum facere, sursum levare » (Cf. Longpré, *art. cit.*, p. 9-12). Il n'est pas de consécration plus haute que celle conférée par cette surnaturalisation, puisque la grâce est une participation formelle à la nature divine (« quatenus confertur cum Deo exprimitque Deum unum et trinum ») et fait de l'âme le sanctuaire de la Trinité et l'épouse privilégiée du Saint-Esprit (II *Sent.*, d. 29, *a.* 1, q. 1, t. II, p. 695; *Brevil.*, p. 5, c. 1, t. V, p. 153 a. Cf. Barth. de Barberiis, *op. cit.*, disp. 18, q. 4, t. II, p. 153-154; Guardini, *op. cit.*, p. 135-136).

Toute la vie spirituelle en dépend dans ses assises comme dans ses développements (*Itin. mentis*, c. 1, n. 8, t. V, p. 298 *a*); le Séraphique Docteur a mis vigoureusement en relief cette thèse capitale dans le *Breviloquium* (Ibid., c. 7, t. V, p. 260 : « Cum gratia sit ordinativa mentis nostrae ad primi principii culturam debitam, hinc est quod ipsa dirigit et regulat ad debita et meritoria exercitia in credendis, amandis, exsequendis et postulandis, secundum quod requirit summa veritas, bonitas, justitia et misericordia in Trinitate beata »). D'après lui en effet la grâce n'élève pas seulement à l'état surnaturel, mais elle meut le libre arbitre comme un poids, le dispose à l'influence de la grâce actuelle et concourt activement[1] à l'exercice des vertus et à tous les actes de la vie surnaturelle, notamment à la prière (*Brevil.*, p. 5, c. 7-10, t. V, p. 260-266; c. 3, p. 255 *b* : « Liberum arbi-

1. Cf. Barth. de Barberiis, *op. cit.*, d. 18, q. 3, t. II, p. 152 : « Gratia non solum ponit in actu primo animam ipsam elevando ad hoc ut potentia operetur, sed et habet influxum activum in omnes actus supernaturales tam viae... quam patriae..., qui influxus est formaliter distinctus ab influxu potentiae. Est S. Bonaventurae, II *Sent.*, d. 26, a. 1, q. 5-6, t. II, p. 641-647, notanter ad 1 et ad 5, p. 643, 646; d. 27, dub. 1, t. II, p. 670 *a*, ubi advertit gratiam sanctificantem esse praevenientem et subsequentem; ut est praeveniens informat animam, ut subsequens movet et regit eamdem animam, tum ad malum expellendum, tum ad bonum faciendum. »

trium dirigit, deducit et perducit ad portum aeternae felicitatis »; *Coll. de donis*, I, n. 2, t. V, p. 458 *a* : « Exercitatio virtutum habetur per gratiam »; *ibid.*, n. 9-12, et *Coll.*, II, n. 2, t. V, p. 459-460, 462; II *Sent.*, d. 26, a. 1, q. 6, II, 644-647. Cf. Bonnefoy, *Le Saint-Esprit et ses dons*, p. 61-62; Bozitkovic, *op. cit.*, p. 79-100). C'est le don de Dieu qui établit l'homme dans l'état de justice en lui donnant le pouvoir de s'élever au-dessus de lui-même et d'aimer Dieu par-dessus tout (*Coll. de donis*, I, n. 15, t. V, p. 461); lui seul le fait agir par pur amour et guérit ainsi l'âme de la courbure que lui inflige l'amour propre (II *Sent.*, d. 26, a. 1, q. 2, t. II, p. 636 *a*). La grâce, en résumé, opère la hiérarchisation première de l'esprit sans laquelle la contemplation est impossible (*Itin. mentis*, c. 4, n. 3, t. V, p. 306).

c) LES VERTUS INFUSES ET LA RECTIFICATIO ANIMAE. — La grâce sanctifiante refait l'âme en commençant par le sommet, qui est le vouloir, pour s'étendre ensuite aux autres facultés et à la mémoire (I *Sent.*, d. 13, p. 2, a. 1, q. 1, ad 4, t. I, p. 81; II, d. 16, a. 2, q. 3, t. II, p. 405; IV, d. 49, p. 1, a. 1, q. 5, ad 4, t. IV, p. 1009, — car la grâce, ainsi que l'espérance et la charité, a son siège premièrement dans le libre arbitre (II *Sent.*, de 26, a. 1, q. 5, t. II, p. 643) et atteint d'abord la puissance affective en opposition directe au péché qu'elle vient expulser (*Serm. 7 in Pent.*, t. IX, p. 339). — Là s'arrête son influence. La rectification ultérieure des facultés (rectificatio), leur habilitation (expeditio) et leur perfectionnement ultime sont en effet l'œuvre d'habitudes infuses réellement distinctes de la grâce sanctifiante — alors que la guérison de l'âme (curatio) est l'effet particulier de la grâce sacramentelle (*Brevil.*, p. 6, c. 1-4, t. V, p. 265-269). — Saint Bonaventure l'établit par l'analyse de l'activité surnaturelle (III *Sent.*, d. 34, p. 1, a. 1, q. 1-2, t. III, p. 734-738; *Brevil.*, p. 5, c. 4-6, t. V, p. 256. Cf. Bonnefoy, *Le Saint-Esprit et ses dons*, p. 60-78). La vie dans le Christ importe en effet des actes ordinaires requis à la simple conservation de la grâce, tel l'acte de foi; elle se développe par des activités plus hautes, la contemplation intellectuelle entre autres; elle atteint son plein développement dans l'exercice d'actes parfaits ou de simple conseil, comme dans la vision de Dieu réservée aux cœurs purs. A cause de ces opérations diverses la grâce doit se ramifier en habitudes infuses qui donnent aux puissances de l'âme la faculté de s'élever de la foi à la plus haute intuition mystique. Ces énergies infuses sont les vertus, les dons du Saint-Esprit et les béatitudes (*Sent.*, d. 34, p. 1, a. 1, q. 1, t. III, p. 737 *a*). Elles achèvent la réforme de l'âme, car les vertus donnent aux facultés le pouvoir d'agir avec rectitude, les dons avec agilité et les béatitudes en toute perfection (*Ibid.* : « Quoniam in primis actibus potentiae rectificantur, in secundis expediuntur et in tertiis et ultimis perficiuntur, hinc est quod habitus virtutum sunt ad agendum recte, habitus donorum ad agendum expedite, habitus beatitudinum ad agendum sive patiendum perfecte »). En d'autres termes, l'exercice des vertus permet d'acquérir la *perfectio sufficientiae*, l'usage des dons la *perfectio excellentiae* et la pratique des béatitudes, la *perfectio superabundantiae* (III *Sent.*, d. 34, p. 1, a. 1, q. 3, ad 2, t. III, p. 742. Cf. III, d. 34, p. 1, a. 1, q. 1, ad 5, t. III, p. 738; *Serm. 2 de Trin.*, t. IX, p. 354*a*).

Selon cette conception il appartient aux vertus de rectifier les puissances de l'âme (III *Sent.*, d. 23-24, t. III, p. 470-473; *Brevil.*, p. 5, c. 4, t. V, p. 256; *Coll. in Hex.*, V, n. 1-12, t. V, p. 353-356, VI et VII, t. V, p. 360-368; éd. Delorme, p. 74-78, p. 90-108. Cf. II *Sent.*, d. 26, a. 1, q. 5, t. II, p. 641-644), et de leur conférer, surtout à la volonté, le sceau de la perfection (II, d. 26, a. 1, q. 5, t. II, p. 643*a* : « Virtus dicit perfectionem respectu operis, gratia vero dicit perfectionem respectu Dei acceptantis »; III *Sent.*, d. 34, p. 1, a. 2, q. 1, ad 1, t. III, p. 746 : « Plura dona respiciunt cognitionem quam affectionem, sed e contra est de virtutibus quia sunt ad rectificandum et rectitudo maxime consistit circa voluntatem et affectionem »). Les facultés en effet ont été infectées par les suites du péché originel, qui sont l'ignorance, la malice, l'infirmité et la concupiscence (*Coll. in Hex.*, VI, n. 8, t. V, p. 366, éd. Delorme, p. 102, *Coll. de donis*, V, n. 8, t. V, p. 481); repliées sur elles-mêmes par la cupidité, elles ont besoin d'être redressées et soutenues dans leur élan (III, d. 33, a. q. 1, 1, t. III, p. 372). Puisque l'âme, dans sa partie haute, regarde Dieu et est tournée dans sa partie inférieure vers le prochain et vers elle-même, des habitudes réellement distinctes doivent l'informer sous ce double aspect (*Brevil.*, p. 5, c. 4, t. V, p. 256; III *Sent.*, d. 33, a. 1, q. 1, ad 3, t. III, p. 712. Cf. *Serm. 2 in festo om. Sanct.*, t. IX, p. 602*b*-605; *Serm. 1 de Purif. B. M. Virg.*, t. IX, p. 638-640). Ces habitudes sont d'une part les vertus théologales de foi, d'espérance et de charité et de l'autre les vertus cardinales de prudence, de force, de tempérance et de justice auxquelles se ramènent toutes les autres vertus morales (*Brevil.*, *ibid.*, p. 256*b*; III *Sent.*, d. 33, a. 1, q. 1, ad 4, t. III, p. 721; *Coll. in Hex.*, V, n. 1-12, t. V, p. 353-356).

Les vertus théologales rectifient l'intelligence, la mémoire et la volonté, *sub respectu finis*, en les ordonnant immédiatement vers la Trinité; elles règlent ainsi tous les actes de la vie contemplative (*Brevil.*, *ibid.*, p. 256 : « Imago recreationis consistit in trinitate habituum cum unitate gratiae per quos anima fertur recte in summam Trinitatem secundum tria appropriata tribus personis ita quod fides dirigit in summum verum credendo et assentiendo, spes in summum arduum innitendo et exspectando, caritas in summe bonum desiderando et diligendo ». Cf. III *Sent.*, d. 33, a. 1, q. 1, ad 4, t. III, p. 712; d. 27, a. 1, q. 2, ad 5, III, p. 595).

Les vertus cardinales, elles, dirigent la raison, l'irascible et le concupiscible dans tous les devoirs qui s'imposent à l'homme envers lui même et envers le prochain (*Brevil.*, *l. c.*; III *Sent.*, d. 33, a. 1, q. 1 et q. 4, t. III, 712*b*, 720*b*); elles rectifient ainsi l'activité morale en tout ce qui peut conduire à la fin dernière, *sub respectu eorum quae sunt ad finem*. Comme l'amour ne rectifie pas à lui seul toutes les affections de l'âme et que la charité infuse elle-même intervient seulement d'une manière éloignée (*non principaliter, sed ex consequenti*) en tout ce qui ne regarde pas immédiatement la fin ultime, la fonction des vertus morales est nettement définie (III *Sent.*, d. 33, a. 1, q. 1, ad 2-3, t. III, p. 712).

Les vertus théologales sont infuses avec la grâce (IV *Sent.*, d. 4, p. 2, a. 2, q. 1, t. IV, p. 712; III *Sent.*, d. 23, a. 2, q. 2, t. II, p. 491 *b*; cf. Barth. de Barberiis, *op. cit.*, d. 18, q. 5, t. II, p. 154-156). A l'exception de la charité elles peuvent cependant exister sans elle. Ainsi que les vertus morales, dans ce cas,

elles deviennent sans mérite pour le salut, informes, privées de la beauté que leur confère l'influence déiforme du Saint-Esprit (*Brevil*, *l. c.*, p. 256; III *Sent.*, d. 33, a. 2, q. 5, t. III, p. 497-500). Les vertus morales, au contraire, ainsi que les vertus intellectuelles (cf. Bonnefoy, *Le Saint-Esprit*, p. 68) relèvent de la nature (III, d. 23, q. 5, t. III, p. 500*b*; d. 33, a. 1, q. 5, t. III, p. 721-724), quoiqu'elles aient en Dieu leurs exemplaires éternels (*Coll. in Hex.*, VI, n. 6-32, t. V, p. 361-364). Puisque l'âme est douée de facultés natives, telles que le libre arbitre et la conscience, qui lui permettent d'agir moralement (Bozitkovic, *op. cit.*, 41-56; Gilson, *op. cit.*, p. 388-405), elles sont acquises, comme l'expérience le prouve. D'elles-mêmes, elles ne peuvent rectifier l'âme, ni guérir ses affections dépravées et ses blessures. Saint Bonaventure le marque avec vigueur (*Coll. in Hex.*, VII, n. 4-12, t. V, p. 365. Cf. A. de Margerie, *Essai sur la philosophie de saint Bonaventure*, Paris, 1855, p. 220-231); à cette fin la foi doit intervenir, ainsi que l'espérance et la charité (*Ibid.*, n. 13-22, t. V, p. 366). Les vertus cardinales dépendent aussi de la grâce sanctifiante en tant « qu'habitudes surnaturelles » (*Brevil.*, *l. c.*, p. 256 : « Omnis rectitudo virtutum secundum esse gratuitum manat a gratia tanquam ab origine et radice ». Cf. III, d. 33, a. 1, q. 5, ad 1, t. III, p. 723); quant à leur valeur méritoire, elle vient de la charité, qui est le principe et la forme de toutes les vertus (*Brevil.*, *ibid.*, p. 256). Ce qui est non moins notable, à la grâce elles doivent même, en tant qu'habitudes, leur achèvement complet (III *Sent.*, d. 33, a. 1, q. 5, t. III, p. 723. Cf. Gilson, *op. cit.*, p. 409-412; Kaup, *op. cit.*, 7-24).

Les vertus théologales et les vertus morales confèrent ainsi à l'âme cette rectification initiale qui lui permet d'accomplir tous les actes de la vie surnaturelle nécessaires au salut (III *Sent.*, d. 34, p. 1, a. 1, q. 1, ad 5, t. III, p. 738); en ce sens elles disposent plus directement à la vie active qu'à la vie contemplative (*Brevil.*, p. 5, c. 6, t. V, p. 259*b*). Dans cette œuvre toutefois les vertus théologales jouent le premier rôle, car elles adhèrent à Dieu immédiatement (III *Sent.*, d. 34, dub. 5, t. III, p. 730). La foi constitue le fondement de la vie spirituelle (II *Sent.*, d. 42, a. 2, q. 1, ad 5, t. II, p. 988; IV, d. 3, p. 1, a 1, q. 3, t. IV, p. 69 : « In fide est prima ratio uniendi et prima ratio elevandi supra naturam. » Cf. III *Sent.*, d. 23-25, t. III, p. 470-553). Sans la croyance au moins implicite en Dieu et au Christ Rédempteur, le salut est impossible (III, d. 25, a. 1, q. 2, t. III, p. 540). C'est par la foi que le Christ habite dans l'âme (*Brevil.*, prolog., t. V, p. 201; *Coll. in Hex.*, I, n. 33, t. V, p. 334, éd. Delorme, p. 15, et *Coll.* II, n 13, t. V, p. 338; *Apologia paup.*, c. 7, n. 1, t. VIII, p. 272; *Serm. de S. Domenico*, t. IX, p. 563*b*); par elle encore le chrétien est uni à son chef, *ad Caput crucifixum*, et à son corps mystique, l'Église (*Coll. in Hex.*, II, n. 13-15, t. V, p. 338-339; cf. Culhane, *op. cit.*, p. 46-52). La foi n'est pas seulement une habitude infuse qui soumet l'intelligence au service du Christ, mais elle est la règle des vertus, puisqu'elle seule donne la science de la Trinité et du Christ et l'intention droite nécessaires à toute vertu, surtout à l'espérance et à la charité (III, d. 23, a. 1, q. 1, t. III, p. 471; d. 33, a. 1, q. 3, ad 5, t. III, p. 480; *Coll. de decem praeceptis*, II, n. 9, t. V, p. 513). Tels les deux Séraphins qui couvraient l'arche d'alliance de leurs ailes, la foi en Dieu-Trinité et la foi au Verbe incarné illuminent et embrasent l'âme, la rendent apte au culte parfait de Dieu et à la contemplation (*Coll. in Hex.*, éd. Delorme, p. 116 : « Sine hac duplici consideratione duorum seraphim, nullus est perfectus Dei cultor vel idoneus contemplator ». Cf. *Coll. in Hex.*, VIII, t. V, p. 369-72, éd. Delorme, p. 111-114; *Itin. mentis*, c. 6, n. 4-6, t. V, p. 311-312). Vertu complexe, elle n'affecte pas seulement l'intelligence, mais aussi le libre arbitre, l'*affectus* de la volonté qui impère l'acte de foi et l'accompagne (III *Sent.*, d. 23, a. 1, q. 2, t. III, p. 474-477; d. 31, a. 2, q. 1, t. III, p. 681*b*. Cf. K. Ziesche, *Verstand und Wille beim Glaubenakt. Ein spekulativ-histor. Studie aus der Scholastik im Anschlusse an Bonaventura*, Paderborn, 1909); autrement elle ne serait pas une vertu au sens strict (III, d. 23, a. 1, q. 2, t. III, p. 477 : « Nunquam fides esset virtus quantumcumque intellectum illuminaret, nisi etiam voluntatem quodam modo rectificaret »). Nombreux sont les bienfaits de la foi (*Coll. in Hex.*, IX, n. 27-29, t. V, p. 376). Elle inspire la piété et le culte de Dieu; c'est elle qui enseigne à penser de Dieu hautement et dévotement, *altissime, piissime* (*Brevil.*, p. 1, c. 2, t. V, p. 211; *Quaest. disp. de Trin.*, q. 1, a. 2, t. V, p. 55; *Coll. in Hex.*, IX, n. 23-26, t. V, p. 376; *Coll. de donis*, III, n. 5, t. V, p. 469); elle assure le progrès des vertus (*Coll. in Hex.*, I, n. 33, t. V, p. 334). Unie à la grâce et à la science des Écritures, elle rend à l'homme le pouvoir de contempler (*oculus contemplationis*) qu'il avait perdu par la faute originelle (*Brevil*, p. 2, c. 12, t. V, p. 230; *Coll. in Hex.*, V, n. 24, t. V, p. 358). La foi est « le fondement de toutes les illuminations tant que nous voyageons vers Dieu » (*Brevil.*, prolog., t. V, p. 201*b*; *Coll. in Hex.*, III, n. 26, t. V, p. 347; III, d. 27, a. 1, q 2, ad 5, t. III, p. 595). Saint Bonaventure, on le sait, a formulé splendidement cette idée dans ses hautes contemplations sur Dieu et sur la Trinité (*Coll. in Hex.*, X et XI, t. V, p. 377-384. Cf. E. Longpré, *art. cit.*, p 10).

La rectification qu'opère la foi et que poursuit l'espérance (III, d. 26, t. III, p. 355-386) est achevée par la charité (*Quaest. disp. de perf. evang.*, q. 2, a. 1, t. V, p. 129; III *Sent.*, d. 27, a. 2, q. 1, ad 6, t. III, p. 604. Cf. III, d. 27-32, t. III, p. 588-709; *Brevil.*, p. 5, c. 8, t. V, p. 261. Cf. Barth. de Barberiis, *op. cit*, d. 15, t. II, p. 127-135; Kaup, *op. cit.*, p. 24-96; Culhane, *op. cit.*, p. 52-55). Saint Bonaventure distingue en effet « essentiellement » la charité de la grâce sanctifiante (III, d. 27, a. 1, q. 3, t. III, p. 596-598), parce que la charité ajoute à la grâce une habitude qui assouplit la puissance affective et détermine la grâce à un acte spécifique : l'amour parfait de Dieu (*Ibid.*, t. III, p. 597*b* : « Habitus specificans et determinans gratiam ad talem usum et habilitans potentiam ut exeat in actum suum »; *ibid.*, ad 4, p. 598; a. 1, q. 4, t. III, p. 601*a* : « Habilitat habitus caritatis ad amandum omnia amanda et adhaerendum primae bonitati propter se et super omnia »). Son acte propre est d'adhérer à Dieu pour lui-même et au-dessus de tout (III, d. 27, a. 1, q. 2, ad 6, et dub. I, t. III, p. 595, 616; *Serm. 1 in dom. XVII post. Pent.*, t. IX, p. 418-421). Distincte de la grâce, la charité toutefois en est inséparable (III, d. 27, a. 1, q. 4, t. III, p. 529); en vertu de cette union, elle constitue l'élément principal de la vie spirituelle (*Ibid.*, q. 3, ad 3, t. III, p. 598); pour la même raison, elle disparaît avec la grâce et ne saurait être informe (*Brevil.*, p. 5, c. 4, t. V, p. 257); de soi tout péché l'exclut, parce que toute faute implique l'amour désordonné d'un bien créé et par suite

s'oppose directement à la charité dont l'essence est d'adhérer à Dieu d'un amour de préférence (III, d. 27, a. 1, q. 4, t. III, 601*a*). La charité, qui étreint Dieu et le prochain par amour du souverain Bien, détient la primauté parmi les vertus (*Ibid.*, a. 1, q. 3, ad 2, t. III, p. 598, surtout a. 2, q. 1, t. III, p. 603-604), et cela à un double titre, « tum ex majori immediatione ad finem, tum ex majori immediatione ad gratiam » (III, d. 36, a. 1, q. 6, ad 4, t. III, p. 807); elle les informe toutes; alors que la grâce les parfait, *quantum ad bene esse*, la charité, elle, les informe *quantum ad bene operari*, « puisqu'elle est un poids qui incline et dirige tous les actes des vertus à la fin suprême » (III, d. 27, a. 1, q. 3, ad 1, t. III, p. 598; d. 36, a. 1, q. 6, t. III, p. 805). En leur imprimant cette tendance (*Ibid.*, t. III, 806*b*, ad 2, p. 807 : Perfectio tendentiae venit ex charitate), elle les complète, les revêt d'or, et leur fait atteindre la perfection du mérite (III, d. 27, a. 2, q. 1, ad 1-4, t. III, p. 604; III, d. 36, a. 1, q. 6, t. III, p. 806; *Serm. 1 in dom. XVII post Pent.*, t. IX, p. 419*b* : « Ipsa certe sola est quae dat formam meriti »; *Coll. in Hex.*, VII, n. 15, t. V, p. 367). En résumé, la charité impère l'exercice des vertus et exerce sur elle une triple causalité : efficiente, formelle et finale (III, d. 27, a. 1, q. 1, ad 3, t. III, p. 592).

Reine des vertus, la charité rend l'âme déiforme (III, d. 27, a. 1, q. 1, t. III, p. 604 : « Per caritatem efficitur homo maxime Deo conformis »); c'est elle qui détruit jusqu'à la racine, l'égoïsme, la « courbature » de l'âme (III, d. 29, a. 1, q. 3, ad 5, t. III, p. 645; q. 2, ad 2, t. III, p. 642*a*) et restitue à l'esprit sa rectitude première (II *Sent.*, d. 3, p. 2, a. 3, q. 1, t. II, p. 125). En tant qu'elle adhère au Christ, la charité donne aussi origine aux vertus contemplatives (*Serm. 2 de Purif. B. M. Virg.*, t. IX, p. 638*b*) et fait recouvrer à l'âme les sens spirituels du goût et du toucher (*Itin. mentis*, c. 4, n. 3, t. V, p. 306). Puisqu'enfin son acte propre est d'adhérer à Dieu, elle attire l'âme de tout son poids vers lui et fait trouver en lui la quiétude et le repos mystique (III, d. 31, a. 3, q. 1, ad 3, t. III, p. 690 : « Est dispositio ad tendendum... sed etiam ad quiescendum ». Cf. I, d. 1, a. 2, q. 1, ad 2, t. I, p. 37); elle élève en Dieu plus que la connaissance (III, d. 31, a. 3, q. 1, t. III, p. 689); c'est elle qui fait saisir Dieu dans la plus haute des expériences (III, d. 27, a. 2, q. 1, ad 6, t. III, p. 604 : « Caritas inter virtutes theologicas est maxime unitiva, et ideo actus ejus maxime facit homines deiformes et hinc est quod respectu objecti increati, nobilior est modus apprehendendi per modum tactus et amplexus quam per modum visus et intuitus »). — La charité, dont l'acte propre est l'adhérence à Dieu, inspire deux amours : l'amour de bienveillance et l'amour de convoitise ou le désir de posséder Dieu (III, d. 27, a. 2, q. 3, t. III, p. 606-607; d. 28, p. 1, a. 1, q. 5, t. III, p. 630; d. 29, a. 1, q. 2, ad 4, p. 642; q. 3, ad 6, t. III, p. 645 : « Caritas Dei nunquam separat honorem Dei a commodo nostro spirituali », etc.; d. 27, dub. 1, t. III, p. 616*b* : « Desiderium habendi Deum est proprium caritatis »); d'une certaine manière l'amour désintéressé donne origine à l'amour intéressé et l'inclut (III, d. 27, a. 1, q. 2, ad 6, t. III, p. 595). Toutefois il est excessif de ramener la pensée de saint Bonaventure à la conception physique de l'amour, comme le font le R. P. J. de Guibert dans RAM., 1926, t. VII, p. 225-250, F. Vernet (*La spiritualité médiévale*, p. 159) et Kaup (*Die theologische Tugend.*, p. 38-50). Le Séraphique Docteur admet en effet pleinement le caractère extatique de l'amour d'amitié (III, d. 27, a. 2, q. 3, ad 2, t. III, p. 607 : « Cum dicit Bernardus quod Deo sine intuitu praemii est serviendum, intelligit de amore amicitiae. Si enim per affectum amicitiae homo servit amico et eum diligit sine intuitu praemii, sicut dicit Philosophus, multo fortius amore caritatis homo vult bonum Deo sine intuitu alicujus retributionis ». Cf. III, d. 27, a. 2, q. 5, t. III, p. 610 : « Caritas Deum facit diligi propter se... ita quod « propter » dicit habitudinem causae finalis et causae moventis et inducentis »). L'amour parfait est de sa nature un amour de libéralité (I *Sent.*, d. 10, a. 1, q. 2, t. I, p. 197-198; *Coll. in Hex.*, VI, n. 12, t. V, p. 382). Ces textes, entre plusieurs autres, ainsi que la théologie de saint Bonaventure sur la procession du Saint-Esprit, son insistance à marquer que le point culminant de l'amour est la soif du martyre (*Apol. paup.*, c. 4, n. 2, t. VIII, p. 252), établissent à l'évidence que le Séraphique Docteur a vu dans l'extase de soi « la fleur, l'élément le plus délicat de l'amour » (Th. de Régnon, S. J., *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité*, Paris, 1892, t. II, p. 540-557; P. Rousselot, *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Age*, Münster i. W., 1908 (*Beiträge z. Gesch. d. Phil. des Mittelalters*, Bd. VI, Heft 6), p. 60-61). C'est dans ce mouvement de pur amour que s'achève la rectification totale de la volonté.

d) LA SANATIO ANIMAE ET LA GRACE SACRAMENTELLE. — Les vertus infuses qui accompagnent la grâce sanctifiante disposent l'âme aux actes ordinaires de la vie spirituelle et la rectifient en l'ordonnant vers Dieu; elles ne lui enlèvent pas cependant les fautes qui peuvent la souiller ni les infirmités et les langueurs qui en sont les suites. Les sacrements ont cette vertu de guérir (IV *Sent.*, d. 1, p. 1, a. 1, q. 6, t. IV, p. 28 : « Sacramenta addunt remedium curationis », IV, d. 17, p. 1, dub. 4, t. IV, p. 433-434 : « Sacramenta proprie sanant et virtutes rectificant ». Cf. IV *Sent.*, prooem., t. IV, p. 1-3; *Serm. 1 in dom. VII post Pent.*, t. IX, p. 401*a*; *In Luc.*, c. 10, n. 64, t. VII, p. 271; *Lignum vitae*, n. 40, t. VIII, p. 83; P. Symphorien, *L'influence spirituelle*, p. 168-170). — Signes sensibles institués par le Christ, les sacrements communiquent la grâce sanctifiante, méritée par le Christ sur la croix (IV, d. 1, p. 1, a. 1, q. 3-5, t. IV, p. 16-27); ils coopèrent ainsi à l'exercice des vertus, des dons et des autres charismes et facilitent l'acquisition de la perfection (III, d. 34, p. 1, a. 1, q. 1, t. III, p. 738*a* : « Ad omnem sanctitatis perfectionem adjuvans », etc.). Au don de la grâce sanctifiante, ils ajoutent une grâce distincte, un effet spécial : le *remedium curationis*, la *gratia curativa* (IV, d. 1, p. 1, a. 1, q. 6, t. IV, p. 27-28; *Brevil.*, p. 6, c. 1-4, t. V, p. 265-268). Ils ont été institués à cette fin (*Brevil.*, *l. c.*, p. 265 : « Ad hoc principaliter ordinantur tanquam ad finem ultimum, valent tamen ad humiliationem, eruditionem et exercitationem », etc. : aussi les sacrements, qui ne produisent que cet effet et qui n'ont pas été institués pour imprimer en outre un caractère permanent et fonder la hiérarchie de l'Église, peuvent être réitérés au besoin (*Brevil.*, p. 6, c. 6, t. V, p. 271 : « Hinc est quod sacramenta, quae respiciunt morbos iterabiles, habent effectus transeuntes ac per hoc iterabiles ratione novae curae) ». Toute guérison véritable importe la fin de la maladie, le retour de la santé et son maintien durable. Par rapport à l'âme vulnérée les sacrements produisent ce triple résultat : « Les

maladies spirituelles sont au nombre de sept; trois impliquent une faute, soit originelle, soit mortelle, soit vénielle; quatre sont des suites du péché : l'ignorance, la malice, l'infirmité et la concupiscence. A cette maladie septuple s'oppose le septennaire des sacrements, puisque le baptême remet le péché originel, la pénitence la faute mortelle, l'extrême-onction la faute vénielle et que l'ordre remédie à l'ignorance, l'Eucharistie à la malice, la confirmation à la faiblesse et le mariage à la concupiscence qu'il excuse et tempère » (*Brevil.*, *l. c.*, p. 267; IV *Sent.*, d. 2, a. 1, q. 3, t. IV, p. 53*a*). Enlevant ainsi le péché et ses suites, les sacrements guérissent l'âme de ses blessures. Ils lui restituent aussi la santé pleine, qui n'est pas autre que la possession et l'exercice des vertus théologales et des vertus morales : les sacrements en effet donnent ou développent toutes ces habitudes, « puisque le baptême dispose à la foi, la confirmation à l'espérance, l'Eucharistie à la charité, la pénitence à la justice, l'extrême-onction à la persévérance qui est le complément et le point le plus haut de la force, l'ordre à la prudence, et le mariage à la tempérance que combat l'infirmité de la chair et que soutient la sainteté du sacrement » (*Brevil.*, *ibid.*, p. 267). D'une manière spéciale la confirmation et l'Eucharistie fortifient la foi et la charité parce que ces deux vertus supportent tout l'édifice spirituel (IV, d. 7, dub. 2, t. IV, p. 176). Par cet apport les Sacrements infusent à l'âme la vigueur spirituelle. Ils la maintiennent enfin dans cet état, car ils sont, pour toutes les conditions de vie, une armure qui protège les fidèles et ils donnent à l'Église l'allure d'une armée rangée en bataille, forte par la grâce de la confirmation, unie par l'Eucharistie et hiérarchisée par le sacerdoce (*Brevil.*, *l. c.*, p. 267). Ainsi les Sacrements confèrent à l'âme la guérison radicale de ses maux (IV, d. 2, dub. 1, t. IV, p. 59); les dons du Saint-Esprit achèveront cette œuvre en détruisant les derniers symptômes de l'infirmité spirituelle, à savoir les vices (*Brevil.*, p. 5, c. 5, t. V, p. 257*a*).

e) L'EXPEDITIO ANIMAE ET LES DONS DU SAINT-ESPRIT. — Les puissances de l'âme doivent être rectifiées par les vertus; il est également nécessaire qu'elles soient assouplies pour agir et souffrir avec élan et progresser rapidement dans la perfection. Nombreuses en effet sont les déviations des vices (*obliquitates vitiorum*) et les suites du péché; saint Grégoire en énumère sept : la sottise, l'hébétude, la précipitation, la pusillanimité, l'ignorance, la dureté du cœur, l'orgueil (III *Sent.*, d. 34, p. 1, a. 2, q. 1, t. III, p. 745, et ad 2, p. 746; *ibid.*, a. 1, q. 1, ad 5, III, 739; a. 1, q. 2, ad 2, t. III, p. 741). C'est précisément pour délivrer l'âme de ses obstacles (*contra impedimenta symptomatum*) que les dons du Saint-Esprit sont communiqués : « Dona sunt ad expediendum » (III, d. 34, p. 1, a. 2, q. 1, ad 1, t. III, p. 746. Cf. III, d. 34-36, p. 735-809; *Brevil.*, p. 5, c. 5, t. V, p. 257; *Coll. de septem donis*, t. V, p. 457-503; *In Luc.*, c. 14, n. 57, t. VII, p. 377; *Lignum vitae*, n. 49, t. VIII, p. 86).

Les dons sont des effloraisons de la grâce; ils ne sont donnés dans l'infusion de la vie divine que « radicalement, virtuellement et implicitement »; leur actuation dépend ainsi de la collaboration de l'âme à la grâce (III, d. 36, a. 1, q. 3, t. III, p. 795*b* : « Quando Spiritus Sancti gratia infunditur, ita sufficienter datur quod omnes habitus gratuiti ex ipsa possunt oriri, si nos velimus susceptae gratiae cooperari... etiam habitus donorum »). A la charité et aux vertus qu'ils supposent et incluent (Bonnefoy, *Le Saint-Esprit*, p. 90), ils ajoutent une aptitude et une promptitude à agir et à souffrir pour le Christ en vue de la perfection (III, d. 34, p. 1, a. 1, q. 3, ad 1 et ad 5, t. III, p. 742-743; d. 34, p. 1, a. 1, q. 1, t. III, p. 738*a* : « Dicunt quamdam ulteriorem abundantiam bonitatis ad agendum », etc.). Ces dispositions sont de véritables habitudes (III, d. 34, p. 1, a. 2, q. 2, ad 4, t. III, p. 749). Les dons se distinguent réellement des vertus parce qu'ils rendent souples les puissances de l'âme et parce qu'ils sont des principes d'actes surnaturels spécifiquement distincts; les vertus disposent en effet aux œuvres nécessaires au salut; les dons, eux, élèvent l'âme à un plan supérieur (cf. III, d. 35, q. 5, ad 5, t. III, p. 789), l'ordonnent à la pratique vigoureuse des vertus et de la vie chrétienne, l'engagent dans la voie des conseils évangéliques et des œuvres de surérogation (*perfectio excellentiae*) et lui confèrent le pouvoir d'accomplir facilement tout ce qui excelle dans le service du Christ (III, d. 34, p. 1, a. 1, q. 1, ad 5, *t.* III, p. 738; q. 3, ad 2, p. 742; a. 2, q. 3, ad 5, t. III, p. 751; d. 36, a. 1, q. 2, ad 5-6, t. III, p. 796). L'exercice des dons conditionne ainsi le progrès spirituel (III, d. 34, p. 1, a. 1, q. 2, ad 1, t. III, p. 741 : « Operatio expedita in qua consistit noster profectus, per cuius progressum beatitudines consequuntur »). Comme le proclame maintes fois saint Bonaventure, il conduit par degré à la perfection (III, d. 34, p. 1, a. 1, q. 3, t. III, 742*b*; a. 2, q. 2, t. III, 748*a*; d. 36, a. 1, q. 2, t. III, p. 795*b*; « Usus donorum ponit hominem in statu perfectionis »). Pour ce motif, en vertu du parallélisme que le Séraphique Docteur marque entre les trois voies de la vie spirituelle et les trois septénaires : vertus, dons et béatitudes, l'usage des dons est approprié à la voie illuminative (*Serm. 2 de Purif. B. M. Virg.*, t. IX, p. 646*a*. Cf. Bonnefoy, *Le Saint-Esprit*, p. 96-98). De toute nécessité, pour promouvoir ainsi à la perfection, l'exercice des dons doit être précédé et accompagné de la pratique des vertus (III, d. 34, p. 1, a. 1, q. 3, t. III, 740 : « Habitus virtutum per comparationem ad actus et usus, priores sunt respectu donorum », etc.). « Dire, en effet, de quelqu'un qu'il a l'usage des dons, c'est dire qu'il produit des actes qui ont toute la perfection des actes des vertus et en outre une perfection surajoutée » (Bonnefoy, *l. c.*, p. 91). Il faut aussi que cet exercice se fasse selon la hiérarchie des dons, passant de l'usage du don de crainte à celui du don de sagesse (III, d. 34, p. 1, a. 2, q. 2, t. III, p. 748; d. 36, a. 1, q. 2, ad 3, t. III, p. 796). La prière est également indispensable pour progresser dans cet exercice; il importe surtout de solliciter l'effusion du Saint-Esprit par la récitation du *Pater* puisque les sept demandes de l'oraison dominicale s'adaptent aux sept dons (*Coll. de donis*, II, n. 4-5, t. V, p. 463).

Les dons du Saint-Esprit sont au nombre de sept : deux affectent la puissance irascible : la crainte et la force; deux la puissance affective : la sagesse et la piété; trois regardent l'intelligence : le conseil, la science et l'intelligence (III, d. 34, p. 1, a. 2, q. 1, t. III, p. 745*b*-746). Puisque leur raison d'être est l'*expeditio* et que ce résultat exige surtout direction et lumière, les dons qui affectent l'intelligence sont plus nombreux que ceux qui concernent la volonté (*Ibid.*, ad 2, p. 746; a. 2, q. 2, p. 748*b*; *Brevil.*, p. 5, c. 5, t. V, p. 258*a*). Le nombre septé-

naire des dons est de la plus haute convenance. Saint Bonaventure l'établit subtilement dans le *Breviloquium* surtout (*Ibid.;* cf. III, d. 34, p. 1, a. 2, q. III, p. 743-747; Bonnefoy, *op. cit.*, p. 122-132) par l'analyse pénétrante de l'activité septuple qu'ils déploient à sept titres divers contre les obstacles (*symptomata*) au progrès spirituel. Les dons aident l'âme à chasser les sept péchés capitaux et à se défaire de leurs entraves (*propter vitiorum obliquitates expeditissime repellendas;* cf. *Coll. de donis*, II, n. 2-3, t. V, p. 562); ils habilitent d'une septuple manière les facultés dans leur poursuite du bien (*propter expediendas vires naturales*); de même ils favorisent le développement des sept vertus théologales et morales (*propter expedienda septem virtutum officia*); ils aident encore l'âme à se conformer au Christ par la souffrance (*propter expeditionem in patiendo conformiter ad Christum*); ils lui facilitent la plus haute activité spirituelle, en la retirant du mal et en l'excitant au bien, soit aux œuvres nécessaires au salut, soit aux œuvres de conseil (*propter expeditionem in agendo*). Ce qui est plus important, les dons, surtout ceux d'intelligence et de sagesse, disposent directement à la contemplation (*propter expeditionem in contemplando*) et habilitent l'âme à vivre parfaitement la vie active et la vie contemplative (*ad expeditionem in actione et contemplatione*). Il est ainsi légitime de fixer à sept les effusions spéciales du Saint-Esprit, comme le suggèrent les textes et les allégories de l'Écriture Sainte (Bonnefoy, *l. c.*, p. 122-127) : l'habilitation générale de l'âme dans toutes les conditions de la vie spirituelle l'exige manifestement.

Selon leur nature les dons du Saint-Esprit exercent chacun une activité spéciale. Saint Bonaventure a décrit cette action avec une richesse doctrinale et une onction sans égales dans la littérature chrétienne, dans son *Comm. sur les Sentences* (III, d. 35, t. III, p. 773-791) et dans ses *Collationes de donis* (*Opera*, t. V, p. 462-503. Autre réportation chez Bonelli, *op. cit.*, t. III, col. 419-494). *a*) D'après le Séraphique Docteur, la crainte excite l'âme d'abord à détester le péché à cause des châtiments de Dieu, lorsqu'elle est encore servile (III, d. 34, t. III, p. 753-767; *Coll. de donis*, II, n. 9-14, t. V, p. 464-466); elle l'invite ensuite à fuir le mal comme une offense de Dieu, lorsqu'elle devient filiale et informée par la charité, et surtout à rendre à Dieu le respect et la révérence auxquels il a droit (III, d. 34, p. 2, a. 2, q. 3, t. III, p. 766). Puisque à son plus haut développement le don de crainte inspire la révérence envers Dieu, son exercice est très utile aux âmes avancées dans la vie intérieure (*Epist. de XXV mem.*, n. 7, 22, 23, t. VIII, p. 494, 496; *Coll. de decem praeceptis*, II, n. 14, t. V, p. 513*a*). Saint Bonaventure le marque avec une telle insistance qu'il faut attendre jusqu'au cardinal de Bérulle pour trouver une spiritualité ainsi pénétrée du sentiment de la majesté de Dieu et du respect qui lui est dû (Cf. Bonnefoy, *op. cit.*, p. 142-143). *b*) Le don de piété dispose à la bienveillance envers le prochain, en tant qu'il porte l'image de Dieu (III, d. 35, a. 1, q. 6, t. III, p. 784-786); mais parce que la piété est dirigée par le don de science qui révèle dans le Christ le modèle de toute perfection, elle inspire également un sentiment de déférence envers l'Écriture Sainte et un amour fervent du Christ qui le rend toujours présent à la mémoire dans son Humanité sainte et dans sa passion (*Ibid.*, t. III, p. 786*a*). La piété porte aussi à l'amour de Dieu, mais sous cet aspect, elle s'identifie avec le culte de latrie; elle ne relève pas du don du Saint-Esprit (*Ibid.*, t. III, p. 785*b*, et ad 1, p. 786). Telle est du moins la doctrine de saint Bonaventure dans le *Commentaire*. Dans les *Collationes de donis* (II, n. 4-6, t. V, p. 468) la perspective paraît autre. L'acte premier du don de piété est bien la révérence de Dieu, le culte de la Trinité. Saint Bonaventure écrit en effet (*Ibid.*, n. 5, p. 468) : « Dico igitur quod pietas nihil aliud est quam piae, primae et summae originis pius sensus, pius affectus et pius famulatus » (Cf. Coll. VI, n. 17, t. V, p. 486). Le second acte est la dévotion sincère : c'est la piété qui inspire la véritable sainteté et bannit l'hypocrisie (*Ibid.*, n. 6-7, t. V, p. 469). D'après le Docteur dévot, la piété resplendit en Dieu, dans le Christ, dans l'Église (*Ibid.*, n. 10-15, t. V, p. 470-472). Ce que le don de piété peut opérer dans une âme, la vie de François d'Assise l'a manifesté au monde, parce que la piété fut le principe de sa vie intérieure (*Legenda*, c. 8, n. 1, t. VIII, p. 526 : « Haec est quae ipsum per devotionem sursum agebat in Deum, per compassionem transformabat in Christum, per condescensionem inclinabat ad proximum et per universalem conciliationem ad singula refigurabat ad statum innocentiae »).

c) Le don de piété habilite l'*affectus mentis;* le don de science, lui, affecte l'intellect; non l'intellect spéculatif, mais l'intellect déjà incliné par la foi à l'action et y inclinant lui-même de sa nature (III, d. 45, a. 1, q. 2, t. III, p. 775-777 : « Quaedam scientia est quae consistit in intellectu secundum quod est inclinatus et inclinans : inclinatus, inquam, a fide et inclinans ad bonam operationem et haec fundatur super principia fidei et habet ortum a dono scientiae et talis est scientia quae est donum Spiritus Sancti »). Ce don communique la science d'agir selon les principes de la foi et cela d'après le modèle qu'est le Christ (*Ibid.*, t. III, p. 776*b*); pour cette raison la connaissance rationnelle de l'Écriture Sainte, la science du Christ en tant qu'idéal de perfection relèvent aussi par une suite nécessaire, *ex consequenti*, du don de science (*Ibid.*, t. III, p. 716*b*, et ad 2, p. 777; *Coll. de donis*, IV, n. 13-19, t. V, p. 476). En d'autres termes, ce que les *Collationes de donis* (*Ibid.*, IV, n. 19-24, t. V, p. 477-479) précisent admirablement, par ce don, le Saint-Esprit communique à l'âme la science des saints. (Cf. Bonnefoy, *op. cit.*, p. 152-162). Ce qu'il importe encore d'observer c'est que le don de science habilite l'intelligence à tout connaître, sinon dans les raisons éternelles, ce qui est le privilège des dons d'intelligence et de sagesse, du moins dans les raisons créées des choses (III, d. 35, a. 1, q. 3, ad 1, t. III, p. 778) et qu'il dispose à la béatitude des larmes, « quoniam per scientiam cognoscimus nos a statu beatitudinis relegatos in hanc vallem miseriae » (*Brevil.*, p. 5, c. 6, t. V, p. 259*b*); son rôle dans l'*expeditio animae* est ainsi considérable. *d*) Comme le don de science révèle à l'âme dans le Christ l'idéal de la perfection, le don de force, qui est guidé par la science, la dispose à suivre le Sauveur dans sa vie souffrante jusqu'à la croix et cela pour cet unique motif, « propter perfectam Christi imitationem per crucifixionem sui » (III, d. 35, a. 1, q. 5, t. III, p. 783); il l'aide à triompher de tout ce qui est ardu, non point dans l'accomplissement des devoirs prescrits pour le salut, ce qui appartient à la vertu de force, mais dans la pratique des conseils (*Ibid.*,

t. III, p. 783*b*, et ad 5; p. 784); il l'engage à affronter la mortification de la chair (ad 1, p. 784) et plus encore à supporter les souffrances parce qu'il est plus difficile d'imiter le Christ dans sa passion que dans ses actes (*Ibid.*, ad 4, p. 784; III, d. 34, p. 1, a. 2, q. 1, t. III, p. 745*a* : « Aggressio passionis... et quantum ad hanc attenditur donum fortitudinis »). C'est le don de force, appuyé sur la foi, l'espérance et la charité ardente, qui fait agir virilement à tous les degrés de la vie spirituelle, engage la lutte contre les puissances du mal et donne enfin la patience dans les tribulations (*Coll. de donis*, V, t. V, p. 479-483). La Vierge de douleur, observe affectueusement saint Bonaventure, a eu ce don dans la plénitude (*Coll. de donis*, V, t. V, p. 483-489). *e*) Le don de conseil a aussi son activité propre. « Il est en effet particulièrement difficile de prendre une décision dans les choses de conseil. Il y faut, en plus de l'estime de la perfection, une plus grande sûreté de vue. A cette fin nous est accordé le don de conseil. Il se distingue de la vertu de prudence par son objet tant matériel que formel. La prudence s'intéresse aux préceptes de la loi naturelle, le conseil aux œuvres de surérogation. Celle-là juge d'après la pure raison; celui-ci s'inspire du droit positif divin et recourt même, s'il y a lieu, à l'expérience d'hommes éminents en doctrine et sainteté. Le conseil se distingue également de la science, même considérée comme science de la sainteté, ce qui est la plus noble de ses fonctions. Il ne se contente pas comme elle d'éclairer la route, il y engage la volonté, en lui dictant le choix motivé et définitif de la meilleure solution dans les conjectures qui relèvent de la voie parfaite » (Cf. Bonnefoy, *op. cit.*, p. 169). C'est ainsi que les dons de crainte, de piété, de science, de force et de conseil — il sera question des dons d'intelligence et de sagesse dans l'étude de la contemplation bonaventurienne — habilitent l'âme sous tout rapport, *secundum quod est necessarium ad expeditionis sufficientiam* (*Brevil.*, p. 5, c. 5, t. V, p. 267*a*).

f) LA PERFECTIO ANIMAE ET LES BÉATITUDES. — Diffusée dans les vertus et dans les dons, la grâce se communique encore par les béatitudes qui établissent l'âme dans l'état de perfection (III, d. 34, p. 1, a. 1, q. 1, t. III, p. 737*a* : « Habitus beatitudinum sunt ad agendum et patiendum perfecte »; *Ibid.*, p. 738*a* : « Habitus perficientes recte dicuntur beatitudines pro eo quod tales habitus faciunt hominem proximum Deo et conformem ipsi gloriae summae et beatitudini in qua est reperire summam perfectionem ». Cf. IV, d. I, a. 1, q. 6, t. IV, p. 28*b*; *Brevil.*, p. 5, c. 6, t. V, p. 258-259; *In Luc.*, c. 6, n. 62-63, t. VII, p. 152; *Serm. 6 de Assumpt. B. M. V.*, t. IX, p. 705*b*). Les béatitudes sont des habitudes au même titre que les dons et les vertus. L'Évangile de saint Matthieu en fixe le nombre à sept : ce sont la pauvreté d'esprit, la douceur, le don des larmes, la faim et la soif de la justice, la miséricorde, la pureté du cœur et la paix (*Brevil.*, *ibid.*, t. V, p. 258). Elles donnent aux facultés de déployer leur activité au plus haut degré et d'atteindre à ce que saint Bonaventure appelle la *perfectio superabundantiae* (III, d. 34, p. 1, a. 1, q. 3, ad 2, t. III, p. 742). Ce sont en effet les béatitudes qui aident d'une septuple manière à acquérir la sainteté, *primo ad integritatem perfectionis;* ce sont elles encore qui permettent d'atteindre la perfection selon les diverses manières de la pratiquer dans l'état religieux, dans la prélature et dans la vie intérieure, *ex modis perfectionum;* c'est enfin à la pratique des béatitudes que disposent les dons du Saint-Esprit. La crainte en effet dispose à l'esprit de pauvreté, la piété à la douceur, la science aux pleurs, la force à la faim de la justice, le conseil à la miséricorde, l'intelligence à la pureté du cœur et la sagesse à la paix (*Brevil.*, p. 5, c. 6, t. V, p. 259*a*; cf. Bonnefoy, *op. cit.*, 113). Ainsi, d'après saint Bonaventure, les béatitudes disposent à la perfection la plus haute. Il est intéressant d'observer que la théologie bonaventurienne rejoint ici l'expérience mystique de la Vénérable Marie de l'Incarnation, qui place au terme de la vie spirituelle « la pratique des divines maximes du suradorable Verbe Incarné » et « des vertus foncières, de ses divines maximes » (cf. Marie de l'Incarnation, *Ecrits spirituels et historiques*, éd. Dom A. Jamet, Paris, 1930, t. II, p. 422, 430; J. de Guibert, S. J., dans RAM., 1930, XI, 200).

II. LES PRÉCEPTES DE DIEU. — La perfection de la vie surnaturelle exige la possession de la grâce sanctifiante et des habitudes qui l'accompagnent; elle importe aussi l'accomplissement intégral des préceptes de Dieu (III *Sent.*, d. 23, t. III, p. 469*a* : « Perfectio vitae gratiae in duobus consistit : in multitudine habituum gratuitorum et in impletione divinorum mandatorum »). — L'observance des préceptes de Dieu est l'exercice fondamental de la vie spirituelle (III *Sent.*, d. 27, t. III, p. 812*a*. Cf. III, d. 27, et dub. 8, t. III, p. 812-836; *Coll. de decem praeceptis*, t. V, p. 507-532; *In Luc.*, c. 18, n. 38-40, t. VII, p. 462; *De sex alis seraphim*, c. 11, n. 7, t. VIII, p. 134; *Serm. 1 in dom. XVII post Pent.*, t. IX, p. 418-421). Les préceptes en effet constituent la règle première et immuable de toute justice (*regula justitiae*), telle que la fixent le dictamen de la foi et les lumières de la raison et telle que l'exige la rectitude à observer à l'endroit de Dieu et du prochain (III, d. 37, a. 2, q. 2, t. III, p. 825-827; a. 1, q. 1, t. III, p. 813*a*); pour ce motif ils ont été donnés par Dieu sur des tables de pierre : « Hoc fuit quoniam in ipsis maxime consistebat regula justitiae », etc. (III, d. 37, a. 1, q. 3, ad 2, t. III, 820). Ils ordonnent l'homme complètement envers la Sainte Trinité et envers le prochain en tant qu'il est à l'effigie des personnes divines (III, d. 37, a. 2, q. 1 et 2, t. III, p. 821-827; *Brevil.*, p. 5, c. 9, t. V, p. 262); par suite, d'une manière implicite, ils le dirigent également dans ses devoirs envers lui-même (III, d. 37, a. 2, q. 3, t. III, p. 829*b*). Normes de justice, les préceptes de Dieu, généreusement observés, comme il est prescrit à tous (III, d. 32, a. 1, q. 1, t. III, p. 813), conduisent à la perfection nécessaire au salut (*perfectio justitiae et sufficientiae;* III, d. 30, a. 1, q. 3, t. III, 662; d. 37, a. 2, q. 1, t. III, p. 823*b*; « Sunt via deveniendi ad perfectionem summam »; *In Luc.*, c. 18, n. 40 et c. 15, n. 16, t. VII, p. 462, 387). La pratique de l'amour de Dieu et du prochain notamment lie au Christ et consomme l'unité mystique de l'Église (*Brevil.*, p. 5, c. 8, t. V, p. 262). En d'autres termes, précise saint Bonaventure, ceux qui transgressent les préceptes de Dieu, perdent tous les biens de l'âme, tombent dans les malheurs et sous l'emprise du démon et s'exposent aux châtiments éternels; ceux qui les pratiquent, au contraire, obtiennent les charismes de la grâce, la science pratique de l'Ecriture et les récompenses du ciel (*Coll. de decem praeceptis*, I, n. 6-9,

t. V, p. 508). Il n'est donc rien de plus essentiel à la vie surnaturelle que l'observance des préceptes de Dieu.

II. VERS LA PERFECTION ET LA PAIX DE L'EXTASE. — LES VOIES BONAVENTURIENNES.

Ainsi recréée à l'image de la Trinité par la grâce du Saint-Esprit, rectifiée dans ses puissances par les vertus, guérie de ses blessures par la grâce sacramentelle, poussée à la conquête rapide de la perfection par les dons et les béatitudes, dirigée enfin dans toutes ses démarches par les préceptes de Dieu, l'âme est disposée entièrement aux ascensions spirituelles dont saint François sur l'Alverne est le modèle (*Itin. mentis,* n. 1, t. V, p. 296). Grâce aux communications divines, elle a recouvré et la faculté de contempler qu'elle avait perdue par la faute originelle (*Brevil.*, p. 2, c. 12, t. V, p. 230*b*) et les sens spirituels qui lui permettent d'adhérer au Christ dans la paix de l'extase (*Itin. mentis,* c. 4, n. 3, t. V, p. 306). Il lui est donc aisé de parcourir les trois voies qui la conduisent normalement au passage mystique en Dieu par le Christ crucifié (*Itin. mentis,* c. 7, n. 35, t. V, p. 312. Cf. *De triplici via,* t. VIII, p. 3-18; *De regim. animae,* t. VIII, p. 128-130; *Serm. 4 in Epiph.*, t. IX, p. 161-163; *Serm. 1 in dom. Sexag.*, p. 198-201; *Serm. 2 in dom. Quadrag.*, p. 225-229; *Serm. 1 in sabbato sancto,* p. 267-270; *Serm. 8 in Ascens. Domini,* p. 324-326; *Serm. 4 in Pent.*, IX, 345-346; *Serm. 3 in festo om. Sanct.*, p. 600-604; *Coll. de decem praeceptis,* IV, n. 12, t. V, p. 321).

Trois voies mènent à l'extase et à la perfection, véritable *trivium* auquel rien ne peut être ajouté (*De triplici via*, c. 1, n. 1, t. VIII, p. 2; *Brevil.*, p. 5, c. 5. t. V, p. 258*a*; *Serm. 19 in Nat. Dom.*, t. IX, p. 121*a; Serm. de SS. Angelis,* t. IX, p. 625; *Serm. in dom. 2 post Pasch.*, p. 296; *Serm. 2 de B. Franc.*, p. 581*b*), La doctrine bonaventurienne de l'exemplarisme en fournit la preuve. « L'église d'ici bas, en effet, doit refléter l'image de la Jérusalem céleste; il faut donc que dans la mesure possible l'église militante ressemble à l'église du ciel, les mérites à la récompense et les hommes voyageurs sur terre aux Bienheureux. Or, dans la gloire du ciel, la récompense parfaite comprend la possession éternelle de la paix suprême, la vue éclatante de la vérité première, la pleine fruition de la bonté et de la charité » (*De triplici via,* c. 3, n. 1, t. VIII, p. 12; *Coll. in Hex.*, XX, n. 10, t. V, p. 427; *Brevil.*, p. 7, c. 7, t. V, p. 288-290). « Il est dès lors nécessaire que celui qui veut parvenir à la vie bienheureuse, acquière, dans la mesure du possible, le repos de la paix, la splendeur de la vérité et la douceur de la charité. » Les trois voies ou les trois actes hiérarchiques, la purification, l'illumination et la perfection, produisent précisément ce résultat : « Purgatio ad pacem ducit, illuminatio ad veritatem, perfectio ad caritatem » (*De tripl. via,* c. 1, n. 1, t. VIII, p. 3). Ces voies ne sont pas des degrés d'initiation au sens où l'entend la mystique de Plotin ou de Denys; le Séraphique Docteur entend par voies les trois séries d'actes ou d'exercices spirituels ordonnés à l'acquisition des éléments constitutifs de la perfection, la paix, la vérité et la charité, par la purification, l'illumination et le perfectionnement de l'âme et dont la pratique s'impose simultanément à tous les degrés de la vie spirituelle. A ces actes de purification, d'illumination et de perfectionnement, saint Bonaventure donne habituellement le nom d'actes hiérarchiques (*De triplici via,* n. 1, t. VIII, p. 3; *Itin. mentis,* c. 4, n. 6 et 7, t. V, p. 307, 308), parce qu'ils ordonnent l'âme et ses activités et parce qu'en vertu de la loi de l'analogie universelle dont le Saint Docteur a exploré tout le contenu, ils la constituent à l'image de Dieu et des hiérarchies célestes (*Coll. in Hex.*, XXII, n. 24, t. V, p. 441; cf. XXI, n. 6, t. V, p. 434). Les actes hiérarchiques ont entre eux des rapports d'ordre. De même que la vie contemplative suppose la vie active (III, d. 27, a. 2, q. 4, t. III, p. 610*b*; *Serm. 1 in dom. II. Quadrag.*, t. IX, p. 216*b*), de même la perfection ou la *via perfectiva* préexige la voie illuminative (*De triplici via*, c. 3, n. 13, t. VIII, p. 17 : « Hic est nobilissimus elevationis modus (= via negationis), sed tamen ad hoc quod sit perfectus, praeexigit alium, sicut perfectio illuminationem », etc. Cf. Bonnefoy, *Une somme bonaventurienne,* p. 17-21, 123-130; P. Jean de Dieu dans *Études Franciscaines*, Paris, 1936, XLVIII, p. 123-124).

Les trois voies sont nettement caractérisées par leurs termes respectifs (*De triplici via,* c. 1, n. 1, t. VIII, p. 3 : « Purgatio ad pacem ducit, illuminatio ad veritatem, perfectio ad caritatem »; cf. *In Luc.*, c. 13, n. 18-20, t. VII, p. 340; *Apol. paup.*, c. 4, n. 2, t. VIII, p. 252); elles se distinguent aussi par leurs éléments constitutifs, car « la voie purgative consiste dans l'expulsion du péché, la voie illuminative dans l'imitation du Christ, la voie unitive dans la réception de l'Epoux » (*De tripl. via,* c. 3, n. 1, t. VIII, p. 12; *Serm. 5 de SS. Angelis,* t. IX, p. 625*a* : « Una via est recessus a malo, secunda via est profectus in bono, et tertia via est accessus ad optimum »). De plus, dans les deux premières voies, l'activité de l'âme prédomine; dans la voie unitive, la passivité et l'activité de la grâce (*De tripl. via, l. c.* p. 12. Cf. *In Luc.*, c. 9, n. 49, t. VII, p. 232 : « Hic est praecipuus modus inter omnes in quo maxime movet gratia »). Distinctes pour ces motifs, les voies le sont encore parce que des activités diverses de l'âme (*aspectus*) s'y exercent : l'aiguillon de la conscience (*stimulus conscientiae*), le rayon de l'intelligence (*radius intelligentiae*) et la flamme de la sagesse (*igniculus sapientiae.* Cf. *De tripl. via,* c. 1, n. 2, t. VIII, p. 3; *De quinque festiv.*, c. 1, n. 1, t. VIII, p. 88; Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure,* p. 365). D'après le *De triplici via* (cap. 3, n. 2-8, t. VIII, p. 12-15), l'âme s'élève à la plénitude de la paix, de la vérité et de l'amour par sept degrés. Saint Bonaventure toutefois n'est pas constant à ce sujet; par analogie avec les degrés du trône de Salomon, il énumère parfois six degrés seulement de l'amour parfait (*De triplici via,* c. 2, n. 9, t. VIII, p. 10); ailleurs il les ramène même à trois (*Ibid.*, c 3, n. 9, t. VIII, p. 15-16. Cf. *In Luc.*, c. 6, n. 34, t. VII, p. 142). Ces variations évidemment ne modifient pas la structure générale des voies bonaventuriennes.

I. — La voie purgative. — La première des voies qui mènent à la perfection est la voie purgative (*De triplici via,* c. 1, t. VIII, p. 3-6. Cf. P. Symphorien, *L'influence spirituelle*, p. 83-96; Bonnefoy, *Une somme*, p. 21-42; Faccin, *Exercitia spiritualia,* p. 13-161. Dobbins, *Franciscan mysticism*, p. 59-67). Elle consiste dans la purification active, ainsi qu'il vient d'être dit; son fruit direct est la paix — la paix de la con-

science condition de la paix mystique. Pour arriver à la douceur de la paix, elle met en activité la syndérèse qui est à la conscience, *quasi stimulus et igniculus* (II, d. 39, a. 2, q. 1, ad 3, t. II, p. 910). Tous les exercices spirituels qui purifient l'âme et l'éloignent du péché appartiennent ainsi à la voie purgative, mais au premier rang viennent la méditation, la prière et la contemplation d'après le *De triplici via* (cap. 1, n. 1, t. VIII, p. 3 : « Sciendum quod triplex est modus exercendi se circa hanc triplicem viam, scilicet legendo et meditando, orando et contemplando »).

a) LA MÉDITATION. — La purification de l'âme par l'aiguillon de la conscience exige la connaissance de soi et de son état déchu. A la suite de saint Bernard, le Séraphique Docteur le marque avec insistance (*Brevil.*, p. 2, c. 12, t. V, p. 230 : « Ad coelestia contemplanda lapsus homo pervenire non potest nisi prius defectus et tenebras proprias recognoscat, quod non facit nisi consideret et attendat ruinam naturae humanae »; *De perf. vitae*, c. 1, n. 1, t. VIII, p. 108. Cf. A. de Margerie, *La philosophie de saint Bonaventure*, p. 243-245). Pour extirper le mal, il faut le connaître en lui-même et dans ses suites. Cette connaissance pratique devrait être naturelle à l'homme : « Il semble même étonnant, dit saint Bonaventure, qu'il soit donné à si peu de contempler en eux-mêmes le premier Principe, alors que Dieu est si proche de notre esprit Mais la raison en est très facile à saisir. Distrait par les sollicitudes de la vie, l'esprit humain n'entre pas en lui-même par la mémoire; obnubilé par les fantômes de l'imagination, il ne retourne pas en lui-même par l'intelligence; prisonnier des concupiscences, il ne revient pas vers lui-même par le désir de la suavité intérieure » (*Itin. mentis*, c. 4, n. 1, t. V, p. 306). La méditation lui donne cette vue exacte de lui-même et lui permet de découvrir Dieu dans sa conscience.

La méditation, à laquelle saint Bonaventure ramène la *lectio*, est une considération (*consideratio, cogitatio*) à laquelle prennent part toutes les facultés de l'âme : la raison, la syndérèse, la conscience et la volonté (*De triplici via*, c. 1, n. 19, t. VIII, p. 7. Cf. *Serm. 4 de Epiph.*, t. IX, p. 161*b*) : « Si quelqu'un, écrit saint Bonaventure, veut méditer selon la voie purgative, la raison doit chercher ce qu'il advient de l'homme qui a violé le temple de Dieu, la syndérèse lui répond qu'il doit ou se perdre ou se purifier dans les douleurs de la pénitence; la conscience argumente ensuite de la sorte : « Tu es cet homme; il faut donc ou que tu sois damné ou que tu sois affligé par la pénitence. » La volonté enfin décide; parce qu'elle se refuse à la damnation éternelle, elle s'impose volontairement la pénitence » (*Ibid.*, c. 1, n. 9, t. VIII, p. 7). C'est de la même manière, ajoute le Séraphique Docteur, — définissant ainsi la méthode classique des trois puissances — qu'il faut procéder dans les autres voies : « Juxta hunc modum in aliis viis intelligendum est » (*Ibid.* Cf. F. Vernet, *La spiritualité médiévale*, p. 127; P. J. de Guibert dans RAM, 1925, t. VI, p. 368). Dans les cas cependant où l'imagination peut aider l'intelligence, comme dans la méditation de la vie du Christ, il faut également l'utiliser (*Lignum vitae*, n. 2, t. VIII, p. 62). Comme il est difficile de tenir le cœur fixe, Dieu lui-même a donné des thèmes de méditation « ex omni parte; sursum, coelestia, scilicet supernam patriam; inferius, aeterna supplicia; ante, sanctorum exempla; retro, peccata sua perpetrata; a dextris, divina beneficia; a sinistris, divina judicia; undique, divina praecepta » (*Serm. de modo vivendi*, t. IX, p. 725*a*; *Coll. in Hex.*, XVII, n. 8-26, t. V, p. 410-413; XVIII, n. 17-20, t. V, p. 417; *Regula novit.*, c. 2, n. 6-8, t. VIII, p. 478; *Epist. de XXV mem.*, n. 22, t. VIII, p 496); mais pour procéder méthodiquement, l'âme doit d'abord porter sa réflexion sur elle-même et son état déchu (*Soliloq.*, c. 1, n. 2, t. VIII, p. 29); ensuite elle pourra méditer sur le monde extérieur, sa caducité, ses misères, sur le monde inférieur, à savoir sur la mort, les jugements de Dieu et l'enfer, et enfin sur le monde céleste, comme l'enseigne le *Soliloquium* (*Opera*, t. VIII, p. 28-67). En d'autres termes, comme toute méditation a nécessairement pour objet ou les œuvres de l'homme ou les œuvres de Dieu ou les œuvres de Dieu et de l'homme à la fois, la méditation de la voie purgative a son objet précis : les œuvres de l'homme, « cogitando quid homo fecerit, et quid debeat facere et quae sit ratio movens » (*De triplici via*, c. 1, n. 18, t. VIII, p. 7).

La méditation, appliquée à cet objet, purifie l'âme parce qu'elle excite l'aiguillon de la conscience, l'aiguise et le rectifie (*De triplici via*, c. 1, n. 3, t. VIII, p. 5 : « Ad stimulum conscientiae hoc modo debet homo exercere se ipsum, scilicet ut primo ipsum exasperet, secundo exacuat, tertio dirigat »). Elle réveille la conscience et l'exaspère en lui faisant voir sa négligence, en lui découvrant les mouvements de concupiscence, de curiosité et de vanité qui l'agitent et en lui représentant sa perversité, fruit de la colère, de l'envie et de la paresse (*Ibid.*, n. 4-7, t. VIII, p. 4-5). Dès qu'il s'applique à ces considérations l'homme ne s'ignore plus; il se voit déformé par le péché, trompé par ses sens; sa chair même lui apparaît comme le plus dangereux de ses ennemis (*Soliloq.*, c. 1, n. 10-28, t. VIII, p. 33-38); de cette vue jaillit l'amertume du cœur, la componction (*De triplici via*, c. 1, n. 6, t. VIII, p. 5). En second lieu la méditation aiguise le remords de la conscience lorsqu'elle se fixe sur la pensée de la mort imminente, sur le sang du Christ versé et sur la majesté du juge suprême (*Ibid.*, n. 7). Elle rectifie enfin la conscience par la considération du bien, en lui inspirant le courage de lutter contre la négligence, en lui enseignant l'austérité et l'amour de la pauvreté pour combattre la concupiscence et enfin la bénignité pour expulser la méchanceté du cœur (*Ibid.*, n. 8-9, t. VIII, p. 5). Il importe donc de méditer souvent, de passer d'une considération à l'autre ou de s'y arrêter, tant que la conscience n'a pas recouvré la tranquillité et la sérénité. Lorsque l'âme aura acquis ainsi la bénignité, qui est sa beauté, elle sera disposée à l'amour de bienveillance, à la patience et surtout à la joie intime et à la paix : tout motif de crainte aura disparu avec le péché. Commencée dans la douleur, la méditation *secundum viam purgativam* s'achève dans l'amour et dans la paix (*Ibid.*, n. 9, t. VIII, p. 5-6).

b) LA PRIÈRE. — La prière obtient également la pureté du cœur (*De triplici via*, c. 2, t. VIII, p. 8-11; *Serm. 2 in dom. IX post Pent.*, t. IX, p. 390-392; *Regula novit.*, c. 2, t. VIII, p. 476-479; *De perfect. vitae*, c. 5, t. VIII, p. 117-120; *In Luc.*, c. 11, t. VII, p. 277-288. Cf. Bonnefoy, *Une somme*, p. 31-35). La prière est une élévation de l'âme vers Dieu (III, d. 17, q. 2, q. 1, ad 3, t. III, p. 372; *De perfect. vitae*, c. 5, n. 5, t. VIII, p. 119; IV, d. 15, p. 2, a. 1, q. 4, t. IV, 368; IV, d. 45, a. 3, q. 2, ad 2, t. IV, 948), ou comme saint Bonaventure la définit ailleurs un *pius affectus mentis* (*Serm. 4 de*

Purif. B. M. Virg., t. IX, p. 652*b*; cf. III, d. 17, a. 2, q. 2, t. III, p. 374*b*). Ainsi que la méditation, elle met en œuvre toutes les facultés de l'âme, « secundum triplicem actum potentiarum imaginis animae » (*In Luc.*, c. 22, n. 58, t. VII, p. 558), surtout la syndérèse (II, d. 39, a. 2, q. 1, ad 6, t. II, p. 910). La prière est vocale ou mentale ou à la fois vocale et mentale (IV, d. 15, p. 2, a. 2, q. 4, t. IV, p. 374; *Brevil.*, p. 5, c. 10, t. V, p. 263-264). La prière vocale ou commune, que saint Bonaventure définit parfois ainsi : *petitio decentium a Deo*, est au degré inférieur de la vie d'oraison; elle a été instituée « ad affectus accensionem, ad intellectus instructionem, ad faciliorem recordationem ». L'office divin en est la plus haute expression (*De sex alis seraphim*, c. 7, n. 4-10, t. VIII, p. 148). La prière vocale est ordonnée à la prière mentale. Dans la prière mentale « les lèvres ne se meuvent pas, mais le cœur parle à Dieu » (IV, d. 15, p. 2, a. 2, q. 4, t. IV, p. 374; *Serm. de modo vivendi*, t. IX, p. 723 : « Quod quidem fit puris et affectuosis gemitibus cordis ad Deum »). La méditation doit la précéder et l'action de grâce l'accompagner (*Ibid.*, p. 724 : « Maximam partem orationis vindicare debet gratiarum actio »). Elle est avant tout affection, *affectuositas* (*Ibid.*). Parfois elle est aidée par la prière vocale, c'est même le cas le plus fréquent chez les âmes imparfaites; parfois elle en est empêchée; alors il vaut mieux se livrer à la prière mentale (*Ibid.*, t. IV, p. 374*a*). La prière la plus parfaite est celle où domine le gémissement et la clameur du cœur. Comme l'observe saint Bonaventure, la prière est l'un des principaux exercices de la grâce sanctifiante (*Brevil.*, p. 5, c. 10, t. V, p. 263).

Toute prière importe trois actes ou éléments ; l'aveu d'une misère, la sollicitation d'une grâce, l'hommage de l'adoration ou le culte de latrie (*De triplici via*, c. 2, n. 1, t. VIII, p. 8 : « In oratione sunt tres gradus sive partes : primus est deploratio miseriae, secundus imploratio misericordiae, tertius exhibitio latriae. » Cf. *In Luc.*, c. 9, n. 73, t. VII, p. 240; c. 11, n. 3, t. VII, p. 278). S'il manque un de ces éléments, elle est imparfaite. De ces actes constitutifs de la prière, le plus important est le culte de latrie qui importe l'« incurvatio cordis ad Dei reverentiam et adorationem », la « dilatatio cordis ad benevolentiam et gratiarum actionem » et l'« elevatio cordis ad complacentiam et mutuam allocutionem quae est sponsi et sponsae » (*De triplici via*, c. 2, n. 4, t. VIII, p. 9; III d. 9, a. 2, q. 1-4, t. III, p. 213-233; *ibid.*, q. 1, ad 4 : « Reverentiae quae est latriae potius est honoris quam timoris »; *ibid.*, q. 2, p. 215*b*). La pensée de saint Bonaventure est manifeste « comme en témoignent et les développements qu'il lui consacre et sa manière de concevoir la subordination des trois parties intégrantes de la prière. Les deux premières sont ordonnées à la troisième et doivent toujours la précéder : c'est pourquoi saint Bonaventure les nomme aussi degrés. S'il nous fait d'abord prendre conscience de notre misère, c'est pour nous disposer à la supplication. Et s'il nous fait implorer la miséricorde divine, c'est avant tout afin que nous puissions rendre à Dieu le culte qui lui est dû » (Bonnefoy, *Une somme*, p. 32; *De triplici via*, c. 2, n. 1, t. VIII, p. 8). Ainsi, ajoute le P. Bonnefoy, « la prière bonaventurienne est théocentrique »; elle consiste essentiellement dans l'adoration de la Trinité (P. Val.-M. Breton, O. F. M., *La Trinité*, Paris, 1931, p. 201-202).

La prière, légitimement exigée par Dieu soit en elle-même, soit selon la formule qu'il a prescrite dans le *Pater* (*Brevil.*, p. 5, c. 10, t. V, p. 263) est de toute nécessité dans la vie spirituelle (*In Luc.*, c. 18, n. 3, t. VII, p. 449; *Legenda S. Franc.*, c. 10. t. VIII, p. 533; *Epist. de imitatione Christi*, n. 14, t. VIII, p. 502 : « Dicebat S. Franciscus quod impossibile sibi videbatur quod aliquis posset proficere in servitio Dei nisi esset amicus orationi »). Elle produit les trois actes hiérarchiques (*Serm. 2 in dom. IX post pent.*, t. IX, p. 390). Elle procure d'abord la pureté de cœur d'une triple manière. En premier lieu, par les dispositions qu'elle exige. En effet avant toute oraison à Dieu, une triple purification doit préparer l'âme en la séparant de toute présomption orgueilleuse, de toute affection aux délectations de la volupté et du tumulte du monde et des images sensibles (*Serm. 2 in dom. IX post Pent.*, t. IX, p. 390*b*-391*a*; *Serm. 1 in dom. V post Pascham*, t. IX, p. 312. Cf. *Legenda S. Franc.*, c. 12, n. 1, t. VIII, p. 539). La prière purifie ensuite parce qu'elle est, dans un de ses éléments, l'aveu d'une misère. Cette confession ne peut jaillir du cœur sans douleur, sans honte, sans crainte (*De triplici via*, c. 2, n. 2, t. VIII, p. 8). Considérable est ainsi le rôle de la prière *circa viam purgativam*[1].

c) LA CONTEMPLATION. — La purification du cœur, commencée dans la méditation et la prière, s'achève dans la contemplation.

Ce qu'est exactement la contemplation en général, saint Bonaventure ne l'a jamais défini avec rigueur ni dans son premier traité sur la contemplation (*In Luc.*, c. IX, n. 43-70, t. VII, p. 230-239), ni au chapitre troisième du *De triplici via* (*Opera*, t. VIII, p. 11-17), où contrairement au sentiment du P. Bonnefoy, il semble ne traiter que de la contemplation et non point de l'oraison affective (Cf. P. Jean de Dieu, O. M. C., dans *Etudes Franciscaines*, Paris, 1930, t. XLII, p. 482; 1932, t. XLIV, p. 103). Par suite, la contemplation bonaventurienne a été définie diversement par les médiévistes (Bonnefoy, *Une somme*, p. 43-54; P. Jean de Dieu dans *Etudes Franc.*, 1931, t. XLIII, p. 404-417; J. M. Bissen, dans *La France Franc.*, Paris, 1931, t. XIV, p. 175-193; P. Remy d'Alost, O. M. C., dans *Études Franc.*, 1932,

1. Selon le P. Bonnefoy, *Une somme...*, p. 33, « la prière a une forme invariable et comme telle est indépendante des voies, de la fin immédiate recherchée (la paix, la vérité, la charité). Par là elle se distingue de la méditation et aussi, nous le verrons, de l'oraison affective, qui choisissent leurs thèmes en fonction des voies ». Ce sentiment est plausible; il me semble toutefois plus fondé de croire que la prière bonaventurienne n'est pas indépendante des voies. Tel est l'avis des PP. Éditeurs de Quaracchi (*Opera*, t. VIII, p. 727 (index), col. b : « Orando exercendum est circa triplicem viam ». Cf. *De triplici via*, c. 1, n. 1, t. VIII, p. 8). De plus saint Bonaventure attribue à la prière les trois actes hiérarchiques (*Serm. 2 in dom. IX post Pent.*, IX, 390*b* : « Orationem praeire debet praeparatio, comitari attentio, subsequi vero exsultatio, et ita respondet tribus actibus orationis qui sunt purgatio, illuminatio et perfectio »). D'après lui, la prière a trois parties — le Séraphique Docteur parle même de degrés — et un triple objet : « deploratio miseriae, imploratio misericordiae, exhibitio latriae ». La logique de la pensée bonaventurienne, fondée sur le rythme ternaire, suggère d'adapter ces trois formes de prière aux trois voies. Enfin, saint Bonaventure énumère les degrés de l'amour parfait au terme du chapitre qu'il consacre à la prière dans le *De triplici via* (cap. 2, n. 9-12, t. VIII, p. 10-11); c'est une indication positive que la prière où domine l'adoration et dont il parle en dernier lieu (cap. 2, n. 4-9, p. 9) est en rapport étroit avec la voie unitive.

t. XLIV, p. 746-750; Grünewald, *op. cit.*, p. 47-49; Rosenmöller, *op. cit.*, p. 180, 216-218). D'après le P. Bissen (*art. cit.*, p. 180), « l'acte de la contemplation consiste dans l'application de l'intelligence et de la volonté à Dieu sous l'influence des dons du Saint-Esprit, spécialement ceux d'intelligence et de sagesse; cette application est accompagnée d'une vive jouissance de la vérité entrevue et a pour but ultime la recherche de la paix ». Selon le R. P. Remy d'Alost (*art. cit.*, p. 750), « la contemplation est la connaissance expérimentale de Dieu dans laquelle par l'intermédiaire du don de sagesse, l'âme jouit du sentiment intuitif de son union amoureuse avec Dieu ».

Pour préciser davantage la doctrine de saint Bonaventure à ce sujet et dans les problèmes qui s'y rapportent, il faut, semble-t-il, marquer d'abord nettement que selon le Séraphique Docteur il existe deux contemplations distinctes : la contemplation intellectuelle ou la contemplation *per donum intellectus* et la contemplation sapientielle ou la contemplation *per donum sapientiae*. La première est une *cognitio speculationis extensae*, la seconde, une *cognitio experientiae* (III, d. 35, a. 1, q. 3, ad 3, t. III, p. 778); l'une tend à la quiétude par la possession de la vérité, l'autre à la paix par l'amour du Bien souverain; la première dépend du don d'intelligence, la seconde du don de sagesse (*Brevil.*, p. 5, c. 5, t. V, p. 258*b* : « Necesse habemus quiescere in optimo et hoc quantum ad intellectum veri et quantum ad affectum boni; primum fit per donum intellectus; secundum per donum sapientiae, in quo est quies. » (Cf. III *Sent.*, d. 35, a. 1, q. 1, et 3, t. III, p. 772-775, 777-779.) Saint Bonaventure insiste maintes fois sur cette distinction fondamentale [1]; le P. Bonnefoy l'a justement observé (*Une somme*, p. 54-59). S'il en est ainsi, il semble préférable de ne pas chercher une définition qui s'applique à ces deux formes de contemplation et où « l'expression « connaissance expérimentale » détermine le genre » (P. Remy, *art. cit.*, p. 749), mais de les définir et de les analyser séparément. En style bonaventurien, la contemplation intellectuelle, à tous ses degrés, est essentiellement une contuition. Ainsi que le dit saint Bonaventure, à la suite de l'Ecole de Saint-Victor, elle importe un regard fixe, libre et pénétrant de l'esprit tenu en suspens par l'admiration (*In Eccles.*, c. 4, t. VI, p. 38*a* : « Haec contemplatio est liber ac perspicax et defixus intuitus »; *Serm. 1 in dom. XIV post Pent.*, t. IX, p 408*a*. Cf. P. Jean de Dieu dans *Études Franc.*, 1931, p. 404-412); elle consiste, non dans une vision intuitive de Dieu, mais dans une contuition intellectuelle, c'est-à-dire dans une appréhension de Dieu dans un effet perçu sous l'influence du don d'intelligence [2]. Il n'y a en effet

1. *Brevil.*, p. 5, c. 6, t. V, p. 259*a* : « Quoniam autem status in optimo est vel per limpidam cognitionem vel per tranquillam affectionem, hinc est quod sunt duae ultimae beatitudines, scilicet munditia cordis ad Deum videndum et pax mentis ad Deum perfecte fruendum »; *Quaest. disp. de perf. evang.*, q. 1, t. V, p. 120*b* : « Sapientia est cognitio... non tantum per modum cognitionis speculativae et intellectualis, verum etiam saporativae et experimentalis »; II *Sent.*, d. 23, a. 2, q. 3, t. II, p. 545*a* : « Tunc est contemplatio, quae tanto est eminentior quanto effectum divinae gratiae magis sentit in se homo, vel quanto magis melius scit considerare Deum in creaturis »; *Serm. 3 de Purif. B. M. Virg.*, t. IX, p. 644*b* : « Ad hoc quod anima contemplativa recurrat in Deum, a quo exivit, necesse habet quadrupliciter reverti... tertio, per intuitum supernae sapientiae... quarto, per amplexum divinae praesentiae. »

2. *Itin. mentis*, c. 7, n. 1, t. V, p. 312; III *Sent.*, d. 35, a. 1, q. 3, t. III, 778*a*; d. 14, a. 1, q. 3, ad 3, t. III, p. 305*a* : « Ad simplicem contuitum sufficit quod sit convenientia ordinis sed ad cognitionem

que trois manières d'atteindre Dieu, en tant que vérité première, « per simplicem assensum, per rationis adminiculum, per simplicem contuitum » (III, d. 35, a. 1, q. 3, t. III, p. 778*a*). Parce qu'elle procède du don d'intelligence qui s'exerce « per discursum et inquisitionem » (III, d. 34, p. 1, a. 2, q. 3, t. III, p. 751) et s'élève par degrés, saint Bonaventure la désigne parfois sous le nom de *speculatio* dans le *Breviloquium* (Part. 5, c. 6, t. V, p. 260) et dans l'*Itinerarium* (cap. 1-6, t. V, p. 296; *Coll. in Hex.*, XXIII, n. 7-9, t. V, p. 446). La contemplation sapientielle est une connaissance expérimentale [1], une perception affective (*gustus*) [2] de la présence divine sous l'action du don de sagesse. Connaissance concrète de Dieu, elle le sent *dans* un effet intérieur qui lui est propre — et non *par* lui — *in effectu interiori*, à savoir dans l'influence de la grâce sanctifiante, et à un degré plus haut, dans les ardeurs de la charité, *in extatico amore*, qui réalise l'union intime de Dieu et de l'âme [3] (II, d. 23, a. 2, q. 3, t. II, p. 544*b*, 545*a*; III, d. 24, dub. IV, t. III, p. 531 : « Deus conspicitur in effectu gratiae et experientia suavitatis suae per ipsam anagogicam unitionem »; III, d. 27, a. 2, q. 1, t. III, p. 604*a*; cf. II, d. 23, a. 2, q. 3, ad 6, t. II, p. 546). Saint Bonaventure parle le plus souvent d'elle, sauf dans les six premiers chapitres de l'*Itinéraire*. Il lui accorde la primauté parce que l'amour s'étend plus loin que la vision (II, d. 23, a. 2, q. 3, ad 4, t. II, p. 545) et que la charité constitue le mode d'appréhender Dieu le plus élevé ici-bas (III, d. 35, a. 1, q. 1, q. 1, ad 5, t. III, p. 775 : « Optimus modus cognoscendi Deum est per experientiam dulcedinis »; III, d. 27, a. 2, q. 1, ad 6, t. III, p. 604; d. 13, dub. 1, t. III, p. 292*a*).

La contemplation sous ces deux formes produit la pureté du cœur; elle conduit en effet à la paix qui est le terme de la vie purgative par sept degrés successifs (*De triplici via*, c. 3, n. 2, t. VIII, p. 12). C'est dans la lumière de la contemplation que l'âme conçoit au plus haut degré la honte de ses fautes (pudor in recordatione flagitii), la crainte des jugements de Dieu (timor judicii), la douleur de ses pertes spirituelles (dolor... quantum ad amissionem divinae amicitiae, perditionem innocentiae, vulnerationem naturae, dissipationem

comprehensionis requiritur convenientia secundum quamdam aequalitatem »; III, d. 3, dub. 2, t. III, p. 79; *Brevil.*, p. 2, c. 12, t. V, p. 230*b*; *Quaest. disp. de scientia Christi*, q. 4, t. V, p. 23*b*; *Serm. 1 de Sabbato sancto*, t. IX, p. 268*a*. Cf. Bonnefoy, *Le Saint-Esprit.*, p. 182-183; Gilson, *op. cit.*, p. 385; J. M. Bissen, *De la contuition*, dans *Etudes Franc.*, Paris, 1934, t. XLVI, p. 559-569. Dès le XIVe siècle, l'*Additio IV* du *De triplici via* (*Ibid.*, n. 28, t. VIII, p. 24) a formulé la doctrine bonaventurienne en ces termes : « Contemplatio nihil aliud est quam animi contuitus in divina spectacula per admirationem suspensus. »

1. *Quaest. disp. de perf. evang.*, q. 1, t. V, p. 120*b* : « Sapientia est cognitio... non tantum per modum cognitionis speculativae... verum etiam saporativae et experimentalis »; III, d. 35, a. 1, q. 1, ad 3, t. III, p. 778; II, d. 23, a. 2, q. 3, t. II, p. 545*a* : « Tunc est contemplatio... quanto effectum divinae gratiae magis sentit »; III, d. 24-dub. 4, t. III, p. 531*b*; *Coll. in Joan.*, XXXIV, n. 6, t. VI, p. 574*b* : « Mittitur Christus contemplantibus ad sublimandum in experientia gratiae, quod facit tribus modis, revelando, visitando et certificando »; *Serm. 1 in dom. in Albis*, t. IX, p. 291*a*; *Serm. in feria II post Pasch.*, t. IX, p. 286*b*. Sur l'expérience bonaventurienne, III, d. 23, dub. 4, t. III, p. 504.

2. Cf. III, d. 35, a. 1, q. 1, t. III, p. 774-775 : « Ipse gustus vel saporatio est experimentalis boni et dulcis cognitio; III, d. 31, a. 3, q. 1, t. III, 689; d. 35, a. 1, q. 3, ad 5, t. III, p. 779; *Serm. 1 in dom. in Albis*, t. IX, p. 291*b*.

3. Saint Bonaventure enseigne expressément que la charité produit *l'expressa unitio*, III, d. 32, a. 1, q. 3, ad 2, t. III, p. 701; *Brevil.* p. 5, c. 6, t. V, p. 259*b*; *Itin. mentis*, c. 4, n. 3, t. V, p. 306; III, d. 27, a. 2, q. 1, t. III, p. 604*a*.

vitae praeteritae). La contemplation inspire aussi la supplication qui obtient le remède (clamor in imploratione) et la sévérité qui éteint la concupiscence sous toutes ses formes (rigor in extinctione fomitis); elle verse enfin au cœur le désir du martyre et cela surtout dans un but d'expiation (ardor in appetitione martyrii). Telle est la doctrine du *De triplici via.* Ailleurs saint Bonaventure préfère dire que la contemplation selon la voie purgative fait naître au sixième degré, non le désir du martyre, mais le désir de l'union mystique : « ardor ex appetitione sponsi, ardor desiderii ad obtinendum bonum » (*Serm. 1 in feria II post. dom. in Albis,* t. IX, p. 246-247; *Serm. 1 in Sabbato sancto,* t. IX, p. 268; *Serm. 10 in Circ. Dom.,* t. IX, p. 143*b*). Au désir du martyre fait suite la paix complète à l'ombre duChrist : « Là est l'arrêt, le repos, puisque l'homme, à l'ombre des ailes divines, se sent protégé contre les ardeurs de la concupiscence et la crainte des châtiments » (*De tripl. via,* c. 3, n. 2, t. VIII, p. 12).

d) EXERCICE DES VERTUS : L'HUMILITÉ. — A la voie purgative se rattache aussi la pratique des vertus, notamment l'exercice de l'humilité. Saint Bonaventure marque en effet avec rigueur qu'avant de prétendre à l'union mystique, l'âme doit s'exercer longuement et sans présomption aux vertus actives (*Soliloq.,* c. II, n. 15-20, t. VIII, p. 50-52; *Serm. 1 de Purif. B. M. Virg.,* t. IX, p. 639*a* : « Prius se habet exercitare in virtutibus activis et debet sequi contemplatio. » Cf. Grünewald, *op. cit.,* p. 61-63); il lui faudra même persévérer dans cette voie, si elle ne veut pas déchoir de la contemplation (*Serm., ibid.,* t. IX, p, 639*b*; *Coll. in Hex.,* XX, n. 23, t. V, p. 429 : « Non manet nisi habeat cursum et ordinem scilicet hierarchicorum graduum et virtutum et postmodum currat incessanter per illos de virtute in virtutem »). L'humilité surtout est indispensable à la vie spirituelle (*Quaest. disp. de perf. evang.,* q. 1, t. V, p. 120-124; *Epist. de imitat. Christi,* n. 4-7, t. VIII, p. 500; *Epist. XXV mem.,* n. 6-8, p. 494; *De perf. vitae,* c. 2, t. VIII, p. 110-112; *Coll. in Hex.,* I, n. 22-25, t. V, p. 333; *Serm. 1 in dom. X post Pent.,* t. IX, p. 392-394; *In Luc.,* c. 18, n. 13-33 et c. 23, n. 37-41, t. VII, p. 452-460, 550-552). L'Évangile le proclame à chaque page : « Hoc suadet Evangelium nec est pagina, nec linea in sacra scriptura, quae non praedicat humilitatem » (*Serm. 2 de B. Franc.,* t. IX, p. 578*a*); la vie de saint François le fait aussi constater (*Ibid.,* t. IX, p. 575-580; *Serm. 3,* p. 591). Dans son acte interne et externe, l'humilité est le mépris de soi (*vilificatio sui*) pour l'amour du Christ et pour l'honneur de Dieu (*Quaest. disp.,* ad 5, t. V, p. 123; *Exp. in Regula,* c. 3, n. 12, t. VIII, p. 410 : « Humilitas est virtus qua homo vera cognitione sui, sibi vilescens, appetit tractari vilius et non sublimius gubernari »). De soi elle tend plus à guérir l'âme qu'à la perfectionner puisqu'elle réprime les mouvements de l'orgueil et de l'arrogance (*Quaest. disp.,* ad 3, t. V, p. 123 : « Plus tenet rationem medicativi quam completivi »). Il n'est pas de vertu plus légitime puisqu'elle s'appuie sur la connaissance véritable de notre néant et sur l'expérience de nos misères dans l'ordre de la nature et de la grâce (*Ibid.,* p. 122*a*) et qu'elle a son exemplaire sublime dans le Christ (*Ibid.,* ad 11, p. 124).

L'humilité joue un rôle capital dans la vie spirituelle : « La racine, en effet, de la sainteté parfaite est l'humilité profonde » (*Serm. 2 de B. Franc.,* t. IX, p. 576); en d'autres termes, comme l'établit saint Bonaventure contre Guillaume de Saint-Amour, « l'abrégé de toute la perfection évangélique est l'humilité : « summa totius perfectionis christianae ». La raison en est que « l'humilité est la porte de la sagesse, le fondement de la justice intérieure et l'habitacle de la grâce. Elle conduit à la sagesse parce qu'elle fait connaître le néant de l'homme et la sublimité de Dieu (« Ille vere sapiens est qui veraciter recognoscit suam et aliorum nihilitatem et primi principii sublimitatem »); elle est le fondement de la justice parce qu'elle incline l'homme à rendre à Dieu et au prochain ce qui leur est dû; elle est enfin le réceptacle de la grâce parce que seule l'humilité du cœur obtient les charismes du Saint-Esprit » (*Quaest. disp., Ibid.,* p. 120-122). Aucune vertu, après la charité, ne rapproche autant de Dieu (*De perf. vitae,* c. 2, n. 6, t. VIII, p. 111). Telle est son importance que saint Bonaventure n'hésite pas à écrire : « Crede quod si homo esset bene sollicitus humiliare se, plus gratiae acquireret in uno mense quam alius in quadraginta annis » (*Epist. XXV mem.,* n. 4, t. VIII, p. 500). L'humilité du cœur se perfectionne dans la pratique des humiliations (*Quaest. disp., ibid.,* p. 122 : « Humiliatio valet ad humilitatem acquirendam, ad exercendam et ad perficiendam » (*Apol. paup.,* c. 9, n. 12, t. VIII, p. 298.). Cet exercice toutefois doit se faire avec mesure (III, d. 15, a. 1, q. 2. ad 4, t. III, p. 333; *Quaest. disp.,* p. 122 : « Modus autem humiliationis exterior est ut servetur in eo virilitas, veritas et honestas : virilitas contra pusillanimitatem, quae animum dejecit, veritas contra hypocrisim, quae homines fallit, honestas contra stoliditatem, quae homines dehonestat et stultizare facit. Cf. Faccin, *op. cit.,* p. 257-279; P. Symphorien, *ibid.,* 135-137, surtout Righi, *Il pensiero e l'opera di S. Bonaventura,* p. 221-231).

e) AUTRES EXERCICES. — Plusieurs autres exercices spirituels appartiennent encore à la voie purgative. Saint Bonaventure en signale explicitement six : l'examen de conscience, la contrition, la confession fréquente, la réforme de la vie, la fuite du péché et la fréquentation des hommes spirituels (*Serm. 2 in dom. III Quadrag.,* t. IX, p. 224-227. Cf. *Serm. I in dom. X post Pent.,* t. IX, p. 388*a*), mais comme il traite de la plupart de ces actes dans l'*Epistola XXV mem.* (*Opera,* t. VIII, p. 492-497. Cf. Bonnefoy, *Le Saint-Esprit,* p. 222-230), il laisse entendre par là que les nombreuses pratiques de piété décrites dans cet opuscule — et en partie dans la *Regula novitiorum* (*Opera,* t. VIII, p. 475-490) — sont également appropriées à la voie purgative. Ces exercices peuvent se réduire à huit, si l'on veut retenir seulement ceux que saint Bonaventure propose le plus souvent : ce sont l'examen de conscience, la pénitence, la confession fréquente, la mortification intérieure et extérieure, la fuite du péché, la fuite du monde, la lutte contre les tentations et le souvenir habituel de la Passion du Christ.

1) Le premier exercice est l'EXAMEN DE CONSCIENCE : il permet à l'âme de considérer ses voies et ses sentiers, à savoir ses actes intérieurs et ses œuvres externes (*Epist. XXV mem.,* n. 24, t. VIII, p. 496*b*; *Serm. 2 in dom. III Quadrag.,* t. IX, p. 225).

2) Le second est la PÉNITENCE. Saint Bonaventure le recommande presque à chaque page de ses écrits spirituels (IV *Sent.,* d. 14 et 16, t. IV, p. 317-345, 383-402; *De regim animae,* n. 6, t. VIII, p. 179; *Serm. 2 in dom. III Quadrag.,* t. IX, p. 226*a*; *Serm. 1 et 4 in dom. III post Pent.,* t. IX, p. 366-372. Cf. Faccin, *op. cit.,* p. 115-151).

La pénitence est de rigueur parce que nul n'est sans péché (IV, d. 17, p. 2, a. 2, q. 1, ad 4, t. IV, p. 443). En tant que vertu, elle implique trois actes distincts : la douleur, la volonté de s'amender, le propos de ne plus pécher : « dolere de culpa commissa, velle emendare, nolle offendere » (IV, d. 14, p. 2, dub. 4, t. IV, p. 341. Cf. *Serm. 8 in Asc. Dom.*, t. IX, p. 324), mais comme le troisième de ses actes est annexé aux deux premiers (*Ibid.*), le Séraphique Docteur préfère dire que la vertu de pénitence n'a que deux actes propres : « Paenitentia habet duplicem actum, scilicet refugere vel detestari malum et emendare. » (III, d. 14, p. 1, a. 1, q. 1, t. III, p. 319). Son acte principal est la douleur du péché en tant qu'il constitue une offense de Dieu (IV, d. 16, p. 1, a. 1, q. 2, ad 3, t. IV, p. 386 : « Est omne malum detestari sub ea ratione qua est Dei offensiva » ; d. 14, p. 1, a. 1, q. 2, ad 3, t. IV, p. 321 ; q. 3, p. 322*b* ; a. 2, q. 1, t. IV, p. 325*a* ; d. 14, p. 2, dub. 6, t. IV, p. 342*a*). Cet acte, informé par la charité, s'appelle la contrition (IV, d. 16, p. 2, a. 1, q. 2, t. IV, p. 405*b* ; p. 1, a. 1, q. 2, t. VI, p. 386*a* ; d. 3, dub. 1, t. IV, p. 104*a* : « Actus poenitentiae formatae... dicitur contritio, actus informis attritio » (Cf. IV, d. 17, p. 1, a. 2, q. 3, t. IV, p. 430*b*). Des larmes accompagnent la contrition lorsqu'elle est parfaite, mais comme la pénitence est dans la douleur et dans le dissentiment de la volonté, « dolor per essentiam », les larmes et les gémissements ne sont pas de l'essence de la contrition ; elles en sont la suite, « dolor per concomitantiam » (IV, d. 16, p. 1, a. 1, t. IV, p. 383, 385*b* ; d. 14, dub. 4, p. 341 : « Non sunt de esse sed de bene esse » ; d. 16, p. 1, a. 1, q. 2, ad 1, t. IV, p. 386). Pour être parfaite et achever la purification de l'âme, la pénitence doit avoir sept conditions (*Serm. 4 in dom. III post Pent.*, t. IX, p. 371 : « Debet esse puderosa contra peccati inverecundiam, dolorosa contra peccati concupiscentiam, lacrymosa contra peccati immunditiam, tempestiva contra peccati duritiem, continua contra peccati inconstantiam, integra contra peccatorum multitudinem, condigna contra peccati magnitudinem »). Dans la voie du retour à Dieu la pénitence est la première vertu (IV, d. 14, p. 1, a. 2, q. 3, t. IV, p. 328*a*) ; si elle est véritable, elle obtient le pardon de toute faute (*Ibid.*, p. 2, a. 1, q. 3, p. 335*a*) ; fervente et durable, elle restitue à l'âme la santé spirituelle perdue par le péché, au moins en substance (IV, d. 14, p. 2, a. 2, q. 2, t. IV, p. 338*b*). Elle ne saurait jamais être trop vive, en tant qu'aversion du péché (IV, d. 16, p. 1, a. 2, q. 2, t. IV, p. 389) ; mais si elle provoquait dans la sensibilité des émotions trop profondes, ce qui est rare, il conviendrait de la tempérer (*Ibid.*, p. 390). La douleur du cœur est toujours nécessaire, au moins *in habitu* ; la douleur sensible ne l'est pas, du moins chez les parfaits qui ont reçu du ciel l'assurance du pardon (IV, d. 16, p. 1, a. 3, q. 2, t. IV, p. 393), mais si l'on n'a pas atteint cet état, il faut persévérer dans les larmes à l'exemple de saint François : « Sanum consilium est peccata sua ante oculos revocare ad gemitum et dolorem » (*Ibid.*, cf. *Leg. S. Franc.*, c. 5, n. 8, t. VIII, p. 518) : leur vertu purificatrice est éminente (*Serm. 1 de S. Maria Magd.*, t. IX, p. 556*b*).

3) Le troisième exercice est la CONFESSION FRÉQUENTE (*Serm. 2 in dom. III Quadrag.*, t. IX, p. 226*b*). Il se rattache au précédent, puisque la pénitence n'est pas seulement une vertu mais un sacrement ordonné à la rémission des péchés (*Brevil.*, p. 6, c. 10, t. V, p. 275) et qu'il est impossible d'être justifié san la confession *in facto vel in proposito* (IV, d. 17, p. 1, a. 1, q. 4, t. IV, p. 424*a*). A un novice, saint Bonaventure donne ce conseil : « Que ta confession soit fréquente, sincère, intègre, humiliée, accompagnée de larmes, contrite et sans excuse. Si tu peux te confesser chaque jour, c'est bien ; autrement applique-toi à te confesser tous les trois jours et prends soin chaque année de faire une confession générale » (*Reg. novit.*, c. 3, t. VIII, p. 479). Cet avis vaut pour tous ceux qui veulent progresser dans la voie purgative (*Epist. XXV mem.*, n. 24, t. VIII, p. 496 ; *Serm. 1 in dom. VI post Pent.*, t. IX, p. 379*b*, 380 ; *Serm. 1 in dom. XI post Pent.*, p. 395-397. Cf. Faccin, *op. cit.*, p. 152-161).

4) Le quatrième exercice spécialement conseillé par saint Bonaventure est la pratique de la MORTIFICATION soit intérieure soit extérieure (*Serm. de modo vivendi*, t. IX, p. 724*b*-725). La loi de la mortification et de la mort mystique dans le Christ est absolue (*Serm. 1 in dom. IV Quadrag.*, t. IX, p. 232*b* : « Christus, rex regum, statuit decretum quod nullus possit eum videre nisi sit secum crucifixus, et hoc decretum est tantae generalitatis ut nullus excipiatur », etc.). Toute la logique chrétienne consiste dans ce raisonnement : le Christ est mort en croix ; il faut donc être crucifié avec lui (*Coll. in Hex.*, I, n. 30, t. V, p. 334 : « Haec est logica nostra... In assumptione minoris tota vis est facienda » ; *Serm. 1 de S. Andrea*, t. IX, p. 463-467) ; saint François l'a compris et pratiqué (*Leg. S. Franc.*, c. 5, t. VIII, p. 516-519). La mortification est intérieure et extérieure : la première consiste dans la discipline des affections et des pensées (*Serm. de modo vivendi*, t. IX, p. 724 ; *Epist. XXV mem.*, n. 1, 3, t. VIII, p. 493), ainsi que dans le renoncement de la volonté (*Serm. 2 de SS. Apost. Petro et Paulo*, t. IX, p. 551) ; la seconde est dans la garde sévère des sens ou de l'homme extérieur et dans la fuite de ce qui peut provoquer la sensualité (*Ibid.*, IV, d. 24, p. 2, dub. 3, t. IV, p. 587) ; elle ne peut être pratiquée sans la chasteté, la sobriété, la fuite des paroles obscènes, sans la modestie et sans l'austérité (*Ibid.*). De tous les exercices de mortification corporelle, il n'en est pas qui conduise plus sûrement à la perfection évangélique que l'abstinence et le jeûne. Saint Bonaventure l'a établi longuement contre Guillaume de Saint-Amour (*Apol. paup.*, c. 5-6, t. VIII, p. 257-271) ; néanmoins il ne convient pas de s'y livrer avec indiscrétion (*Leg. S. Franc.*, c. 5, n. 7, t. VIII, p. 518. Cf. Dobbins, *op. cit.*, p. 64-66).

5) Les exercices qui précèdent purifient l'âme, mais ils ne la protègent pas contre les retours possibles du péché. Trois autres exercices donnent cette assurance d'après saint Bonaventure : ce sont la FUITE DU PÉCHÉ et des occasions dangereuses (*Serm. 2 in dom. III Quadrag.*, t. IX, p. 227*a*), la FUITE DU MONDE, de ses concupiscences et de ses honneurs et la LUTTE CONSTANTE CONTRE LES TENTATIONS (*Reg. novit.*, c. 11 et 12, t. VIII, p. 486 ; *Epist. XXV mem.*, n. 7, t. VIII, 493-494 ; *Serm. 1 in dom. VII post Pent.*, t. IX, p. 381-383 ; *Serm. 1 in dom. XI*, p. 395-397 ; *Serm. 1 in dom. XVIII*, p. 423-425 ; *Serm. 1 in dom. XXIV*, p. 456-461). La fuite du péché et de ses causes doit être entière : il n'est pas de plus rude combat (*Serm. 1 et coll. 1 de S. Joan. Bapt.*, t. IX, p. 538-543 ; *Epist. XXV mem.*, n. 24, t. VIII, p. 479*a* : « Fortissimum est in hac pugna certamen et ideo oportet servum Dei caecum, surdum, mutum et insensibilem ad omnia in quibus non invenit animae lucrum »). La séparation du monde de même doit être complète, « non solum exteriore facie sed potius toto corde » (*Serm. de SS. Apost.*, t. IX,

p. 550*b*; *Serm. 2*, p. 549-552; *Serm. 4 in dom. II Quadrag.*, p. 220-221; *Serm. 1 in Epiph.*, p. 194; *Serm. 2 in Sabbato sancto*, p. 270-271; *Soliloq.*, c. 2, n. 1-12, t. VIII, p. 44-49). Contre les tentations, la lutte, soutenue par le don de force, doit être virile et continuelle, inspirée par l'exemple même du Christ (*Serm. 2 in dom. 1 Quadrag.*, t. IX, p. 208-212; *Serm. 3 in dom. XVIII post Pent.*, p. 426; II *Sent.*, d. 23, a. 1, q. 2 et 3, t. II, p. 533-536).

f) LE SOUVENIR HABITUEL DE LA PASSION DU CHRIST. — Le dernier et le plus efficace exercice de la vie purgative est le souvenir habituel de la passion du Christ. Saint Bonaventure avait expérimenté la puissance du crucifix puisqu'il raconte lui-même qu'un jour saisi à la gorge par le démon et sur le point d'expirer, il fut délivré de la mort « virtute dominicae passionis » (*Serm. 2 in dom. XIII post Pent.*, t. IX, p. 404). Pour ce motif, et par fidélité à l'esprit de saint François (*Leg. S. Franc.*, II, sect. 1, n. 1, t. VIII, p. 549) il n'a cessé de recommander la dévotion ardente à la passion du Christ; pour faciliter cet exercice, il a même composé deux opuscules : le *Lignum vitae* et la *Vitis mystica* (cf. *De perf. vitae*, c. 6, t. VIII, p. 120-121; *Lignum vitae*, t. VIII, p 67; *Vitis mystica*, c. 24, t. VIII, p. 187-189; *Soliloq.*, c. 1, n. 29-40, t. VIII, p. 38-41; *Serm. 2 in Parasc.*, t. IX, p. 262-267; *Serm. 5 in dom. II post Pasch.*, t. IX, p. 303-305; *Serm. 1 et coll. 1 de S. Andrea*, t. IX, p. 463-470; *Coll. in Joan.*, LXXVIII, t. VI, p. 628-630). Pour lui la croix du Christ est au début, au milieu et au terme de toute la vie intérieure, comme le prouvent les gestes de saint François (*Leg. S. Franc.*, II, sect. 10, n. 9, t. VIII, p. 564). Il faut l'imprimer dans l'âme par un ardent amour (*Serm. 4 de S. Franc.*, t. IX, p. 589*a*). A aucune heure il n'est permis de l'oublier; dès le réveil, l'esprit doit se porter vers la croix; de même dans le repos (*Reg. novit.*, c. 7, n. 1-2, t. VIII, p. 483). C'est en effet la croix seule qui a rendu possible la purification de l'âme par l'oblation du calvaire (*Serm. 2 in dom. II post Pasch.*, t. IX, p. 296; *Serm. 2 in Parasc.*, p. 265*b*). La croix est l'arme qui fait triompher du démon, du monde et de la faiblesse humaine; les puissances de l'enfer la redoutent à ce point que saint Bonaventure écrit : « Si invocamus Trinitatem, non timet diabolus; sed si invocatur Christus crucifixus, statim expavescit et aufertur ei posse per crucem » (*Ibid.*, p. 266*b*; *Serm. 5 in dom. II post Pasch.*, t. IX, p. 305*b*; *Serm. 4 de SS. Angelis*, p. 626*a*). La croix est aussi le soutien invincible dans les tribulations; elle change les amertumes en douceur; c'est elle qui fait jaillir les larmes du cœur (*Serm. 2 in Parasc.*, t. IX, p. 266-267; *Serm. 8 in Pent.*, p. 341). Il n'est pas de travail et de lutte pour le Christ que n'allège le souvenir de la Passion (*De perf. vitae*, c. 6, n. 11, t. VIII, p. 123); aussi saint Bonaventure écrit-il justement : « Optimum est semper in cruce meditari » (*Serm. 2 in Parasc.*, p. 265*b*. Cf. Bonnefoy, *Le Saint-Esprit*, p. 148-151; P. Stanislas, *La dévotion à l'humanité du Christ*, p. 91-101).

2. — La voie illuminative. — La voie illuminative consiste dans l'imitation du Christ selon le *De triplici via* (cap. 3, n. 1 et 3, t. VIII, p. 12). Par là, il faut l'observer, saint Bonaventure entend deux choses distinctes : la connaissance du Christ et de l'économie divine par la foi et dans la lumière que donne le don de sagesse et la parfaite imitation du Verbe Incarné dans les états de sa vie et dans ses vertus (*De tripl. via*, c. 1, n. 10-14; c. 3, n. 3, t. VIII, p. 6, 12; *In Luc.*, c. 9, n. 24-42, t. VIII, p. 225-230; III *Sent.*, d. 35, q. 1, q. 2, t. III, p. 776. Cf. Bonnefoy, *Une somme*, p. 14-15; P. Symphorien, *L'influence spirituelle*, p. 72-77, 116-118; Dobbins, *op. cit.*, p. 68-95, Faccin, *op. cit.*, p. 163-220). La voie illuminative est aussi caractérisée par le progrès spirituel, « progressus in bono » (*Serm. 5 de SS. Angelis*, t. IX, p. 625*b*; *Brevil.*, p. 5, c. 6, t. V, p. 258*b* : « Processus in bono attenditur secundum divinam imitationem »); à ce titre tous les exercices qui assurent la croissance de la perfection lui sont logiquement appropriés par saint Bonaventure.

a) LA MÉDITATION. — Les exercices fondamentaux de la voie illuminative sont d'après le *De triplici via* les mêmes que ceux de la voie purgative : la méditation, la prière et la contemplation. La méditation produit l'illumination de l'esprit, car elle met en activité, non l'aiguillon de la conscience, mais le rayon de l'intelligence (*radius intelligentiae*) et elle l'applique à la considération des œuvres de Dieu qui sont l'objet défini de la méditation dans cette voie (*De tripl. via*, c. 1, n. 10 et 18, t. VIII, p. 6-7). Elle atteint ce résultat parce qu'elle étend le rayon de l'intelligence, le dilate et le réfléchit vers Dieu. (*Ibid.*, c. 1, n. 10, t. VIII, p. 6 : « Post purgativam requiritur illuminativa in qua exercere se debet homo ad radium intelligentiae hoc ordine : nam primo radius ille est protendendus ad mala dimissa, secundo dilatandus ad beneficia commissa, tertio reflectendus ad praemia promissa »). Dieu a remis à l'homme ses fautes; il l'a même empêché de tomber dans d'autres péchés où l'entraînaient son infirmité et sa perversité. Cette considération éclaire les ténèbres de l'intelligence; par suite elle répand la lumière dans l'âme (*Ibid.*, n. 10). De la providence divine, l'homme a reçu aussi des bienfaits sans nombre : les dons de la nature, les secours de la grâce par les sacrements et surtout les trois dons suréminents qui sont : l'Univers entier à son service, le Fils de Dieu dans l'Incarnation et l'Eucharistie et le Saint-Esprit qui est le gage de l'adoption divine. A la seule méditation de ces bienfaits la lumière de l'intelligence se dilate (*Ibid.*, n. 11-13). Dieu enfin a réservé à l'homme des récompenses multiples : la méditation des biens futurs réfléchit le rayon de l'intelligence vers Dieu qui est la source de toutes ces communications et le fait chercher, « cum omni desiderio et affectu » (*Ibid.*, n. 12, p. 6-7). Ainsi le rôle de la méditation dans la voie illuminative est bien défini par saint Bonaventure.

b) LA PRIÈRE. — Le second exercice est la prière (*Serm. 2 in dom. IX post Pent.*, t. IX, p. 390*b*) parce que l'oraison sollicite la lumière divine et que c'est dans ses effusions que se fait la rencontre de l'âme et du Christ. La prière, en effet, n'est pas seulement l'aveu de notre misère, elle est aussi une supplication (*De triplici via*, c. 2, n. 3, t. VIII, p. 8). Suggérée par l'Esprit-Saint, appuyée sur les mérites du Christ et aidée par le suffrage des saints, elle obtient toute grâce (*Ibid.*; *Breviloq.*, p. 5, c. 10, t. V, p. 264*b*), notamment la grâce de la lumière divine et la grâce de vivre dans la rectitude (*In Luc.*, c. 11, n. 11, t. VII, p. 277 : « Gratia cognoscendi et gratia recte vivendi »; *In Luc.*, c. 18, n. 3, t. VII, p. 449*b* : « Utile est orare semper propter illustrationem supernae

sapientiae »). La première demande du *Pater* n'a-t-elle pas précisément pour objet « l'intelligence de la vérité » ou « la connaissance du nom de Dieu? » (*Brevil.*, *ibid.*, p. 263*b*). Dans la prière comme dans la contemplation, l'esprit est tourné vers Dieu : il ne saurait l'être sans être rempli de clartés (*In Luc.*, c. 9, n. 55. t. VII, p. 234); c'est dans la prière que l'esprit pénètre le sens des Écritures : *Ibid.* : « In oratione datur homini intelligentia Scripturarum » (*Cf. Leg. S. Franc.*, c. 11, n. 1, t. VIII, p. 535); c'est elle aussi qui fait connaître les degrés à parcourir pour s'élever à Dieu (*Itin. mentis*, c. 1, n. 2, t. V, p. 297). De plus la prière fait rencontrer le Christ (*Serm. 5 de Purif. B. M. Virg.*, t. IX, p. 657*b*); c'est elle qui allume au cœur la dévotion au Verbe Incarné (*Serm. 6 de Annunt. B. M. Virg.*, t. IX, p. 686*b*). Elle concourt donc largement à l'illumination de l'âme (*Epist. de imitatione Christi*, n. 14, t. VIII, p. 502).

c) LA CONTEMPLATION. — Plus encore que la méditation et la prière, la contemplation conduit l'âme de lumière en lumière (*De triplici via*, c. 3, n. 3-10, t. VIII, p. 12-14); par elle en effet l'âme parvient « à la splendeur de la vérité », à savoir à la plénitude de la science spéculative et de la science affective et pratique du Christ et de la Croix. Sept degrés mènent au sommeil de la paix; de même sept degrés conduisent *ad splendorem veritatis*. *Ibid.*, n. 3, p. 12 : « Gradus perveniendi ad splendorem veritatis ad quem pervenitur per imitationem Christi, sunt hi septem, scilicet assensus rationis, affectus compassionis, aspectus admirationis, excessus devotionis, amictus assimilationis, amplexus crucis, intuitus veritatis »). La contemplation du Christ produit en effet dans l'âme la foi vive à l'Incarnation et à la Rédemption; elle fait naître au cœur « l'affection de la compassion » envers le Sauveur souffrant et jette l'âme dans l'admiration du mystère de la Croix; elle l'enflamme de dévotion jusqu'à l'extase et l'assimile parfaitement au Christ crucifié; c'est elle aussi qui donne à la volonté le désir de tout souffrir, même le martyre, pour Jésus-Christ; c'est elle enfin qui révèle dans une intuition fulgurante le mystère de la Croix. A ce degré seulement de haute contemplation, l'âme possède l'intelligence totale de la croix — mystère jusqu'alors scellé de sept sceaux (*Ibid.*, n. 3, p. 13). La croix lui apparaît alors comme un livre où toute science est renfermée : « Liber iste est universalis rerum notitia ». Elle manifeste en effet comment Dieu est admirable, juste et miséricordieux puisqu'il a livré son Fils pour le salut du monde et de quel prix est l'âme puisque le Christ est mort crucifié pour elle et le genre humain et non pas pour le salut des anges; elle fait voir combien le monde est dans la cécité puisqu'il ne reconnaît pas la lumière du Christ et combien il est stérile et pervers; de même elle fait entendre à quel point le paradis est désirable, puisque Dieu pour le donner à l'âme, a voulu prendre la forme d'esclave; la croix contemplée révèle encore l'horreur de l'enfer puisque le Christ a dû satisfaire par sa mort pour nous en préserver; elle fait goûter toute la beauté de la vertu et fait comprendre la gravité du péché, « cum ad sui remissionem indigeat tam magno pretio » (*Ibid.*, n. 4, p. 14; *Serm. 2 in Parasc.*, t. IX, p. 264-265; *Coll. in Hex.*, XIII, n. 5, t. V, p. 388. Cf. Bonnefoy, *Le Saint-Esprit*, p. 159-162). Ainsi la contemplation parfait l'illumination de l'âme en lui dévoilant entièrement le mystère de Jésus Crucifié.

d) USAGE DES DONS. — La voie illuminative étant une voie de progrès par l'imitation du Christ, il incombe à l'âme de s'exercer spécialement dans cette voie à l'usage des dons du Saint-Esprit. Ainsi qu'il a été dit en effet plus haut, les dons disposent aux œuvres parfaites de la vie spirituelle, « ad actus excellentes, ad actus supererogationis » (III, d. 36, a. 1, q. 2, t. III, p. 795*b*, 796) : ce sont eux qui dans l'état actuel infusent à l'âme la force de souffrir avec élan « conformiter ad Christum » (*Brevil.*, p. 5, c. 5, t. V, p. 257*b*; III, d. 34, p. 1, a. 1, t. III, p. 737*a*; a. 2, q. 1, p. 744); bien plus, c'est le don de science qui fait voir dans le Christ le modèle à imiter (III, d. 35, a. 1, q. 2, t. III, p. 776*b* : « Ad ipsam scientiam non solummodo pertinet dirigere in agendis sed... et ulterius nosse humanitatem Christi tanquam exemplar sui regiminis »). Pour ces raisons l'usage des dons est de toute nécessité dans la voie illuminative : il en conditionne tous les exercices. Le salut éternel, certes, est assuré sans l'usage des dons; saint Bonaventure le déclare explicitement (III, d. 36, a. 1, q. 2, t. III, p. 759*b* : « Nemo potest esse in gratia nisi credat, speret et amet et sic de aliis virtutibus. Non sic autem est de usibus donorum et beatitudinum sine quibus plures salvantur »); mais la perfection et l'imitation du Christ sont impossibles sans leur exercice constant et parfait (*Ibid.*, ad 5, p. 796), au moins dans la mesure possible, le Christ seul ayant eu l'usage parfait de tous les dons.

e) EXERCICES SPÉCIAUX. — Ceux qui s'exercent selon la voie illuminative, les fils de la lumière, ont encore d'autres moyens d'avancer dans la perfection. Saint Bonaventure leur indique en effet six autres exercices à faire (*Serm. 2 in dom. III Quadrag.*, t. IX, p. 227*b*-228*a*. Cf. *Serm. 4 in dom. III Adv.*, t. IX, p. 68*b*; *Serm. 1 in dom. II Quadrag.*, p. 217*b*-218). Ils doivent : *a*) s'appliquer à la circonspection sur eux-mêmes pour prévoir et ordonner tout en vue de la perfection, *b*) à la correction de leurs défauts, *c*) à l'édification du prochain par l'exemple qui illumine, *d*) à la conquête des âmes tièdes sans aucun respect humain, *e*) à la compassion envers les affligés, *f*) et finalement à la pitié et à la commisération envers les âmes qui se perdent spirituellement. En d'autres termes, ils doivent dans une large mesure, illuminer le prochain et le gagner au Christ par les œuvres de miséricorde spirituelle et corporelle (Faccin, *op. cit.*, p. 302-324). L'imitation parfaite du Christ exige cet amour entier du prochain (*Quaest. disp. de perf. evang.*, q. 2, a. 2, t. V, p. 140*b*).

f) L'IMITATION DU CHRIST. — Quelle que soit l'importance des exercices précédents, il est évident que l'acte fondamental de la voie illuminative est l'imitation du Christ (*De triplici via*, c. 3, n. 1, t. VIII, p. 12; *Epist. de imitatione Christi*, t. VIII, p. 499-503; cf. Dobbins, *op. cit.*, p. 68-80; P. Symphorien, *op. cit.*, p. 66-72, 116-125), et par mode de corollaire la dévotion à la Vierge et l'imitation de ses vertus. — La Trinité sainte en effet nous a convivifiés *secundum Christum* (III *Sent.*, prooem., t. III, p. 2*b*). Le Verbe Incarné est le modèle achevé de perfection : « Totius perfectionis splendor, speculum et exemplar » (*Apol. paup.* c. 3, n. 8, t. VIII, p. 246; c. 7, n. 40, p. 285; III, *Sent.*, d. II, a. 1, q. 2, t. III, p. 246*b* : « Exemplar res-

pectu nostri tam in credendis quam in exspectandis, quam etiam in operandis. » Cf. *Vitis mystica*, c. 5, n. 2, t. VIII, p. 165; *Coll. in Joan.*, LXXVIII, n. 13-15, t. VI, p. 630). De lui, principe originel de la grâce et miroir de toute sainteté, dérivent les états de vie, les ordres et les degrés qui composent l'Église, « secundum variam distributionem donorum et varium modum imitandi exemplariter » (*Apol. paup.*, c. 2, n. 12, t. VIII, p. 243 *a*). Par suite, la règle suprême de la justice et de la sainteté est l'imitation du Christ, « in imitatione actuum Christi... qui vitae perfectae informationem respiciunt » (*Ibid.*, n. 13, p. 243). Saint Bonaventure l'affirme en formules saisissantes : « Omne bonum est in Christo; regulae justitiae Christus est; si tu concordes Christo, justus es; si discordes, non es justus » (*Serm. 1 de S. Andrea*, t. IX, p. 468*a*; *Serm. 2 in Nat. Dom.*, t. IX, p. 107*b* : « Habemus legatum a latere, conscium regiae voluntatis, qui sic se toto fecit luculentam manifestationem et ethicam generalem et universalem in moribus disciplinam ut non agendum sit aliter quam egit Christus, ut non vivendum aliter quam vixit Christus, nec patiendum aliter quam passus est Christus, nec transeundum aliter quam transivit Christus. » Cf. *Coll. in Hex.*, I, n. 31-35, t. V, p. 334). Cet exercice consiste essentiellement dans la pratique des vertus dont le Christ est l'exemplaire parfait[1], à la lumière du don de science qui montre dans le Verbe Incarné le modèle à suivre et sous l'influence du don de force qui donne au vouloir de suivre le Christ jusqu'à la croix (*Epist. de imitatione Christi*, n. 3, t. VIII, p, 499-500). Avant tout il faut imiter le Sauveur dans son humilité, sa dilection du prochain et dans le culte qu'il rend à Dieu (*Quaest. disp. de perf. evang.*, q. 2, a. 2, t. V, p. 140*b*); il faut aussi s'approprier ses autres vertus : l'abnégation, la pauvreté, la patience et l'obéissance (*Epist.*, *ibid.*; *Serm. 21 in dom. 1 Adv.*, t. IV, p. 42*b*-43; *Serm. 7 in Quatuor Temp.*, p. 212*b* : « Adimpletio [voluntatis Dei per obedientiam] facit conformem Christo, conformitate praecipua »). L'acte principal de l'imitation du Christ, ce que saint Bonaventure appelle la « consummatio discipulatus Christi et comitatus » est dans l'acceptation de la croix, c'est-à-dire dans la pratique de l'humilité, de la pauvreté et de la mortification qui resplendissent dans le Sauveur crucifié et qui détruisent la triple concupiscence dont parle saint Jean : l'orgueil, la sollicitude de l'avarice et les désirs de la chair (*In Luc.*, c. 14, n. 40-44, et n. 54-55, t. VII, p. 371-373, 376 : « Hic est consummatio discipulatus Christi et comitatus, scilicet in bajulando crucem, quia ibi Christus consummavit... In hac cruce Christi est summa humilitas... summa paupertas; est etiam ibi summa austeritas. Crucem ergo bajulare est humilitatem in corde, austeritatem in carne et paupertatem in passione assumere »). Le Sauveur a volontairement accepté la croix; son disciple doit faire de même : « Qui vult Christum sequi oportet quod portet eam voluntarie, ut ferat eam sicut crucem suam ex voluntate propria, non in angaria sicut alienam » (*Ibid.*, n. 35, t. VII, p. 376). Il n'y a pas d'imitation parfaite du Christ en dehors de cette crucifixion de soi (IV, d. 35, a. 1, q. 5, t. III, p. 783*b* : « Imitatio Christi attenditur in crucifixione sui », etc.; *Apol. paup.*, c. 4, n. 2, t. VIII, p. 252; *Lignum vitae*, c. 5, n. 7, t. VIII, p. 171; *In Luc.*, c. 9, n. 29, 37-43, t. VII, p. 225, 228, 230).

Le point le plus haut de l'imitation du Christ est dans la pratique des CONSEILS ÉVANGÉLIQUES (*Quaest. disp. de perf. evang.*, q. 1-q. 4, a. 2, t. V, p. 117-184; *Apol. paup.*, t. VIII, p. 230-330; *Coll. in Joan.*, XL, n. 3-5, t. VI, p. 584; *In Luc.*, c. 9, n. 38, t. VII, p. 228. Cf. H. Buscomari, *S. Bonaventura, ord. frat. min. minister generalis*, p. 23-34; P. Anastase van de Wyngaert dans *La France Franciscaine*, Paris, 1923, t. VI, p. 54-62). Modèle absolu de perfection, le Christ a opéré en effet des œuvres que seuls les parfaits peuvent imiter, ce sont les « opera consiliorum et supererogationum » (*Apol. paup.*, c. 2, n. 8, t. VIII, p. 241). En d'autres termes, explique saint Bonaventure, le Christ nous a donné des exemples — les vertus à pratiquer dans la voie illuminative ordinaire — et nous a laissé des vestiges — les vertus évangéliques de pauvreté, de chasteté et d'obéissance qui constituent l'état religieux (*Serm. 2 in. dom. II post Pasch.*, t. IX, p. 299-300). Selon le Séraphique Docteur « la racine, la forme, la fin, le complément et le lien de la perfection est la charité à laquelle le maître de tous, le Christ, a ramené la loi, les prophètes et par suite tous les documents divins » (*Apol. paup.*, c. 3, n. 2, t. VIII, p. 244); mais la charité a trois degrés : le premier consiste dans l'observance des préceptes, le second dans la pratique des conseils, le troisième dans la fruition des douceurs éternelles »; de là une triple perfection : « Una necessitatis, secunda supererogationis, tertia ultimatae plenitudinis » (*Ibid.*, p. 245). La perfection ultime est celle de la gloire; la première est celle de la vie chrétienne ordinaire; il reste donc que la perfection évangélique est la perfection intermédiaire et qu'elle consiste formellement dans la charité qui rend l'âme conforme au Christ d'une triple manière : par la pratique des conseils évangéliques de pauvreté, de chasteté et d'obéissance *ex voto emisso*, par la poursuite des œuvres les plus hautes de la vie active et de la vie contemplative : « In condescensione ad proximum et in sursumactione mentis in Deum », et enfin par le support et la recherche même des adversités et du martyre (*Apol. paup.*, c. 3, n. 4-6, t. VIII, p. 245-246). C'est dans ces six éléments que consiste la perfection évangélique dont le Sauveur a donné le code dans son discours sur la montagne (*Ibid.*, n. 8, t. VIII, p. 246) ou l'imitation parfaite du Christ.

Conformément à l'idéal de saint François, saint Bonaventure marque très vivement que si la charité est l'essence de la perfection évangélique, la pauvreté en est le fondement obligé et sublime (*Quaest. disp. de perf. evang.*, q. 2, a. 1 et 2, t. V, p. 125-156, surtout p. 129; *Apol. paup.*, c. 7-12, t. VIII, p. 125-156). La raison fondamentale en est que seule la pauvreté exclut radicalement la cupidité « qui est le venin de l'amour » (*Ibid.*, q. 2. a. 1, t. V, p. 129 : « Est consilium principale, quia viam praebet ad alia... Est etiam principium fundamentale... Si igitur fundamentum perfectionis civitatis Dei principaliter consistit in caritate et illa potissima est perfecta quando omnis excluditur cupiditas, quia venenum charitatis est cupiditas, hanc

1. L'imitation du Christ consiste aussi à vivre spirituellement les états du Sauveur et à reproduire les principaux évenements de sa vie terrestre. Saint Bonaventure n'a pas insisté sur cet aspect de sa pensée, mais tout l'opuscule, *De quinque festivitatibus pueri Jesu* (*Opera*, t. VIII, p. 88-95) expose « comment l'âme dévote peut par la grâce du Saint-Esprit et la vertu du Très-Haut concevoir le Verbe béni et Fils unique de Dieu le Père, l'enfanter, lui donner un nom, le chercher et l'adorer avec les Mages et enfin le présenter dans le temple à Dieu son Père selon la loi de Moïse » (*Ibid.*, n. 1, p. 88. Cf. P. Stanislas, *op. cit.*, p. 67-68).

autem cupiditatem omnino foras mittit qui omnino omnia relinquit re et voluntate, sicut radix omnium malorum est cupiditas, sic radix et principium perfectionis est altissima paupertas. » Cf. *In Luc.*, c. 7, n. 14, t. VII, p. 175; c. 18, n. 34-58, p. 460-470; *Serm. 1 in dom. in Albis*, t. IX, p. 289*b*; *Serm. 1 in dom. IV post Pent.*, p. 373*b*). Selon l'*Apologia pauperum* ce rôle revient à la pauvreté parce qu'elle est ornée de douze privilèges que saint Bonaventure célèbre avec lyrisme (*Apol. paup.*, c. 9, n. 13-23, t. VIII, p. 298-302). C'est le trait distinctif de la mystique bonaventurienne de fixer le sommet de l'imitation du Christ dans la pratique de l'altissime pauvreté (*Leg. B. Franc.*, c. 7, n. 1-2, t. VIII, p. 523).

g) LA DÉVOTION A LA VIERGE. — L'imitation du Christ appelle par mode de corollaire la dévotion à la Vierge et l'imitation de son Cœur (Cf. P. Stanislas, *op. cit.*, p. 132-143; Faccin, *ibid.*, p. 417-432; Righi, *Il pensiero*, p. 286-298). Très dévot à la Vierge et surtout à ses douleurs (*Coll. de donis*, V, t. V, p. 483-489; *Serm. 1 in dom. infra oct. Epiph.*, t. IX, p. 172), saint Bonaventure rappelle souvent le grand rôle de Marie dans la vie spirituelle : « Nunquam legi aliquem Sanctorum qui non haberet specialem devotionem ad Virginem gloriosam » (*Serm. 2 de Purif. B. M. Virg.*, t. IX, p. 642*a*; III, d. 3, p. 1, a. 1, q. 1, t. III, p. 64). « Ceux, ajoute-t-il, qui adhèrent à Elle par l'amour et la dévotion sont sanctifiés par Elle, car Elle demande pour eux à son Fils la sainteté » (*Ibid.*, p. 642). Plus fréquemment encore le Séraphique Docteur exhorte les fidèles à une dévotion spéciale à la Vierge : « Haec praecipue est amanda et veneranda » (I, d. 48, dub. 4, t. I, p. 861*b*; *Epist. XXV mem.*, n. 13, t. VIII, p. 494; *Reg. novit.*, c. 1, n. 2, p. 476; *In Luc.*, c. 1, n. 8, t. VII, p. 29); avec un sens délicat il recommande surtout le souvenir de la Vierge à la communion [1]. Cette dévotion doit être sincère (*Coll. de Epiph.*, t. IX, p. 150*b*: « Nihil facit ita declinare a ducatu Virginis sicut hypocrisis »), accompagnée d'un effort réel d'imitation (*Epist. XXV mem.*, p. 494 : « Ut tua devotio sit accepta et reverentia grata, ipsius puritatis munditiam, omni virtute mente et corpore illibatam in teipso servando, toto conatu nitaris humilitatis ac mansuetudinis ejus vestigia imitari »). Il n'est rien de plus légitime que cette application à suivre la Vierge, parce qu'Elle est après le Christ le modèle de toute vertu : « Mater Christi in imitatione habenda est tanquam exemplar totius humilitatis evangelicae, totius pietatis ecclesiasticae, totius religiositatis christianae, totius caritatis geminae » (*Serm. 3 in vig. Epiph.*, t. IX, p. 144*b*; *Coll. de Purif. B. M. Virg.*, t. IX, p. 637*b* : « Ipsa est exemplar hierarchiae ecclesiasticae »; *Serm. 2 de Purif. B. M. Virg.*, p. 641-642). Avant tout, ceux qui veulent progresser à sa suite dans la voie de la sainteté doivent imiter sa pureté, son obéissance et sa bonté (*Coll. de donis*, VI, n. 12, t. V, p. 485; *Serm. XXV in Nat.*, *Dom.*, t. IX, p. 125); il importe aussi qu'ils aient envers le Christ souffrant les sentiments de compassion de la Vierge (*Coll. de donis*, VI, n. 21, t. V, p. 487). Ainsi la dévotion à Marie termine la série des exercices de la voie illuminative.

1. *Serm. de Corpore Christi*, n. 20, t. V, p. 559 : « Tertio debet habere patrocinium B. Mariae Virginis, qui vult gustare hujus mellis dulcedinem in sacramento altaris absconditum; et propter hoc legitur Jonathas in manu sua tenuisse virgam, priusquam veniret ad dulcedinem melleam. Per « virgam » significatur Virgo Maria in Scriptura, secundum illud Isaiae, XI : Egredietur virga, etc. Ille ergo in manibus tenet virgam, qui in omni operatione sua habet beatae Virginis memoriam, cujus extensione mel attingitur quia non sine patrocinio beatae Mariae Virginis ad virtutem hujus sacramenti pervenitur. Et propter hoc, sicut per eam hoc sacratissimum corpus nobis datum est, ita per manus ejus debet offerri et per manus ejus accipi sub sacramento », etc.

3. — **La voie unitive**. — La troisième voie est la *via perfectiva* ou *via unitiva* (*De tripl. via*, c. 1, n. 15, 18, c. 3, n. 1, t. VIII, p. 7, 12). Elle consiste dans l'exercice et le développement de l'amour jusqu'à l'union mystique : « Nos exercere debemus ad igniculum sapientiae » (*Ibid.*, c. 1, n. 15, et c. 1, n. 2, p. 7, 3; *In Luc.*, c. 9, n. 49, t. VIII, p. 232 : *per viam amoris*). Les voies précédentes sont caractérisées par l'activité de l'âme; la voie unitive par la passivité de l'esprit et l'action dominatrice de la grâce : « In susceptione sponsi » (*De tripl. via*, c. 3, n. 1, t. VIII, p. 12; *In Luc.*, *ibid.* Cf. Bonnefoy, *Une somme*, p. 15-16). La voie unitive conduit à la charité parfaite : « Perfectio ducit ad caritatem » (*Ibid.*, c. 1, n. 1, p. 3); son fruit est la sagesse mystique (*In Luc.*, c. 13, n. 87, t. VIII, p. 340. Cf. Dobbins, *op. cit.*, p. 124-157; P. Symphorien, *op. cit.*, p. 194-228).

a) MÉDITATION. — Ainsi qu'il a été établi précédemment, la méditation purifie et illumine; elle conduit aussi à la perfection de l'amour et à la plénitude de la consolation interne (*De triplici via*, c. 1, n. 15, t. VIII, p. 7), lorsqu'elle met en activité, non plus l'aiguillon de la conscience ou le rayon de l'intelligence, mais la flamme de la sagesse, et qu'elle se fixe dans la considération des œuvres de Dieu et de l'âme, ainsi que des merveilles de l'union mystique (*Ibid.*, n. 18, p. 7). La méditation de ces thèmes concentre en effet la flamme de l'amour, l'embrase et la soulève jusqu'au sommet : « Iste igniculus est primo congregandus, secundo inflammandus, tertio sublevandus » (*Ibid.*, n.15, p. 7). Elle la recueille puisqu'elle ramène le cœur à Dieu et le détache des créatures, en lui montrant que rien de créé ne peut le satisfaire. Elle active et embrase l'amour en lui donnant comme objet l'amour même de l'Epoux et en lui faisant entendre que l'amour supplée à tout, qu'il est la source de tous les biens pour les élus et que par l'amour seul l'âme jouit de la présence du Bien Suprême (*Ibid.*, n. 16). Elle élève enfin la flamme de la sagesse au-delà de tout ce qui est sensible, imaginable ou intelligible, en lui découvrant que Dieu n'est ni sensible, ni imaginable, ni compréhensible mais dépasse tout et est seul uniquement désirable (*Ibid.*, n. 17). C'est par ces considérations que la méditation selon la voie perfective conduit à la véritable sagesse.

b) LA PRIÈRE ADORATRICE. — La prière permet aussi à l'âme d'atteindre la perfection de l'amour (*In Luc.*, c. 9, n. 55, t. VIII, p. 234; *Serm. 2 in dom. X post Pent.*, t. IX, p. 390*b*). L'oraison appropriée à la voie unitive n'est pas la prière conseillée aux débutants (*Reg. novit.*, c. 2, t. VIII, p. 476), ni la prière liturgique (*De sex alis seraphim*, c. 7, n. 10-10, t. VIII, p. 148-149), mais la prière adoratrice (*exhibitio latriae*) (cf. *De tripl. via*, c. 2, n. 4-8, t. VIII, p. 8-10). Cette prière, écrit saint Bonaventure en termes magnifiques, a trois mouvements : « Incurvatio cordis ad reverentiam et adorationem, dilatatio cordis ad benevolentiam et gratiarum actionem, elevatio cordis ad complacentiam et mutuam allocutionem quae est Sponsi et Sponsae. »

(*Ibid.*, n. 4, p. 9.) Elle adore Dieu et le vénère comme le Père par qui nous avons été créés, recréés et instruits par le moyen de l'Eucharistie (*Ibid.*, note 8, p. 9), comme le Seigneur qui nous a arrachés des étreintes de l'ennemi, nous a rachetés et conduits à la vigne du Maître, comme le juge devant qui nous serons accusés, condamnés et dont nous reconnaîtrons la justice (*Ibid.*, n. 6). Elle aime Dieu et se perd en actions de grâces toujours plus hautes, soit à la considération de notre indignité, de l'étendue des grâces de Dieu et de l'infinité de sa miséricorde, soit encore à la pensée des péchés commis et pardonnés ou des promesses éternelles, soit au souvenir des dons de la nature, de la grâce et des communications suréminentes de Dieu : l'Incarnation et la mission du Saint-Esprit (*Ibid.*, n. 7). Elle se complaît enfin en Dieu, à ce point qu'elle se réjouit de voir Dieu se plaire en lui-même, qu'elle se délecte à ne vouloir plaire qu'à Dieu et qu'elle souhaite que tous communient à ce pur amour de bienveillance. Dans cette triple complaisance en Dieu, qui est le sommet de la prière adoratrice, un triple amour intervient : « Dans le premier, le monde est crucifié à l'homme; dans le second, l'homme au monde; dans le troisième, l'homme est crucifié pour le monde au point qu'il veut mourir pour tous afin que tous plaisent à Dieu »; là est le sommet de la perfection dans l'amour : « Et hic est status et gradus perfectae caritatis, ante cujus assecutionem nemo debet se aestimare perfectum » (*Ibid.*, n. 8). Pour y arriver l'âme a passé successivement par six degrés : la suavité, l'avidité, la saturité, l'ébriété, la sécurité, la tranquillité (*Ibid.*, n. 9-12, p. 10-11). Saint Bonaventure décrit cet itinéraire de l'amour dans une page ardente, impossible à résumer ici et qui est la haute expression de son âme séraphique (P. Symphorien, *op. cit.*, p. 146-148; Bonnefoy, *Une somme*, p. 102-113; Grünewald, *op. cit.*, p. 51. Cf. Ubertin de Casale, *Arbor vitae crucifixae*, l. 4, c. 36, Venetiis, 1485). Ainsi la prière d'adoration s'achève dans l'amour parfait de Dieu et dans la paix de l'union mystique (*Ibid.*, n. 12 : « Qui autem sic excitaverit se continue et intente proficiet in caritate secundum sex gradus praedictos, quibus pervenitur ad perfectionem tranquillitatis, ubi est multitudo pacis et quasi quidam finis quietis, quam Dominus reliquit Apostolis. »

c) LA DÉVOTION. — La dévotion consomme aussi l'union de l'âme et de Dieu (*Serm. 2 in dom. III Quadrag.*, t. IX, p. 228*a*). La dévotion est une habitude qui ordonne à Dieu en élevant l'âme vers lui (*Serm. super Reg. Frat. Min.*, n. 7-8, t. VIII, p. 439). Toute voisine de la prière — parce que d'après les augustiniens du moyen âge, la prière est « la dévotion de l'esprit » (cf. S. Bonav., *Opera*, t. VIII, p. 434, note 1) et que saint Bonaventure paraît parfois identifier dévotion et prière (*De sex alis seraphim*, c. 7, t. VIII, p. 147-150) — elle en diffère toutefois puisque le Séraphique Docteur la décrit comme un sentiment affectif envers Dieu et envers le Christ : « Devotio est affectio amoris suavis ex memoria beneficiorum Christi » (*Serm. 3 de S. Maria Magd.*, t. IX, p. 561*a*; *Exp. in Reg*, c. 10, n. 9, t. VIII, p. 434 : « Devotio est pius et humilis affectus in Deum »; *Coll. in Joan.*, XII, t. VI, p. 587*b* : « Sensus devotionis »; *Coll. XVII*, t. VI, p. 558*b* : « Gustus devotionis », etc.; *Leg. S. Franc.*, c. 9, n. 1, t. VIII, p. 530). La dévotion n'est pas autre que l'onction spirituelle dont parle saint Jean (I *Joan.*, 2, 27 : cf. IV, d. 23, a. 1, q. 1, t. IV, p. 589*b* : « Non est aliud quam quaedam spiritualis unctio. » Cf. *De sex alis seraphim*, c. 7, n. 1, t. VIII, p. 147; *In Eccles.*, c. 10, t. VI, p. 79*a*; *Coll. in Joan.*, XII, t. VI, p. 593*b*); elle s'identifie avec l'Esprit du Seigneur que saint François recommande de ne pas éteindre (*Exp. in. Reg.*, c. 10, n. 9, t. VIII, p. 434). La dévotion envers Dieu s'exerce surtout par l'oblation du sacrifice eucharistique (*Brevil.*, p. 6, c. 9, t. V, p. 274*a*; *Serm. de Corpore Christi*, n. 3, t. V, p. 554*b*). Cette onction spirituelle jaillit principalement de la méditation et de l'amour du Christ (*De triplici via*, c. 3, n. 3, t. VIII, p. 13*a*; *De perf. vitae*, c. 5, n. 10, t. VIII, p. 120; *Vitis Mystica*, c. 24, n. 1-3, t. VIII, p. 187; *In Luc.*, c. 23, n. 72, t. VII, p. 386). Pour la conserver il faut non seulement fuir toute faute vénielle mais agir toujours avec droiture d'intention, persévérer dans la prière et dans l'action de grâces et recevoir souvent le Corps du Christ (*Serm. de Corpore Christi*, n. 6-7, t. V, p. 555-556; *Leg. S. Franc.*, c. 9, n. 2, t. VIII, p. 531). Lorsqu'elle est parfaite, la dévotion dispose immédiatement à l'union mystique (*Serm. 1 de S. Maria Magd.*, t. IX, p. 557-558). L'extase en effet a trois causes : la dévotion, l'admiration, la joie : « Disponitur anima ad mentales excessus per devotionem, admirationem et exsultationem » (*Itin. mentis*, c. 4, n. 3, t. V, p. 306*b*; *De perf. vitae*, c. 5, n. 7-9, t. VIII, p. 119-120; *Serm. 8 in Asc. Dom.*, t. IX, p. 325*b*; *Coll. de decem praeceptis*, IV, n. 12-13, t. V, p. 521).

d) LA VIE EUCHARISTIQUE. — La dévotion au Saint-Sacrement et la communion fréquente disposent aussi efficacement à l'union mystique (P. Stanislas, *op. cit.*, p. 102-112; Kattum, *Die Eucharistielehre*, 173-183; Righi, *op. cit.*, p. 261-274). Dans son *Com. sur S. Luc* (Cap. 14, n. 33, t. VII, p. 369, cf. P. Symphorien, *op. cit.*, p. 80, 171-180), saint Bonaventure paraît considérer la communion comme un des actes de la voie illuminative, mais ailleurs il en fait expressément l'exercice fondamental de la voie unitive (*Serm. 1 in dom. IX post Pent.*, t. IX, p. 388*b*). Logiquement il ne saurait en être autrement puisque l'Eucharistie est par excellence le sacrement de l'union et de l'incorporation au Christ (IV, d. 12, p. 2, a. 1, q. 3, t. IV, p. 293; *Serm. 1 in dom. IV Quadrag.*, t. IX, p. 233*b* 234) et que « le Saint Sacrement contient la plénitude de la grâce et est assimilé à la charité qui unit à la fin » (IV, d. 8, dub. 2, t. IV, p. 188; *Brevil.*, p. 6, c. 9, t. V, p. 273-275; *Tract. de praep. ad missam*, t. VIII, p. 99-106; *Serm. in Coena Dom.*, t. IX, p. 247-259; *Reg. novit.*, c. 4, t. VIII, p. 480). Comment l'Eucharistie opère-t-elle l'union de l'âme et de Dieu, c'est ce qu'expose admirablement le *Serm. de SSmo. Corpore Christi* (*Opera*, t. V, p. 557-566). L'Eucharistie a été annoncée dans l'Ancien Testament par six figures : « sub figura adipis, sub figura panis, sub figura mellis, sub figura agni paschalis, sub figura thesauri cœlestis, sub figura mannatis » (*Ibid.*, n. 2, p. 554). Ces symboles indiquent ce que le Corps du Christ opère dans la communion. Parce que l'Eucharistie a été annoncée *sub figura adipis*, le corps du Christ est donné pour nourrir et conserver dans l'âme la ferveur divine : à savoir la délectation en soi-même, la dilection envers le prochain et la dévotion envers Dieu; pour ce motif l'Eucharistie est le viatique de la réfection spirituelle, le sacrement de l'union et la sacrifice d'oblation (*Ibid.*, n. 3-8, t. V, p. 552-556;

ibid., n. 6 : « Sicut pinguedo igni superfusa sublevat flammam in altum, sic divinissima Eucharistia, a devoto corde suscepta, rapit ipsum per devotionem in Deum », etc.). En tant que pain céleste, dont le pain d'Élie était la figure, l'Eucharistie produit quatre fruits principaux chez ceux qui la reçoivent dignement : elle les rend forts dans l'action, les élève à la contemplation, les dispose aux révélations divines et leur donne le mépris du monde (*Ibid.*, n. 8-16, p. 558 : « Sublevat ad contemplationem, disponit ad divinorum revelationem »). Le pain eucharistique donne le pouvoir de s'élever jusqu'à la montagne de Dieu, c'est-à-dire jusqu'à la haute contemplation. Saint Bonaventure l'affirme ici explicitement (*Ibid.*, n. 14, p. 558 : « Secundo sublevatur ad contemplationem; unde dicitur hic quod pervenit ad montem Dei. Quid per montem significare possumus nisi mentis sublevationem? Ad hunc montem Moyses pervenerat... Et ibi apparuit ei Dominus, quia ex tunc datur animae actus contemplationis »). Dans ses autres écrits sa pensée est presque aussi formelle (*In Luc.*, c. 24, n. 38, t. VII, p. 597 : « Ad veram Christi contemplationem et speculationem non pervenit quis nisi ad mensam ejus sedeat »; *Serm. 1 in dom. IX post Pent.*, IX, 388*b* : « Qui vult comedere panem vitae et potare vinum sapientiae necesse habet venire ad sacramentum corporis et sanguinis Christi », etc. Cf. *Coll. in Hex.*, IX, n. 29, t. V, p. 376). Il observe même que la plupart des expériences mystiques de saint François suivent ses actes de piété envers le Saint Sacrement (*Leg. S. Franc.*, c. 9, n. 2, t. VIII, p. 530). Miel délicieux, l'Eucharistie délecte le goût et illumine l'intellect (*Ibid.*, n. 17-26, p. 558-560); elle donne à l'intellect la connaissance du vrai (*Ibid.*, n. 2 : « Ibi illuminatur rationalis... Qui frequentat istud sacramentum cum fervore devotionis de die in diem proficit in illuminatione mentis »); elle enflamme l'affection et le désir et fortifie le vouloir dans sa lutte contre le mal (*Ibid.*, n. 23-24); surtout elle fait mourir l'homme au monde et le fait vivre selon Dieu, ce qui la prépare aux « suspensions » mystiques, à la vision de Dieu. (*Ibid.*, n. 25, p. 560 : « Homo mundo mortificatur ad vivendum secundum Deum... Non nisi post istam mortificationem pervenitur ad Dei visionem »). Puisque l'Eucharistie a été figurée aussi par l'agneau pascal, elle permet à l'âme, comme jadis l'agneau immolé aux Hébreux, de faire « la pâque du Seigneur », c'est-à-dire le passage mystique en Dieu que décrit l'*Itinerarium* (*Ibid.*, n. 28, p. 562 : « Iste agnus datus est in figura filiis Israel in exitu de Aegypto ad significandum quod qui devote accipit hoc sacramentum transit de hoc mundo in Deum »). En outre elle instille la consolation, diminue le *fomes*, enlève l'amour du monde et donne l'assurance du salut (*Ibid.*, n. 29). Trésor voilé, l'Eucharistie contient le Corps du Christ et toutes ses richesses (*Ibid.*, n. 30-36, p. 563-564). A son contact, l'homme est transformé dans le Christ, « propter unionem intimam cibi et cibantis et conversionem cibati ad cibum » (*Serm. 1 in dom. IV Quadrag.*, t. IX, p. 234*a*; *De praep. ad missam*, n, 13, t. VIII, p. 104; *Serm. 1 in Coena Dom.*, t. IX, p. 258*b*). Manne miraculeuse enfin l'Eucharistie est la nourriture spirituelle par excellence (*Ibid.*, n. 36-42, p. 564-566). Dans ce sacrement en effet se trouve le Corps du Christ, une saveur qui allume les désirs des milliers d'anges; de même la Trinité sainte : « Continet etiam sanctissimam Trinitatem, propter hoc etiam vas Trinitatis dicitur » (*Ibid.*, n. 39). Quels effets ne peut produire cette manne délicieuse! La vie des Saints le montre (*Ibid.*, n. 40, p. 565*b*), car selon les dispositions de celui qui le reçoit, le Christ se manifeste. Celui qui s'en approchera avec amour sentira son âme se liquéfier en Dieu (*Ibid.*, n. 40). Ainsi l'Eucharistie est le moyen par excellence de l'union mystique; ainsi dans la pensée de saint Bonaventure les grâces mystiques sont ordinairement en relation avec le Saint-Sacrement [1].

e) LA CONTEMPLATION. — La contemplation conduit aussi à l'union parfaite. Comme la méditation et la prière, elle est la voie ordinaire à suivre pour arriver aux grâces mystiques et à la perfection évangélique, (*Apol. paup.*, c. 3, n. 6, t. VIII, p. 245*b*; *Quaest. disp. de perf. evang.*, q. 1, t. V, p. 120*b*; *Coll. in Hex.*, XX-n. 2 et 9, t. V, p, 427*a*). D'après saint Bonaventure en effet, elle est une grâce excellente, mais non point une grâce extraordinaire [2] comme les apparitions et les révélations (III, d. 23, a. 2, q. 3, t. II, p. 545*a* : « Quadruplex est modus cognoscendi Deum per fidem, per contemplationem, per apparitionem et per apertam visionem. Et primum est gratiae communis, secundum est gratiae excellentis », etc. Cf. III, d. 24, dub. 5, t. III, p. 531*b* : « Et haec (unitio) est cognitio excellentissima »). Désirable pour tous, jusqu'à l'extase, d'une extrême utilité pour la vie spirituelle (*De triplici via*, c. 3, n. 13, t. VIII, p. 17*b*), elle est offerte à tous ceux qui s'y disposent à l'exemple de saint François (*Itin. mentis*, c. 7, n. 3, t. V, p. 312 : « Positus est (Franciscus) in exemplum perfectae contemplationis, sicut prius furat actionis... ut ommes viros vere spirituales Deus per eum invitaret ad hujusmodi transitum et mentis excessum magis exemplo quam verbo ». Cf. *Serm. 14 in 1 Dom.*, IX, t. IX, p. 38*b*). Certes l'état mystique est de fait plutôt rare (*In Luc.*, c. 9, n. 72, t. VII, p. 239, III, d. 35, a. 1, q. 1, t. III, p. 774*b*). Saint Bonaventure le constate en décrivant les six visions de Dieu possibles en cette vie (*Coll. in Hex.*, III, n. 24, t. V, p. 346 : « Est visio intelligentiae per naturam inditae et est visio intelligentiae per fidem sublevatae, per Scripturam eruditae, per contemplationem suspensae, per prophetiam illustratae, per raptum in Deum absorptae... Primae duae sunt multorum, duae aliae paucorum, haec ultimae duae paucissimorum.» Cf. *Coll. II*, n. 31, éd. Delorme, p. 31; *Coll. II*, n. 3, t. V, p. 336); mais le motif n'est point dans le caractère extraordinaire de la grâce contemplative, mais dans le manque de générosité (*Serm. 1 de S. Domenic.*, t. IX, p. 569*b* : « Nisi in ferventissimis viris »; *Itin.*, c. 7, n. 3, t. VI, p. 312 : « Omnes viros vere spirituales, » etc.; *De perf. vitae*, c. 5, n. 10, t. VIII, p 120 : « Sed qui sunt hodie », etc.; *Serm. de SS. Apost. Petro et Paulo*, t. IX, p. 547*b*; *Serm. 1 in Sabbato sancto*, p. 269*b* : « Si tu vis esse tabernaculum sapientiae, studeas istas dispositiones habere ». Cf. P.

1. A la voie unitive est appropriée aussi la pratique des béatitudes, surtout de la pureté et de la paix qui disposent à la contemplation (*Brevil.*, p. 5, c. 6, t. V, p. 259) et assurent la sérénité de l'esprit et la sainteté de la vie nécessaires aux âmes parfaites (*Serm. 2 in dom. III Quadrag.*, t. IV, p. 228*b*). Dans cette voie il importe également de s'appliquer au désir du martyre, car c'est l'acte de la charité parfaite (*Apol. paup.*, c. 4, n. 1, 3, t. VIII, p. 252-253; *Leg. S. Franc.*, c. 9, n. 5, t. VIII, p. 531).

2. Parce qu'elles ont un caractère extraordinaire, saint Bonaventure recommande de ne pas désirer les apparitions : « Potius sun; formidandae quam desiderandae » (III, d. 9, a. 1, q. 6, t. III, p. 212*a*; *Coll. in Hex.*, XXII, n. 42, t. V, p. 414; *In Luc.*, c. 10, n. 32, t. VII, p. 262).

Bissen, *L'importance de la contemplation d'après S. Bon.*, dans *La France Franciscainc*, 1932, XV, p. 437-454; Grünewald, *op. cit.*, p. 52-54; Bonnefoy, *Le Saint-Esprit*, p. 103-106).

A. — Les dispositions prochaines à la contemplation. — Pour s'élever à la contemplation, surtout à ses degrés les plus hauts dont saint Bonaventure parle le plus souvent, et y persévérer, des dispositions spéciales sont requises (*Coll. in Hex.*, II, n. 5-6, 28, t. V, p. 336-341 : « Sanctitas est immediata dispositio ad sapientiam. » Cf. Grünewald, *op. cit.*, p. 34-35; P. Symphorien, *L'influence spirituelle*, p. 198-215; J.-M Bissen dans *La France Franciscaine*, 1934, t. XVIII, p. 387-404). Lorsqu'elles se trouvent, la grâce agit aisément (*Coll. in Hex.*, XXI, n. 17, t. V, p. 434*a*). La purification des puissances, intellect et vouloir, est la première condition. « L'intelligence est pure lorsqu'elle s'abstrait des données sensibles; elle l'est davantage quand elle s'affranchit des images et des phantasmes; elle est entièrement purifiée lorsqu'elle abandonne les raisonnements philosophiques. De même l'*affectus* est pur lorsqu'il est exempt de faute; il devient plus pur encore quand il est exempt des suites du péché et entièrement pur s'il s'éloigne de toute occasion de faute » (I, d. 2, dub. 1, t. I, p. 59. Cf. *Itin. mentis*, prol. n. 4, t. V, p. 296*b*; *Serm. 1 in dom. in Albis*, t. IX, p. 291*b*). A la purification du cœur il faut joindre la pratique rigoureuse de la pauvreté, de la simplicité et de l'humilité (*Quaest. disp. de perf. evang.*, q. 2, t. V, p. 129*b* : « Ille potissime idoneus est ad contuitum sublimium et ibi sublimiter fundatus qui est perfectissimus contemptor omnium »; *Apol. paup.*, c. 8, n. 20, t. VIII, p. 293). La pauvreté est le titre le plus assuré à la contemplation (*Coll. in Hex.*, XX, n. 30, t. V, p. 430 : « In hac vita talibus debetur contemplatio : contemplatio non potest esse nisi in summa simplicitate et summa simplicitas non potest esse nisi in maxima paupertate ». Cf. *ibid.*, n. 6, t. V, p. 426*a*; *Brevil.*, p. 5, c. 6, t. V, p. 259*a*; *Coll. in Hex.*, III, n. 30 et XX, n. 19, t. V, p. 345*a*, 429*a*; *Serm. 4 in dom. II post Pasch.*, t. IX, p. 303*a* : « Humiles sunt maxime dispositi ad gratiam contemplationis »). La prière ardente et continue est également la condition indispensable à l'épanouissement de la vie mystique : sans elle nul ne peut prétendre à la contemplation : (*Serm. 2 in S. Agnete*, t. IX, p. 510*b* : « Ad istud nullus potest pervenire nisi per virtutem orationis », etc.). L'oraison est le principe de toute surélévation mentale : « Oratio est mater et origo sursumactionis » (*Itin. mentis*, c. 1, n. 1, t. V, p. 297); aussi, si l'âme veut savoir comment s'opère la mort mystique dans le Christ, il lui faut interroger « la grâce, non la doctrine, le désir, non l'intelligence, le gémissement de la prière, non l'étude et la lecture » (*Ibid.*, c. 7, n. 6, t. V, p. 313. Cf. prol. n. 4 et c. 1, n. 8, t. V, p. 296, 298; *De perf. vitae*, c. 5, n. 5, t. VIII, p. 119).

Pour parvenir à la grâce de la contemplation il faut surtout avoir au cœur le désir des ascensions mystiques et de l'extase qu'allume le feu du Saint-Esprit (*Ibid.*, c. 7, n. 4, p. 312). Comme on l'a prouvé récemment, saint Bonaventure est de tous les écrivains spirituels celui qui a le plus inculqué aux âmes le désir des ascensions mystiques et en a affirmé avec plus de force l'inéluctable nécessité (Longpré, *art. cit.*, p. 83-88; Grünewald, *op. cit.*, p. 64-67; Bissen, *art. cit.*, p. 390-394). La logique de sa pensée l'y engageait puisque selon lui toutes les sciences ont pour terme l'extase (*De reduct. art. ad theol.*, n. 26, t. V, p. 325), que l'âme tend aux élévations contemplatives comme la matière désire la forme (*Coll. in Hex.*, XX, n. 19, t. V, p. 428) et que l'histoire religieuse de l'Église doit voir naître l'ordre des extatiques dont saint François est le type (*Coll. in Hex.*, XXII, n. 22, t. V, p. 440; cf. Gilson, *op. cit.*, p. 85-88). Dans l'*Itinéraire* il écrit : « Non dispositus est aliquo modo ad contemplationes divinas, quae ad mentales ducunt excessus nisi cum Daniele sit vir desideriorum » (Prol., n. 3, t. V, p. 296; c. 7, n. 4 et 6, p. 312-313). Dans ses *Conférences sur l'Hexaméron*, la pensée est la même (*Coll. XX*, n. 1, t. V, p. 425; *coll. II*, n. 2-6, p. 336; *coll. XXII*, n. 29, p. 441 : « Non est anima contemplativa sine desiderio vivaci »; *coll. XXIII*, n. 29, p. 44*a*). Le Séraphique Docteur n'a jamais varié en cette matière (*Brevil.*, p. 5, c. 6, t. V, p. 260*a*). Dès son *Commentaire sur les Sentences*, après avoir établi que la contemplation ne parvient pas à la vision intuitive de Dieu ici-bas, il déclare nettement que tout homme doit chercher à s'élever jusqu'à l'extase (II, d. 33, a. 2, q. 3, t. II, p. 546*a* : « Hunc modum cognoscendi arbitror cuilibet viro justo in via ista esse quaerendum »). Les simples fidèles ne doivent pas renoncer à ce désir (*Serm. 1 de Sabbato sancto*, t. IX, p. 269*b* : « Modo non debetis desperare vos simplices quando audistis ista, quia simplex non potest ista habere, sed poteritis postea habere »). Après avoir obtenu la grâce de la contemplation, il faut veiller à ne pas laisser s'éteindre l'« excedens desiderium de continuando » (*In Luc.*, c. 9, n. 60-61, t. VIII, p. 235. Cf. *De tripl. via*, c. 2, n. 9, t. VIII, p. 10*a*; *In Luc.*, c. 21, n. 58, t. VIII, p. 539*a*; *Serm. de regno Dei*, n. 35, t. V, p. 548; *Serm. in feria V post Dom. I. Quadrag.*, t. IX, p. 214*a*; *Serm. 2 in dom. III Quadrag.*, p. 229*b*; *Serm. 1 in. feria II post dom. in Albis*, p. 246*b*; *Serm. in dom. XIV post Pent.*, p. 409*a*; *Serm. de S. Nicolao*, p. 477-478). Selon saint Bonaventure, saint François a annoncé la paix toute sa vie et aspiré de même à l'extase : « In omni salutatione pacem optans, in omni contemplatione ad extaticam pacem anhelans » (*Itin. mentis*, prol. n. 1, t. V, p. 295. Cf. *Determinationes quaest.*, p. 1, q. 1, t. VIII, p. 338). Il est la preuve par le fait que l'extase est la fin de la vie intérieure et qu'il faut la désirer vivement pour y parvenir (*Itin. mentis*, c. 7, n. 3, t. V, p. 312).

B. — Le seuil de l'extase : la hiérarchisation ultime de l'âme. — Si importantes qu'elles soient, ces dispositions ne suffisent pas encore à préparer l'âme définitivement à l'union. D'après saint Bonaventure, une triple hiérarchisation doit intervenir qui assimile analogiquement l'âme aux neuf chœurs des anges (*Coll. XXI*, n. 16-33, t. V, p. 434-437; éd. Delorme, p. 246-249; II *Sent.*, d. 9, t. II, p. 237-241). Ces hiérarchies intérieures disposent l'âme « secundum ascensum, secundum descensum, secundum regressum », selon qu'elles permettent à l'âme de s'élever à Dieu, de recevoir les illuminations qui viennent d'en haut et de retourner vers Dieu en partant du monde sensible (*Coll. in Hex.*, XXII, n. 29-41, t. V, p. 441-443, éd. Delorme, p. 257-264; *Coll. XX*, n. 22-26, p. 492, éd. Delorme, p. 230-231). La première hiérarchie intérieure est *secundum ascensum* (*Coll. in Hex.*, XXII, n. 24-27, p. 471; *Itin. mentis*, c. 4, n. 4, t. V, p. 307). Les actes qui la constituent sont au nombre de neuf; trois dépendent de l'industrie et de la nature, trois de l'industrie

et de la grâce, trois de la grâce agissant au-delà des forces de la nature et de l'industrie. Les trois premiers actes sont la *nuntiatio,* la *dictatio* ou *deliberatio,* la *ductio :* la *nuntiatio* opère un discernement entre les objets qui s'offrent aux sens, la *dictatio* délibère sur leur licéité, la *ductio* décide ce qu'il faut faire. Par ces actes l'âme est assimilée aux ordres des Anges, des Archanges et des Principautés. Les trois actes qui suivent relèvent de l'industrie et de la grâce : ce sont l'*ordinatio,* la *roboratio* et l'*imperatio.* Le premier ordonne vers Dieu, comme à la fin dernière, ce qui a été délibéré et écarte ce qui ne tend pas au but; comme il est difficile d'éloigner ce qui est désordonné, la force ou la *roboratio* intervient; de même à son tour l'*imperatio* ou le commandement, pour faciliter le premier et le second acte. Cette hiérarchie intérieure correspond aux chœurs des Puissances, des Vertus et des Dominations. Les trois derniers actes dépendent de l'activité dominatrice de la grâce : ce sont la *susceptio,* la *revelatio,* l'*unitio.* Par la *susceptio,* l'âme reçoit les illuminations divines; par la révélation elle connaît les secrets de Dieu; dans l'*unitio* elle est élevée à l'extase. Ces degrés de hiérarchie intérieure correspondent aux Trônes, aux Chérubins et aux Séraphins. Ainsi l'âme est complètement hiérarchisée pour la montée vers Dieu (« Ultra hanc hierarchizationem mens humana non procedit secundum ascensum, sed dicit : Osculetur me ». Cf. *Coll. in Hex.*, éd. Delorme, p. 258). — La seconde hiérarchisation est *secundum descensum.* Les illuminations divines viennent d'en haut. Pour les avoir en soi, il faut trois séries de vertus qui reçoivent, qui gardent et qui distribuent (*virtutes susceptivae, custoditivae, distributivae*). Les vertus qui reçoivent sont « la vivacité du désir, la perspicacité du regard, la tranquillité du jugement (*Ibid.*, n. 29-34, t. V, p. 441-442). Le désir, qui est un peu ardent, est la condition de toute contemplation; la perspicacité fait apprécier les dons de Dieu et éloigne les phantasmes et les préoccupations qui détournent l'âme de l'illumination divine; le jugement empêche de tomber dans une passion désordonnée. De là une assimilation très haute de l'esprit aux Séraphins, aux Chérubins et aux Trônes. Les vertus qui gardent l'illumination sont l'autorité (*auctoritas imperii*) qui commande de se conformer à la volonté de Dieu, le ferme propos (*virilitas propositi*) qui fait triompher des tribulations, et le vouloir victorieux (*nobilitas triumphi*) qui surmonte les obstacles dressés devant l'âme quand elle a reçu une faveur divine. Ces trois vertus correspondent précisément aux trois ordres des Dominations, des Vertus et des Puissances. Quant aux vertus distributrices, ce sont « la clarté de l'exemple, la vérité du langage, l'humble service du prochain ». La première enseigne à donner tout, même la vie, pour le Christ, la seconde à fuir le mensonge, la troisième à ne pas omettre les œuvres de charité sous prétexte de contemplation (*Coll. in Hex.*, éd. Delorme, p. 260). Par ces trois vertus l'esprit est rendu conforme aux Principautés, aux Archanges et aux Anges. De la sorte, une seconde fois, mais à l'inverse de la première réordination, l'âme est hiérarchisée parfaitement, puisqu'elle est adaptée à la descente et à la réception de l'illumination et des grâces divines (*Ibid.*, n. 31, p. 442, « secundum descensum, a vivacitate desiderii ad humilitatem obsequii »). — La hiérarchisation intérieure ultime dispose au retour vers Dieu en partant du monde sensible, *secundum regressum* (*Ibid.*, n. 34-40, t. V, p. 442-443; *Coll.*, XXIII, n. 1, p. 445*a* : « secundum reascensum », etc.). La contemplation a trois degrés, car elle cherche Dieu en dehors de soi (*extra nos*), en soi (*intra nos*) et au-dessus de soi (*supra se.* Cf. *Itin. mentis,* c. 1, n. 4, t. V, p. 297). Dans ses démarches elle met en activité des puissances distinctes : les facultés extérieures, intérieures et supérieures (*Ibid.*, n. 34, p. 442 : « secundum potentias exteriores, interiores, superiores, sive apprehensivas, amativas et operativas »). Ces facultés, de toute évidence, doivent être réglées dans leur exercice.

Les puissances par lesquelles nous connaissons Dieu par le monde extérieur sont ordonnées par la *perlustratio,* la *praeelectio* et la *prosecutio.* La *perlustratio* judicieuse ordonne les mouvements de la pensée qui explore le monde matériel; elle ne laisse rien d'impur et d'inutile pénétrer au sanctuaire de l'âme et exclut la science curieuse qui a perdu Eve (*Ibid.*, n. 35, p. 442). Selon M. Gilson (*op. cit.*, p. 431-432), elle transforme aussi notre vision de l'univers en découvrant partout des symboles de Dieu. Ce sentiment peut être accepté, mais il n'est guère suggéré par les textes, car c'est à la « spéculation » qu'il appartient, d'après saint Bonaventure, de découvrir les splendeurs de l'analogie universelle. La *praeelectio* affecte la puissance affective; elle règle le choix que nous devons faire entre tant d'objets qui s'offrent; la *prosecutio,* elle, dispose les facultés motrices et ordonne tous nos actes dans la voie du bien. Cette hiérarchisation intérieure, œuvre de la grâce principalement (*Coll. in Hex.*, éd. Delorme, p. 261) assimile l'âme aux ordres des Anges, des Archanges et des Principautés. De même trois actes vont réordonner les facultés intérieures : ce sont la *districta castigatio,* la *confortatio,* la *convocatio* (*Ibid.*, n. 36, p. 442). Le premier arrache les racines des passions, surtout la triple concupiscence qui s'affirme par la soif de dominer, le désir de jouir charnellement et la passion d'acquérir; le second élimine la triple infirmité qui afflige la nature, à savoir la négligence, la désespérance et l'impatience; le troisième soumet à l'âme toutes ses forces, de sorte qu'elle domine ses appétits, ses phantasmes et ses préoccupations (*Ibid.*, n. 38, p. 443). Par ces actes l'âme acquiert une grande ressemblance avec les chœurs des Principautés, des Vertus et des Dominations. A leur tour les facultés supérieures sont pleinement réordonnées. La grâce et les vertus théologales ont déjà opéré la hiérarchisation fondamentale de l'esprit, mais le redressement des facultés intellectuelles n'est achevé que si l'âme franchit les étapes qui la conduisent à l'extase. Ces étapes sont la *digna admissio,* la *digna inspectio* et la *digna introductio.* (*Ibid*, n. 39, p. 443). L'« admission » est l'appel à l'union extatique; elle fait comprendre à l'âme qu'elle touche au terme; l'« inspection » n'est pas autre que la contemplation de la Trinité et du Christ. A cette haute contemplation fait suite l'« introduction » ou le passage mystique en Dieu : « Tunc rapitur in Deum, quia jam sensit unionem et factus est unus spiritus cum Deo ». Ces ultimes degrés de hiérarchie intérieure rendent l'âme semblable aux Trônes, aux Chérubins et aux Séraphins. Par eux s'achève la hiérarchisation définitive de l'esprit. C'est à ce point qu'il faut être ordonné, dégagé de tout ce qui est terrestre et charnel et assimilé aux hiérarchies célestes pour recevoir dignement la visite de l'Epoux divin[1].

1. Ces considérations sont subtiles, mais elles tiennent une large place dans la doctrine de saint Bonaventure, toute élaborée en fonc-

C. — La Contemplation intellectuelle. — 1. Principe formel. — Ainsi disposée et hiérarchisée intérieurement, l'âme peut s'élancer vers Dieu par les deux grandes voies qui mènent à l'extase : la contemplation intellectuelle et la contemplation sapientielle (*Coll. in Hex.*, V, n. 24, t. V, p. 358; *Brevil.*, p. 5, c. 6, p. 259*a*; *De plant. Paradisi*, n. 3, t. V, p. 575-576 : « Prius erigitur animus ad contuendam cœlestium luminum claritatem quam in suavissimæ refectionis rapiatur excessum; *In Luc.*, c. 9, n. 49, t. VII, p. 232 : « Per viam splendoris et hunc modum ascendendi docet B. Augustinus; per viam amoris et hunc docet Dionysius ».) La contemplation intellectuelle parvient à l'union avec Dieu par la connaissance (*De regno Dei*, n. 34, t. V, p. 548 : *per sapientialia speculamina*). La foi et l'illumination des Ecritures la dirigent. La foi, en effet, est le fondement de toutes les illuminations possibles en ce monde; même la contemplation la plus haute reste dans son ordre. Saint Bonaventure le déclare maintes fois (*Brevil.*, prol. t, V, p. 201 : « Est ipsa fides omnium supernaturalium illuminationum, quamdiu peregrinamur a Domino, et fundamentum stabiliens et lucerna dirigens et janua introducens »; *Coll. in Hex.*, III, n. 26, t. V, p. 347; *coll.* VIII, p. 369-372; *coll.* X, n. 3, p. 377, *coll.* XXII, n. 42, p. 444. Cf. Longpré, *art. cit.*, p. 42-44; Grünewald, *op. cit.*, p. 42-46). De même l'Ecriture Sainte ouvre toute grande la voie aux « suspensions spéculatives » (*Itin. mentis*; prol. n. 3, t. V, p. 295). L'univers entier, en effet, est un livre fermé depuis la chute originelle (*Coll. in Hex.*, II, n. 20, t. V, p. 339-340); c'est précisément l'Ecriture Sainte qui permet de le lire et de l'interpréter comme une expression de Dieu (*Brevil.*, p. 2, c. 12, t. V, p. 230*b*; *Coll. in Hex.*, XII, n. 17 et *Coll.* XIII, n. 12, t. V, p. 387, 390*a*). La philosophie et les sciences n'y parviennent pas, car, si elles scrutent la nature de l'univers, elles n'en découvrent pas la signification symbolique; c'est à la lumière de l'Ecriture qu'apparaît de nouveau le vrai sens de l'univers : « Ipsa rerum universitas est scala ad ascendendum in Deum » (*Itin. ment.*, c. 1, n. 2, t. V, p. 297). Ces illuminations toutefois ne constituent pas le principe formel et prochain de la contemplation intellectuelle. Cette fonction revient au don d'intelligence. (III *Sent.*, d. 35, a. 1, q. 3, t. III, p. 493-498; *Coll. de donis*, VIII, t. V, p. 493-498. Cf. Bonnefoy, *Le Saint-Esprit*, p. 186-193). Ce don communique à l'âme une connaissance plus élevée que la foi (III, d. 35, a. 1, q. 3, t. III, p. 779 : « Ad donum intellectus spectat contemplatio clarior et excellentior quam sit cognitio fidei »); il fait passer de la foi à la science du mystère (*Ibid.*, ad 6, p. 779) et permet même d'atteindre les raisons éternelles (*Ibid.*, ad 2, p. 779 : « Intellectus... semper refertur ad rationes aeternas ad quas per creaturas etiam elevat contemplandas »). C'est le don d'intelligence qui rend apte à contempler intellectuellement Dieu en lui-même et dans les effets qui portent sa similitude expresse, à savoir dans les créatures spirituelles (*Ibid.*, p. 778 : « Donum intellectus consistit in contemplatione rationali Creatoris et spiritualis creaturae ». Cf. Bonnefoy, *op. cit.*, p. 181, note 1). Comme l'explique longuement saint Bonaventure, le don d'intelligence est la clef des contemplations célestes (*Coll. in Hex.*, III, n. 1, t. V, p. 343; éd. Delorme, p. 33 : « Cum intellectus sit regula circumspectionum moralium, janua considerationum scientialium, clavis contemplationis cœlestium, intendimus hic de intellectu hoc tertio modo, quia sic est proprie donum Spiritus ». Cf. Bonnefoy, *op. cit.*, p. 169, note 1). C'est lui, en effet, qui donne l'intelligence du Verbe éternel, du Verbe incarné et du Verbe inspiré (*Coll. in Hex.*, III, t. V, p. 343-348). A la perfection de son acte — comme d'ailleurs à la pratique parfaite des vertus — concourt la béatitude de la pureté de cœur (*Brevil.*, p. 5, c. 6, t. V, p. 259*b* : *Ad perfectionem utriusque*, etc. Cf. III, d. 34, p. 1. a. 2, q. 1, ad 6, t. III, p. 743, *Serm. Christus unus omnium magister*, n. 1, t. V, p. 567). Avant que le don d'intelligence produise ces illuminations, il faut de toute nécessité l'exercer longtemps. C'est le conseil même de saint François (*Ibid.*, n. 1, t. V, p. 343 : « Donum intellectus est solidus cibus ut panis, qui, ut dicebat B. Franciscus, multis laboribus habetur. » Éd. Delorme, p. 33-34).

2. Degrés. — Illuminée ainsi par la foi, l'Écriture Sainte et le don d'intelligence, l'âme découvre les six degrés qui mènent à l'extase de l'intelligence par la *speculatio Dei*[1] (*Itin. mentis*, prol. n. 3, t. V, p. 285 : « Sex illuminationes scalares », etc.). Les êtres qui forment l'univers se divisent en trois groupes; les uns sont en dehors de nous, *extra nos*, les autres au dedans, *intra nos*, les derniers au-dessus de nous, *supra nos*. Les premiers sont corporels, les seconds spirituels, les autres éternels. « Pour parvenir au premier principe qui est spirituel et éternel et au-dessus de nous, il faut aussi passer par le vestige de Dieu, à savoir par le monde sensible, qui est corporel, temporel et en dehors de nous; cela n'est pas autre qu'être introduit dans la voie de Dieu. Il faut ensuite pénétrer dans l'esprit qui est l'image de Dieu éternelle, spirituelle et toute intérieure à nous; de la sorte, l'âme s'avance dans la vérité de Dieu. Il faut enfin s'élever à ce qui est éternel, absolument spirituel et au-dessus de nous et regarder le premier Principe; cela n'est autre que se réjouir dans la vue de Dieu et la révérence de sa Majesté » (*Itin. mentis*, c. n. 2, t. V, p. 297). L'univers, l'âme et Dieu, voilà donc le triple domaine de la spéculation bonaventurienne. (Cf. I, d. 3, p. 1, a. 1, q. 2, t. I, p. 73 *a* : « Ascensus in Deum potest esse... quan-

tion de l'exemplarisme — et aussi da la littérature mystique d'alors. Cf. *Quaest. anon. de angelis*, ap. *Coll. in Hex.*, éd. Delorme p. 412-417. — La hiérarchie suprême, en effet, est la Trinité. Vigueur, splendeur et charité en elle-même, dans chacune de ses personnes, elle est par suite la raison exemplaire de neuf illuminations (*Coll. in Hex.*, n. 1-3, t. V, p. 431). Par rapport au monde, la Trinité est principe, moyen et fin, *originans principium*, *gubernans medium*, *finale complementum*. En tant que principe, la puissance, la sagesse et la volonté lui sont attribuées, en tant que moyen, la piété, la vérité, la sainteté, en tant que fin, l'éternité, la beauté, la jouissance (*Ibid.*, n. 4-16, p. 432-434). Ces neuf appropriations sont la raison d'être, la cause exemplaire des neuf chœurs des anges (*Ibid.*, n. 16-32, p. 434-435), des neuf états qui composent la hiérarchie de l'Eglise (*Coll. in Hex.*, XXII, n. 1-23, t. V, p. 437-441) et finalement des neuf hiérarchisations intérieures de l'âme contemplative (*Ibid.*, n. 23-40, p. 441-444; éd. Delorme, p. 234-264). Cf. A. Dempf, *Die Hauptform mittelalterlicher Weltanschauung*, München-Berlin, 1925, p. 148-149 : « Hier spricht die Weltanschauung des Mittelalters ihr schönstes Geheimnis aus ». — Sur le devoir qu'ont les contemplatifs de se conformer aux anges cf. *De triplici via*, c. 3, n. 14, t. VIII, p. 18; *Serm. 2 de S. Agnete*, t. IX, p. 510 *a*; *Serm. 2 in dom. XX post Pent.*, p. 433 *b*- 441, surtout les *Serm. 12, 13* et *14 in dom. IV Adv.*, p. 85-6 prêchés devant Urbain IV, Clément IV et le synode ecclésiastique de Reims.

1. Saint Bonaventure distingue la spéculation de la simple investigation, parce que la spéculation est, à tous ses degrés, la *sursumactio mentis in Deum* (*Coll. in Hex.*, IX, n. 1, t. V, p. 380 *a*, éd. Delorme, p. 133; *Coll. in Hex.*, III, éd. cit., p. 30 : « Virtus speculativa... transcendit intellectivam »).

tum ad aspectum praesentiae... Primus autem gradus... est in consideratione visibilium, secundus in considerationem invisibilium... tertius est ab anima in Deum »). Pour l'explorer à fond l'âme a été douée de trois activités (*aspectus*) qui se partagent en deux d'après leur fonction : la sensibilité : *sensus*, *imaginatio*, l'esprit : *ratio*, *intellectus*, et la *mens* : *intelligentia*, *apex mentis*. (*Ibid*., n. 4, p. 297; *II Sent*., d. 8, p. 2, a. 1, q. 2, t. II, p. 227; *De red. art. ad theol*., n. 25, t. V, p. 325; *Serm. 4 in Epiph*., t. IX, p. 162 *b*; *Coll. in Hex*., V, n. 24, t. V, p. 358. Cf. *De triplici via*; addit. III, n. 1-5, t. VIII, p. 19-20; Grünewald, *op. cit*., p. 81-83). Mais comme ces trois objets se dédoublent selon que l'âme considère Dieu comme l'alpha et l'oméga de tout, c'est-à-dire comme le principe (*Deus-unus*) et la fin béatifiante (*Deus-trinus*) de tous les êtres ou selon qu'elle contemple Dieu dans le monde sensible et dans l'âme comme par un miroir ou comme dans un miroir, *ut per speculum et ut in speculo*[1], il résulte que les illuminations qui préparent l'extase de l'entendement sont au nombre de six (*Itin. mentis*, c. 1, n. 5, t. V, p. 297). Ces six degrés, qui constituent le thème de l'*Itinéraire*[2] sont : la spéculation de Dieu par le monde sensible (*Ibid*., c. 1, n. 9-15, t. V, p. 298-299) et dans le monde sensible (Cap. 2, p. 299-303), la spéculation de Dieu dans l'âme et ses facultés naturelles (Cap. 3, p. 303-306) et dans l'âme recréée à la similitude de Dieu par la grâce et les charismes de l'Esprit (Cap. 4, p. 306-308), et au sommet la spéculation de Dieu dans son Être (Cap. 5, p. 308-310; *Coll. in Hex*., X, n. 10-18, t. V, p. 378-379) et dans la Trinité de ses Personnes (Cap. 6, p. 310-312, *Coll. in Hex*., XI, t. V, p. 379-389, éd. Delorme, p. 126-140). Pour que ces illuminations mènent au but, il faut s'y arrêter longuement[3] (*Itin. mentis*, prol. n. 5, t. V, p, 296 : « Quod ut fiat, non est harum speculationum progressus perfunctorie transcurrendus sed morosissime ruminandus »). De plus, précise saint Bonaventure, « j'invite le lecteur à ne pas croire qu'il suffit d'une lecture sans onction, d'une spéculation sans dévotion, d'une investigation sans admiration, de la circonspection sans l'exultation, de l'industrie sans la piété, de la science sans la charité, de l'intelligence sans l'humilité, de l'étude sans la grâce de Dieu, du miroir des choses sans la sagesse divinement inspirée » (*Ibid*., n. 4, p. 296).

Au premier degré l'âme s'élève par les vestiges de l'action créatrice dans le monde jusqu'à Dieu et perçoit son existence dans une intuition fulgurante (*Itin. mentis*, c. 1, n. 15, t. V, p. 299 : *Qui igitur tantis rerum creaturarum splendoribus non illustratur, caecus est!* etc., c. 2, n. 12-13, p. 302; *Coll. in Hex*., XII, n. 14-17, t. V, p. 386; *Coll*. XVIII, n. 25, p. 448; I *Sent*., d. 3, p. 1, a. 1, 9. 2, t. I, p. 72; *Serm. 5 de SS. Angelis*, t. IX, p. 630 *a*). Dans la seconde contemplation, elle décèle la présence et l'influence divine dans tous les êtres et dans leurs actions, même dans les opérations les plus humbles de la perception sensible : l'appréhension, la délectation et le jugement (Cap. 2, n. 1-10, t. V, p. 299-302). Au troisième degré l'âme contemple Dieu en elle-même, dans l'image de la Trinité qui brille en elle à la manière d'un candélabre; elle saisit alors qu'il n'est pas une activité de l'intelligence et de la volonté qui « mettant en œuvre des principes universels et nécessaires n'atteste la présence en nous d'une lumière divine motrice et régulatrice de la pensée » (E. Gilson, *La philosophie franciscaine*, p. 154); pour la première fois elle expérimente comment Dieu est plus présent à l'âme qu'elle ne l'est à elle-même (Cap. 4, n. 4, t. V, p. 306). Ce degré intérieur franchi, elle contemple Dieu dans les splendeurs de la grâce infuse qui opère la hiérarchisation fondamentale de l'esprit, fait de l'âme le temple de la Trinité et lui rend ses sens spirituels (*Ibid*.). Après ce degré, il ne reste plus qu'à « entrer dans le Saint des Saints où au-dessus de l'arche se trouvent les deux chérubins de gloire qui recouvrent de leurs ailes le propitiatoire et qui symbolisent les deux manières de contempler Dieu, l'une dans ses attributs essentiels, l'autre dans la Trinité de ses Personnes » (Cap. 5, n. 1, t. V, p. 308). Dans cette contuition l'âme s'élève par l'idée d'être et de bonté au-dessus d'elle-même et est frappée de stupeur et d'admiration, lorsqu'elle voit que l'Être absolument pur, simple et immuable est également le Bien suprême qui s'épand dans la procession des Personnes divines et que les propriétés essentielles de Dieu s'allient aux propriétés notionnelles ou hypostatiques[1]. *Ibid*., c. 5, n. 3, t. V, p. 311 : « Nam ibi est summa communicabilitas cum personarum proprietate, summa consubstantialitas cum hypostasum pluralitate... Quis ad tantorum mirabilium aspectum non consurgat in admirationem? Cf. *Coll. in Hex*., XXI, n. 1-15, t. V, p. 431-4; *De plant. paradisi*, n. 4-6, t. V, p. 575-6). L'admiration est plus véhémente encore quand l'intelligence contemple le propitiatoire qu'est le Christ-Jésus, vers qui sont tournés les deux chérubins et considère les propriétés essentielles et hypostatiques de Dieu, non plus en elles-mêmes, mais dans leur relation avec le Verbe

1. Selon saint Bonaventure, autre est la connaissance de Dieu par le monde et autre la vue de Dieu dans le monde. *I Sent*., d. 3, a. 1, q. 3, t. I, p. 74 : « Aliud est cognoscere Deum in creatura, aliud per creaturam. Cognoscere Deum in creatura est cognoscere ipsius praesentiam et influentiam in creatura... Cognoscere Deum per creaturam... est elevari a cognitione creaturae ad cognitionem Dei quasi per scalam mediam » ; III, d. 31, a. 2, q. 1, ad 5, t. III, p. 682. Cf. *De triplici via*, additamentum IV, n. 24-30, t. VIII, p. 25-26. La connaissance *per speculum* s'appuie sur la piété, *ibid*., addit. III, n. 5, t. VIII, p. 20; la connaissance *in speculo*, sur la vérité, *ibid*., addit., IV, n. 31-33, p. 26-27. Cf. Grünewald, *Franziskanische Mystik*, p. 90-92; *Zur Mystik*. p, 135-136. La vue de Dieu *in speculo* est au sens propre la contuition bonaventurienne.

2. Sur l'*Itinéraire*, cf. F. Cayré, *Précis de Patrologie*, Paris, 1930, t. II, p. 518-521 ; E. Gilson, *op. cit*., p. 434-440 ; *La philosophie franciscaine* dans *saint François d'Assise*, Paris, 1927, p. 152-156; P. Symphorien, O. M. C., *L'itinéraire de l'esprit vers Dieu de saint Bonaventure* dans *Annales de l'Institut supérieur de Philosophie*. Louvain, 1924, t. V, p. 5-37.

3. Comme l'indique souvent saint Bonaventure, la contemplation intellectuelle exige de la perspicacité (*Brevil*., p. 2, c. 9, t. V, p. 226 *a*; *De plant. Paradisi*, n. 7, t. V, p. 576); même lorsque l'âme est élevée à l'union, l'application prolongée de l'esprit et la *circumspectio* sont requises (*Coll. in Hex*., XXII, n 39, t. V, p. 443; *Coll*. XX, n. 23, p. 429 : « Sicut stellae sunt fixae in coelo, sic oportet quod contemplativus sit fixus et mansivus, non vacillans, nec habens oculos tremulos sed aquilinos »; éd. Delorme, p. 196). — Précisément parce qu'elle exige cet effort, la contemplation intellectuelle n'est pas sans péril de présomption et d'erreur (*Coll. in Hex*., XXII, n. 41-42, t. V, p. 443-4; éd. Delorme, p. 263-4; *De plant. Paradisi*, n. 12, t. V, p. 577-8).

1. L'esprit ne peut contempler sans interruption la Trinité tant qu'il est uni à un corps mortel (*De plant. Paradisi*, n. 5, t. V, p. 576). « Pour que l'âme ne s'éloigne pas complètement des splendeurs de la lumière divine », elle doit dans l'intervalle contempler à son choix (*Coll. in Hex*., XV, n. 10, t. V, p. 400), d'autres objets moins élevés et dont saint Bonaventure fixe le nombre à douze, en souvenir des douze étoiles qui brillent au front de la « Femme revêtue du soleil » (*De plant. Paradisi*, n. 6. p. 576; *Coll. in Hex*., XXII, n. 40, t. V, p. 443; *Coll*. XXIII, n. 1, p. 445 : « In his debet contemplativa anima versari semper in aliquo istorum luminum, sicut sol semper est in aliquo signo ». Cf. J.-M. Bissen, dans (*La France Franc*., 1932, t. XV, p. 87-105).

Incarné[1] (*Ibid.*, c. 6, n. 4-7, t. V, p. 311-312; *Coll. in Hex.*, VIII, n. 7-12, t. V, p. 370-371; *Coll.* XXIII, n. 7-8, t. V, p. 446; *De plant. paradisi*, n. 8-9, t. V, p. 577; *Serm. de Nat. B. M. Virg.*, t. IX, p. 717 *b*). Là est le plus haut sommet de la contemplation intellectuelle. « In hoc consideratione est perfecta illuminatio mentis » (*Ibid.*, c. 6, n. 7, p. 312). « Si en effet l'image est une similitude expresse, quand notre esprit contemple dans le Christ, Fils de Dieu et image de Dieu invisible par nature, notre humanité si admirablement exaltée, si ineffablement unie, et voit en lui à la fois le sommet et le bas, le premier principe et le dernier, la circonférence et le centre, l'alpha et l'oméga, le causé et la cause, le Créateur et la créature, le livre écrit au dehors et au dedans, alors, à ce sixième degré, elle a atteint la perfection de l'illumination, comme Dieu a achevé son œuvre le sixième jour; il ne lui reste plus qu'à attendre le jour du repos où par le passage de l'esprit en Dieu, toute recherche perspicace de l'entendement humain se repose de toute l'œuvre qu'il a faite » (*Ibid.*, c. 6, n. 7, p. 312).

3. — **Extase de l'enseignement.** — Ces ascensions illuminatrices conduisent l'intelligence par l'admiration qu'elles provoquent jusqu'à l'extase (*Serm. 8 in Pent*, t. IX, p. 326; *De perf. vitae;* c. 5, n. 8, t. VIII, p. 119. Cf. III, d. 3, p. 1, a. 2, q. 3, ad. 2, t. III, p. 78; d. 34, dub. 3, p. 770 *a*; Bonnefoy, *Une somme*, p. 94-99: Même doctrine chez Saint François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, VII, c. 5). Il est vrai, dans *l'Itinéraire* S. Bonaventure ne décrit pas distinctement l'extase de l'entendement, mais plutôt celle de la volonté (Ibid., c. 7, n. 5-6, t. V, p. 312-313), mais il ne manque pas ailleurs de le faire, ce que la plupart des médiévistes modernes n'ont pas suffisamment observé (*Quaest. disp. de scientia Christi*, q. 7, t. V, p. 37-43, surtout, p. 40-43; *Brevil.*, p. 4, c. 6, t. V, p. 246; III, d. 34, a. 1, q. 3, ad. 6, t. III, p. 305-306. Cf. Bissen, *Les degrés de la contemplation*, p. 446-451). Dans ce transport, l'intelligence conserve une certaine action, non qu'elle agisse sur Dieu, mais parce qu'elle se tend et se déploie vers Dieu, *per quamdam protensionem*, et qu'elle juge aussi avec certitude qu'elle atteint Dieu dans cette tension (III, d. 34, a. 1, q. 3, ad. 6, III, p. 705); toutefois elle est mue par Dieu infiniment plus qu'elle ne se meut elle-même (*Ibid.*, II, d. 33, a. 2, q. 3, ad. 7, t. II, p. 546 : « Videre potius est in suscipiendo quam in agendo, maxime dum videtur lumen. » Cf. II, d. 3, p. 2, a. 2, q. 2, t. II, p. 123). L'extase de l'intelligence est l'*excessivus modus cognoscendi*, la *sursumactio mentis in Deum*, comme s'exprime l'*Apologia pauperum* (Cap. 3, n. 6, t. VIII, p. 246) Il y a deux manières d'atteindre un objet, l'une *per modum comprehensionis*, l'autre *per modum excessus*. Dans le premier cas, l'intelligence appréhende l'objet, car il est proportionné à sa lumière; dans le second cas, elle est portée vers lui, car il dépasse sa puissance; dans l'un, l'intelligence saisit l'objet; dans l'autre, l'objet saisit l'intelligence (*Quaest. disp. de scientia Christi*, q. 7, t. V, p. 40 *a* : « Excessivum modum cognoscendi dico non quo cognoscens excedat cognitum, sed quo cognoscens fertur in objectum excedens, excessivo quodam modo, erigendo se supra se ipsum... In comprehensivo cognoscens capit cognitum, in excessivo vero cognitum capit cognoscentem »).

La connaissance compréhensive satisfait l'intelligence, sa puissance de vision; la connaissance excessive, son désir de savoir (*Ibid.*, p. 40 *b* : « In comprehensivo terminatur intelligentiae aspectus, in excessivo vero intelligentiae appetitus... Ex comprehensione percepta fit ut nihil de novo addiscat; propter vero excessum, fit ut nihil addiscere possit »). Dans l'extase intellectuelle, l'entendement est élevé et ravi par Dieu de cette manière, *per modum excessus mentalis* (*Itin. mentis*, c. 6, n. 7, t. V, p. 313; *Quaest. disp.*, *ibid.*, ad 19, p. 42-43). Ce mode d'atteindre Dieu est le plus haut qui soit (*Ibid.*). Il a été donné au Christ dans toute sa perfection (*Ibid.*, p. 40 *a*). Dans l'état présent, les Saints l'ont aussi, mais en partie, d'après la mesure de leur grâce et selon le bon plaisir de Dieu (*Ibid.*); ils en éprouvent les répercussions corporelles (*Coll. in Hex.*, XXII, n. 22, t. V, p. 441). Selon la loi commune, l'extase ne se produit pas sans l'aliénation des sens (*In Luc.*, c. 9, n. 17, t. VII, p. 235). Dans cet « emportement et pendement d'esprit », comme s'exprime saint François de Sales en style bonaventurien, l'âme entièrement illuminée (*Coll. in Hex.*, XV, n. 11, t. V, p. 428) exerce la plus haute spéculation de Dieu : *Praeclare speculatur* (*Coll. in Hex.*, XXIII, n. 9, t. V, p. 446); elle atteint même les raisons éternelles (*Coll. in Hex.*, XX, n. 11, t. V, p. 427). Dans cette contuition généralement rapide (*Serm. 4 in Epiph.*, t. IX, p. 163 *a* : « Divina contemplatio et contuitio momentanea et quasi punctalis »), l'entendement trouve le repos (*Coll. in Hex.*, V, n. 32, t. V, p. 359) et une délectation notable, moindre toutefois que la jouissance qui vient de l'amour (III, d. 35, a. 1, q. 3, ad. 3, t. III, p. 779; *Coll. in Hex.*, éd. Delorme, p. 227; *Serm. 2 in dom. III Quadrag.*, t. II, p. 229 *b*). Dans l'extase de l'intelligence, l'âme est moins unie à Dieu que dans l'extase de la volonté, car l'acte d'intelligence rend conforme à Dieu seulement alors que l'amour transforme en Dieu (II d. 39, dub. 1, t. II, p. 916 *a*; cf. *Coll. in Hex.*, XXI, n. 3, t. V, p. 436; *Itin. mentis*, c. 7, n. 6, t. V, p. 313). D'après saint François de Sales « les deux extases de l'entendement et de la volonté ne sont pas tellement appartenantes l'une à l'autre que l'une ne soit bien souvent sans l'autre » (*Traité de l'amour de Dieu*, VII, c. 6). Chez saint Bonaventure au contraire elles apparaissent inséparablement unies tout comme les actes ordinaires de l'intellect et de la volonté sont étroitement coordonnés (I, d. 1 a. 2, q. 1, ad. 3, t. I, p. 37; IV, d. 49, p. 1, a. 1, q. ad 1, t. IV, p. 1009 : « Visio et complacentia in qua est perfecta ratio fruitionis inseparabiliter se habent »). D'après lui en effet, toute grâce contemplative est à la fois lumière et amour (*Coll. in Hex.*, X, n. 12, t. V, p. 427 : « Nunquam venit in contemplatione radius splendens quin etiam sit inflammans »). De plus quand l'âme est élevée à l'union extatique et regarde Dieu et le Christ, elle adore, elle spécule, elle jouit : « Pie veneratur, praeclare speculatur, sancte perfruitur ». (*Coll. in Hex.*, XXIII, n. 6-9, t. V, p. 446, éd. Delorme,

1. La contemplation de Jésus-Christ pourrait suffire à l'âme contemplative (*De plant. Paradisi*, n. 9, t. V, p. 557 : « Licet animae devotae sufficere possit Christus Jesus et hic crucifixus », etc. Cf. *Serm. 17 in Nat. Dom.*, t. IX, p. 120 *a*). Néanmoins pour l'aider, Dieu lui a proposé d'autres thèmes à contempler « dont on pourrait faire un grand livre (*Ibid.*, n 11-16, p. 576-7; *Coll. in Hex.*. XVII, n. 8-28, t. V, p. 410-4; éd. Delorme, p. 196-201). Mais, observe saint Bonaventure — et c'est un des beaux traits de sa doctrine — la contemplation de tout ce qui n'est pas le Christ doit avoir pour fin d'amener l'âme à la connaissance et à la fruition de Celui qui est seul l'Arbre de vie (*De plant. Paradisi*, n. 9, p. 577 : « Ad vitandum tamen fastidium .. proposuit Deus et alias meditationum materias tanquam arbores fructuosas, quibus refocilletur humanae mentis devotio et his multiformiter exerceatur ut tandem in illos uno illius Ligni fructu finaliter conquiescat et eo feliciter perfruatur ». Cf. n. 13, p. 578).

p. 266-267; *Coll.* XXII, n. 27, p. 441 : « Quando anima supra se elevata est et, se deserta, suscipit divinas illuminationes et supra se speculatur quod sibi datum est; et ex hoc surgit in divina sive sursum agitur. Ista tria sunt susceptio, revelatio, unio ultra quam non procedit mens. Et in istis consistit canticum canticorum totum, scilicet in castis, castioribus, castissimis susceptionibus; in castis, castioribus, castissimis speculationibus; in castis, castioribus, castissimis unitionibus; et tunc poterit dicere illud cantici : Osculetur me, etc. » (*Serm. 10 in Pent.*, t. IX, p. 346 b. Cf. *Coll. in Hex.*, XXIII, n. 27-30, t. V, p. 449). Spéculations et fruitions, extase de l'intelligence et extase du vouloir, ne sont donc jamais séparées dans la montée vers Dieu.

D. — La contemplation sapientielle. — **1. Principe formel.** — La contemplation sapientielle tend à l'union parfaite par l'amour et l'adhérence. Son principe formel est le don de sagesse (III *Sent.*, d. 35, a. 1, q. 1, t. III, p. 772-775; *Coll. de donis*, IX, t. V, p. 498-503; *Serm. de S. Andrea*, t. IX, p. 469*b*. Cf. Bonnefoy, *Le Saint-Esprit*, p. 186-193). La sagesse est le plus excellent des dons, car elle inclut la charité qui détient la primauté des vertus (III, d. 27, a. 2, q. 1, t. III, p. 604*a*; et dub. 1, p. 616*a*), et parce qu'elle ajoute une habilitation ultérieure à l'amour (Id. 17, dub. 2, t. I, p. 304*b*; II, d. 9, a. 1, q. 4 ad 7, t. II, p. 249; III, d. 27, a. 2, q. 5, t. III, p. 612*a*; d. 34, p. 1, a. 1, q. 1, ad 7, t. III, p. 742). Dans son acception stricte elle n'est autre que l'amour, l'*affectus* qui fait expérimenter Dieu et la suavité divine (III, d. 35, a. 1, q. 1, t. III, p. 774*a* : « Dicitur sapientia magis proprie et sic nominat cognitionem Dei experimentalem... cujus actus consistit in degustando divinam suavitatem »). La sagesse affecte la volonté (II, d. 31, a. 2, q. 3, ad 5, t. II, p. 915), mais elle atteint aussi l'intelligence (I *Sent.*, procemium, q. 3, t. I, p. 13 : « Si intellectus consideratur medio modo ut natus est extendi ad affectum, sic perficitur ab habitu medio inter pure speculativum et practicum, qui complectitur utrumque, et hic habitus dicitur sapientiae, quae simul dicit cognitionem et affectum »; III, d. 35, a. 1, q. 1, ad 5, t. III, p. 775); par suite, le don de sagesse est en partie cognitif et en partie affectif (*Ibid.*, p. 774*b* : « Partim est cognitivus, partim est affectivus ita quod in cognitione inchoatur et in affectione consummatur »). Au goût qui est l'acte de la sagesse est jointe « la lumière de la connaissance » (*Ibid.*, ad 4, p. 775), la connaissance de Dieu et des choses éternelles selon les raisons éternelles (*Ibid.*, ad 5, p. 775; III, d. 35, a. 1, q. 3, ad 1 et 2, t. III, p. 778 : « Donum sapientiae est ad cognitionem aeternorum secundum aeternas rationes, secundum tamen quod illae aeternae rationes sunt via ad gustum et experimentalem cognitionem divinae suavitatis, ita quod cognitio illa gustui est annexa »). Toutefois l'acte de science qu'inclut le don de sagesse n'est pas l'acte principal, mais seulement l'acte préliminaire, ordonné à l'*affectus* (*Ibid.*, ad 3, p. 774 : « Quantum ad actum primum sive praevium, etc. »; ad 5, p. 775). C'est cette étroite subordination qui dans la théologie de Saint Bonaventure permet d'attribuer deux actes à une même habitude (Bonnefoy, *op. cit.*, p. 187). Puisque le don de sagesse inclut la charité et partage ses privilèges, il ne peut y avoir d'excès à l'exercer et par suite à goûter et à expérimenter Dieu (*Ibid.*, t. III, p. 774*b*).

2. Conditions. — Le don de sagesse est donc le principe de la contemplation sapientielle et de l'union extatique. Il convient cependant de l'observer : son exercice est facilité par ce que Saint Bonaventure appelle l'*industria*[1], c'est-à-dire par la séparation de l'âme de tout ce qui est créé et par l'emploi de la théologie négative pour s'élever à l'Être premier : « Haec contemplatio fit per gratiam et tamen juvat industria » (*Coll. in Hex.*, II, n. 30-34, t. V, p. 341-342; éd. Delorme, p. 32). Pour se disposer à l'amour extatique, l'âme doit briser avec tout ce qui n'est pas Dieu et se laisser elle-même (*Ibid.*, n. 30, p. 341 : « Juvat industria scilicet ut separet se ab omni eo quod Deus non est et a se ipso, si possibile esset »); il lui faut ensuite, d'une part, abandonner toutes les opérations intellectuelles qui dépendent des images sensibles (*Ibid.*, n. 32, p. 342 : « Juvat... superferri omnibus operationibus intellectualibus quae sunt cum phantasmatibus annexis, etc... »), parce que l'objet auquel elle va être unie dépasse leur force de compréhension (*Coll. in Hex.*, éd. Delorme, p. 29) et qu'il n'y a pas d'extase tant que l'intellect fait appel aux données sensibles (*Ibid.*, p. 31), et de l'autre s'abandonner à l'amour et à la grâce, puisque c'est dans l'amour qu'est l'élément formel de la béatitude et de la fruition (*Coll. in Hex.*, *ibid.*, n. 29, p. 341; éd. Venetiis, 1504, dans *Parva opuscula S. Bonav.*, t. I, f° 10 a : « Est beatitudo dispositive et materialiter in intellectiva et libative et consummative in amativa ») et que seule la grâce du Saint-Esprit, non l'effort de l'intelligence, permet d'atteindre la sagesse mystique (*Ibid.*, n. 30, p. 341, éd. Delorme, p. 30 : « Ad hanc experientiam non pervenitur nisi per amorem maximum : nec enim cognitiva vel intellectiva ad hanc per se attingit, sed per condescensionem desuper permaximam »). En dernier lieu, il est utile à l'âme de s'élever à Dieu plus par voie de négation que par voie d'affirmation (*Coll. in Hex.*, éd. Delorme, p. 32 : « Juvat autem industria in hoc exercitio ut homo dicat : « Non est hoc Deus, nec est hoc » etc., per negationem et ablationem, ut sculpentes faciunt, non per appositionem »). C'est la méthode la plus fructueuse (*Coll. in Hex.*, II, n. 33, p. 342 : « Iste modus est conveniens magis »; éd. Venetiis, f° 10*b* : « Est modus ablativus congruentissimus ad ascendendum in Deum ascensu inquisitivo »; III, d. 35, a. 1, q. 1, t. III, p. 779*b* : « Melius afficimur » etc.; *De triplici via*, c. 3, n. 13, t. VIII, p. 17); elle laisse en effet dans l'esprit la plus noble des dispositions, puisqu'elle lui fournit le plus haut concept de Dieu (*Ibid.*, n. 32, p. 343; *De triplici via*, *ibid.*); de plus, elle est toujours suivie de l'amour (*Ibid.*, n. 33, p. 343 : « Ablationem sequitur amor »). C'est à ces conditions que l'amour peut se développer jusqu'à l'extase.

3. Degrés. — Par l'usage du don de sagesse l'âme ne s'élève pas d'un bond à l'union extatique, à l'*unitio*. Comme dans la contemplation intellectuelle, l'ascension se fait par étapes. Avant le Séraphique Docteur, saint Augustin, saint Bernard et Richard de Saint-Victor avaient proposé diverses classifications des états mystiques. Saint Bonaventure rappelle au passage ces

1. Chez saint Bonaventure, l'*industria* s'entend aussi de la recherche naturelle de l'esprit, *industria vel scientia* (*In Luc.*, c. 9, n. 49, t. VII, p. 232) ou du discernement moral (*Coll. in Hex.*, XXII, n. 25 t. V, p. 441).

descriptions (*In Luc.*, c. 9, 47-48, t. VII, p. 231); il appuie même sur celle de saint Augustin dans l'*Itinéraire* (c. 2, n. 10-11, t. V, p. 302); il s'arrête toutefois davantage à la série des degrés ou voies qu'il attribue au Bienheureux Egide d'Assise (1) (*In Luc, ibid.*, *Serm. 1 in Sabbato sancto*, t. IX, p. 269; *Serm. 9 in Circ. Dom.*, p. 143*b*. Cf. Bissen, *Les degrés de la contem. plation*, p. 439-464). Visiblement il apprécia cette classification puisqu'il en fit le thème de deux sermons prononcés à Paris pendant son généralat, l'un à une date inconnue, l'autre le Samedi-Saint de 1267. D'après le Bienheureux Egide, les degrés de la contemplation affective sont les suivants : « Septem sunt gradus contemplationis : primus est ignis; secundus est unctio, tertius est ecstasis; quartus contemplatio; quintus gustus, sextus requies, septimus gloria, post quos non restat nisi felicitas sempiterna » (*In Luc, ibid.*, n. 47, p. 231. Cf. Bissen, *art. cit.*, p. 443-462; Rosenmöller, *op. cit.*, 197; Grünewald, *op. cit.*, p. 98-100). Malgré cette attitude déférente, saint Bonaventure propose toutefois une classification qui lui est personnelle dans le *De triplici via* (c. 3, n. 6-8, t. VIII, p. 14-15). Le fait ne peut être mis en doute à notre avis puisqu'il décrit dans ce chapitre les degrés par lesquels la contemplation conduit au sommeil de la paix, à la splendeur de la vérité et à la douceur de l'amour: *gradus purgationis, gradus pertinentes ad illuminationem, gradus viae unitivae* (*Ibid.*, n. 8, p. 15. Cf. P. Symphorien, *L'influence spirituelle*, p. 34, 218-220; Grünewald, *Zur Mystik*, p. 133). Ce qui confirme cette induction, c'est que, dans le *Commentaire sur les Sentences* et l'*Itinéraire* le Séraphique Docteur met toujours l'*unitio*, l'adhérence au Christ par l'amour au sommet de la vie unitive (III, d. 27, a. 2, q. 1, t. III, p. 604*a*; d. 32, a. 1, q. 3, ad 2, p. 701); or cette *unitio* s'identifie de toute évidence avec l'*adherentia* du *De triplici via* (*Ibid.*, n. 6, p. 14). De même l'*excedentia* de cette liste est l'*excessus mentalis* dont parle ailleurs saint Bonaventure. S'il en est ainsi, les sept degrés de la contemplation sapientielle selon le saint Docteur sont : la vigilance, la confiance, le désir, le transport, la complaisance, la joie[2] et l'adhérence (*Ibid.*, n. 6, p. 14*a* : « Gradus veniendi ad dulcorem caritatis per susceptionem Spiritus Sancti sunt isti septem : scilicet vigilantia sollicitans, confidentia confortans, concupiscentia inflammans, excedentia elevans, complacentia quietans, laetitia delectans, adhaerentia conglutinans, in quibus hoc ordine progredi debes, qui vis ad perfectionem caritatis pertingere et ad amorem Spiritus Sancti »; *ibid.*, n. 8, p. 15). Le Séraphique Docteur ne s'est pas expliqué à leur sujet dans le *De triplici via*; il a marqué seulement que la considération domine au premier degré et l'amour dans les autres, que l'ordre de ces degrés est rigoureux et qu'il faut tous les parcourir avant de parvenir « à l'union, au baiser et à l'embrassement » de l'extase (*Ibid.*, n. 7, p. 15).

1. Les degrés du Bienheureux Egide ont été commentés dans l'opuscule suivant : *Tractatus de septem gradibus contemplationis* dans *Opera omnia S. Bonav.*, Lugduni 1668, t. VII, p. 96-98. Cet écrit, jadis attribué à saint Bonaventure, a peut-être pour auteur Thomas Gallus. Cf. G. Théry, O. P., *Thomas Gallus et Egide d'Assise. Le traité « De septem gradibus contemplationis »*, dans *Revue néo-scolastique de philosophie*, Louvain 1934, XXXVI, p. 180-190. — Il importe d'observer que le Bienheureux Egide et saint Bonaventure parlent de degrés dans le sens large de voies et de moyens. Cf. Bonnefoy, *Une somme*, p. 53, note 3, 104.

2. L'exultation est toujours mentionnée chez saint Bonaventure comme un degré de la contemplation affective : *Itin. mentis*, c. 4, n. 3. t. V, p. 306*b*; *Coll. de praeceptis*, IV, n. 12, t. V, p. 521; *De perf. vitae*, c. 5, n. 7, t. VIII; *Serm. 2 in vig. Nat.*, t. IX, p. 92*b*; *Serm. de B. Antonio*, p. 538*b*. C'est un indice de plus que la liste du *De triplici via* est bien la classification préférée du Séraphique Docteur. Sur la *evigilatio*, cf. *In Luc.*, c. IX, n. 59, t. VII, p. 235.

4. Extase de la volonté. — Au terme de la contemplation sapientielle se trouve l'extase de la volonté que saint Bonaventure appelle diversement (*Serm. 1 in Sabbato sancto*, IX, p. 269*a*; II *Sent.*, d. 23, a. 2, q. 3, t. II, p. 546*a* : *Excessus anagogici*; III, d. 24, dub. 4, t. III, p. 531*b* : *Amor extaticus, anagogica unitio*, etc. Cf. Grünewald, *op. cit.*, p. 100, note 200). C'est à elle que tendent toutes les sciences et toutes les illuminations (*De red. art. ad theol.*, n. 26, t. V, p. 325*b*); c'est d'elle que parle mystiquement l'Ecriture (*Quaest. disp. de scientia Christi*, q. 7, ad 19, t. V, p. 43*a*); elle est le terme de la sagesse chrétienne (*Coll. in Hex.*, II, n. 29, t. V, p. 341). Ainsi que l'extase de l'intelligence, elle est difficile à décrire; l'âme elle-même qui l'expérimente ne saurait l'expliquer (*Itin. mentis*, c. 7, n. 4, t. V, p. 312 : « Hoc est mysticum et secretissimum »; etc.; *Coll. in Hex.*, II, n. 29, t. V, p. 341); *Coll.* XX, n. 10, p. 427*a* : « Nec ipsa anima possit comprehendere nec aliis explicare, etc. », *Quaest. disp. de scientia Christi*, q. 7, ad 19, t. V, p. 43; cf. *Coll. in Hex.*, XXIII, n. 12, t. V, p. 447*a*). Essentiellement elle est une connaissance expérimentale de Dieu dans l'amour, ainsi qu'elle a été définie précédemment. Au seuil de la vie mystique, il y a une connaissance de Dieu dans la grâce, effet propre de la Trinité (II, d. 18, a. 2, q. 3, t. II, p. 545*a*, et ad 5, p. 546, « In effectu proprio, in effectu interiori ». Cf. Rahner, *Der Begriff*, p. 4-6; Grünewald, *Franziskanische Mystik*, p. 97-98). Au sommet se trouve l'extase (*Coll. in Hex.*, II, n. 29, t. V, p. 344 : « In vertice est unitio amoris ») qui est la saisie immédiate de Dieu dans l'amour, *in extatico amore* (III, d. 24, dub. 4, t. III, p. 531*b*; II, d. 23, a. 2, q. 3, ad 6, t. II, p. 546 : « in qua mirabiliter inflammatur affectio ») et dans les ardeurs du don de sagesse[1], « in experientia suavitatis suae » (*Ibid.*, p. 531*b*). A l'encontre du rapt, l'extase demeure donc une connaissance expérimentale de Dieu, *in effectu proprio* (*Ibid.*, p. 544*b*), mais elle transcende les premières expériences mystiques de Dieu dans la grâce sanctifiante parce que l'amour et le don de sagesse constituent le plus haut mode d'appréhender Dieu en ce monde[2]. La pensée de saint Bonaventure à

1. Cf. *Coll. in Hex.*, II, n. 30-31, t. V, p. 341; éd. Delorme, p. 30-32, *coll.* XX, n. 12, t. V, p. 427, *Apol. paup.*, c. 3, n. 6, t. VIII, p. 246*a*; *Brevil.*, p. 5, c. 6, t. V, p, 259*b*; *Itin. mentis*, c. 4, n. 3, t. V, p. 306*b*, et c. 7, n. 4-6, p. 312, 313*b* : « Si autem quaeras quomodo haec fiant interroga gratiam, non doctrinam, non lucem, sed ignem totaliter inflammantem et in Deum excessivis unctionibus et ardentissimis affectionibus transferentem; etc. »; *Serm. 1 de SS. Angelis*, t. IX, p. 616*b* : « Caritas sursumagit », etc. — Dans l'extase ou l'*unitio*, l'esprit, qui d'ordinaire ne peut s'arrêter sur la lumière de Dieu (*Serm. I in feria II post Pasch.*, t. IX, p. 286 *b*) est tellement fixé (*figi*) sur lui qu'il ne regarde pas autre chose, sans voir toutefois Dieu lui-même : « attamen non perspiciet vel videbit ipsius lucis claritatem » (II, d. 23, a. 2, q. 3, ad 6, t. III, p. 546). Or c'est l'amour qui permet de fixer Dieu de la sorte (I, d. 2, dub. 2, t. I, p. 59-60 : « Intellectus in ea luce non figitur nisi habeat gluten affectus »; *Serm. 1 in dom. II Quadrag.*, t. IX, p. 216*a*. Cf. *Serm. 11 in dom. IV Adv.*, p. 71*a* .

2. Cf. III *Sent.*, d. 27, a. 1, q. 1, t. III, p. 604 *a* : « Ratio quare caritas excellentior est aliis virtutibus est quia maxime nos efficit deiformes... ratione conformis unitionis, quoniam sicut Pater et Filius nectuntur nexu amoris et uniuntur, sic homo per caritatem adhaerendo Deo efficitur unus spiritus »; ad 6, p. 604; III, d. 34, p. 1, a. 1, q. 2, t. III, p. 748 : « Donum sapientiae magis approximat perfectioni Spiritus Sancti », etc.; *Serm. 2 de Annunt. B. M. Virg.*, t. IX, p. 666 : « Sapientiae donum excedit omnem alium cognoscendi modum ».

ce sujet est sans équivoque possible (Grünewald, *Zur Mystik*, p. 226-9). Cette interprétation s'appuie aussi sur le texte classique des *Sentences* (*II Sent., d. 23, art. 2, q. 3, t. II, p. 545 a*) où le Séraphique Docteur déclare en thèse générale qu'il n'y a que quatre manières de connaître Dieu : la foi, la contemplation, l'apparition et la vision béatifique. Or, précise-t-il, la contemplation soit intellectuelle soit sapientielle atteint Dieu dans un effet qui relève de lui seul et l'extase ou l'union anagogique s'accomplit dans l'amour. D'autres textes[1] formulent si explicitement la même doctrine qu'il ne semble pas légitime d'interpréter autrement la pensée bonaventurienne[2].

Lorsque l'âme est ainsi ravie, l'intelligence ou plutôt l'*apex mentis* regarde directement la lumière divine, *directissime et intensissime* (*Itin. mentis*, prol., n. 3, t. V, p. 296) dans une contuition simple, étrangère à l'ordre du discours et de la vision béatifique (III, d. 35, a. 1, q. 3, t. III, p. 778 *a*; III, d. 31, a. 2, q. 1, ad 5, t. III, p. 682; *Coll. in Hex.*, XXIII, n. 29, t. V, p. 449; éd. Delorme, p. 272-3. Cf. P. Symphorien, *L'itinéraire de l'esprit*, etc., p. 17-8; P. Jean de Dieu dans *Études Franciscaines*, Paris, 1931, t. 43, p. 408). De même dans l'extase d'amour, l'âme étreint Dieu immédiatement; mais cette saisie affective ne se fait pas par manière de vision, *per modum visus et intuitus*, mais par mode de goût et surtout d'embrassement et de toucher, *per modum tactus et amplexus* (III, d. 14, dub. 1, t. III, p. 292 *a*; d. 27, a. 2, q. 1, ad 6, t. III, p. 604). Ainsi qu'il a été dit précédemment la charité a pour fonction essentielle d'unir, de transformer en Dieu (I, d. 17, p. 1, a. 1, q. 1, ad 8, t. I, p. 295; III, d. 32, a. 1, q. 1, ad 2, t. III, p. 701; « Per caritatem... adhaeret Deo unione permaxima ut sic per caritatem *in Deo maneat et Deus in se* »; d. 27, a. 2, q. 1, t. III, p. 604 *a*; *Coll. in Hex.*, XXI, n. 18, t. V, p. 434). De plus, la grâce est à la fois participation de la nature divine et don increé : elle rend Dieu présent à l'âme de la façon la plus intime (I, d. 17, dub. 2, t. I, p. 304 *b*. « Secundum se notior est frater (quam Deus); secundum effectum notior est Deus. Quia effectus divinus, qui est dilectio, intrat ipsam animam et ei est praesens et magis cognoscitur quam frater ». (Cf. Grünewald, *Zur Mystik*, p. 136-7). Sous la motion très forte du Saint-Esprit et l'influence du don de sagesse (*Coll. in Hex.*, II, n. 32, t. V, p. 342) l'âme expérimente cette présence de la Trinité[1] et acquiert le sens parfait de Dieu (*Coll. in Hex.*, XXIII, n. 27, t. V, p. 449 : « Ex parte occidentis [civitatis sanctae, id est animae] est perfectus Dei sensus, et hic sensus facit nos contemplari et comites habet statum quietum et excessum jucundum... Ad istum sensum requiritur sublimis mansionis pacificus status, sagacis discretionis perspicuus conspectus vel contuitus, suavis consolationis excstaticus excessus »). Elle goûte la suavité du Bien-Aimé et en éprouve l'ineffable douceur jusqu'à l'ébriété[2] (*Solil.*, c. 2, n. 16-19, et c. 3, n. 13, t. VIII, p. 50-2, 56; *Coll. in Hex.*, XXIII, n. 30, t. V, p. 449 : « Ultimo est suavis contemplationis gustus ecstaticus. Ex tribu, inquit, Benjamin duodecim millia signati... Et significat excessum ecstaticum contemplationis. Ultra hunc non nascitur filius Jacob. Hic est sopor cum excessu »); elle le baise (*Coll. in Hex.*, XXII, n. 27, t. V, p. 441) et le touche dans le transport le plus élevé de l'amour séraphique (III, d. 14, dub. 1, t. III, p. 292; III, d. 27, a. 2, q. 1, ad 6, t. III, p. 604; *Itin. mentis*, c. 4, n. 3, t. V, p. 306 *b*); en définitive elle s'assimile à Lui et devient un seul esprit avec Lui (*Coll. in Hex.*, XXII, n. 39, t. V, p. 443 : « Quando facta est digna admissio et sancta perceptio, tunc rapitur in Deum sive in dilectum... quia jam sensit unionem et factus est unus spiritus cum Deo,... et hoc est supremum in anima », etc.; éd. Delorme, p. 262). Par ces déclarations maintes fois répétées saint Bonaventure a marqué avec énergie que dans l'amour extatique le contact de Dieu et de l'âme est immédiat et ne peut être plus intime ici-bas, sauf dans les ravissements (*Coll. in Hex.*, II, n. 32, t. V, p. 342 : « Vadit usque ad profundum Christi »; éd. Delorme, p. 30 : « Vis illius unionis est immediate unitiva Deo super omnia ut quodam modo dormiat et vigilet », etc. Cf. II *Sent.*, d. 23, a. 2, q. 3, ad 4, t. II, p. 545).

1. *Serm.* 7 *in dom. IV adv.*, t. IX, p. 82; *Coll. in Joan.*, coll. XXXIV. n. 6, t. VI, p. 574; *Serm.* 1 *in dom. in Albis*, p. 290 *b*-291. Cf. I *Sent.* d. 16, a. 1, q. 2, ad 4, t. I, p. 282.

2. Selon le R. P. Rahner (*La doctrine des sens spirituels*, p. 278-82, *Der Begriff*, p. 6-12) l'extase n'est pas une connaissance de Dieu « dans un effet intérieur ». Cf. P. Remi d'Alost dans *Etudes Franciscaines*, 1936, t. XLVIII, p. 234-5. En ce sens il cite surtout *Com. in Joan.*, c. 1, n. 43, t. VI, p. 255 *b*-256 : « Est cognoscere Deum in se et in suo effectu. Et cognoscere Deum in effectu, hoc est videre per speculum... Alio modo cognoscitur Deus in se et hoc dupliciter : aut clare, et hoc modo a solo Filio et a beatis; alio modo in caligine sicut dicit B. Dionysius, *De mystica theologia*, et sic vidit Moyses et sublimiter contemplantes, in quorum aspectu nulla figitur imago creaturae », etc. Ce texte parallèle à II *Sent.*, d. 23, a. 2, q. 3, ad 6, t. II, p. 546, établirait que l'extase, l'*unitio* n'est à aucun titre une expérience de Dieu dans la grâce, mais la saisie immédiate de Dieu *in se*. — Ce sentiment ne peut être accepté. *a*) La connaissance que saint Bonaventure accorde ici aux grands contemplatifs est la saisie de Dieu *in caligine*; or cette « docte ignorance » n'est pas autre que l'expérience de Dieu *in extatico amore* (III, d. 24, dub. 4, t. III, p. 531 *b*; *Coll. in Joan.*, col. XXXIV, n. 6, t. VI, p. 574). La suite du texte que ne cite point le P. Rahner l'indique aussi suffisamment : « Tunc revera magis sentiunt quam cognoscant. Unde Bernardus dicit quod aliquid in se sentiebat », etc. *b*) Dans le texte allégué saint Bonaventure oppose, au début, les deux modes de connaître Dieu *in se et in suo effectu*, mais il explique aussitôt sa pensée. Ainsi qu'il a été dit précédemment, chez le Séraphique Docteur autre est la connaissance *per speculum*, autre la connaissance *in speculo*; la première est médiate, la seconde immédiate (Id., 3, a. 1, q. 3, t. I, p, 74; III, d. 31, a. 2, q. 1, ad 5, t. III, p. 628; *Itin. mentis*, c. 1, n. 5, t. V, p. 297). Or il précise ici avec toute la netteté désirable que la connaissance de Dieu *in effectu* dont il parle n'est rien autre que la connaissance *per speculum* : « Et cognoscere Deum in effectu, hoc est videre per speculum, et hoc dupliciter : aut per speculum lucidum et oculum, et sic videbat primus homo ante lapsum, aut per speculum obscuratum et sic videmus nos modo, quia propter peccatum oculi nostri caligaverunt », etc. C'est dans ces termes mêmes qu'il décrit la connaissance de Dieu *per speculum* dans son *Commentaire* : I *Sent.*, d. 3, a. 1, q. 3, t. I, p. 74 *b*. Cf. III, d. 35, a. 2, q. 1, ad 6, t. III, p. 779. Le passage invoqué par le P. Rahner ne prouve donc à aucun titre que d'après saint Bonaventure la contemplation ne se fasse pas *in effectu interiori* au sens spécifiquement bonaventurien. *c*) Enfin, ainsi qu'il sera dit bientôt, la saisie de Dieu dans l'amour extatique n'exclut pas le contact immédiat, mais l'exige. La pensée du Saint Docteur est donc d'une unité et d'une logique parfaites.

1. III, d. 24, dub. 4, t. III, p. 531 *a*; III, d. 34, p. 1, a. 2, q. 2, ad 2, t. III, p. 748 : « Cognitio experimentalis de divina suavitate »; *Coll. in Hex.*, éd. Delorme, p. 30 : « Ad hanc experientiam, non pervenitur nisi per amorem maximum ». Cf. G. Picard, S. J., *La saisie immédiate de Dieu dans les états mystiques*, dans RAM, 1923, t. IV, p. 175-6 : « La connaissance expérimentale dont ils (les mystiques) parlent n'est pas seulement l'expérience d'un effet produit en nous par Dieu, d'où par inférence nous remonterions à Dieu, sa cause, mais ils disent que dans cet effet et non par lui nous atteignons confusément et immédiatement Dieu qui le produit ».

2. Cf. *Coll. in Hex.*, XXIII, n. 12, t. V, p. 447; *Serm.* 1 *in dom. in Albis*, t. IX, p. 291 : « Tunc anima contemplativa tantam dulcedinem gratiae suget ab uberibus consolationis Spiritus Sancti, ut tota repleta et perfusa supra humana in caelestibus elevetur et supra se ipsam in sublimitatibus suspendatur et a se ipsa alienetur et tanto interno tripudio delectetur et jucundetur ut magis ebria quam sobria videatur. Unde et Sacra Scriptura quandoque illam dulcedinem gustum appellat, quandoque ebrietatem vocat ».

5. **Fruitions spirituelles.** — Dans l'extase de la volonté et de l'entendement, alors que l'âme est soulevée[1] en Dieu par l'admiration, la dévotion et l'exultation, les sensations et les fruitions spirituelles les plus hautes se produisent en elle. D'après saint Bonaventure en effet les sensations spirituelles (sensus spirituales) et les fruits du Saint-Esprit (fructus) sont les dernières ramifications de la grâce (*Brevil.*, p. 5, c. 6, t. V, p. 258-60). Les fruitions accompagnent l'extase (*Brevil.*, l. c., p. 259 *b* : « Qua pace adepta, necessario sequitur superabundans delectatio spiritualis quae in duodenario fructuum continetur »; III, d. 34, p. 1, a. 1, q. 1, t. III, p. 737, 738 *a*; a. 2, q. 2, ad 6, t. III, p. 747. *Coll. in Hex.*, XVIII, n. 26-32, t. V, p. 418-9; *Com. in Joan.*, c. XI, n. 30, t. VI, p. 400; *Serm. 4 de Assumpt. B. M. Virg.*, t. IX, p. 698 *a*. Cf. Bonnefoy, *Le Saint-Esprit et ses dons*, p. 207-10). « Dès que les habitudes infuses sont dans l'âme » et que l'union extatique est réalisée, écrit le Séraphique Docteur, « il en résulte un état de paix et de jouissance. La jouissance comporte deux éléments : la réfection spirituelle[2] et la perception ou la sensation de cette satiété (ipsius refectionis perceptio); pour ce motif à la triple série des habitudes infuses viennent s'ajouter les fruitions et les perceptions spirituelles » (III, d. 34, p. 1, a. 1, q. 1, t. III, p. 737). Les fruitions ne sont pas des habitudes nouvelles, mais des actes; elles supposent l'exercice parfait des vertus, des dons et des béatitudes (*Ibid.*, p. 737 *b* : « Non dicunt novos habitus sed habituum praecedentium exprimunt perfectum statum et usum »; *Brevil.*, l. c., p. 258 *b*). Comme l'indique l'étymologie du mot *fructus* acceptée par saint Bonaventure, les fruits du Saint-Esprit sont des délectations, des jouissances (*Ibid.*, p. 738 *a*; *Coll. in Hex.*, XVIII, n. 36, t. V, p. 418 : « Fructus a frui dicitur »). Ces fruitions accompagnent la pratique des œuvres parfaites (*Brevil.*, l. c., p. 259 *b* : « Delectationes consequentes opera perfecta »), surtout la contemplation du Christ. L'Arbre de Vie donne origine à douze fruits ou considérations intellectuelles (*Coll. in Hex.*, XVIII, n. 1-26, t. V, p. 414 8; *Com. in Joan.*, c. 5, n. 82, t. VI, p. 301*b*- 302; *Lignum vitae*, n. 3-5, t. VIII, p. 69); de même il produit douze délectations spirituelles (*Ibid.*, n. 31, t. V, p. 419; éd. Delorme, p. 212 : « Ab una parte fructus intellectuales, ab altera affectuales »). Elles ont leur racine dans la charité (*Coll. in Hex.*, *l. c.*, p. 418). D'après l'Apôtre elles sont au nombre de douze, « ce qui signifie l'exubérance des charismes spirituels dont jouit et se délecte l'âme sainte » (*Brevil.*, *l. c.*, p. 259*b*). C'est en elles que consiste la réfection de l'âme contemplative (III, d. 34, p. 1, a. 1, q. 1, t. III, p. 737; *Coll. in Hex.*, III, n. 28, t. V, p. 347). La plus haute de ces fruitions est la paix qui consomme l'union mystique (*Coll. in Hex.*, XVIII, n. 27, t. V, p. 419; Cf. *Serm. 3 de Annunt. B. M. Virg.*, t. IX, 671 *a*) et consiste dans l'exercice parfait de la béatitude infuse du même nom (*Itin. mentis*, c. 7, n. 1, t. V, p. 312; *De triplici via*, c. 2, n. 11-12, et c. 3, n. 2, t. VIII, p. 10-12; *Brevil.*, p. 5, c. 6, t. V, p. 259 *b*; *Apol. pauperum*, c. 3, n. 6 et 8, t. VIII, p. 246; *Serm. 8 et 11 in dom. III Adv.*, t. IX, p. 69 *b*, 70-71 *a*; *Serm. 4 in dom. II post Pasch.*, p. 303 *a*).

6. **Sensations spirituelles.** — Tout comme les fruits du Saint-Esprit, les sensations spirituelles ne sont pas des habitudes nouvelles mais des actes, des perceptions mentales. (*Brevil.*, p. 5, c. 6, t. V, p. 260 *a* : « Sensus spirituales dicunt perceptiones mentales circa veritatem contemplandam »; *ibid.*, p. 258 *b* : « Usus spiritualium speculationum »; III. d. 34, p. 1, a. 1, q. 1, t. III, p. 737 *a* : « Refectionis spiritualis perceptio ». Cf. Bonnefoy, *Le Saint-Esprit et ses dons*, p. 210-21; K. Rahner, *La doctrine des sens spirituels*, p. 268-91; Grünewald, *Franziskanische Mystik*, p. 94-6, 100-1; *Zur Mystik*, p. 138-42). Selon le R. P. Bonnefoy, le Séraphique Docteur entendrait par les « sens spirituels » des choses fort diverses : des facultés proprement dites, des opérations ou sensations, les dons gratuits tant cognitifs qu'affectifs, les diverses fonctions du don d'intelligence et même les facultés naturelles (*l. c.*, p. 211-3). Dans l'*Itinéraire*, écrit-il, « manifestement les mots *sensus*, *visus*, etc., désignent non des actes, mais leur principe immédiat, des facultés ». Cette interprétation ne peut être acceptée. Les déclarations de saint Bonaventure en effet sont explicites, soit dans le *Commentaire sur les Sentences* soit dans le *Breviloquium* : les sens spirituels sont des actes de perception, « des exercices de la grâce », non des facultés (*Brevil.*, *l. c.*, p. 258 *b* : « Non dicunt novos habitus »; III, d. 13, dub. 1, t. III, p. 291 : « Sensus spiritualis dicitur usus gratiae interior respectu Dei », etc.). Nulle part le Séraphique Docteur n'a formulé un sentiment contraire. Par suite les textes où il parle des sens spirituels sans les définir doivent s'entendre selon sa doctrine nettement exprimée. C'est même leur sens le plus obvie dans les passages allégués par le R. P. Bonnefoy, comme l'a établi le P. Rahner (*l. c.*, p. 269, note 35). Les sens spirituels ont leur racine dans l'intelligence et la volonté, car, c'est par eux que s'opère la connaissance expérimentale de Dieu (*Ibid.*, t. III, p. 291, « Quilibet illorum sensuum... radicem habet in intellectu et affectu pro eo quod cognitionem experimentalem dicant »). Les uns tiennent plus de l'intelligence, ainsi la vue et l'ouïe; les autres relèvent davantage de la volonté, tels l'odorat, le goût et le toucher. (*Ibid.*). « Les cinq sens spirituels sont en même temps des actes de l'intelligence et de la volonté » (Rahner, *l. c.*, p. 273), car d'après saint Bonaventure il n'existe aucune difficulté à ce qu'un acte dépende à la fois de deux facultés, « vu la mutuelle circonincession des facultés de l'âme » (III, d. 27, a. 1, q. 1, t. III, p. 590. Cf. Rosenmöller, *Religiöse Erkenntnis*, p. 100-2).

En rapport avec ces puissances, les sens spirituels dépendent aussi des habitudes de foi, d'espérance et de charité. « L'âme qui croit en Jésus-Christ, espère en Lui et L'aime, — Lui qui est le Verbe incarné, le Verbe incréé et le Verbe inspiré et la voie, la vérité et la vie — lorsque par la foi elle croit en Jésus-Christ en tant que Verbe incréé et splendeur du Père, recouvre l'ouïe et la vision : l'ouïe pour écouter les paroles du Christ, la vue pour considérer les splendeurs de sa lumière. Quand par l'espérance elle souhaite recevoir le Verbe inspiré, elle recouvre par le désir et l'affection l'odorat spirituel. Lorsque par la charité elle étreint le Verbe incarné et que par suite elle se délecte et passe en Lui par l'amour extatique, elle retrouve les

1. La suspension de l'âme, *suspendium*, dont parle souvent saint Bonaventure est définie par Olivi en ces termes : « Suspendium est extensio sive elevatio mentis supra fulgentes theorias (speculationes) usque in summitatem ordinis Dominationum venientis ». Cf. *Exp. in Cant. Cantic.*, c. 1, n. 6, éd. Bonelli, dans *Ad opera omnia sancti Bonav. supplementum*, Tridenti, 1772, t. I, col. 71. Sur ses trois causes, *ibid.*, c. 8, n. 330-1, t. I, col. 262-3.

2. La réfection spirituelle n'a pas lieu au début de la contemplation, cf. *In Luc.*, c. 17, n. 18, t. VII, p. 481.

sens du goût et du toucher » (*Itin. mentis*, c. 4, n. 3, t. V, p. 306). Que les sens spirituels dépendent aussi des dons et des béatitudes, le Séraphique Docteur ne l'enseigne pas explicitement, mais comme il assure que les sensations spirituelles sont les actes des habitudes précédentes (III, d. 34, p. 1, a. 1, q. 1, t. III, p. 737 *b*), il résulte qu'ils relèvent aussi des dons et des béatitudes qui dans le système bonaventurien sont des ramifications antérieures de la grâce sanctifiante. La vue spirituelle émane ainsi de la foi, du don d'intelligence et de la pureté de cœur qui est la béatitude correspondante; le goût et le toucher, de la charité, du don de sagesse et de la plus haute des béatitudes, la paix (*Brevil.*, *l. c.*, p. 259). L'objet des sens spirituels est le Christ de la trilogie bonaventurienne : le Verbe incréé, le Verbe inspiré, le Verbe incarné (*Brevil.*, *l. c.*, p. 259 *b*; *Itin. mentis*, c. 4, n. 3, t. V, p. 306; *Serm. 9 in Epiph.*, t. IX, p. 166 *b*-7; *Serm. 6 in Circ. Dom.*, p. 142 *b*; *Serm. 14 in Epiph.*, p. 168 *b*-9; *Coll. in Hex.*, III, n. 22, t. V, p. 347). Les sens, attribués au Verbe par appropriation (*Coll. in Hex.*, XV, n. 20, t. V, p. 401) l'atteignent chacun sous un aspect particulier. « La vue spirituelle, écrit saint Bonaventure dans le *Breviloquium* (*Ibid.*, p. 259 *b*), perçoit la souveraine élégance et la beauté qui existent en Lui, puisqu'il est la splendeur éternelle du Père; l'ouïe, la suprême harmonie qui en jaillit en tant que Verbe incréé; le goût, la douceur ineffable qui en découle en tant qu'il est la sagesse, à la fois verbe incréé et splendeur du Père; l'odorat, le parfum sublime qui en émane selon qu'il est le Verbe inspiré présent au cœur; le toucher enfin, la suavité qui est en Lui selon qu'il est le Verbe incarné » (Cf. *Serm. 9 in Epiph.*, t. IX, p. 166 *b*). D'après l'*Itinéraire* cependant (*l. c.*, t. V, p. 306 *b*) deux sens, le goût et le toucher, perçoivent la suavité du Verbe fait chair : « Dum caritate amplectitur Verbum Incarnatum... recuperat gustum et tactum ». Tel est sans doute le sentiment définitif de saint Bonaventure. Ainsi dans l'extase l'âme acquiert le sens parfait du Christ et trouve la consolation et la paix dans la connaissance expérimentale de sa divinité et de son humanité (*Serm. 4 in dom. II post Pasch.*, t. IX, 302 *a*; *Serm. 1 de S. Maria Magd.*, p. 556 *a*; *Serm. : Christus unus omnium magister*, n. 12-3, t. V, p. 570-1)[1].

7. **La mort mystique.** — La saisie immédiate de Dieu et du Christ dans l'extase d'amour, les fruitions et les sensations spirituelles qui accompagnent cette rencontre du Bien-Aimé (*Solil.*, c. 2, n. 13-6, t. VIII, p. 49 *b*-51) produisent dans l'âme la mort mystique. « La charité, dit saint Bonaventure, est une grande dame : elle veut occuper tout le cœur » (*Serm. 2 de S. Maria Magd.*, t. IX, p. 559 *b* : « Caritas est magna domina; etsi homo haberet cor majus quam habet in decuplo, totum vellet sibi occupare »). Plus exigeant encore est l'amour extatique. Il sépare en effet de tout; il lie les puissances par un sommeil profond; il élève enfin l'âme au-delà de tout l'ordre des choses créées et même des hiérarchies angéliques; de la sorte il consomme la mort mystique de l'Epouse. (*Coll. in Hex.*, II, n. 31, t. V, p. 341 : « Iste amor est sequestrativus, soporativus, sursumactivus. Sequestrat enim ab omni affectu alio propter sponsi affectum unicum; soporat et quietat omnes potentias et silentium imponit; sursumagit quia ducit in Deum. Et sic est homo quasi mortuus, et ideo dicitur : *Fortis ut mors dilectio*, quia separat ab omnibus. Oportet enim hominem mori per illum amorem ut sursum agatur. Unde *non videbit me homo et vivet* »; éd. Delorme, p. 31-3; *coll.*, XX, n. 19, t. V, p. 429; *Itin. mentis*; c. 7, n. 1-6, t. V, p. 312-3; *Coll. in Joan.*, coll., 42, n. 13, et coll., 71, t. VI, p. 590 *b*, 619 *b*). Détachant ainsi l'esprit de toute affection sensible, l'amour extatique le fixe uniquement en Dieu (*Serm. 2 de B. Francisco*, t. IX, p. 581 *b*; *Serm. 1 in feria II post Pasch.*, p. 286 *b*; *Coll. in Hex.*, IX, n. 29, t. V, p. 376 : « Ut jam nihil curet de mundo », etc.; *coll.*, XXIII, n. 19, t. V, p. 447); il ramène toutes ses activités à l'unité et fait pénétrer l'âme en elle-même, dans sa partie la plus intérieure et en même temps la plus haute, l'*apex mentis* (II, d. 8, p. 2, a. 1, q. 2, t. II, p. 226 *b*-7; q. 6, t. II, p. 234 *b*; *Serm. 4 in Epiph.*, t. IX, p. 162 *b*; *Apol. paup.*, c. 8, n. 16, t. VIII, p. 291; *Coll. in Hex.*, XII, n. 16, t. V, p. 387, éd. Delorme, p. 144) qu'il transforme en Dieu dans un incendie ineffable (*Coll.*, *in Hex.*, II, n. 31, t. V, p. 341 : « Tunc in tali unione virtus animae in unum colligitur et magis unita fit et intrat in suum intimum et per consequens in summum suum ascendit, quia idem intimum et summum »; *Itin. mentis*, c. 7, n. 4, t. V, p. 312; *Coll. in Hex.*, XXIII, n. 12, t. V, p. 446). Par ce mouvement l'amour impose silence à toutes les facultés discursives (*Itin. mentis*, c. 7, n. 4, 6, t. V, p. 312; *Coll. in Hex.*, II, n. 30, t. V, p. 341), car c'est dans la volonté et non dans l'intelligence que s'opère l'union d'amour qui transcende tout savoir (*Coll. in Hex.*, *Ibid.*, n. 29, p. 341); seul le cœur veille alors que les autres facultés sont dans un état analogue au sommeil (*Ibid.*, n. 31, p. 341 : « Unde cum mens in illa unione conjuncta est Deo dormit quodam modo et quodam modo vigilat. Sola affectiva vigilat et silentium omnibus aliis potentiis imponit », etc.) et que même l'activité des sens est suspendue (*Ibid.*; *In Luc.*, c. 9, n. 57, t. VII, p. 235; III, d. 16, a. 1, q. 1, ad 3, t. III, p. 347; *Coll. in Hex.*, XX, n. 19, t. V, p. 428 *b*). Dans cet état l'âme reçoit ordinairement des communications divines très hautes et inattendues (*Coll. in Hex.*, *ibid.*, n. 31, p. 341), mais elle ne peut les exprimer, à cause de l'inactivité de l'intelligence conceptuelle, *quia tantum sunt in affectu*. (*Ibid.*, n. 30, p. 341; éd. Delorme, p. 33; *In Luc.*, c. 1, n. 34, t. VII, p. 19; *Serm. 1 in feria II post Pasch.*, t. IX, p. 287 *a*). Ainsi l'âme dépouillée de tout, affectée par la ligature de ses puissances et défaillante en Dieu acquiert une ressemblance extérieure avec le Christ au tombeau et passe mystiquement « de ce monde au Père » (Jo. 13.1) à l'instar du Christ crucifié qu'elle contemple[1] (*Itin. mentis*, c. 7, n. 2, t. V, p. 312 : « Ad

1. Saint Bonaventure a aussi mis le sens spirituel du goût en rapport avec l'Eucharistie, *Serm. de Corpore Christi*, n. 14, t. V, p. 558. Cette idée, appliquée à tous les sens, a été développée amplement par Rodolphe de Biberach, O. F. M. (XIVe s.) dans son ouvrage : *De septem itineribus aeternitatis* ; de sexto itin., d. 1-6, chez saint Bonaven., *Opera omnia*, éd. Vivès, Paris, 1866, t. VII, p. 464-72. Sur l'influence de la doctrine bonaventurienne à ce sujet, cf. Rahner, *l. c.*, p. 291-7

1. Par suite de cette mort mystique l'âme devient « la cité sainte où Dieu habite et où il est vu ». (*Coll. in Hex.*, XXII, n. 2, t. V, p. 345; *Brevil.*, p. 5, c. 6, t. V, p. 260 *a*), la nouvelle Jérusalem qui descend du ciel (*Coll. in Hex.*, XXIII, n. 2, t. V, p. 345; *Apol. paup.*, c. 3, n. 8, t. VIII, p. 246). Elle porte le sceau du Dieu vivant (*Coll. in Hex.*, XXIII, t. V, p. 444-9; éd. Delorme, p. 265-73; cf. *coll.*, XX, n. 27-8, t. V, p. 430; *In Luc.*, c. 9, n. 50, t. VII, p. 232; *Serm. 3 in dom. XXII post Pent.*, t. IX, p. 444 *b*). Telle est l'abondance des grâces qu'elle peut alors recevoir qu'elle se trouve toute proche du paradis (*Coll. in Hex.*, XVIII, n. 21, 24, t. V, p. 448; éd. Delorme, p. 209 : « Hic fructus conjunctus

quod propitiatorium qui aspicit plena conversione vultus... pascha, hoc est transitum, cum eo facit... et cum Christo requiescat in tumulo quasi exterius mortuus, sentiens tamen, quantum possibile est secundum statum viae, quod in cruce dictum est latroni cohaerenti Christo : *Hodie mecum eris in paradiso* »; *Coll. in Hex.*, II, n. 34, p. 342; éd. Delorme, p. 32 : « Hic animae in Deum defectus significatur per mortem Christi in cruce »).

8. **La claire-ténèbre.** — Pour décrire le phénomène de l'extase, saint Bonaventure a emprunté maintes fois les termes de la mystique grecque du Pseudo-Denys à saint Maxime. L'extase de l'intelligence et de la volonté est une docte ignorance, une montée dans l'obscurité, un aveuglement de l'esprit (*Itin. mentis*, c. 7, n. 4-6, t. V, p. 312-3 : « In hoc transitu, si sit perfectus, oportet quod relinquantur omnes intellectuales operationes », etc.; *Brevil.*, p. 5, c. 6, t. V, p. 260; II, d. 23, a. 2, q. 3, ad. 6, t. II, p. 546; *Coll. in Hex.*, II, n. 32, t. V, p. 342; *coll.* XX, n. 12, t. V, p. 427). A cause de ces textes la pensée du Séraphique Docteur sur le rôle de l'intelligence dans l'extase a été interprétée diversement. Au XVe siècle Vincent d'Aggsbach, (c. 1459) a fait appel à saint Bonaventure pour établir que l'ascension mystique se fait sans connaissance antérieure et concomitante (E. Vansteenberghe, *Autour de la docte ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au XVe siècle*, Münster i. W. 1915 : *Beiträge z. Gesch. der Phil. des Mittelalters*, Bd. XIV, Heft 2-4, p. 63-4, 84, etc.). D'après E. Gilson, « la doctrine bonaventurienne de l'extase que paraissent avoir ignorée tous les commentateurs,.. bien loin d'impliquer une connaissance, l'exclut; tant qu'il y a connaissance, il n'y a pas d'extase » (*La conclusion de la Divine Comédie et la mystique franciscaine*, dans *Revue d'hist. franciscaine*, Paris, 1924, t. I, p. 62-3). Par suite « les expressions dont use fréquemment saint Bonaventure... doivent être prises à la lettre, car elles expriment avant tout le néant de connaissance et de vision, donc la cécité complète où l'âme se trouve alors plongée » (*La philosophie de saint Bonaventure*, p. 443). Ce sentiment est aussi défendu avec vigueur par le R. P. Bonnefoy, (*Une somme*, p. 66-86) et le R. P. Rahner (*Der Begriff*, p. 9-17). Selon d'autres écrivains au contraire, saint Bonaventure admet un élément intellectuel dans l'extase comme à tous les autres degrés de la contemplation. Au XVe siècle, Marquad Sprenger et surtout Bernard de Waging, O. S. B., ont interprété le Séraphique Docteur en ce sens (E. Vansteenberghe, *l. c.*, p. 92-4; Grabmann, *Die Erklärung des B. von Waging*, p. 125-35). De même le grand mystique Jean des Anges (*Consideraciones sobre el cantar de los cantares*, art. 3, dans *Obras misticas*, éd. J. Sala, O. F. M., Madrid, 1917, t. II, p. 122). Parmi les modernes, A. de Margerie (*La Philosophie de saint Bonaventure*, p. 73), les PP. Jean de Dieu (Cf. *Etudes Franciscaines*, Paris, 1932, t. XLIV, p. 104-9) et Grünewald (*Franziskanische Mystik*, p. 110-5; *Zur Mystik*, p. 229-32) ont particulièrement soutenu le même sentiment.

Si l'on explore en tous sens la pensée de saint Bonaventure, il paraît assuré que l'extase d'amour n'entraîne pas « la négation radicale de l'intelligence » (Bonnefoy) ou « la cécité complète de l'âme » (Gilson), mais qu'elle s'opère dans la plus haute des illuminations (*Coll. in Hex.*, XX, n. 11, t. V, p. 427*a*). — 1. La preuve en est d'abord que d'après le Séraphique Docteur l'extase du vouloir ne se produit pas sans la suspension extatique de l'entendement et sans le concours des trois puissances de l'âme (*Coll. in Hex.*, XXI, n. 31, t. V, p. 436). Certes l'extase de la volonté est formellement amour et pur amour (*Coll. in Hex.*, II, n. 30, t. V, p. 341 : « Haec est suprema unitio per amorem ». Cf. Rosenmöller, *l. c.*, p. 195 : « Die Exstasis ist die Vollendung der Opferliebe des amor amicitiae »), mais spéculation et dilection, contuition et toucher expérimental sont les éléments inséparables de toute contemplation mystique, saint Bonaventure l'affirme constamment[1]. De la sorte il est exact de dire que l'extase d'amour s'accomplit dans la pleine lumière (*Coll. in Hex.*, XXII, n. 39, t. V, p. 443 : « Et sic est anima *mulier amicta sole*... quia est plena luminibus et nunquam oculum divertit a lumine »). — 2. En second lieu le principe formel de l'extase d'amour est la sagesse, comme il a été déterminé plus haut. Or ce don du Saint-Esprit n'est pas exclusivement affectif mais partiellement cognitif, comme les autres habitudes complexes, la foi, la liberté, « quoniam ad gustum interiorem, in quo est delectatio, necessario requiritur actus affectionis ad conjungendum et actus cognitionis ad apprehendendum » (III, d. 35, a. 1, q. 1, t. III, p. 774*a*. Cf. Grünewald, *Zur Mystik*, p. 220-1). Comme l'acte cognitif qu'implique la foi constitue l'élément matériel de la croyance et l'acte affectif l'élément formel (III, d. 23, a. 1, q. 2, t. III, p. 474-6), c'est en ces termes qu'il convient de définir le rôle respectif de la connaissance et de l'amour dans la contemplation sapientielle. A ce titre encore l'extase d'amour importe de toute nécessité un élémen intellectuel (Cf. *Serm. 1 in feria II post dom. Palm.* t. IX, p. 247*a* : « Postea sequitur septima dies, scilice. paschalis, quae sopor potest nominari, quae est quietatio in Deo ex contemplatione et gustu divinae dulcedinis »). — 3. Selon saint Bonaventure l'extase d'amour procure à l'âme la connaissance expérimentale de Dieu; mais elle a aussi pour effet d'augmenter la connaissance spéculative proprement dite. Le Séraphique Docteur le déclare en termes formels : « Cognitio experimentalis de divina suavitate amplificat cognitionem speculativam de divina veritate : secreta enim Dei amicis et familiaribus consueverunt revelari » (III, d. 34, p. 1, a. 2, q. 2, ad 2, t. III, p. 748*b*). Pendant l'extase et l'incendie d'amour, l'âme écoute et reçoit les plus hautes communications : « Audit et videt arcana, sicut Paulus », etc. (Cf. *In Luc.*, c. 12, n. 20, t. VII, p. 316*a*; *ibid.*, c. 9, n 65, 72, p. 237, 239; *Lignum vitae*, n. 12, t. VIII, p. 74. Cf. Bissen, *Les effets de la contemplation*, p. 22-4). De la sorte, loin de

est gloriae ». Cf. Rosenmöller, *l. c.*, p. 196-7. — Sur les rapports de la contemplation et de l'action d'après saint Bonaventnre, cf. *In Luc.*, c. 9, n. 62, t. VII, p. 236; *Coll. in Hex.*, XX, n. 18, t. V, p. 428; *Serm. 1 de Purif. B. M. Virg.*, t. IX, p. 639; Grünewald, *Zur Mystik*, p. 127-9, surtout Bissen, *L'importance de la contemplation*, p. 443-53.

1. III *Sent.*, d. 24, dub. 4, t. III, p. 531*a* : « Haec scientia sapientia est quia secum habet junctum saporem et per hanc illuminatur intellectus et stabilitur affectus »; *Brevil.*, p. 5, c. 6, t. V, p. 259*b*. « Ad aspectus et amplexus sponsi et sponsae », etc.; *Apol. paup.*, c. 3, n. 8, t. VIII, p. 246*b* : « Post haec superaddens : *Beati mundo corde* et *Beati pacifici* allicit (Salvator) ad sursumactionem limpidam in intellectu et tranquillam sive pacificam in affectu », etc.; *Serm. 4 in dom. II post Pasch.*, t. IX, p. 303*a* : « Optime jungit ista duo : visionem et pacem », etc.; *Serm. 19 in dom. I Adv.*, p. 420*a* : « Transitus sapientialis respectu speculationis et saporis »; *Serm. 6 in dom. infra oct. Epiph.*, p. 176*b*; *Serm. 3 de Purif. B. M. Virg.*, p. 649*b*; *Coll. in Hex.*, XXIII, n. 6-9, t. V, p. 446; *coll.* XX, n. 8-12, t. V, p. 426; *De sex alis seraphim*, c. 7, n. 10, t. VIII, p. 449.

suspendre toute activité intellectuelle, l'extase d'amour la provoque et la soutient. — 4. Au témoignage des textes s'ajoute encore celui de l'histoire. L'École Bonaventurienne du XIIIe siècle en effet a refusé d'entendre dans un sens anti-intellectualiste la théologie du Pseudo-Denys et des Victorins auxquels saint Bonaventure doit la théorie de la claire-ténèbre. Pierre Olivi a rejeté en termes explicites cette interprétation dans une page très dense éditée récemment[1]. Comme d'une part il est le plus haut représentant de la mystique bonaventurienne au XIIIe siècle et que de l'autre il répète jusqu'à l'abus les textes dionysiens sur l'aveuglement de l'intelligence et le caractère affectif de l'extase dans son *Commentaire sur le Cantique des Cantiques* et ailleurs, il y a lieu de s'autoriser du grand mystique provençal pour interpréter exactement la pensée de saint Bonventure qu'il vénère comme « le Père et le Maître de l'Ordre » (Cf. D. Laberge, O. F. M., dans l'*Archivum franc. historicum*, Quaracchi, 1935, t. XXVIII, p. 380). — 5. En dernier lieu, les textes allégués en sens contraire ou bien ne s'appliquent pas au problème en question ou bien n'ont pas le sens exclusif que d'aucuns leur prêtent, si on les étudie dans leur contexte, sans négliger les précisions que le Séraphique Docteur ajoute ordinairement à ses déclarations générales (cf. Grünewald, *Zur Mystik*, p. 229-32). Pour établir que l'extase d'amour met fin à toutes les opérations intellectuelles, le R. P. Bonnefoy cite avant tout le passage suivant du *De triplici via* : « Ex his liquide patet qualiter ad sapientiam sacrae scripturae pervenitur meditando circa viam purgativam, illuminativam et perfectivam... Et hic stare debet omnis meditatio nostra, quia hic est finis omnis cognitionis et operationis et est sapientia vera in qua est cognitio per veram sapientiam » (Cap. 1, n. 18, t. VIII, p. 7; cf. Bonnefoy, *Une somme*, p. 166-74). Mais dans ce passage le Séraphique Docteur enseigne seulement que la vraie sagesse, la connaissance expérimentale de Dieu, sont le but, le terme auxquels sont ordonnées la méditation et l'action — tout comme la prière adoratrice a pour fin ultime l'union de l'Époux et de l'Épouse (*Ibid.*, c. 2, n. 4, t. VIII, p. 9) et la méditation de la voie purgative, la bénignité du cœur (*Ibid.*, c. 1, n. 9, p. 5*b*). Le Séraphique Docteur a constamment inculqué que toutes les illuminations doivent conduire à l'amour (*Coll. in Hex.*, éd. Delorme, p. 202) et que les sciences ont pour fin l'extase (*De red. art. ad theol.*, n. 26, t. V, p. 325). Le *De triplici via*, à l'endroit cité, ne fait que reprendre cet enseignement. Quant aux passages de l'*Itinéraire* et des *Coll. in Hexaemeron* où saint Bonaventure déclare qu'il faut abandonner toutes les opérations intellectuelles, ils signifient que l'âme « doit perdre leur usage naturel par une voie surnaturelle et qu'il n'y a rien à gagner de faire tant d'efforts » pour s'élever à l'union mystique par leur vertu propre (Cf. Vén. Marie de l'Incarnation, *Écrits spirituels et historiques*, éd. A. Jamet, t. II, p. 459). « Mourons, dit en effet saint Bonaventure, et entrons dans la ténèbre; imposons silence aux sollicitudes, aux concupiscences et aux phantasmes; passons ainsi avec le Christ crucifié de ce monde au Père » (*Itin. mentis*, c. 7, n. 6, t. V, p. 313). L'entendement, pour être entièrement purifié, doit renoncer aux raisonnements philosophiques (I, d. 2, dub. 1, t. I, p. 59; c. 4, *Solil.*, c. 4, n. 1, t. VIII, p. 156; *Serm. 1 in dom. XIV post Pent.*, t. IX, p. 408*a*), aux investigations inspirées par la curiosité (*Coll. in Hex.*, XX, n. 11, t. V, p. 427), et « à toutes les opérations intellectuelles qui se font à l'aide des images sensibles » (*Coll. in Hex.*, II, n. 32, t. V, p. 342 : « Juvat autem nos ad veniendum ad illum somnum superferri omnibus sensibus, omnibus operationibus intellectualibus, quae sunt cum phantasmatibus annexis », etc.). Tant que l'intelligence agit avec le concours des phantasmes, il n'y a pas d'extase d'amour : « *Adjuro vos, filiae Sion*, ut talem non evigiletis habentem Spiritum qui omnia scrutatur omnem habens virtutem, sed soporetur et sursum agatur, excedens sensibilia et intelligibilia. Quamdiu enim intellectus est cum phantasmate, ut docet Aristoteles in libro *De Memoria*, semper intelligentia habet annexum repugnans ne hoc amore extatico sopiatur » (*Coll. in Hex.*, éd. Delorme, p. 31). De même si l'entendement cède « à sa propre prudence et à la curiosité », s'il retourne aux raisonnements, le Bien-Aimé se retire (*Ibid.*, p. 32 : « In hujus sapientiae experientia cavendum est valde homini Sponsum amanti ne multum propriae innitatur prudentiae vel curiositati, quia Sponsus statim evanesceret et evolaret ab oculis. Ideo dicit Sponsus praemuniens amantem, Cant. 6, 4 : *Averte oculos meos, quia ipsi me avolare fecerunt.* Alioquin si homo contemplans propriis animae operibus innititur, cum se credit ut plurimum elevari, invenit se frequenter in luto phantasmatum et non esse in amore unitivo »; *Coll. in Hex.*, II, n. 32, t. V, p. 342 : « Tunc Christus recedit », etc.; *In Joan.*, c. 1, n. 43, t. VI, p. 256 *a*). En vertu de ce dépouillement et de cette « pauvreté spirituelle », l'âme ne sait plus où elle en est parce que, passive sous la motion du Saint-Esprit[1], elle est emportée vers un objet qui dépasse toutes ses puissances de compréhension[2] (*excessiva notitia*) et parce qu'elle ne peut plus se livrer à ses investigations ordinaires[3]. Elle est si fortement liée au sensible et si peu habituée à la pleine lumière de Dieu qu'elle se sent dans l'obscurité, bien qu'elle soit illuminée au plus haut point[4]. Ainsi saint Bonaventure explique sans souscrire à l'interprétation anti-intellectualiste de l'extase dionysienne le phénomène mystique de la claire-ténèbre. « La pensée n'est pas supprimée, mais élevée par l'amour à des hauteurs qu'elle ne pourrait toucher par elle-même » (A. de Margerie, *l. c.*).

9. **Le rapt.** — Au delà de l'union extatique, il n'y a plus que le rapt. Saint Bonaventure le distingue nettement de l'extase dans ses principaux écrits (III, d. 35, a. 1, q. 1, t. III, p. 774*b*; *Brevil.*, p. 5, c. 6, t. V, p. 259*b*; *Coll. in Hex.*, III, n. 24, t. V, p. 347 : « Est visio intelligentiae... per contemplationem suspensae, per prophetiam illustratae, per raptum in Deum absorptae » ; *ibid.*

1. *Quaest. in libr. Sent.*, ed. B. Jansen, S. J., Quaracchi 1924 (*Bibl. Franc. scholastica*, t. V), . II, p. 279-80.

1. *Coll. in Hex.*, II, n. 32, t. V, p. 342 : « Iste ascensus fit per vigorem et commotionem fortissimam Spiritus Sancti... Hunc ignem non est in potestate nostra habere, sed si Deus dat desuper, sacerdotis est nutrire et ligna subjacere per orationem. »

2. *Ibid.* : « Dicitur tenebra quia intellectus non capit et tamen anima summe illustratur. »

3. *Coll. in Hex.*, XX, n. 11, t. V, p. 427 : « Ibi intellectus caligat, quia non potest investigare, quia transcendit omnem potentiam investigativam. Est ergo ibi caligo inaccessibilis, quae tamen illuminat mentes quae perdiderunt investigationes curiosas » ; éd. Delorme, p. 226-7.

4. *Itin. mentis*, c. 5, n. 4, t. V, p. 399*a*; *Serm. 2 in dom. III Quadrag.*, t. IX, p. 229*b*.

n. 30, p. 348 : « Nec est idem ectasis et raptus » ; éd. Delorme, p. 44, 46-47. Cf. *De perf. vitae,* c. 5, n. 9, t. VIII, p. 119*b*; *Serm. 3 in dom. III. Quadrag.* t. IX, p. 229*b*). Le rapt est une grâce extraordinaire, un privilège; il est caractérisé par la passivité pure (II, d. 23, a. 2, q. 3, t. II, p. 544*b*). Dans toute connaissance *in statu viae* les espèces intelligibles extraites du sensible sont nécessaires; dans le rapt l'âme atteint les raisons éternelles sans elles (*Quaest. disp. de scientia Christi,* q. 4, t. V, p. 24*b* : « Quia non ex se tota est anima imago, ideo cum his rationibus attingit rerum similitudines abstractas a phantasmate... nisi forte per specialem revelationem hunc statum transcenderet sicut in his qui rapiuntur et in aliquorum revelationibus prophetarum »). En outre, elle n'expérimente plus seulement Dieu dans la grâce et l'amour, mais elle jouit de la vision intuitive de l'essence divine (II, d. 23, a. 2, q. 3, t. II, p. 544*b*). Saint Bonaventure regarde ce sentiment comme probable (*Coll. in Hex.*, III, n. 31, t. V, p. 348 : « Ut dicunt, non habent habitum gloriae sed actum; » éd. Delorme, p. 46 : « Haec elevatio facit animam simillimam Deo, quantum possibile est in statu viae ; excedit enim aliqualiter viam, quia habens habitum viae, habet actum gloriae »). Cette vision glorieuse est transitoire; parfois cependant elle peut durer une heure (IV *Sent,* d. 6, dub. 1, t. IV, p. 160*a*). Puisqu'il constitue un privilège, le rapt est très rarement concédé[1] (*Coll. in Hex.*, III, n. 24, t. V, p. 347 : « Est paucissimorum »). Saint Paul a eu cette faveur (II, d. 23, a. 2, 3, t. II, p. 544*b*; *Serm. 1 de SS. Angelis,* t. IX, p. 610*a*; *serm.* 5, p. 629*b*. Cf. *Deplant. paradisi,* n. 3, t, V, p. 575). De même Moïse (cf. Longpré, *art. cit.*, p. 97-8; Grünewald, *op. cit.*, p. 43, note 57, p. 53. En sens opposé Rahner, *La doctrine des sens spirituels*, p. 282, note 2). Ainsi qu'il convenait à sa dignité de Mère de Dieu, la Vierge a reçu des communications mystiques plus hautes encore : elle a joui dans la plus grande paix et sans que ses activités fussent suspendues de la vue habituelle de Dieu et du Christ. Dans sa piété ardente saint Bonaventure l'affirme maintes fois (*Serm. 6 de Assumpt. B. M. Virg.*, t. IX, 704*b :* « Habuit perfectam Dei contemplationem et incarnationis cognitionem... Notandum autem quod haec cognitio temporalis non fuit, id est ad tempus collata et particularis vel per modum raptus, sed continua et per modum quietis, sicut decebat vere thronum Dei et triclinium Trinitatis. Unde et proprietas Thronorum et maxime convenit... Secundum hunc modum credo quod summam contemplationem habuit in via et hanc sublimiter et sine [sensuum] abstractione, sed omnes potentiae ejus deiformes factae sunt in operationibus suis. Absit enim quod unquam alicui in via familiarior fuerit vel notior quam Matri suae. In cujus rei argumentum omnia quae scripta sunt de sapientia in Ecclesiastico, universa leguntur et exponuntur de Domina nostra : quod et Dominus exprimere voluit in figura, quando librum et mannam reponi fecit in arca, quasi dicat : Quidquid est saporis vel sapidae cognitionis, hoc totum reservatum (?) est in Matre mea, quae *conservabat omnia verba haec, conferens in corde suo* » ; cf. *Serm. 11 in dom. I Adv.*, t. IX, p. 36*a; Serm. 5 de Assumpt.*, 699*b; Serm. 5 de Nat. B. M. Virg.*, p. 717*b*).

Le rapt est au terme de la vie spirituelle en ce monde (*Coll. in Hex.*, XXIII, note 10, t. V, p. 455-6; éd. Delorme, p. 274 : « Haec est ultima pars vitae spiritualis in via »). « Quelles sont les révélations faites à l'âme ravie et quelles sont les douceurs qu'elle éprouve, selon que l'Écriture permet d'en parler », saint Bonaventure n'a pu le dire, ses *Conférences sur l'Hexaméron* ayant été interrompues par sa promotion au cardinalat. D'après ses déclarations fragmentaires le rapt se trouve aux confins de la vie mortelle et de la vision béatifique (*Coll. in Hex.*, III, n. 30, t. V, p. 348, éd. Delorme, p. 46-7). Il imprime dans l'âme un grand sentiment d'humilité et de condescendance envers le prochain (*Ibid.*, « Quanto quis elevatior, tanto humilior ut Paulus », etc.). Le ravissement surtout assimile à Dieu dans toute la mesure possible en ce monde (*Coll. in Hex.*, *ibid.*, p. 348 : « Haec sublevatio facit animam Deo simillimam, quantum potest in statu viae »). Le péché a détruit dans l'âme l'image de Dieu; il a relégué l'homme dans la région de la dissimilitude (*Serm. 1 in dom. XII post Pent.*, t. IX, p. 400 *a*). Par la grâce l'empreinte divine a été restaurée; dans le rapt elle atteint son plus haut point de ressemblance avec la Trinité. « L'homme devient un être animé » (*Gen.*, 2, 7; *Coll. in Hex.*, éd. Delorme, p. 274 : « Fit hac sexta visione *homo* formatus *in animam viventem,* postquam ultimate quiescit Deus in anima contemplantis, cessans a novorum donorum collatione, ipsaque anima, prout status viae patitur, in Deo quiescit, cessans a novis vitae humanae exercitiis in statu viae »). Alors seulement, ajoute saint Bonaventure avec une précision qui révèle l'extraordinaire unité de sa pensée, s'accomplissent les paroles de Dieu : « Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance ». (*Gen.* I, 26; *Coll. in Hex.*, *ibid.;* « Huic respondet opus sextae diei : Faciamus, inquit, hominem », etc.; éd. Venise, f° 12*a :* Tunc adimpletur quod scribitur : Faciamus hominem, etc.)

CONCLUSION. « La postérité s'est inclinée respectueuse devant le grand représentant de la mystique contemplative » (M. De Wulf, *Hist. de la philosophie médiévale*[4], Louvain 1912, p. 380). De Jean Gerson à saint François de Sales, il n'est guère d'écrivains qui n'ait salué en lui le docteur de la piété et de la Passion et le maître de l'extase et de la *sursumactio mentis.* (Bonelli, *Prodromus ad opera om. S. Bonaventurae,* Bassano 1767, lib. 2, c. 6-8, 17-18 et 21, p. 96-106, 126-130, 140-142). D'après Sixte IV, le Séraphique Docteur a traité des plus hauts problèmes de la théologie avec une telle pénétration que le Saint-Esprit semble avoir parlé par sa bouche (Bulle *Superna coelestis,* § 3, dans *Opera omnia,* t. I, p. XL). Selon Sixte-Quint, c'est

1. La pensée de saint Bonaventure sur l'extase et le rapt est exposée et développée admirablement par Matthieu d'Aquasparta, *Quaest. de fide et cognitione*, q. 7-9, p. 363-410. Il établit entre autres points que l'extase — il l'appelle *raptus ex vehementia devotionis* — appartient à l'intelligence et à la volonté, mais surtout à cette dernière faculté, *Quaest.* 9, p. 401-405. Il enseigne aussi que le rapt proprement dit est dû à une influence spéciale de Dieu, non à la grâce sanctifiante : « non ex habitu gratiae, sed ex speciali influxu, qui non manet sed statim transit... Hoc ideo dico quoniam, ut puto sine praejudicio, aliqui ampliorem et majorem habitum gratiae habentes ad hanc contemplationem non sunt elevati et aliqui minorem gratiae habitum habentes per aliquod speciale donum vel influxum ad hanc contemplationem provecti sunt. Supponimus enim, sicut jam videbitur, ad hoc assumptos Moysen et Paulum, quibus fortassis Petrus et Joannes in gratia impares non fuerunt, quos ad istum contemplationis gradum assumptos non legimus, et ideo hoc non attribuimus gratiae habitui, sed speciali influxui, per quem quidem influxum et specialis gratiae donum et auxilium, dico indubitanter Deum in vita ista per essentiam posse videri ». *Quaest.* 7, p. 371, 375, ad. 4. Comme saint Bonaventure ne s'est pas expliqué à ce sujet, mais se borne à dire que le rapt est donné à quelques-uns *specialitate privilegii* (II, d. 23, a. 2, q. 3, t. II, p. 544*b*,) Mathieu d'Aquasparta définit clairement la doctrine de l'école bonaventurienne.

le privilège de saint Bonaventure d'émouvoir les âmes, *divina quadam vi* et de les exciter à la dévotion (Bulle *Triumphantis Jerusalem*, § 3, *ibid.*, t. I, p. XLVII). Enfin le 11 novembre 1890, le pape Léon XIII le proclamait le prince de la théologie mystique (*Opera*, t. X, p. 34 : « Is postquam maxime arduas speculationis summitates conscendit, de mystica theologia tanta perfectione disseruit ut de ea communi hominum peritissimorum suffragiis habeatur facile princeps. Frequens libensque Nos doctorem hunc legimus ; ex qua lectione incredibili animi voluptate percellimur et fere in aëra levamur : ipse enim manuducit ad Deum »).

Cette unanimité dans l'hommage est légitime. Ainsi que l'affirme E. Gilson (*Op. cit.*, p. 88), saint Bonaventure s'est proposé « de reconstruire la connaissance humaine et l'univers entier en vue de la seule paix de l'amour. Une métaphysique de la mystique chrétienne, tel est le terme ultime vers lequel a toujours tendu cette pensée ». Ce dessein il l'a si hautement réalisé que « sa doctrine marque le point culminant de la mystique chrétienne et constitue la synthèse la plus complète qu'elle ait jamais réalisée » (*Ibid.*, p. 472). Métaphysique de la mystique catholique, la doctrine de saint Bonaventure se révèle aussi comme l'expression théologique et savante des expériences religieuses de François d'Assise ; il n'est pas une parole, pas une attitude du Stigmatisé de l'Alverne qui n'ait eu dans l'élaboration de la synthèse bonaventurienne un retentissement profond. Par ce trait elle se distingue des grands systèmes de spiritualité que connaît l'histoire. Mais ce qui la définit plus exactement, ce sont les idées générales qui soutiennent cette haute architecture. En premier lieu, la doctrine bonaventurienne conserve son sens plénier à ces paroles du Christ : « Je suis la voie, la vérité et la vie » (Jo. 14, 6. Cf. *Serm. Christus, unus omnium magister*, t. V, p. 567-574). Dans un élan d'amour ardent elle établit la spiritualité sur son fondement : le Christ-Jésus. Il n'est pas d'étapes où le Verbe Incarné n'apparaisse comme le principe, le modèle et la fin. La croix devient l'arbre de la vie et la somme des illuminations divines ; le Christ crucifié constitue l'unique point de passage vers l'extase et l'altissime contemplation de la Trinité. C'est enfin dans la communion au Corps du Christ, précise saint Bonaventure, que se développe le goût des expériences mystiques et que le plus souvent le Seigneur se révèle aux âmes contemplatives. En second lieu la doctrine de saint Bonaventure marque avec vigueur l'unité de la vie intérieure : de la grâce et des dons du Saint-Esprit aux ardeurs séraphiques de l'extase, il n'y a aucune solution de continuité. Au même titre que la méditation et la prière, la contemplation appartient à la voie normale et ordinaire qui conduit à la perfection et à l'union extatique. En troisième lieu la mystique bonaventurienne explore à fond et ouvre toutes grandes les voies qui partent du monde sensible et de l'âme, de l'ordre intellectuel et moral et des splendeurs de la grâce et conduisent par degrés à la contuition la plus haute de Dieu. Docteur de l'exemplarisme, saint Bonaventure a fait comprendre aux âmes avec une opulence de doctrine et un luxe de symboles qui n'a pas été dépassé, « que la voie illuminative est ample et qu'en toute chose que l'on sent ou que l'on conçoit, Dieu lui-même est caché intérieurement » (*De red. art. ad theol.*, n. 26, t. V, p. 325). En dernier lieu, la doctrine de saint Bonaventure est tout entière un appel à la contemplation et à l'extase. Dans l'histoire religieuse des temps, il ne s'est jamais peut-être trouvé un saint qui ait fait entendre au monde une invitation aussi large et aussi pressante à l'union mystique que celle du Séraphique Docteur. Pour ces raisons, entre beaucoup d'autres, la doctrine spirituelle de saint Bonaventure, tout imprégnée d'onction et de poésie, constitue un monument unique dans la littérature mystique.

A l'époque où saint Bonaventure écrivait, l'élan vers les hauteurs et l'infini inspirait aux architectes gothiques le chœur sublime de la cathédrale de Beauvais. La doctrine mystique du Séraphique Docteur est jaillie de la même inspiration. Elle est la montée vertigineuse vers Dieu, l'extase, la *sursumactio* la plus haute et la plus flamboyante de la pensée médiévale.

1. **Éditions.** — Saint Bonaventure, *Opera omnia*, vol. 10, Quaracchi, 1882-1902. Éditions mineures : *Decem opuscula ad theol. mysticam spectantia* [3], 1926 ; *Selecta pro instruendis fratribus Ord. Min. scripta S. Bonav. una cum libello Speculum disciplinae*, 1923 ; *Tria opuscula : Breviloquium, Itiner. mentis in Deum, De reductione artium ad theol.* [3], 1911. La réportation brève et non officielle des *Collationes in Hexaemeron* a été éditée par F. Delorme, O. F. M., *S. Bon. Coll. in Hex. et bonaventuriana quaedam selecta*. Quaracchi, 1934 (*Bibl. Franc. Schol.*, vol. VIII). Une réportation des *Collationes de septem donis* différente de celle de l'édition de Quaracchi a été éditée par Bonelli, *Supplementum ad opera omnia S. Bonv.*, Tridenti, 1774, t. III, col. 419-94. Il n'est pas établi que ce texte ait été interpolé, comme l'affirment les Pères éditeurs, *Opera*, t. V, p. XL. Sa valeur est indiscutable, comme l'a déjà établi suffisamment Bonelli, *Prodromus ad opera omnia S. Bonav.*, Bassani, 1767, col. 740-1 ; cf. col. 379-81. Cf. Sbaralea, *Suppl. ad Scriptores*, Romae, 1906, p. 169 b.

2. **Travaux.** — F. Andries, *Die Stufen der Contemplatio in Bonaventuras Itinerarium mentis in Deum und im Beniamin minor des Richard von St Viktor* dans *Franziskanische Studien*, Münster i. W., 1921, t. VII, p. 189-200. — J. M. Bissen, *L'exemplarisme divin selon saint Bonaventure*, Paris, 1929 ; *La contemplation selon saint Bonaventure*, dans *La France franciscaine*, Paris, 1931, t. XIV, p. 175-192 ; *L'importance de la contemplation selon saint Bonaventure, ibid.*, 1932, t. XV, p. 437-454 ; *Les degrés de la contemplation selon saint Bonaventure, ibid.*, t. XIV, p. 439-464 et t. XV, p. 87-105 ; *Les conditions de la contemplation selon saint Bonaventure, ibid.*, 1934, t. XVII, p. 387-404 ; *Les effets de la contemplation selon saint Bonaventure, ibid.*, 1936, t. XIX, p. 20-29. *De la contemplation* dans *Etudes franciscaines*, Paris, 1930, t. XLII, p. 5-17. — J. M. Bonnefoy, *Le Saint-Esprit et ses dons d'après saint Bonaventure*, Paris, 1929. — V. M. Breton, *Philosophie et contemplation*, dans *La France franciscaine*, 1930, t. XIII, p. 173-197. — D. Dollens, O. M. C., *Franciscan mysticism. A critical examination of the mystical Theology of the Seraphic Doctor with special references to the sources of his doctrine*, New-York, 1926. — D. Facconi, O. F. M., *Exercitia spiritualia duce ac magistro Seraph. Doct. divo Bonaventura*. Vicenza, 1932. — F. Villanova Gerster, *Das Gebet nach der Lehre des heiligen Bonaventuras*, Bolzano, 1931. — E. Gilson, *La conclusion de la Divine Comédie et la mystique franciscaine*, dans *Revue d'Histoire franciscaine*, Paris, 1924, t. I, p. 55-63. — M. Grabmann, *Die Erklärung des Bernh. von Waging, O. S. B., zum Schlusskapitel von Bonaventuras Itinerarium mentis in Deum*, dans *Franziskanische Studien*, 1921, t. VIII, p. 125-135. — S. Grünewald, O. M. C., *Franziskanische Mystik. Versuch zu einer Darstellung mit besonderer Berücksichtigung des heiligen Bonaventuras*, München, 1932 ; *Zur Mystik des heiligen Bonaventuras* dans ZAM., 1934, t. IX, p. 124-142, 219-232. — J. de Guernica, O. M. C., *Introduccion a la mistica franciscana*, Buenos-Aires, 1925. — Jean de Dieu, O. M. C., *Contemplation et contemplation acquise d'après*

saint Bonaventure, dans *Études franciscaines*, 1931, t. XLIII, p. 401-429; *A propos des trois voies dans la vie spirituelle; ibid.*, 1930, t. XLII, p. 481-490 et 1932, t. XLIV, p. 92-109. Le P. Jean de Dieu édite actuellement une traduction française richement annotée des opuscules bonaventuriens : *Œuvres spirituelles de saint Bonaventure*, I. *Les Trois Voies de la vie spirituelle*, Paris, 1929; II. *De la vie parfaite*, 1931; III. *Le Christ Jésus*, 1932. — Jeronimó de Ferrera, *Grados de perfección segun S. Bonaventura* dans *V. Sob.*, t. XXVIII, p. 135-142. — F. Imle, *Die Gabe des Intellektes nach dem heiligen Bonaventura* dans *Franziskanische Studien*, 1933, t. XX, p. 34-50. — E. Longpré, *La théologie mystique de saint Bonaventure*, dans *Archivum Franc. Hist.*, 1921, t. XIV, p. 36-108. — P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*; II. *Le Moyen Age*, Paris, 1921, p. 261-277. — K. Rahner, S. J., *La doctrine des sens spirituels au Moyen Age, en particulier chez saint Bonaventure* dans RAM, 1933, t. XIV, p. 263-299; *Der Begriff der Ecstasis bei Bonaventura*, dans ZAM, 1934, t. IX, p. 1-18. — P. Remy, O. M. C., *Chronique de spiritualité franciscaine*, dans *Études franciscaines*, 1932, t. XLIV, p. 743-750 : t. XLVI, p. 231-234. — On peut aussi consulter avec fruit A. de Margerie, *Essai sur la philosophie de saint Bonaventure*, Paris, 1855, p. 1-25, 50-75, 214-252; — O. Righi, *Il pensiero e l'opera di S. Bonaventura di Bagnoregio*, Firenze, 1932, p. 213-238; C. Ottaviano, *S. Bonavent. Itinerario delle mente verso Dio*. Traduz. pref. e note, Palermo, 1933. — Sur les derniers travaux relatifs à la spiritualité bonaventurienne, cf. J. Heerinckx, O. F. M., dans l'*Antonianum*, Roma, 1935, t. X, p. 237-241. — Ueberweg-Geyer, *Geschichte der Philosophie*, II. Teil. *Die patristische und scholastische Philosophie*, Berlin, 1928, p. 386-396, 735-738; — M. De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, Louvain, 1936, II, p. 112-127; — E. Longpré, *Bonaventure (S.)*, dans DHG., t. IX, col. 741-788; PP. Editeurs de Quaracchi, *Doct. Seraph. S. Bonav. Opera selecta: Liber I Sent.*, Quaracchi, 1934, I, p. xv-xxv. Sur l'histoire de la spiritualité bonaventurienne : Bonelli, *Prodromus ad opera omnia S. Bonav.*, Bassans, 1767, lib. 2, p. 83-148; — Bonnefoy, *Une somme bonaventurienne*, p. 118-156; — F. Callaey, *Etude sur Ubertin de Casale*, Louvain, 1911, p. 73-76; — M. Deanesly, *The Incendium amoris of Richard Rolle and St. Bonaventura* dans *English Historical Review*, London 1914, XXIX, p. 38-101; — F. Delorme, O. F M., *Meditatio pauperis in solitudine auctore anonymo saec. XIII*, Quaracchi 1929 (*Bibl. Franc. Ascetica*, t. VII), Praef. p. xxvii-xxx; S. Hahn, *Heinrich Susos Bedeutung als Philosoph* dans *Festgabe zum 60. Geburtstag C. Baeumker*, Münster i. W., 1913, p. 349; — E. Jallonghi, *Il misticismo bonaventuriano nella Divina Commedia*, Città di Castello, 1935; — H. Gleumes, *Der hl. Bonaventura und die Imitatio Christi*, dans *Franziskanische Studien*, Münster I. W. 1928, t. XV, p. 294-315; — A. Lopez, O. F. M., *S. Buenaventura en la bibliografia española* dans *Archivo Ibero-Americano*, Madrid 1921, t. XVI, p. 342-399; — P. Minges, O. F. M., *Das Trilogium animae des Ludwig von Preussen*, dans *Franziskanische Studien*, Münster I. W. 1919, t. 1, p. 291-312; — J.-B. Monnoyeur, O. S. B., *La doctrine de Gerson augustinienne et bonaventurienne* dans *Etudes Franciscaines*, Paris 1934, t. XLVI, p. 690-697; — P. de Martigné, O. M. C., *La scolastique et les traditions franciscaines*, Paris, 1888, p. 144-151; — F. Sarri, O. F. M., *Pier de Giovanni Olivo e Ubertino da Casale*, dans *Studi Francescani*, Florence 1925, t. XI, p. 102-110; — Stanislas de Chambon-Feugerolles, O. M. C., *La dévotion à l'humanité du Christ dans la spiritualité de S. Bonaventure*, Lyon, 1932, p. 155-165.

E. Longpré, O. F. M.

BONAVENTURE (Apocryphes attribués a saint). — Le Docteur séraphique n'a pas échappé au sort commun des autres Docteurs de l'Église, tels saint Augustin (voir *supra*, col. 1130-1135), saint Anselme (voir *supra*, col. 692 ss.), de se voir attribuer un grand nombre de traités spirituels, la plupart peu importants; souvent sans aucune raison. Cette attribution remonte soit aux manuscrits eux-mêmes, soit surtout à la célèbre édition des Opuscules de saint Bonaventure parue à Strasbourg en 1495. Depuis, des critiques se sont appliqués à distinguer nettement les traités authentiques et les œuvres apocryphes. Certains, entre autres le P. Jules Negri, S. J. (1648-1720) et le P. Héribert Rosweyde, S. J. (1569-1629), semblent, tout en niant l'authenticité bonaventurienne de tel ou tel opuscule, revendiquer pour saint Bonaventure tout écrit ascétique ou mystique sans nom d'auteur circulant dans l'ordre franciscain. Par un excès contraire, l'apostat Casimir Oudin (1638-1717) rejette plusieurs des écrits authentiques du Docteur séraphique comme apocryphes ou du moins douteux. Les « éditeurs de Venise », deux Frères Mineurs de l'Observance, dans leur édition des œuvres et opuscules de saint Bonaventure parue à Venise en 1751 ss., en 13 tomes, tiennent dans la répartition des écrits, le milieu entre Oudin, dont ils réprouvent l'arbitraire et la haine, et l'édition de Rome (1588-1599) et les opinions de Wadding. Eux aussi pourtant suivent souvent le jugement de Casimir Oudin. La critique littéraire bonaventurienne fit un grand pas en avant par le *Prodromus ad opera omnia S. Bonaventurae...* du P. Benoît Bonelli, des Frères Mineurs, paru à Bassano en 1767. Il le fit suivre, ne pouvant pas donner une édition critique complète, des trois tomes de son : *S. Bonaventurae... operum omnium Supplementum*, Trente, 1772-1774. Bonelli s'est servi pour son travail du manuscrit du P. Jean Hyacinthe Sbaralea († 1763), *Supplementum et castigatio ad scriptores trium ordinum S. Francisci...* édité pour la première fois à Rome en 1806, quarante-trois ans après la mort de l'auteur. Mais le travail vraiment critique et décisif sur les œuvres de saint Bonaventure est dû au P. Fidèle a Fanna, O. F. M. (1838-1881); les résultats en sont consignés soit dans son *Ratio novae collectionis operum omnium sive editorum sive anecdotorum Seraph. Eccl. Doctoris S. Bonaventurae*, Turin, 1874, soit dans l'édition monumentale *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae... Opera omnia*, t. I-X, Quaracchi, 1882-1902, dont il est le premier et le principal auteur. Cette édition nous sert de base pour la répartition des apocryphes. Sans entrer dans le détail nous ne donnerons que les résultats acquis. De précieux renseignements pour l'histoire, l'origine et l'expansion des « opuscula spuria » de 1484 à 1500 se trouvent dans l'article du P. Bonaventura Kruitwagen, O. F.M. *Die älteste Ausgabe der Opuscula des hl. Bonaventura* (*Colonia*, 1484) dans *Franziskanische Studien* VIII (1921) 156 ss.

Nous n'étudierons que des écrits strictement spirituels ou intéressant la spiritualité. Les écrits pseudo-bonaventuriens peuvent se classer comme suit :

I. *Epistolae*. — II. *Rhythmica*. — III. *Sermones*. — IV. *Tractatus*, parmi lesquels il faut distinguer les célèbres *Meditationes vitae Christi* (n° 20).

I. Epistolae. — Les écrits de ce genre sont peu nombreux. Seuls les suivants méritent d'être retenus : 1. *Epistola ad quemdam novitium insolentem et instabilem*. Inc. « In Christo Jesu sibi carissimo fratri salutem... » Elle décrit la vraie vie religieuse. Elle a été éditée pour la première fois, comme *douteuse*, dans saint Bonav., *Op. omn.* (Quaracchi), 1898, t. VIII, *Appendix*, p. 663-666. Étant fortement apparentée par la doctrine et le style au *Speculum disciplinae*, il est vraisemblable

que Bernard de Besse en est l'auteur. Voir ce nom. — 2. *Epistola ad quemdam sibi dilectum de omnimoda sui resignatione sub voluntate divina.* Inc. : « Gratia vobis et misericordia... » Connu par un seul manuscrit de Louvain. — 3. *Epistola ad quemdam Religiosum sibi dilectum de vigilanti et indefesso profectu in spirituali vita...* Inc. : « Transfixi cordis amore absorberi. » Contenu comme le précédent dans le manuscrit de Louvain. Rien ne justifie l'attribution de ces deux écrits à saint Bonaventure. — 4. *Epistola ad quandam sanctimonialem feminam.* Inc. : « In Christo Jesu sorori dilectissimae N. electorum infirmus fr. Bonaventura. Gustare et videre quam suavis est Dominus. » Inédit ; à défaut de témoins suffisants ne peut pas être attribué avec certitude à saint Bonaventure.

II. RHYTHMICA. — Plus que pour les écrits en prose, l'attribution à saint Bonaventure de certains écrits en vers a été fort discutée. Porter un jugement certain est très difficile en cette matière.

1. *Alphabetum Religiosorum incipientium* (*S. Bonav. Op. omn.*, éd. Peltier, Paris, 1868, t. XII, p. 501). Inc. : « Ama paupertatem, sis vilibus contentus... ». La doctrine de cet *Alphabet* comme de celui qui lui est connexe (cf. éd. Peltier, *ibid.*, p. 502-503) est tirée de saint Bonaventure, notamment de la *Regula Novitiorum* et des *XXV Memoralia.* Pour les *Alphabets* spirituels, voir ALPHABETS. Col. 352-354. L'*Alphabetum Religiosorum* y est mentionné, col. 353. — 2. *Carmina super Canticum Salve Regina* (éd. Peltier, Paris, 1868, t. XIV, p. 196-198). Inc. : « Salve, Virgo Virginum, stella matutina... ». — 3. *Laus Beatae Virginis Mariae*, (édit. Peltier, t. XIV, p. 181-188). Inc. : « Ave caeleste lilium... » ; paraphrase l' « Ave Maria ». — 4. *Meditatio de Passione Jesu Christi.* Imprimée pour la première fois dans *Opera omn.* Quaracchi, t. VIII, *Appendix*, p. 676-677. Attribuée également par un manuscrit. Inc. : « Plange, fidelis anima... ». — 5. *Officium de Compassione B. Mariae Virginis* (éd. Peltier, t. XIV, p. 236-237). Inc. : « Ad Matutinum. Domine, labia mea... ». — 6. *Opus contemplationis* (éd. Peltier, t. XIV, p. 167-171). Inc. : « Jesus ineffabilis persona... ». — 7. *Philomena* (*Op. omn.*, Quaracchi, t. VIII, p. 669-674). Inc. : « Philomena, praevia temporis amoeni... ». Est de Jean Pecham. Voir *Fratris Johannis Pecham tractatus tres de paupertate* Aberdoniae, 1910 (*British Society of Franciscan Studies*, Vol. II, p. 7-8). — 8. *Psalterium majus B. Mariae Virginis* (éd. Peltier, t. XIV, p. 199-226). Inc. : « Praefatio. Arripe illam. et exaltabitte... ». — 9. *Psalterium minus B. Mariae Virginis* (éd. Peltier, t. XVI, p. 189-195). Inc. : « Ave, Virgo vitae lignum... » — 10. *Summa paenitentiae* (P. L., 207, col. 1154-1156). Inc. : « Paeniteas cito, peccator, cum sit miserator... ». Le Prologue commence : « Quoniam ad remissionem peccatorum... » ; il semble composé par Jean de Salandria, O. Cist. La poésie reproduite dans Migne y est attribuée à Pierre de Blois. — Pour la question d'attribution des *Rhytmica* voir Ernesto Iallonghi, *I Ritmi latini di S. Bonaventura.* Roma, 1915, p. 133 ss.

III. SERMONES ET COLLATIONES. — Marquons de suite la différence entre *Sermones* et *Collationes.* Les premiers étaient prononcés le matin et font partie de l'office liturgique, les seconds étaient donnés le soir après Vêpres ou après souper et le plus souvent d'une manière plus familière que les sermons (cf. S. Bonav., *Op. omn.*, Quaracchi, t. IX, *Introductio*, p. 5*b* [3]). Beaucoup de *Sermones* et quelques *Collationes* sont attribués faussement à saint Bonaventure (cf. t. IX, *Introd.*, p. 3*a* [1]). La plupart de ces *Sermones* et *Collationes* ont été *reportés* selon la coutume, par les *reportatores*, professionnels, qui transcrivaient le *Sermon* ou la *Collation*, donnés oralement. Il n'est pas étonnant par suite que ces *Sermones* et les *Collationes* soient peu sûrs, mutilés, transformés.

a) COLLATIONES. — 1. *De septem donis Spiritus Sancti.* Il s'agit ici d'un autre opuscule que celui publié dans l'édition de Quaracchi, t. V, p. 457-503. Ces *Collationes* apocryphes (éd. de Strasbourg, 1494, éd. Vaticane) ont pour auteur le fr. Rodolphe de Biberach (vers 1360), qui écrivit également le *De septem itineribus aeternitatis*, attribué aussi à tort à saint Bonaventure ; cf. *Op. omn.* (Quaracchi), t. X, diss. I, p. 11[b]-12[a], et t. V, Prolegom., p. XL, § 9. — 2. *De decem praeceptis.* Sous ce titre et sous la forme de sermon ce traité est apocryphe. L'authentique est publié dans *Op. omn.* (Quaracchi), t. V, p. 507-532. L'extrait édité par le P. Bonelli (cf. *Supplementum*, t. III, col. 344 ss.) est attribué sans raison à saint Bonaventure. Il en est de même d'un autre extrait plus long et inédit. Cf. *Op. omn.* (Quaracchi), t. X. Dissert. I, p. 12[a] et t. V. Proleg., p. XLII, § 1.

b) SERMONES. — Nous ne parlerons pas en détail de tous les sermons faussement attribués à saint Bonaventure, une indication sommaire suffira. — 1. *De Plantatione Paradisi* a été publié par le P. Bonelli dans son *Supplementum*, t. I, col. 1-22. Ce n'est qu'une compilation tirée des œuvres bonaventuriennes, notamment des *Collationes in Hexaëmeron* et de l'*Itinerarium mentis in Deum.* Il se pourrait que Jean Pierre Olivi en soit l'auteur (cf. saint Bonav., *Op. omn.* Quaracchi, t. X, p.12[b]). — 2. *Sermones triginta duo de Eucharistia* (Cf. Bonelli, *Supplementum*, t. III, col. 756-961). Inc. : « De sacrosancto Corporis Domini locuturi Sacramento... » Ces sermons ne sont certainement pas de saint Bonaventure. Les manuscrits semblent plutôt les attribuer à saint Thomas. — 3. *Sermones de Tempore.* Ici, vu le grand nombre, il faut procéder par élimination. Ne doivent donc être considérés comme étant sûrement de saint Bonaventure, que les *Sermones de Tempore* édités ou réédités par Quaracchi (t. IX, p. 23-461). — 4. *Sermones de Sanctis.* Tout ce qui n'est pas compris dans *Op. omn.*, t. IX, p. 463-631, doit être rejeté. — 5. *Sermones de B. V. Maria.* Authentiques, les sermons contenus dans le t. IX, p. 633-721. — 6. *Sermones de diversis*, à retenir seulement ceux qui sont admis par le t. IX, p. 723-725 : *De modo vivendi* ; p. 725-729 : *De nostra Redemptione* ; p. 729-731 : *De Via Veritatis.*

Pour l'élimination critique de tous les sermons apocryphes de saint Bonaventure, il faut tenir compte de l'œuvre des Pères de Quaracchi : saint Bonav., *Op. omn.*, t. V, Prolegomena, cap. VII, VIII, IX, X ; t. IX, Prolegomena, p. XI ss. ; t. X, Dissert. I, Cap. V, p. 18 a-b, et de l'excellent travail préparatoire du P. Fidèle a Fanna, O. F. M., dans son : *Ratio novae collectionis operum... S. Bonav.*, Turin, 1874, Pars II, Cap. I, p. 81 ss. jusqu'au chap. II, p. 160 ; Cap. VII, p. 187-199 ; Pars III, p. 287, n. 41, p. 290-312, n. 50. Pour plusieurs sermons pseudo-bonaventuriens on sait maintenant qu'ils sont de Servasanto da Faenza O. F. M. Cf. P. Oliger dans *Miscellanea Fr. Ehrle*, I (1924) p. 166-170.

IV. TRACTATUS. — Des « traités » apocryphes en grand nombre nous ne donnerons une notice, selon l'ordre alphabétique, que des plus importants. Nous aurons soin de noter la référence à l'éd. Peltier : *S. Bonaventurae Opera omnia,* Paris, Vivès, 1864-1868.

1. *Amatorium* (édit. Peltier, XII (1868), 38-66). Incipit Prologus : « Praesens opusculum... » Incipit opus : « Ad te sermo meus dirigitur... » Compilation de textes tirés de saint Augustin, de saint Bernard, de saint Anselme, mais surtout d'Hugues de Saint-Victor. Le compilateur n'est certainement pas saint Bonaventure. — 2. *Biblia pauperum* (éd. Peltier, VIII (1868), 483-641). Inc. : « Tanta pollet excellentia... » L'auteur en est Fr. Nicolas de Hannapes, O. P. (✝ 1291) (voir ce nom). A été publié séparément à Venise en 1533, et à Anvers en 1535. — 3. *Cautelae ad castitatem servandam* (Bonelli, *Supplementum,* III, col. 338-340). D'autres petits traités édités dans le *Supplementum* avec celui-ci, à savoir *De silentio ad monialem; Sex mandata cuidam juveni tradita; De humano judicio,* sont extraits des traités authentiques sur les mêmes sujets. — 4. *Collatio de contemptu saeculi* (S. Bonav., *Op. omn.*, VIII (Quaracchi), 1898, *Appendix...* Opusc. IV, p. 655-657), Inc. : « Nota. Septem sunt in mundo..... » Semble n'être qu'un fragment. L'auteur reste incertain. — 5. *Collationes octo ad Fratres Tolosates* (éd. Peltier, XIV (1868), 641-644). Inc. : « Vide, anima mea innovata... » La 1re partie est tirée de l'*Arbor vitae crucifixae...* d'Ubertin de Casale, le reste contient des passages de Thomas a Kempis. — 6. *Compendium de virtute humilitatis* (S. Bonav., *Op. omn.*, VIII (Quaracchi), 1898, *Appendix...* Opusc. V, p. 658-62). Inc. : « Ad altitudinem humilitatis videndam... » L'auteur est certainement franciscain. Le présent opuscule a été composé par lui d'après un sermon de saint Bonaventure. — 7. *Compendium scalarium* (sic) *illuminationum ab infimo ad supremum gradum seraphicae caritatis divinae et christianae ascendentium usque ad caritatem scilicet sanctorum in patria.* Imprimé parmi les apocryphes de saint Thomas dans l'édition de Parme (t. XVII, p. 235 ss.). Inc. : « *Magister, quod est mandatum magnum in Lege,* etc. Ait Dominus Jesus : *Diliges Dominum Deum tuum.....* » Porte encore un autre titre : *Tractatus de sublimitate et excellentia caritatis Dei gradatim.....* L'apocryphe bonaventurien semble être un résumé du traité imprimé sous le nom de saint Thomas. L'auteur reste inconnu. — 8. *Decem gradus perfectae humilitatis.* Inédit. Inc. : « Non est dubium, quod si quis bene suos defectus... » — 9. *Diaeta salutis* (éd. Peltier, VIII (1866), 247-347). Inc. : « Haec est via... ». Est certainement d'après la tradition manuscrite du franciscain Fr. Guillaume de Lanicia. — 10. *Etymologizatio huius nominis Jesus.* Inédit. Inc. : « *Oleum effusum nomen tuum,* etc. Nomen enim dicitur quasi notamen..... ». — 11. *Exercitia quaedam spiritualia* (éd. Peltier, XII (1868), 169-170). Inc. : « Ut in virtutibus conserveris... ». Quelques extraits des œuvres de saint Bonaventure. — 12. *Expositio Missae* (éd. Vatic., VII, p. 78). Inc. : « Christus assistens pontifex... ». — 13. *Expositio orationis dominicae* (S. Bonav., *Op. omn.* (Quaracchi), VII (1895), *Appendix,* p. 662-655). Inc. : « *Pater noster,* etc. Oratio haec privilegiata est in tribus..... » Compilation dont le *De S. Altaris Mysterio,* chap. 16-20, d'Innocent III est la source principale, avec des passages tirés de la *Glossa ordinaria.* Son attribution postérieure à saint Bonaventure ne s'explique que par la présence, d'une « expositio » semblable dans son *Breviloquium.* — 14. *Fascicularius et de Pugna spirituali contra septem vitia capitalia.* Deux opuscules distincts : le premier imprimé dans édit. Peltier, XII (1868), p. 171-179 et XIV, p. 151-154; le second dans édit. Peltier, XII (1868), 158-175. Le Prologue commence : « Scire debes... »; le 1er opusc. Inc. : « Ut tibi de memoria peccatorum... ». Le 2e opusc. Inc. : « Eia nunc milites... ». Le tout semble tiré d'une œuvre de Gérard Zerbolt (de Zutphen), 1367-1398, tributaire lui-même de saint Bonaventure et de Daniel d'Augsbourg. — 15. *Instructio sacerdotis ad se praeparandum ad celebrandam Missam* (éd. Peltier, XII (1868), 288-292). Inc. : « Ad Missam celebrandam sex consideranda sunt... ». N'est qu'un extrait de l'opuscule authentique *De praeparatione ad Missam* (Cf. S. Bonav., *Op. omn.*, VIII (Quaracchi), 1898, p. 99-106). Selon Bonelli l'auteur en serait le Frère Mineur Jacques de Milan. — 16. *Invitatorium ad amorem sanctae humilitatis et paupertatis.* Inédit. Inc. : « Rationalis anima, callida persuasione antiqui hostis... ». — 17. *Laudatorium.* Inc. : « Convertere, anima mea, in requiem tuam... ». — 18. *Liber de pietate sive libellus de contemplatione.* Inc. : « Notandum quod sex sunt potentiae animae... ». Compilation tirée des œuvres de saint Bonaventure; elle est souvent reproduite dans les manuscrits après le *De triplici via,* et imprimée comme apocryphe en appendice au *De triplici via* dans S. Bonav., *Op. omn.* (Quaracchi), VIII (1898) p. 19-23 : Additamentum III, *De speculatione Dei per vestigia eius in universo.* Se trouve isolé sous le titre *De pietate.* Au sujet de ces additions apocryphes, cf. Jean-François Bonnefoy, O. F. M., *Introduction au De triplici via* » dans *France franciscaine,* 1932, p. 77-87, surtout p. 80. — 19. *Meditationes.* De nombreuses Méditations ont été attribuées à tort à saint Bonaventure. Entre autres : « Quaedam meditatio super passionem Domini nostri »; Inc. : « *Septies in laudem dixi tibi.* Rogasti me, ut aliquemcumque modum meditandi..... ». Imprimée parmi les œuvres de Bède le Vénérable (PL., 94, 561-568) et énumérée parmi les apocryphes de saint Augustin, voir *supra,* col. 1131, 5. « Brevis et valida meditatio de beneficiis Dei »; Inc. : « Non parvo aestimo beneficium... ». C'est la *Meditatio XVI* dans PL., 158, col. 792-795. Il est établi maintenant qu'elle n'est ni de saint Bonaventure, ni de saint Anselme, mais d'Aelred, abbé de Rievaulx, voir *supra,* col. 225 ss. cf. col. 693. D'autres *Meditationes pulcherrimae,* imprimées comme « oratio » XV et XVII de saint Anselme (PL., 158, col. 888-891; 894-897), ne sont pas non plus de saint Bonaventure, mais empruntées aux Livrets de Jean de Fécamp (PL., 147, col. 459). Cf. à ce sujet, *supra,* col. 693. L'Incipit « Anima Dei insignita imagine... » d'un autre texte apocryphe de « Meditationes » se retrouve chez saint Bernard, mais surtout au chap. XVIII du *Manuale* (PL., 40, appendix, col. 959), d'un compilateur inconnu du début du XIIIe siècle (selon dom Wilmart, *supra,* col. 1132, 9), mais ne correspond pas ensuite au contenu.

20. **Meditationes vitae Christi** (éd. Peltier, XII (1868), 509-628). — De l'innombrable littérature pseudo-bonaventurienne et parmi les « Meditationes » apocryphes en particulier, émergent sûrement les « Méditations de la vie de Jésus-Christ ». Elles occupent, — selon la judicieuse remarque de M. Félix Vernet, — « le point culminant de tout ce qui a été attribué faussement à saint Bonaventure. Lu et médité fréquemment autre-

fois, cet opuscule précieux, un peu oublié et quelque peu remplacé par d'autres écrits similaires, a de nouveau été remis à l'honneur. Aussi en parlerons-nous ici longuement (en employant le sigle *MVC*.)

LE TITRE. — Aujourd'hui ce traité est connu sous le nom invariable de *Meditationes vitae Christi*. C'est ce titre qui se rencontre le plus à travers la tradition manuscrite médiévale, avec des variantes insignifiantes. Quelques manuscrits, formant un groupe indépendant, l'appellent en l'appréciant *Liber aureus de vita Christi*. D'autres plus restrictifs, le nomment simplement : *Vita Christi*. Les manuscrits anglais ou latins de provenance anglaise ne semblent le connaître que sous le titre particulier de *Speculum vitae Christi*.

LE CONTENU. — La tradition manuscrite tant latine que des traductions des *MVC* étudiée minutieusement permet d'établir trois groupes distincts de textes. Pour le classement nous les désignons : 1. Le grand texte des *MVC*. — 2. Le petit texte. — 3. Les *Meditationes de passione*.

1. LE GRAND TEXTE. — *a*) *Division en chapitres*. — Dans ce groupe de manuscrits, les *MVC* sont réparties en règle générale, sans le *Prologue*, sur 95 chapitres. Néanmoins leur nombre varie selon la répartition de la matière des « Méditations ». Elle dépend uniquement, à son tour, du nombre de chapitres du traité *De vita contemplativa et activa* insérés, après le chapitre XLV, dans le corps des *MVC*. Les deux derniers chapitres — en quelque sorte des appendices aux *MVC* — ou bien sont omis ou bien rendus en abrégé par les manuscrits. Le dernier donne une méthode de la méditation de la vie du Christ et la conclusion de toute l'œuvre des *MVC*.

b) *Répartition des sujets à méditer*. — La division des *MVC* en chapitres est purement matérielle, extrinsèque et par là variable selon les copistes. Mais l'auteur lui-même a proposé la Vie du Christ à méditer selon l'ordre historique ou les diverses périodes de la vie du divin Sauveur. Après le Prologue et l'introduction générale du traité, viennent les « Méditations préparatoires », « De meditationibus eorum, quae praecedunt Incarnationem ». Sous cette rubrique suivent les chapitres, I : « De l'intercession des anges auprès de Dieu pour l'humanité tombée »; chapitre II : « Le procès du Paradis, où la Miséricorde, la Justice, la Vérité et la Paix se disputent devant Dieu. Le Tout-Puissant y met fin en décrétant l'Incarnation et la Rédemption »; chapitre III : « La vie de la Vierge Marie avant l'Incarnation de Jésus ». Une nouvelle grande division va du chapitre IV au chapitre XV. Avec le chapitre IV : « Incipiunt Meditationes Vitae domini Jesu; de Incarnatione eius » commence la « méditation de la vie du Christ » proprement dite. Successivement l'âme doit méditer la visitation de Marie (chap. V); le doute de saint Joseph (chap. IV); la naissance de Jésus (chap. VI); la Circoncision (chap. VIII); l'Épiphanie (chap. IX); la vie à l'étable de Bethléem avant la Présentation au temple (chap X); la Purification du Marie (chap. XI); la fuite en Egypte (chap. XII); et le retour (chap. XIII); Jésus au temple à Jérusalem (chap. XIV); cette suite se termine par le chapitre XV : « De meditatione, quid fecit Christus aduodecimo anno usque ad tricesimum vel principium tricesimi anni »; la vie cachée de Jésus y est traitée d'une manière étonnamment succincte. Les méditations sur la « vie publique de Jésus » (du chap. XVI, le baptême de Jésus, au chap. LXI, la dernière cène), sont interrompues après le chapitre XLV : « De ministerio Marthae et Mariae » par un *traité* complet sur la « vie contemplative et active », ce qui détourne de l'objet de la méditation et rompt l'ensemble des *MVC*. Les « Méditations sur la Passion » reliées à celles de la « vie publique » y tiennent la place principale (du chap. LXI au chap. LXX). L'auteur s'applique d'une façon particulière à gagner le pieux fidèle à la méditation suivie et intense de la Passion. Pour lui, c'est l'œuvre capitale. Le tout se termine (du chap. LXX au chap. XCV) par la méditation de ce que le Christ a fait après sa mort jusqu'à l'Ascension et la mission du Saint-Esprit.

Une autre répartition de ces « sujets de méditation » en plus de la précédente, la division selon les jours de la semaine, ne se trouve pas dans les manuscrits mais uniquement dans les éditions récentes des *MVC*.

2. LE PETIT TEXTE. — Il ne compte en général que quarante chapitres. Il n'a pas les « passages franciscains », les allusions directes aux destinataires, ni certaines « Légendes » et les « Révélations particulières » que connaît le grand texte. Les chapitres *De ministerio Marthae et Mariae* avec le *traité* consécutif *De vita contemplativa et activa*, et *De missione Spiritus Sancti* manquent également.

3. LES « MEDITATIONES DE PASSIONE ». — A côté des manuscrits des *MVC* proprement dites, se trouve un nombre imposant de manuscrits qui n'ont, conformément à leur titre, que les *Meditationes de Passione Domini nostri Jesu Christi*, texte qui est contenu tel quel aussi dans les *MVC*. Ces « Méditations » commencent, sans prologue, « Adveniente iam et imminente tempore miserationum et misericordiarum... » avec la méditation « sur la dernière cène ». Ce traité forme un tout complet et se termine avec le chapitre *Meditatio de Jesu descendente ad inferos*.

Ces trois textes représentent donc trois traités différents; mais établir exactement leurs relations et leur dépendance est très difficile. Toutefois les *Meditationes de passione* semblent être les plus anciennes.

L'AUTEUR. — *a*) *D'après les manuscrits*. — La plupart des manuscrits du « grand » et du « petit » texte des *MVC* sont anonymes; les manuscrits italiens surtout observent la plus grande réserve dans l'attribution à un auteur déterminé. Un certain nombre cependant, entre autres les manuscrits anglais, nomment saint Bonaventure, le seul nom d'ailleurs mis en avant. Les *Meditationes de Passione* surtout n'en connaissent point d'autre, de telle sorte que selon ce témoignage unanime, saint Bonaventure en est seul l'auteur.

b) *Le problème*. — Quoique nommé quelquefois par les manuscrits du grand et du petit texte des *MVC*, saint Bonaventure ne peut pas en être l'auteur. Les principaux critiques bonaventuriens du XVIII^e siècle, notamment Bonelli, l'ont exclu, parce que les *MVC* leur semblaient complètement différentes des œuvres authentiques du Docteur séraphique. Bonelli et à sa suite le P. Oliger les attribuèrent par contre à un certain frère mineur, Jean des Choux (de Caulibus) de San Gemignano en Toscane. Si de fait les *MVC* (grand et petit texte) ne peuvent pas être, pour des raisons de critique interne et externe, de saint Bonaventure, rien ne prouve non plus qu'elles soient de Jean des Choux. Aucun manuscrit ne le nomme, à l'encontre de ce que disent : Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, II. *Le Moyen Age*, 1924[5], p. 278, note 2; Emile Mâle, *L'Art religieux de la fin du Moyen Age*, 1922,

p. 28, note 1; Félix Vernet, *La spiritualité médiévale*, p. 35. Le seul témoin invoqué pour Jean des Choux est Barthélemy de Pise, qui en parle pour la première fois dans son *Liber conformitatum* composé durant les années 1385-1390, longtemps après l'apparition des *MVC*. Sa double citation : « Tractatum meditationis super evangelia fecit frater Joannes de Caulibus de Sancto Geminiano » (Cf. AF., IV, 341) et : « (Custodia Senensis habet) locum de sancto Geminiano, de quo exstitit oriundus frater Joannes de Caulibus, magnus praedicator et devotus, qui meditationes super evangelia fecit pulchras » (cf. AF., IV, 518 s.) constitue le seul point d'appui de la revendication des *MVC* pour Jean des Choux. Ces preuves sont insuffisantes.

Si saint Bonaventure n'est pas l'auteur des *MVC*, il l'est du moins des *Meditationes de Passione :* toute la tradition manuscrite le prouve et rien de la part du texte ne s'y oppose.

En résumé, voici au sujet des *MVC* quelques résultats acquis par l'étude des manuscrits : 1) Les *MVC* sont une compilation en italien faite par un Franciscain toscan inconnu. — 2) Elles ont été écrites au commencement du XIVe siècle, avant 1335. — 3) Les *Meditationes de Passione* ont été écrites en latin par saint Bonaventure. — 4) Le compilateur des *MVC* a incorporé les *Meditationes de Passione* dans son œuvre, en les traduisant. — 5) Les *Meditationes de Passione* sont invariablement attribuées à saint Bonaventure. Leur incorporation dans les *MVC* peut expliquer ainsi l'attribution de ces dernières à saint Bonaventure. Dans un récent ouvrage, M. A. Levasti, *Mistici del Duecento e del Trecento* (*I Classici Rizzoli diretti da Ugo Ojetti.*) Milano, 1935. p. 56-58; 997-999, n'accepte pas entièrement toutes ces conclusions, mais sa critique trop impressionriste ne tient pas compte de la tradition manuscrite.

LA DOCTRINE. — Elle peut parfaitement se résumer ainsi : de tous les exercices spirituels, la fréquente et habituelle méditation de la vie du Christ, vie sans aucun défaut et très parfaite, est le plus nécessaire, le plus profitable et le plus capable d'élever l'âme au plus haut degré de perfection. Par elle l'âme est munie et affermie contre les vanités et les choses périssables de ce monde, fortifiée contre les tribulations et les adversités, et instruite de ses devoirs. La vie du Christ ainsi méditée conduit l'âme à une certaine familiarité, à la confiance et avant tout à l'amour de Jésus. (Cf. Prologue des *MVC*). Conduire au Christ, le centre de tout, pour l'imiter, pour l'aimer, est la tendance fondamentale de l'auteur. Il a la « passion de l'humanité du Christ », et il veut la communiquer à toutes les âmes. Influencé par saint Bernard, dont il est fortement tributaire, il continue et amplifie sa dévotion. En une suite merveilleuse et vivante de « tableaux » il « réalise » *toute* la vie du Christ, gardant à la naissance, à l'enfance et à la passion surtout leur place privilégiée. Il « compose la scène », y conduit l'âme, l'arrête devant le « sujet de méditation » réalisé par lui et ne cesse de lui répéter : « Regarde, contemple chaque détail, ne te fatigue pas de les méditer; rends-toi présente à tout ce qui se dit, à tout ce qui se fait (chap. IV); délecte-toi et réjouis-toi, compatis aux souffrances; par la familiarité, par la confiance, par l'amour, de tout ton cœur, de toutes tes forces imite ton Jésus. » L'auteur s'adresse en général à une clarisse.

Il pratique et fait pratiquer « l'application des sens » d'une manière très active, par une contemplation typiquement franciscaine. Saint Ignace l'a reprise à sa façon dans sa « méthode de contemplation » (Voir plus haut : APPLICATION DES SENS (Méthode d'oraison), col. 810-812; 815-816; 823-825, I, 5. La spiritualité des *MVC* est toute christocentrique. Marie, dont il retrace la vie, en écoutant ses paroles, en considérant ses actes, a su émouvoir le Pseudo-Bonaventure, surtout pendant la passion du Christ. Il parle longuement et avec dévotion de saint Joseph, rappelle les vertus et les exemples de sainte Cécile, de saint François, de sainte Claire; il reproduit en entier un magnifique sermon de saint Bernard sur le doux nom de Jésus, mais tout cela n'est pour lui qu'un moyen de rendre le Christ plus présent, plus vivant à l'âme, pour le faire mieux aimer.

L'INFLUENCE. — *a*) SPIRITUELLE. — Puisant aux sources de saint Bernard, des « Légendes », des « Révélations privées », s'incorporant des traités entiers tels que le *De vita contemplativa et activa* et les *Meditationes de passione,* l'auteur des *MVC* a fait œuvre personnelle en replaçant « la vie du Christ » devant les âmes, en insistant surtout sur le « regarde, médite, réjouis-toi, compatis ». Il continue dignement l'œuvre d'initiation à la dévotion de l'humanité du Christ. Il fraye ainsi la voie à la méditation méthodique et à l'imitation de toute la vie du Christ. Parmi ceux qui l'ont littéralement suivi, notons la « Vie de nostre seigneur Jhesu Crist abregie et compilee par ung religieux celestin » (1462), contenue dans le manuscrit de Paris, B. N. Nouv. acq. franç. 6529. Cf. A. F. H. XXV (1932), p. 196, 204, n. 214, 206-208. Le petit texte des *MVC* s'y retrouve en entier avec quelques additions insignifiantes. De même Ludolphe le Chartreux († 1378) (voir ce nom); non seulement il utilise les *MVC*, mais il les introduit complètement dans sa *Vita Christi* et les amplifie par les textes des Pères, des « Gloses », etc. Il semble cependant, — la dépendance littéraire mise à part, — que le Pseudo-Bonaventure insiste davantage sur l'humanité du Christ, tandis que Ludolphe le Chartreux se complaît à considérer plutôt sa divinité. Cette dépendance est certaine entre Ludolphe et les *MVC*, alors que celle des *Exercitia spiritualia* de saint Ignace, par rapport aux *MVC*, à la *Vita Christi* de Ludolphe, et au *Tractatus de vita Christi* de saint Vincent Ferrier, n'est pas encore définitivement établie, sur la base d'une sérieuse étude comparative des textes.

S'inspirant directement des *MVC*, et littéralement dépendante d'elles est le précieux opuscule « Indiquez-moi-Indica mihi », en vieux flamand, d'un observantin d'Amsterdam. Terminé en 1500, il continue la tradition des *MVC* et résume tout l'amour de l'auteur pour l'humanité du Christ.

Rappelons en passant l'influence exercée par les *MVC* sur la littérature anglaise spirituelle médiévale, en particulier sur Richard Rolle de Hampole († 1349) et Nicolas Love (Cf. A. F. H., XXV (1932), p. 188, § 2). La « Dévotion Moderne », à la spiritualité fortement traditionnelle, est tributaire non seulement de saint Bonaventure mais aussi du Pseudo-Bonaventure, dans ses représentants les plus marqués : Jean Mombaer (Mauburnus) de Bruxelles († 1501) dans son *Rosetum* et Florent Radewijns († 1400). Garcia de Cisneros, abbé de Montserrat († 1510), dans son *Ejercitatorio* et Jean Brugman, O. F. M., dans ses *Exercices sur l'enfance, la vie publique et la mort de*

Notre-Seigneur se sont inspirés des *MVC*. La grande *Vie de Notre-Seigneur* du célèbre P. Martin de Cochem, O. Min. Cap. (1634-1712), a maints textes tirés des *MVC*.

b) INFLUENCE ARTISTIQUE. — M. Félix Vernet (*La spiritualité médiévale*, p. 35) donne cette solution du problème : « L'art du moyen âge a-t-il subi notablement l'influence des *Méditations*, ou bien a-t-il influé sur elles? La question est débattue. Il y a vraisemblablement du vrai dans les deux thèses : le Pseudo-Bonaventure est tributaire de l'iconographie, plus encore il semble en avoir été l'inspirateur. Mais ce n'était pas directement pour l'art qu'il travaillait; c'était pour l'amour ». Par lui, la passion du Christ envahit l'art. Les « mystères » réalisent à leur tour les scènes de la vie du Christ données par le Pseudo-Bonaventure. L'influence des *MVC*, directe ou indirecte, est réelle aussi sur les autres arts, la peinture et la sculpture, dès le commencement du XIVe siècle. Voir à ce sujet P. R. Ligtenberg, O. F. M. dans : *Studia catholica*, III (1927), 217-52; 334-60.

LES TRADUCTIONS. — Les *MVC* ont été traduites souvent et de bonne heure dans les différentes langues, française, anglaise, etc. Il est admis cependant que les traductions françaises prédominent (Cf. A.F.H., XXV (1932), p. 195 ss). Parmi les plus anciennes, celle de Jean Galopes, dit le Galoys, chapelain d'Henri V d'Angleterre, est digne d'intérêt. Sous le titre *Le livre doré des méditations de la vie de notre Seigneur Jesus Crist selon Bonneavanture* (*traduit par Jehan Galopes*) elle se trouve dans les manuscrits suivants : Cambridge, Corpus Christi College, 213. Paris, B. N : français 921-922, 923, et *ibid.* Nouv. acq. franc. 6529.

21. *De modo confitendi et de puritate conscientiae* (éd. Peltier, VII (1861), 559-582). Inc. : « Quoniam fundamentum et ianua. » L'auteur en est certainement Mathieu de Cracovie (1335-1410) évêque de Worms. Cf. KL., t. VIII, col. 1039-1046 et LTK., t. VI (1934), col. 1028-1029. — 22. *Devota oratio ad Trinitatem.* Inc. : « In fide summae et individuae Trinitatis obsecro ineffabilem clementiam tuam, etc. N'est connu que par deux manuscrits du XVe siècle. — 23. *Ordinarium vitae religiosae sive de partibus domus religiosae* (éd. Bonelli, *Supplementum*, t. III, col. 314 ss). Inc. : « Religio munda et immaculata, etc. ». N'est pas autre chose que la *Regula novitiorum* de saint Bonaventure (Cf. *Op. omn.* Quaracchi, VIII (1898), p. LXXII, CXV-CXII, p. 475-490) un peu transformée, avec un prologue et une répartition des parties différente et quelques additions. — 24. *Incipiunt ordinationes divini officii :* Inc. : « De pulsatione ad omnes horas canonicas ». Ces prescriptions existaient déjà avant saint Bonaventure, du temps du ministre général Haymon de Faversham (1240-1244). Cf. Ehrle, S. J., ALKG., II, p. 21 et 29. Ces *ordinationes* ont été rééditées dans A. F. H., III (1910) 64-81. Cf. également A. F. H., IV (1911) 62-66, et A. F. H., XIX (1926) 785-788. — 25. *Pharetra* (éd. Peltier, II (1861), 1-231. Inc. Praefatio : « In conversionis meae primordio ». Inc. opus : « Gregorius in *Moralibus* ». Compilation de textes des Pères, accumulés comme des flèches dans un carquois, de là le nom de *Pharetra*. Le compilateur en est Gilbert de Tournai (1284). Cf. *Biblioth. francisc. ascet.* VI (1925), p. XXV-XXVIII. — 26. *De Pietate.* Compilation de textes tirés des œuvres de saint Bonaventure, Ce traité est publié en Appendice par les Pères de Quaracchi après le *De triplici via.* Cf. *Op. omn.*, t. VIII (1898), p. 19, addit. III: *De speculatione Dei per vestigia eius in universo;* Inc. : « Notandum, quod sex sunt potentiae animae » et *ibid.*, 23 ss., addit. IV : Inc. : « Septem sunt gradus proficiendi ». Ces deux parties ne forment qu'un seul traité : « De pietate ». Cf. également à ce sujet : Jean François Bonnefoy : *Introduction au « De triplici via »* dans : *France Franciscaine.* Sér. II, t. XV (1932), p. 80. Note 1. — 27. *De remedio defectuum religiosi* (Éd. Vatic., t. III, p. 669 ss.). Inc. : « Simplicissimo animo ». Compilation de textes tirés des œuvres bonaventuriennes ou pseudo-bonaventuriennes. — 28. *De resurrectione a peccato ad gratiam* (Éd. Peltier, VII (1861), 653-656). Inc. : « Paulus Apostolus ». Extraits des œuvres de saint Bonaventure. — 29. *De septem Itineribus aeternitatis* (Éd. Peltier, VIII (1866), 393-482). Inc. : « Eum qui venit ad me ». Est de Rodolphe de Biberach (1360). Cf. *supra*, col. 321-322, et col. 826, n. 9. — 30. *De septem gradibus contemplationis* (Éd. Peltier, XII (1868), 183-186). Inc. : « Contemplativorum aquilinos obtutus acui ». Attribué à Thomas Gallus († entre 1226 et 1246) abbé de Saint-André de Verceil par le P. Théry, O. P., *Thomas Gallus et Egide d'Assise. Le traité « De septem gradibus contemplationis »* dans : *Hommage à M. le prof. de Wulf* (*Revue néoscolastique de philosophie*). Louvain, 1934, p. 180-190. — 31. *De sex alis Cherubim* (Éd. Vatic., VII. Append., p. 684). Inc. : « Prima ala est ». Est d'Alain de Lille. Voir *supra*, col. 270, et le n. 3, col. 271. — 32. *Speculum Beatae Mariae Virginis* (Éd. Peltier, XIV (1868), 232-288). Inc. : « Quoniam, ut ait beatus Hieronymus ». Est du Fr. Conrad de Saxe O. F. M. († v. 1279), un des livres marquants sur la dévotion à la Sainte Vierge. Ce traité a été édité dans la *Bibliotheca Franciscana Ascetica Medii Aevi*, tomus II (1904). Cf. aussi *supra*, col. 320. — 33. *Speculum conscientiae* (Éd. *Op. omn.* (Quaracchi), VIII (1898); *Appendix*, p. 623-645, Opusc. II (dubium). Inc. : *Arbor mala fructus malos facit.* Connu encore sous le titre « Speculum animae »; mais selon les manuscrits le vrai titre est « Speculum conscientiae ». Quoique non indigne de saint Bonaventure, il est peu probable que celui-ci en soit l'auteur. Le manuscrit A. V. 38 de l'Universitätsbibl. de Bâle l'attribue au Maître Jean Muntzinger. — 34. *Speculum disciplinae* (Éd. *Op. omn.* (Quaracchi), VIII (1898); *Appendix*, p. 583-622. Opusc. I (dubium), et : *Selecta scripta S. Bonav.* (Quaracchi), 1898, *Appendix*, p. 285-418). Inc. : « Speculum disciplinae ad honesta tendentes ». Est très probablement de Bernard de Besse, O. F. M. Voir ce nom. A été attribué à saint Bonaventure, parce que Bernard de Besse, compagnon de saint Bonaventure, a transcrit ce qu'il a entendu ou lu de son supérieur et maître sous sa direction et peut-être même avec sa collaboration. Cf. à ce sujet aussi P. J. Fr. Bonnefoy, *Une somme Bonaventurienne de Théologie mystique, le « De triplici via »* dans *La France Franciscaine*, XVI (1933) p. 311. Note 1. — 34. *Stimulus amoris* (Éd. Peltier, XII (1868), 631-702). Prologus, Inc. : « *Ad te, Domine, levavi animam meam.* » Oratio Inc. : « Transfige, dulcissime Domine Jesu. ». Opus Inc. : « Currite, gentes, undique. » Compilation anonyme d'un réalisme exagéré. Contient le *Stimulus amoris*, composé probablement par le Fr. Jacques de Milan, O. F. M., à la fin du XIIIe siècle. Inc. : « Primo studeat, quantum possit. » Chef-d'œuvre de tendresse pour le Christ souffrant, malheureusement un peu gâté par certaines fautes de goût. Voir P. Jean Fr. Bonnefoy, *op. cit.*, p. 311, note 1; cf. également :

Lo Stimolo del divino Amore. Opera già attributa a S. Bonaventura da Bagnoreggio. Versione di Cesare Guasti. Milano, Soc. ed. « Giulio Tarra », 1934, et : *Antonianum*, X (1935), p. 188-189. — 35. *Summa de gradibus virtutum* (Éd. *Op. omn.* (Quaracchi), VIII (1898). Appendix, p. 646-654. Opusc. III, dubium), mais surtout encore *Biblioth. franscisc. ascet.*, IV (1905), p. VI-XVII. Inc. Prolog. : « *Accedite ad Dominum* ». Inc. op. : Primum autem notandum est ». Auteur douteux. — 38. *Theologia mystica* (Éd. Peltier, VIII (1866), 1-46). Inc. : « Viae Sion lugent ». Ce qui forme aussi son titre le moins équivoque. Son attribution à saint Bonaventure, abandonnée actuellement, provint de l'identité de son autre titre : « De triplici via ad sapientiam » avec celui du traité authentique : *De triplici via.* Il n'est pas à confondre non plus avec la collection du franciscain Henri Herp désigné par son titre *Mystica theologia.* On s'accorde aujourd'hui à l'attribuer à Hugues de Balma (ou Balmey) prieur de la chartreuse de Meyriat en Bresse. Selon le P. Dubourg il aurait composé son « Viae Sion lugent » entre 1230 et 1290, presque au même moment (après 1256) où l'authentique *De triplici via* vit le jour. Ce traité est important pour la théologie mystique par sa « théorie des voies pour aller à Dieu », dépendante du Pseudo-Aréopagite, indépendante et différente de celle de saint Bonaventure, en ce qui concerne la contemplation mystique en particulier. Cette question dans toute son ampleur est magistralement traitée par le P. J. F. Bonnefoy, *op. cit.*, p. 289-301, avec bibliographie (et indication des manuscrits). — 37. *Tractatus de arbore caritatis.* Rapporté par onze manuscrits. Inc. : « Aspiciebam, etc. Arbor posita erat in medio, etc. ». Sous cette forme il n'est certainement pas de saint Bonaventure. Il a pu être composé par un autre d'après un sermon de saint B o naventure. — 38. *Tractatus de frequenti celebratione pro clericis et communione pro laicis.* Inc. : « Si quis scire desiderat... ». La 1re partie de ce traité est tirée du *De exterioris et interioris hominis compositione* (Cf. éd. Quaracchi, 1899) de David d'Augsbourg, O. F. M. († 1271), Lib. III, c. 7, n. 1-4. — 39. *Tractatus de Passione Domini.* Inc. : « Etsi Christus ubique in Scriptura ». Est probablement de Jourdain de Quedlinbourg († 1380), O. E. S. A. Cf. *supra*, ALLEMANDE (SPIRITUALITÉ) : XIVe siècle, col. 321 : Augustins. — 40. *Tractatus de quatuor gradibus vitae spiritualis.* Transmis par trois manuscrits. Inc. : « Cum quadam die » (PL., 40, 997-1004). C'est le *Scola paradisi* de Guigues II, voir *supra*, col. 1134, n. 13. — 41. *Tractatus de quatuor novissimis.* Inc. : « Sicut dicit Augustinus, in libro suarum Meditationum ». — 42. *Tractatus de quibusdam sentimentis et tentationibus spiritualibus.* Inc. : « Ad honorem Dei dicam tibi aliqua remedia ». N'est qu'un simple extrait du *Tractatus de vita spirituali* de saint Vincent Ferrier, O. P. Pour ce traité, ses éditions et les 2 manuscrits de Bâle, cf. P. Sigismond BRETTLE, O. Min. Conv. : *San Vicente Ferrer und sein literarischer Nachlass*, Münster i. W., 1924, p. 124-125. — 43. *Quidam tractatulus de mysterio sanctae Crucis, et redemptione Domini nostri Jesu Christi.* Inc. : « Ut aliquatenus possis *comprehendere cum omnibus sanctis, quae sit longitudo* ». Attribution incertaine. — 44. *De tribus ternariis peccatorum infamibus* (Éd. Peltier, VII (1861), 510-522). Inc. : « Tres sunt ternarii peccatorum infames ». Extrait fragmentaire de diverses œuvres, entre autres de saint Bonaventure.

Ajoutons encore que, si l'on ne peut plus parler de l'origine bonaventurienne de *L'Imitation de Jésus-Christ*, l'influence spirituelle de saint Bonaventure sur ce livre est seule discutée actuellement. Cf. P. Symphorien O. M. C. dans *Études Francisc.*, XXXIII (1921), 36-77; 235-256; 344-360; 433-468, XXXIV, 23-66; 158-195, XXXV, 279-301; 356-382, et H. Gleumes dans : *Franziskan. Studien* XV (1928), 294-316.

De même, le fameux Répons *Si quaeris miracula* en l'honneur de saint Antoine de Padoue, est attribué parfois encore à saint Bonaventure par les livres de prières. Mais il est prouvé depuis longtemps qu'il a été composé par Julien de Spire O. F. M., formant le VIIIe Répons de son Office rythmique de saint Antoine.

P. Benoît Bonelli, O. F. M., *Prodromus ad opera omnia S. Bonaventurae* (1767); *Sancti Bonav. (...) operum Supplementum in tria volumina distributum.* Trente, vol. I (1772); vol. II (1773); vol. III (1774). — P. Fidelis a Fanna, O. F. M., *Ratio novae collectionis operum omnium sive editorum sive anecdotorum Seraphici Eccl. Doctoris S. Bonaventurae...* Turin, 1874. — S. Bonaventura, *Opera omnia*, Quaracchi, 1882. T. I (1882), p. I-XXXVIII. Praefatio generalis, t. V (1891), p. III-LXII. Prolegomena; t. VIII (1898), p. IX-CXII, Prolegomena; t. IX (1901), p. XI-XXIV; t. X (1902), p. 1-73. Dissertationes. — S. Bonaventura, *Opera Theologica selecta, Editio minor*, t. I. Quaracchi (1934), p. VII-XXVI. Praefatio generalis (pour les « Scripta », *ibid.*, II, p. XI-XV; pour les *MVC* en particulier, *ibid.*, p. XV). — Sbaralea I² (1908), p. 177-185. — P. Jean-François Bonnefoy, O. F. M., *Introduction au « De triplici via »* dans: *La France franciscaine*, sér. II, t. IV (1932), p. 77-78; *Une somme bonaventurienne de Théologie mystique, le « De Triplici Via »* dans: *La France Franciscaine*, XV (1932), p. 227-265; 311-359, XII (1933), 259-327. — P. Pourrat, *La Spiritualité chrétienne.* II. *Le Moyen Age* (1928). — Félix Vernet, *La spiritualité médiévale* (Bibl. cathol. des Sciences relig., 21) (1929). — P. Atanasio Lopez, O. F. M. *San Buenaventura en la Bibliografía española* dans : *Archivo Ibero-Americano*, XVI (1921), p. 342-399. — P. Victor Mills, O. F. M., *A Bibliography of Franciscan ascetical writers.* (The Franciscan Educational Conference. Vol. VIII, n° 8, 1926). — P. Livarius Oliger, O. F. M., *Le « Meditationes Vitae Christi » del Pseudo-Bonaventura. Note critiche.* (Estratto da « Studi Francescani », anno VII, n. 4 e anno VIII, n. 1) (1922). — P. Columban Fischer, O. F. M., *Die « Meditationes Vitae Christi ». Ihre handschriftliche Ueberlieferung und die Verfasserfrage.* Quaracchi (1932), paru d'abord dans : A. F. H., XXV, 1932.

C. FISCHER, O. F. M.

BONAVENTURE (FRÈRE). — Religieux « de l'Observance » non autrement connu, il rédigea après 1440 un *Livre de dévotions* conservé dans le ms. français 190, XVe siècle, f° 103-180 de la Bibliothèque Nationale de Paris. Ce recueil est composé de 38 opuscules ou « dévotes oroisons », qui seraient d'après Paulin Paris « la paraphrase » des *Meditationes vitae Christi* jadis attribuées à saint Bonaventure. Les livrets ont presque tous pour objet la Passion, la Vierge, le Saint-Sacrement. Les *Heures de la passion de Jhesu Christ Nostre Seigneur par vers et bons mètres de six*, f° 129 de ce recueil, se lisent aussi dans le ms. 1474, XVe siècle, du musée Condé à Chantilly. Dans le *Bon et salutaire advertissement pour à toute heure dire à Nostre-Seigneur*, f° 1390, il cite « le solempnel et vénérable docteur et chancelier de Nostre-Dame de Paris, maistre Jehan Jarson en son œuvre tripartite ». Selon M. E. Vansteenberghe, frère Bonaventure utilise aussi la lettre de Jean Gerson sur les dévotions quotidiennes

dans son opuscule, *La manière de vivre dévotement chascun jour de la septmaine*, f° 176; il n'est pas douteux non plus qu'il s'inspire de l'opuscule du chancelier de Paris : *Les six maistres qui parlent de tribulation*, lorsqu'à son tour « *il devise de tribulation et comment elle poult à toute personne prouffiter* », f° 158. Il est donc « un témoin intéressant de l'influence spirituelle exercée par Gerson ».

Paulin Paris, *Les manuscrits français de la Bibliothèque du Roi*, Paris, 1838, t. II, p. 115-21; — H. d'Orléans, *Chantilly. Le cabinet des livres. Manuscrits*, Paris, 1900, t. I, n° 141, p. 131-2; — E. Vansteenberghe, *Quelques écrits de Jean Gerson. Textes inédits et études*, dans *Revue des sciences religieuses*, Strasbourg, 1935, t. XV, p. 548-9.

E. Longpré, O. F. M.

BONAVENTURE D'OSTENDE, capucin flamand (1709-1771). — Dans le monde Jean-Baptiste Flamderin. Né le 22 septembre 1709. Entre en religion en 1730, il est professeur à Alost en 1740. Plusieurs fois gardien, il devint provincial en 1758. Il mourut à Gand le 23 décembre 1771.

Vulgarisateur spirituel très renommé, il a écrit deux ouvrages de dévotion pratique : *Maniere om christelijk te leven en geluckiglijk zijn Seligheyd te werken...* (Manière de vivre chrétiennement et de faire heureusement son salut), Dendermonde, 1746, opuscule qui, sans cesse remanié, a eu de nombreuses éditions; *Oeffeninge en Bestier van een geestelijck Leven...* (Pratique et direction de la vie spirituelle), Brussel, 1756. Le P. Bonaventure ne vise nullement à l'originalité. S'il suit de préférence saint Bonaventure, il cite aussi volontiers saint Bernard, Thomas a Kempis, saint François de Sales, saint Jean de la Croix, sainte Thérèse, Rodriguez et ses deux confrères André de Termonde et Albert de Bois-le-Duc. Ses livres ont été bienfaisants et ont contribué à répandre l'usage fréquent des sacrements et la méditation quotidienne.

P. Hildebrand, O. M. C., *P. Bonaventura van Oostende* (dans OGE., t. IV, 1930, p. 27-45).

J. Goyens, O. F. M.

BONHOMME (Simon), prieur des Célestins de Metz († 1427). Il est l'auteur de *méditations latines*, « pleines d'onction et de piété ». Le manuscrit se trouve actuellement à l'abbaye Saint-Maurice de Clervaux.

Ant. Becquet, *Gallicae Coelestinorum Congregationis... elogia historica*, Paris, 1719. — J. François, *Bibliothèque générale des écrivains de l'Ordre de Saint-Benoît*, Bouillon, 1777. — D. P. Salmon, *Un ancien livre monastique retrouvé. Les méditations du fr. Simon Bonhomme, ms. 163 de la bibliothèque de l'abbaye de Clervaux*, dans RHE., XXVI, 1930, pp. 658-662.

M. Mähler.

BONIFACE DE CEVA. — Né de famille noble en 1456 (?), probablement à Ceva en Piémont, Boniface prit l'habit de frère-mineur conventuel à Rougemont, dans la province Saint-Bonaventure de Bourgogne; après avoir rempli un rôle considérable dans l'histoire de son ordre, il mourut à Paris le 5 avril 1517.

Son importance non tant pour la doctrine que pour l'histoire de la spiritualité apparaîtra si l'on considère brièvement ses tentatives de réforme et ses écrits.

L'époque de 1500 à 1517 est une des plus importantes de l'histoire de l'Ordre de saint François. Plusieurs groupes s'étaient formés, plus ou moins observants de la règle et de la discipline. Le groupe le plus nombreux était celui des Observantins. Ils voulaient suivre la règle sans aucune dispense. Et bien qu'ils restassent sous l'autorité du Ministre général des Conventuels, en fait, ils dépendaient uniquement de leur Vicaire général. Une séparation complète et définitive était à prévoir.

Boniface avait choisi le parti des Colétans, qui poursuivaient une réforme générale de la discipline et l'observance de la règle sans dispenses. Mais en même temps il s'opposait aux Observantins, et leur déniait le droit d'avoir un Vicaire général; c'était, selon lui, contre la Règle, et même le Pape ne pouvait leur donner ce droit. Les Observantins devaient donc se mettre immédiatement sous l'autorité du Ministre général.

Homme habile et instruit, Boniface s'appuya d'abord sur la cour de Bourgogne, où il jouissait de l'estime générale. De bonnes relations avec la cour lui rendraient de précieux services pour ses projets de réforme. Elu provincial de la province de France de 1503 à 1510, il gagna à ses desseins la province de Touraine, la province Saint-Bonaventure de Bourgogne et le grand Couvent de Paris.

Dans cette même période, de nombreux efforts furent dépensés pour rétablir l'unité dans l'Ordre. Le chapitre général de 1506 n'y avait pas réussi. Et bien que ce chapitre eût supprimé tous les groupes et prescrit que tous les religieux devaient appartenir ou aux Conventuels non-réformés ou aux Observantins, Boniface continua à propager sa réforme et à s'opposer aux Observantins.

Il tenta même une nouvelle réforme de l'Ordre, en proposant de nouveaux Statuts (*Statuta Julii II*) qui devaient servir de loi générale. Le pape Jules II, d'abord favorable aux Statuts, les délaissait bientôt pour embrasser le parti des Observantins.

Une dernière fois, Boniface voulut sauver sa réforme en essayant, avec l'aide de la cour de Bourgogne, un compromis entre Colétans et Observantins.

La tentative échoua de nouveau. Boniface mourut l'année même où le pape Léon X séparait définitivement les Observantins des Conventuels non-réformés.

L'activité littéraire de Boniface peut se diviser en deux genres d'écrits bien distincts. Il y a des ouvrages qui concernent directement l'histoire de l'ordre, et ses propres projets de réforme, d'autres appartiennent à la littérature spirituelle.

Des écrits historiques, nous connaissons : *Firmamentum trium ordinum beatissimi Patris nostri Francisci*, Parisiis, Jehan Petit, 1512, très rare et riche en renseignements, bien qu'en grande partie ce ne soit qu'une compilation. Il divise son ouvrage en cinq grandes parties, et y traite principalement des hommes et femmes illustres des trois ordres franciscains, des privilèges de l'ordre, de la règle du premier, second, et tiers Ordre, avec les déclarations des Souverains Pontifes et d'autres commentateurs de la

règle. *Defensorium elucidativum,* Parisiis, 1516, 45 fol. 4°, écrit polémique de ton assez âpre, dirigé surtout contre les Observantins. Le roi de France fut obligé de le prohiber après un examen sérieux fait par plusieurs « doctores ».

De caractère spirituel sont : *Quadragesimale et Sermones Paschales,* Parisiis, 1517; *Adventale,* Parisiis, 1512; puis : *De Perfectione christiana cum praeclaris imaginibus ad Leonem X,* Parisiis, 1517, ouvrage très rare et très estimé. Selon Wadding, il a écrit aussi un *Tractatus de scientia et arte bene moriendi.* Sa doctrine spirituelle n'offre rien de spécial; Boniface était avant tout un homme d'action.

Joh. a S. Antonio, *Bibliotheca Universa Franciscana,* II, Madrid, 1732. — Holzapfel, *Handb. Gesch. Franziskanerordens,* Freiburg, 1909, 147. ss. — F. v. d. Borne, *Collectanea Francescana Neerlandica,* II, 'S Hertogenbosch, 1931, 162 ss. — A. Renaudet, *Préréforme et Humanisme,* Paris, 1916, 556-558; 570-572. — N. Paulus, *Kaspar Schatzgeyer,* Freiburg, 1898, 35 et ss; on y trouve un résumé du « Defensorium ». — A. Van den Wyngaert, art. *Boniface de Ceva.* DHG.

F. Wagemans, O. F. M.

BONILLA (Jean de). — Frère mineur espagnol; en 1571, supérieur du couvent des Observants à Villasillos, dans le diocèse de Palencia. Il écrivit *Tratado de la paz de l'alma.* Ce célèbre traité reçut l'approbation en 1568; mais les premières éditions connues sont celles de Salamanque, 1580, et d'Alcala, 1580. L'opuscule eut beaucoup d'éditions en espagnol et fut traduit en italien, Florence, 1597; en latin, Paris, 1662 (deux éditions); en français (dernière édition, Paris, 1912); en anglais et en d'autres langues.

Certaines parties du *Combat Spirituel* de L. Scupoli, paru pour la première fois à Venise en 1589, dépendent manifestement du *Tratado de la paz.* En 1600 les Théatins publièrent à Florence l'opuscule de Bonilla, sous le titre de *Sentiero del paradiso,* à la suite du *Combat Spirituel;* et en 1610 l'un et l'autre étaient imprimés sous le nom de L. Scupoli. Depuis lors incalculable est le nombre des éditions du traité de Bonilla qui, en plusieurs langues, ont vu le jour avec la paternité affichée du célèbre Théatin.

Waddingus, *Annales Minorum,* IX, 2e éd., Romae, 1734, c. 335; 3e éd., Quaracchi, 1932, c. 419. — Joannes a S. Antonio, *Bibliotheca Universa Franciscana,* II, Matriti, 1732, p. 138. — Ubald d'Alençon, O. M. C., *Des influences franciscaines sur l'auteur du « Combat Spirituel »,* dans *Études franciscaines,* XXVII, 1912, p. 76-83. — Sbaralea, *Supplem. et castigatio ad scriptores trium ord. S. Francisci,* 2e éd., Romae, 1921, p. 42.

J. Heerinckx, O. F. M.

BONNEFONS (Amable). — Né à Riom, jésuite en 1618, il se consacra à l'instruction chrétienne par la parole et la plume; il mourut à Paris en 1653. Ses nombreux ouvrages, qui eurent une large diffusion, donnent une formation spirituelle élémentaire, et sont intéressants à ce point de vue. Citons seulement : *Entretiens spirituels sur l'histoire sacrée du Verbe Incarné,* Paris, 1635. — *Entretiens familiers d'un prosélyte chrétien et de quelques dévots néophytes...* 3e éd., Paris, 1636; il y donne de bons principes sur la communion fréquente; mais la pratique progressive qu'il préconise s'arrête à la communion bihebdomadaire. — *Le Jardin des Chrétiens, d'où ils peuvent tous les jours cueillir une belle fleur du Paradis...* Paris, 1649; recueil de pieuses pensées pour « bouquets spirituels ».

Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus,* t. I, c. 1722-1743.

R. Daeschler.

BONOMO (Bienheureuse Jeanne-Marie), moniale bénédictine et abbesse de Saint-Jérôme de Bassano (1606-1670). — Elle fut favorisée de phénomènes mystiques, — extases, stigmates, visions, bilocations, — qui lui valurent pendant de longues années les plus douloureuses persécutions de la part de ses sœurs et de son confesseur. La Passion du Sauveur constitue l'objet préféré de ses contemplations. Elle y a consacré deux ouvrages : 1° *Confession d'un chrétien à la pensée du défaut de toutes les correspondances à l'amour montré par Notre-Seigneur Jésus-Christ dans sa cruelle Passion et sa mort,* imprimé à Bassano en 1659 et à Venise en 1681. Une autre édition parut à Bassano en 1752 sous le titre : *Très dévotes méditations sur la Passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ;* 2° *Trésor de l'âme chrétienne ou pieuses méditations sur la Passion du Seigneur, divisées en 40 points, pour aider à la pure oraison.* Cet ouvrage, plus court que le premier, n'était pas destiné à la publication. Des personnes amies se chargèrent néanmoins de l'imprimer du vivant même de la Bienheureuse. Celle-ci composa encore un *Traité sur les états d'une âme ordonnée pour la vie intérieure,* et surtout plusieurs *manuscrits* relatifs à sa propre vie intérieure, et écrits sur l'ordre de ses directeurs. Elle-même en a malheureusement détruit un certain nombre. La *correspondance* avec son père en revanche la révèle admirablement. Jeanne-Marie Bonomo écrivit quelques opuscules, dont on ne connaît que les titres : *Diverses oraisons jaculatoires. — Trois préparations pour arriver au baiser divin et à l'union avec Dieu. — Règle pour faire avec fruit les saints exercices. — Mode utile à toute âme qui veut apprendre à se former à l'oraison mentale. — Certaines dévotions et actes pour préparer les langes à l'enfance du petit Jésus.* — Quelques *poésies,* où la Bienheureuse chantait les douceurs de l'union divine, sont également perdues.

Dom Leone Bracco, O. S. B., *Vita della B. Giovanna Maria Bonomo,* 2 vol., Mont-Cassin, 1883. L'auteur a eu en mains tous les documents existants et en donne de larges extraits. Traduction française abrégée par Dom Ant. du Bourg, *Une extatique au XVIIe siècle. La Bienheureuse Jeanne-Marie Bonomo, moniale bénédictine, 1606-1670,* Paris, 1910. — G. Mazzocco. *La Bienheureuse Giovanna Maria Bonomo, 1606-1670.* Bassano, 1922. — M. C. de Ganay, *Un modèle de patience, la Bienheureuse Jeanne-Marie Bonomo,* dans VS., II (1920), pp. 310-318. — P. Frid. Segmüller, O. S. B., *Leben der seligen Johanna Maria Bonomo,* Saint-Otile, 1924.

M. Mähler.

BONTÉ. — *I. Nature de la bonté ou affabilité. — II. Attitudes contraires : 1. La flatterie; — 2. Le caractère désagréable. — III. Bonté et charité.*

I. — **Nature de la bonté ou affabilité.** — Le mot français *bonté* a un sens très large. Au sens métaphysique, il signifie l'achèvement de l'être. Au sens moral, désigne la perfection vertueuse. C'est au sens moral

que nous l'employons ici, mais au sens restreint d'une vertu spéciale qui, en théologie, se nomme l'*affabilité*. Selon saint Thomas, la vertu d'affabilité est une vertu annexe à la vertu de justice (*S. Theol.*, 2ª-2ªᵉ, q. 114, 115, 116). Les vertus annexes à la justice se divisent en deux groupes. Le premier comprend : la religion envers Dieu, la piété filiale envers les parents et la patrie, le respect des autorités. Après ce groupe des vertus de vénération, vient celui des vertus de société, au nombre de cinq, savoir : la reconnaissance, la vindicte, la véracité, l'affabilité et la libéralité. Je n'ai pas ici à définir ces différentes vertus, et je n'en donne l'énumération que pour marquer, parmi elles, la place de l'affabilité.

L'affabilité s'exerce dans la vie de relations avec nos semblables, soit avec ceux que nous rencontrons par hasard, soit surtout avec ceux que nous fréquentons habituellement. Ce n'est pas la stricte politesse, encore que celle-ci fasse partie de l'affabilité : un impoli, un rustre n'est pas un personnage affable. Mais, la politesse, en tant qu'elle est un cadre de gestes, d'attitudes et de formules de civilité, n'implique pas la réalité des sentiments intérieurs. On peut être poli avec quelqu'un, sans être vraiment affable à son endroit. L'affabilité suppose une cordialité, un certain amour, au moins la sympathie naturelle que tout homme doit avoir à l'égard de ses frères en humanité. Si l'affabilité n'est pas la simple politesse, est-elle de l'amitié proprement dite? Non. Nous devons être affables pour tous; mais nous ne pouvons pas être l'ami de tous. L'amitié est particulariste; elle choisit; elle est prédilection. Au surplus, elle n'est pas une dette, mais elle se donne spontanément. Évidemment, il y a affabilité entre amis. Mais, dit saint Thomas, dans le commerce amical, les témoignages affectueux sont très spéciaux et n'ont pas de raison d'avoir cours dans l'affabilité proprement dite, à l'endroit de ceux qui nous sont indifférents au point de vue affectif. Toutefois, ajoute-t-il, l'affabilité présente une certaine ressemblance avec l'amitié : ses manifestations sont faites d'attitudes et de paroles *aimables* qui, sans provenir d'un sentiment aussi profond que celui de l'amitié, s'en inspirent cependant (2ª-2ªᵉ, q. 114, a. 1, ad 1).

Ainsi donc, l'affabilité vise plus loin que la politesse; mais elle vise moins loin que l'amitié? Qu'est-elle au juste? Elle est la volonté habituelle de réjouir le prochain, en l'empêchant d'être triste. On saisit tout de suite l'économie d'une telle vertu : les hommes ne peuvent vivre socialement que s'ils trouvent satisfaction à se fréquenter, à se voir, à se parler, à porter ensemble les devoirs du bien commun. Saint Thomas approuve Aristote de dire : « Personne ne peut rester un jour entier en compagnie d'un homme chagrin ou déplaisant » (*ibid.*, a. 2, ad 1).

Mais, est-ce bien un devoir de réjouir ainsi les autres et de les empêcher d'être tristes? Oui. Tout d'abord, c'est un devoir de justice. L'affabilité est une obligation comparable à celle de la véracité (*ibid.*). De même que l'on ne peut convenablement vivre avec des menteurs et des hypocrites, de même on ne peut vivre à l'aise avec des déplaisants et des fâcheux. S'il faut de la vérité entre les individus qui se fréquentent, il faut également de l'affabilité. Cette obligation n'est pas de justice stricte, comme celle de payer ses achats ou de rembourser ses dettes. C'est un dû d'honnêteté, de convenance morale. Dans l'affabilité, on ne pose pas les manifestations aimables en échange de bons procédés similaires et, strictement, en exigeant cette réciprocité. A chacun des membres d'un groupe social, incombe le devoir d'être affable à l'égard de chacun et de tous. Sans doute, la réciprocité est de bon ton; d'ailleurs elle vient, d'ordinaire, naturellement; mais elle n'est pas réclamée comme une condition sine qua non. On ne dit pas : « Je ne serai aimable pour vous que si vous l'êtes pour moi », comme on dit : « Je vous livre cette pièce d'étoffe à condition que vous m'en payiez le prix. » On est donc obligé à l'affabilité non en justice stricte, mais en justice dérivée des conditions mêmes de la vie sociale, à telle enseigne qu'étant intelligent des réalités de celles-ci, on s'oblige à y entretenir la joie, à se montrer agréable aux autres, par ses paroles et ses actes.

L'affabilité n'est pas seulement un devoir de justice sociale, mais encore un devoir de charité surnaturelle. Certes, la charité et ses obligations vont plus loin que l'affabilité : s'il ne s'agissait que d'être aimable en paroles et en attitudes vis-à-vis des autres, le précepte de la charité fraternelle serait observé à trop bon compte et à peu de frais. Mais, l'affabilité est dans la ligne de la charité qui est une amitié, une volonté positive et réalisatrice de bienfaisance et de dévouement Elle est le visage de la charité. Son contraire, telle la rusticité, par laquelle on se rend, vis-à-vis des autres, pénible, contristant et ennuyeux, n'est pas compatible avec les prévenances et les délicatesses de la charité. Conçoit-on que l'on aime Dieu assez pour l'aimer non seulement lui-même mais encore tous ceux qu'il aime en leur voulant leur bien surnaturel et aussi tout le bien humain que Dieu leur veut, conçoit-on, dis-je, pareil élan de charité et en même temps des manières rogues et désagréables qui malmènent et contristent le prochain? L'affabilité, vertu annexe de la justice, est inspirée par la charité surnaturelle, celle-ci lui donnant, dans la conscience chrétienne, son motif suprême. Si, déjà, par convenance sociale, nous devons être affables pour ceux qui nous entourent, à plus forte raison devons-nous l'être, si nous les aimons surnaturellement.

Mais, ici, est-il besoin de vertu? Ne suffirait-il pas du tempérament? Il est certain qu'il existe des tempéraments individuels qui favorisent l'exercice de la vertu d'affabilité, comme il en est qui le rendent difficile. Les gens rugueux, frustes, sans nuances, à la parole sèche et cassante, les solipsistes antisociaux, les nerveux agacés et irritables ne sont guère en disposition de se montrer affables. Au contraire ceux qui, au naturel, sont aimants, cordiaux, vite émus de pitié devant la souffrance des autres, sont portés à être affables. Mais, pas plus en affabilité qu'en d'autres vertus, les prédispositions ne réalisent encore l'équilibre et le juste milieu raisonnable que réclame la vertu proprement dite. L'accentuation des deux formes de tempérament que je viens de dire, et cela par des actes qu'aucun correctif de discernement rationnel ne viendrait modérer, donnera lieu, précisément, aux attitudes incorrectes que je signalerai plus loin comme contraires à l'affabilité vertueuse. Celle-ci aura souvent, sinon toujours, à contenir et à régler les tendances primesautières du tempérament. Supposerait-on celles-ci très favorables aux manifestations d'affabilité, qu'il serait parfois raisonnable et vertueux de les faire taire. Il n'est pas toujours opportun ni même bienséant de mettre tout à la joie

son prochain. Celui-ci peut avoir des causes légitimes de tristesse; l'affabilité devra se muer en compassion; ici, la vertu sera de pleurer avec ceux qui pleurent, de leur montrer des motifs de consolation et d'espoir plutôt que de les réjouir. Il est encore d'autres cas où l'affabilité doit se taire et faire place au visage sévère, au silence réprobatif, à une sévérité coercitive : il est impossible d'être affable quand le mal réclame qu'on le condamne et qu'on le punisse (2^a-2^{ae}, q. 114, a. 2, ad 3).

Au demeurant, la vertu d'affabilité exige plus que de la mesure et du doigté, elle requiert le refoulement des instincts égoïstes, les mêmes qui rendent si difficiles la justice et la charité à l'égard d'autrui. L'être sensible que nous sommes est fatalement individualiste, visant premièrement son bonheur avant de chercher celui des autres. Habituer cet être sensible à moins s'occuper de soi et à se dégager de la préoccupation de son moi douloureux ou satisfait, puis tirer, de cette pénible ascèse, une volonté ferme de sérénité, de pacification, d'aménité et d'entrain réjouissant suppose une grande maîtrise de soi-même. C'est pourquoi saint Thomas, s'il parle de l'affabilité comme d'une vertu annexe à la justice (2^a-2^{ae}, q. 114, a. 2), en parle aussi comme d'une vertu de la sensibilité, c'est-à-dire comme d'une vertu de la tempérance (2^a-2^{ae}, q. 60, a. 5). Elle a place, en effet, dans les deux tableaux. Il ne s'agit pas seulement de refouler sa sensibilité égoïste de manière, par exemple, à ne pas faire souffrir les autres de son humeur, ce qui ne relèverait que de la vertu de tempérance; mais encore d'adapter cette sensibilité, ainsi modérée, aux exigences et au bénéfice de la vie sociale : ce qui relève de la vertu de justice, laquelle, dans une conscience surnaturelle, se met au service de la charité fraternelle.

II. — **Attitudes contraires à la bonté.** — Être bon et affable, c'est donc entretenir la joie dans son milieu social immédiat, faire plaisir aux autres par ses conversations, ses manières cordiales et bienveillantes. C'est un devoir de justice, ratifié par la charité. Mais, encore faut-il que cette vertu, comme toute vertu, se tienne dans un juste milieu, dicté par le discernement prudentiel. Il peut y avoir *excès* d'affabilité, quand celle-ci va jusqu'à la flatterie rusée, intéressée et quelquefois perverse. Il peut y avoir *défaut* d'affabilité, telle l'attitude maussade, les paroles désagréables des gens pénibles et contristants.

I. — La flatterie. — Je le disais plus haut, il est des cas, dans les relations avec autrui, où les manières et les paroles épanouissantes de l'affabilité ne sont pas de mise : en face de ceux qui sont légitimement tristes et ont besoin surtout de compassion; puis, en face de ceux qui agissent mal. A l'endroit de ces derniers — surtout si la correction fraternelle ne peut avoir lieu, ou si elle doit rester sans résultat — nous devons cesser l'affabilité, opposer le silence au désordre qui s'affiche, montrer un visage surpris et sévère quand nous ne pouvons pas davantage. Or, précisément, si, hors de propos et sans discernement, nous prodiguons les paroles complimenteuses à celui qui fait mal, nous tombons dans la flatterie (2^a-2^{ae}, q. 115). Celle-ci peut avoir diverses intentions et donner lieu à des culpabilités diverses. Il faut en signaler quelques types différents :

a) Le tempérament tout à la joie. — Le souci de ne pas attrister ceux avec qui l'on vit peut aller jusqu'à cet excès de ne vouloir jamais leur déplaire, même dans les cas où il faudrait désapprouver, admonester, voire même sévir et corriger. On prend tout en riant, afin de ne pas avoir d'histoires; on passe l'éponge sur les plus notoires incorrections. Cette habituelle intention d'être agréable à tout venant, sans attention à ce qui mérite approbation ou désapprobation, n'implique pas, de soi, faute grave : c'est de la légèreté d'esprit souvent inconsciente. Cependant, les circonstances et les conséquences peuvent aggraver le cas : par exemple, un supérieur qui, par esprit jovial et frivole, permettrait tout à ses subordonnés, sans leur tenir rigueur des manquements les plus évidents, manquerait gravement à son devoir.

b) La flatterie intéressée. — Il s'agit de louanger quelqu'un qui ne le mérite pas, et cela par intérêt : pour être agréable à celui qui est ainsi complimenté et en obtenir faveur. Certes, toute louange n'est pas flatterie. Il est des cas de légitime et charitable louange, quand celle-ci doit encourager le bien. La vertu est difficile; elle est exposée à faiblir ou à demeurer stagnante : c'est donc la stimuler, chez celui qui y peine, de reconnaître qu'il y réussit; c'est l'aider à un nouvel effort. Nous ne devons pas, en justice et en charité, ne signaler chez les autres que leurs vertus et leurs défaillances, sans reconnaître, de façon explicite, la valeur et le mérite de leurs œuvres. Accidentellement, une retenue s'imposerait, si la louange devait engendrer l'orgueil ou la vaine gloire. Mais, ce n'est pas là un effet fatal : il appartient à la prudence d'en prévoir l'éventualité, de même qu'il appartient à l'humilité de celui qui est l'objet de la louange d'en mettre au point la portée. Mais ici, nous parlons de la flatterie intéressée qui, pour un bénéfice escompté, complimente à tort et à travers, se tient à l'affût de toutes occasions pour applaudir et exalter. Il y a des gens qui sont des habitués de cette obséquiosité malséante : ils se précipitent; ils susurrent et soupirent des compliments à l'adresse de ceux dont ils veulent tirer profit, par exemple pour obtenir une permission d'un supérieur, un service d'un égal ou même d'un inférieur. Cette flatterie excessive est fautive, mais n'excède pas, de soi, le péché véniel. C'est une façon de mensonge officieux; on flatte parce qu'on y a intérêt; mais le procédé manque de droiture. Certes, l'affabilité, c'est-à-dire la parole polie et déférente est toujours de règle, et, sous prétexte d'éviter la flatterie — par exemple lorsqu'on sollicite une faveur près d'un supérieur — il ne faudrait pas, pour la circonstance, se montrer particulièrement agreste, avec un sans-gêne qui friserait l'impolitesse. Il n'y a même aucun mal, dans ce cas, à accentuer un peu la déférence. A ce propos, on peut se demander s'il est permis de supputer la bonne humeur d'un supérieur pour lui demander quelque chose avec plus de chance de succès, à condition, du moins, que la requête soit légitime? Pourquoi pas? Profiter ainsi — sans abus toutefois — de l'humeur euphorique d'un supérieur pour obtenir gain de cause n'est que prudence avisée. A la prudence gouvernementale du supérieur, de se tenir sur ses gardes, de se rectifier, dans l'octroi de ses faveurs, sur le bien commun et le bien de son subordonné et non pas sur son état affectif chagrin ou réjoui.

c) La flatterie perverse. — Il s'agit ici de louanger quelqu'un pour le mal qu'il fait, de l'approuver dans

ses manquements à l'ordre, à la loi. Evidemment, la gravité du mal ainsi applaudi, confère de la gravité à une telle flatterie : complimenter quelqu'un de son irréligion ou de son inconduite prend immédiatement une allure grave. Il va de soi que la flatterie qui adulerait seulement des fautes vénielles ne serait que vénielle. Dans les deux cas, une intention pécheresse peut s'ajouter à la flatterie et accroître sa culpabilité; on flatte quelqu'un pour entrer dans son intimité en vue de lui faire du tort ou de l'attirer au mal. Les aigrefins couvrent de fleurs ceux dont ils veulent escamoter l'argent; les sensuels attirent leurs victimes en flattant leur vanité. La flatterie pose ainsi une occasion de péché; dès lors, sa culpabilité se proportionne à celle de cette fin pécheresse. Toutefois, il faut noter qu'indépendamment du mal qui résulte de la flatterie perverse, celle-ci, par elle-même, est un procédé abusif et déréglé qui porte en lui-même sa malice; même si elle ne réussit pas dans ses visées, la flatterie est une faute (2^a-2^{ae}, q. 115, a. 2).

2. — Le caractère désagréable. — A la vertu d'affabilité, s'oppose donc, par excès, la flatterie intéressée ou perverse. Mais, à cette même vertu, s'oppose encore, par défaut, l'attitude maussade, les paroles désobligeantes des gens au caractère désagréable.

Saint Thomas se montre très fin psychologue dans l'analyse de ce travers (2^a-2^{ae}, q. 116, a. 1 et 2). Tout d'abord, n'identifions pas celui-ci à l'esprit de contradiction qui inflige un démenti aux affirmations d'autrui, non pas pour défendre la vérité contre l'erreur (ce qui serait un acte louable et inspiré par la vertu de véracité), mais uniquement pour s'opposer et contredire, en faisant d'ailleurs bon marché de la vérité. L'esprit contentieux et discordant n'est pas, non plus, le travers que nous disons contraire à l'affabilité. Les procédés de discorde — paroles ou actes — s'opposent à la volonté de concorde qui est affirmation de charité fraternelle : dans les rapports avec autrui, on se montre querelleur et brouillon, suscitant la dispute, instituant, à propos de tout, des procès de tendance.

L'affabilité a, pour intention, par le commerce des paroles et des manières, de réjouir les autres, de leur éviter ennui et peine. Les gens pénibles et ennuyeux sont à l'antipode : toutes leurs manières aboutissent à contrister les autres. Ici, on ne fait pas bon marché de la vérité, comme dans l'esprit de contradiction; on ne cherche pas la querelle discordante, comme dans l'esprit contentieux, mais on accepte d'être pénible, onéreux, fatigant, disons même, pour employer le langage vulgaire, assommant et empoisonnant. Certes, rien de plus agréable que de vivre avec des gens affables, souriants et pleins d'entrain. Au contraire, il n'y a rien d'insupportable comme de voisiner avec des gens moroses, tristes, lugubres et funèbres.

Cajetan, dans son commentaire de l'article 1er de saint Thomas (q. 116), dit qu'au point de vue responsabilité et par conséquent au point de vue culpabilité, il faut distinguer ceux qui sont volontairement maussades et rabat-joie de ceux qui le sont par tempérament natif. Il donne l'analogie de celui qui dénigre les autres, en voulant, avec entière conscience, diminuer ou salir leur réputation, puis, en face, de celui qui dénigre par tempérament, c'est-à-dire par entraînement de faconde, par démangeaison de critiquer à tort et à travers. Évidemment, il y a plus de responsabilité et de culpabilité dans le premier cas que dans le second. Nous trouvons ces deux manières chez les gens moroses et contentieux.

Il en est qui, agréables ou du moins supportables à l'ordinaire, vous font subitement et volontairement la tête, vous jettent des allusions hostiles, vous piquent de traits acérés : ils font allusion à tel ou tel fait de votre passé souvent grossi et détourné de ses circonstances; ils prennent prétexte de vos paroles, de ce que vous avez fait d'excellent, de ce que vous n'avez pas fait, pour vous déplaire et vous chagriner. Ils y insistent et y ramènent avec complaisance l'attention malicieuse de ceux qui sont témoins et auditeurs de cette incongruité. Celle-ci ne procède pas toujours par des paroles piquantes, sèches ou cassantes, mais parfois par un silence glacial inattendu, par une attitude raide et distante. Ici, il y a intention volontaire de chagriner, de blesser pour le seul motif de ce résultat : c'est tout le contraire de l'affabilité vertueuse : la justice sociale, la charité et même la plus élémentaire politesse condamnent cette discourtoisie inconvenante. La faute s'aggrave en proportion de la conscience avertie et concertée qu'on y apporte, en proportion aussi de la profondeur de peine et de tristesse causée au prochain.

Il y a des gens pénibles et contristants par tempérament; ils n'ont pas l'intention claire et consciente d'être à charge aux autres; mais de fait, ils y réussissent pleinement. Les uns demeurent silencieux, distraits et vagues; ils laissent tomber la conversation et ne font aucun effort pour la reprendre. A l'opposé, il y a les bavards intempestifs qui fatiguent leur entourage par une intarissable faconde; ils parlent sans arrêt d'eux-mêmes et de leurs réussites en tout genre, coupent la parole à leur interlocuteur et monopolisent à leur profit la conversation. Il y a des personnages mal élevés, aux propos épais, au gros rire, aux manières déplacées, sans délicatesse ni finesse, fatigants, pour ceux qui vivent près d'eux, par le sans-gêne et l'encombrement de leur personne. — A côté de ces tempéraments fâcheux, dont le manque d'éducation est à jamais incurable, il y a ceux qui affligent leur prochain par leur mauvaise humeur passagère ou chronique : mutisme, rudesse, air maussade, visage renfrogné et rébarbatif. Il y a enfin les pessimistes qui voient tout en noir, chez eux, chez les autres et dans l'univers des choses. Comment seraient-ils réjouissants, puisqu'ils ne parlent que de leurs maladies, de leurs déceptions, de leurs malheurs, puisqu'ils n'ouvrent la bouche que pour exprimer leur désillusion sur les temps où ils vivent, sur leurs supérieurs, leurs égaux et la communauté à laquelle ils appartiennent, etc? De tels êtres sont démoralisants et manquent au devoir de l'affabilité encourageante, exigée par la justice et la charité.

Il est fort difficile de doser les responsabilités dans ces manquements à l'affabilité par suite de tempérament natif ou d'humeur passagère : il faut y appliquer les règles générales d'appréciation des actes issus du tempérament ou de la passion « antécédente », c'est-à-dire des actes qui préviennent l'advertance et le plein contrôle de la raison. Dans ce cas, d'ordinaire, une atténuation de responsabilité est à envisager et même une absence de responsabilité, si du moins ces poussées irréfléchies de tempérament et de mauvaise humeur ne sont pas grevées de la responsabilité, par volontaire indirect, de n'avoir jamais fait effort pour s'atténuer et se corriger. Parfois, il y a plus que du tempérament et de l'humeur, mais un état semi-pathologique : la

neurasthénie, la psychasténie peuvent favoriser les idées noires, le spleen universel, l'aversion de la vie sociale, la manie de la persécution, etc. Mais ici, nous sommes hors du cadre de la vie morale normale et par conséquent de l'entière responsabilité.

Saint Thomas se demande s'il est plus grave de contrister les autres que de les flatter excessivement (q. 116, a. 2). Oui, car l'esprit litigieux est l'excès le plus opposé à l'affabilité : il en est la négation, tandis que la flatterie n'en est que l'exagération. Prendre une attitude qui ressemble le plus à la vertu, tout en exagérant, est moins mal — toutes choses égales d'ailleurs — que de prendre une attitude qui s'y oppose radicalement. Aussi vaut-il mieux être excessif en voulant faire plaisir aux autres que de l'être en voulant les contrister. Saint Thomas note aussi que l'esprit litigieux répugne davantage à la vie spirituelle que la flatterie. Saint Paul, dit-il, met spécialement en garde, contre l'esprit de litige, ceux qui sont élevés à l'état épiscopal ou même ceux qui vivent dans l'état de simple fidèle : « L'évêque ne doit pas être litigieux » (1 à Tim., III., 2, 3). « Le serviteur de Dieu ne doit pas contredire » (2 à Tim., II, 24). — Cependant, il arrive que, par motif surajouté à celui de la flatterie pour elle-même, celle-ci devienne plus grave qu'une simple manifestation de mauvais caractère, par exemple quand la flatterie a pour but de tromper celui qu'elle vise ou de lui extorquer un profit illicite. De son côté, le contredisant aggrave son cas, lorsqu'il s'attaque à quelqu'un, non seulement pour le contrister, mais pour le faire mépriser.

Cependant, s'objecte à lui-même saint Thomas, il semble que la faute est plus grave dans l'adulation; car il est plus honteux, moins avouable, de ruser par la flatterie, d'aduler les gens par des compliments excessifs, que d'être bourru, de dire brutalement à chacun son fait : être maussade, désagréable, hargneux, n'est-ce pas une attitude hardie et tranchée par laquelle on affirme sa personnalité, jusqu'à en faire parade? Il semble que l'on excuse cela davantage que l'adulation rampante. — Saint Thomas répond en concédant que la flatterie adulatrice est chose plus honteuse et moins avouable que l'incongruité blessante et le sans-gêne mal élevé : on se fait une gloire d'être un personnage redouté et ennuyeux, tandis que l'on cache ses adulations rusées et intéressées. Sans doute, mais il n'en reste pas moins que les péchés les plus honteux, ceux que l'on est porté à dissimuler ne sont pas, de ce seul fait, les plus graves. La honte vient des péchés qui soulignent particulièrement l'absence de raison avec laquelle on les a commis, à l'instigation d'une passion aveuglante : tels les péchés de sensualité ou ceux de basse vengeance. Au contraire, les péchés qui ont l'air de se recommander de la raison, c'est-à-dire de ce qui fait la dignité de l'homme, deviennent aisément ostentatoires. L'homme en colère étale son irritation, parce qu'il croit avoir raison d'apparaître comme le vengeur de l'ordre, le redresseur des torts. Le dénigrant lui aussi s'enorgueillit d'abattre les réputations usurpées ou de se montrer fin limier en dépistant les travers du prochain. Il en est de même ici, l'allure de rudesse et de sans-gêne s'affiche plus facilement que la flatterie, tout en étant faute plus grave, parce que plus contraire à la vertueuse affabilité. On s'applaudit de passer pour un personnage pas commode, on préfère cette réputation à celle de flatteur; mais, au demeurant, on agit plus mal, on est plus méchant (2^a-2^{ae}. q. 116, a. 2, ad 2).

III. — **Bonté et charité.** — Telle est donc la vertu d'affabilité, qui doit imprégner les rapports sociaux. Tout ce qui vient d'être dit signifie qu'il ne faut point confondre cette bonté avec une attitude molle, mièvre et fade, encore moins avec une sentimentalité superficielle. C'est une vertu virile qui se fonde sur une obligation de justice, en même temps qu'elle émane de la charité surnaturelle. A cette dernière, elle prend ses vrais motifs et aussi son mérite. C'est envers tous ceux qui sont nos proches par la communauté de vie, qu'elle doit s'exercer non seulement envers ceux qui nous sont sympathiques ou amis, mais envers ceux qui nous sont indifférents, antipathiques, voire même hostiles. Elle n'est point au service de nos sentiments particularistes, mais de notre charité universelle. Si, déjà, elle est une vertu sociale humaine, elle est plus encore une vertu « infuse », une vertu chrétienne, dont le parfait modèle est Jésus-Christ, qui est, en plénitude, la bonté et l'affabilité. Les saints, qui vivent de la charité du Christ, sèment, eux aussi, autour d'eux, cette bonté et cette affabilité : jamais, l'on ne peut dire d'eux qu'ils sont flatteurs et adulateurs ou bien hargneux et querelleurs; mais ils sont doux, patients, prévenants, compréhensifs, heureux de donner de la joie, condescendants à toute misère, empressés à consoler toute tristesse.

Comme la charité fraternelle, la vertueuse affabilité est difficile à exercer, surtout, dans les milieux réservés et clos, par exemple dans les communautés. Continuellement, cette vertu est mise à une rude épreuve. Pour qu'elle conserve l'ouverture franche de son empressement et de sa bienveillance, il faut qu'elle résiste à bien des heurts et qu'elle domine les rivalités sournoises, les jalousies à demi inconscientes, les caractères fâcheux, le sans-gêne des égoïsmes individuels, les paroles piquantes et les allusions blessantes, les silences et les froideurs, les susceptibilités et les mauvaises humeurs; il faut même qu'elle se garde des louanges hypocrites et des compliments intéressés. Tous ceux qui ont une longue expérience de la vie en commun savent combien la vertu d'affabilité y est aussi difficile que nécessaire. Là où elle règne, c'est l'encouragement mutuel et la béatitude ressentie du *Quam bonum et quam jucundum habitare fratres in unum.* Là où elle manque, c'est le renfrognement maussade, la lutte sourde, les oppositions latentes ou déclarées, les crises de querelles et de discordes, en un mot, la porte ouverte à tous les manquements à la justice et à la charité. Est-il besoin de dire que ceux qui offensent habituellement l'affabilité, ceux qui apparaissent aux autres comme de mauvais caractères, se font à eux-mêmes le plus grand tort? Instinctivement on redoute leurs coups d'épingles ou leur incongruité massive : à cause de cela même, on les délaisse, on les fuit; ils ruinent leur influence. Nécessairement leur rendement social — et ceci est de grande portée — en est très amoindri.

C'est une erreur de penser que l'affabilité n'est qu'une petite vertu. Elle est grande par la maîtrise de soi, le désintéressement, la volonté de justice, l'élan de charité fraternelle qu'elle suppose et dont elle est l'expressive affirmation.

Saint François de Sales, *Entretiens spirituels*, éd. Annecy, 1895, t. VI; 4e Entret., De la cordialité, p. 54-70. — W. Faber, *Conférences spirituelles*, Paris, 1865, p. 1-55. — A. de Ségur, *La bonté et les affections naturelles chez les saints*, Paris, 1888. — J. Guibert, *La bonté*, Paris, 1904.

H.-D. NOBLE, O. P.

BONTEMPS (Léger). — Bénédictin de Saint-Bénigne de Dijon, mort en cette abbaye le 9 août 1565. On a de lui, outre des ouvrages de controverse, *Consolation des affligés*, in-16, 1555; *Le miroir de la parfaite beauté*, in-16, Paris, 1557; *L'adresse des vertus en laquelle sont contenus plusieurs beaux exhortements à bien et vertueusement vivre et contemner les vanités du monde*, Lyon, 1558, traduit de saint Eucher, évêque de Lyon; *Les principes et premiers éléments de la foi chrétienne*, in-16, Lyon, 1558; *La règle des chrétiens, contenant les doctrines et enseignements que les curés et vicaires doivent selon les devoirs de bons pasteurs faire en leurs prosnes et ailleurs*, in-8°, Paris, 1568.

Papillon, *Bibliothèque des auteurs de Bourgogne*, in-f°, 1742, t. I, p. 60. — D. François, *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de Saint Benoît*, in-4°, Bouillon, 1777, t. I, p. 136.

B. Heurtebize.

BONUCCI (Antoine-Marie). — Né à Arezzo, en Toscane, le 17 janvier 1651; il y entre au noviciat de la Compagnie de Jésus, le 13 avril 1671. Il demande les missions et part au Brésil. Après 24 ans, la maladie le force à revenir en Italie. Il meurt à Rome (29 mars 1728). Ecrivain fécond il a publié un nombre respectable de biographies de saints. Parmi ses ouvrages de piété deux sont à signaler. Le premier : *Anagogia caelestis* (Rome, 1716) apprend aux âmes l'amour de Dieu et leur en offre les modèles. Le second : *Anatome cordis Christi Domini lancea perfossi*... (Rome, 1703), passe en revue les grands dévots du Sacré-Cœur de Jésus, depuis l'apôtre saint Thomas jusqu'à saint Thomas de Villeneuve; et, dans une seconde partie, nous fait voir dans le cœur de certains saints le reflet des vertus du Cœur de Notre-Seigneur. Le P. Bonucci, par son livre contribua ainsi à faire triompher la dévotion au Sacré-Cœur, dans un milieu qui lui était encore hostile.

Ch. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. I, col. 1764-1771. — *Journal de Trévoux*, An. 1708, p. 1970.

J. Duhr, S. J.

BONVICINI (Antoine). — Barnabite; né à Pescia vers 1589, mort en 1651 à Bologne. Avec le vénérable Jean Leonardi il fonda la petite congrégation de l'« Annunziata », qui depuis s'unit aux Barnabites. Il vécut ensuite à Vienne, où il fut appliqué au saint ministère, et enseigna le livre des Sentences. Il passa six ans à Pescia, de là il vint à Bologne où il fut pénitencier de la Cathédrale. Il se fit remarquer par sa dévotion à la Très Sainte Vierge.

Ses ouvrages spirituels sont : *Orazione mentale sopra la Passione di Cristo, sopra i peccati e i quattro novissimi*... (2 méditations pour chaque jour de la semaine), Milan, 1632; *L'Avvento*... Bologne, 1640; *Motivi spirituali e devoti per disporre l'anima a ricevere con affetto la SS. Communione per le domeniche e feste dell' anno*, Bologne, 1642. — *Giardino di delizie dell'Eterno Dio Maria sempre Vergine*... Bologne, 1645. — *Preparazioni spirituali alle principali solennità dell'anno*... Bologne, 1651-2, 6 volumes in-16 (Avent, Carême, Pentecôte, Assomption, Nativité de la S. V., Toussaint).

Boffito, *Biblioteca Barnabitica Illustrata*, Florence, 1933, t. I, p. 309-310.

V. M. Colciago, Barn.

BOONE (Jean-Baptiste). — Né à Poperinghe (Flandre occidentale), le 1er novembre 1794. Il fut du nombre des séminaristes de Gand déportés à Wesel, en 1813, sur l'ordre de Napoléon, pour ne pas avoir voulu reconnaître un évêque intrus. En 1815, il entra dans la Compagnie de Jésus, et, de 1822 à sa mort, put travailler en Belgique et tout spécialement à Bruxelles. Il exerça le triple apostolat de la parole, des œuvres et de la presse. On le considérait comme l'un des orateurs les plus éloquents de la Belgique, et en dehors de quantité d'autres sermons, il prêcha un grand nombre de retraites ecclésiastiques et de missions. Bien des œuvres durent leur existence soit à ses conseils, soit à son action directe : congrégations, crèches, écoles gardiennes, patronages, conférences de Saint Vincent de Paul, catéchismes et surtout *l'Association de l'Adoration perpétuelle et de l'Œuvre des Églises pauvres* (1848). Pour cette dernière œuvre, il fut le collaborateur de Madame Anne de Meeus, qu'il aida également à fonder *l'Institut religieux de l'Adoration perpétuelle* (1857).

Sa bibliographie est très considérable. Elle consiste surtout en brochures tirées à trois, quatre, voir cinq éditions, et traduites souvent en plusieurs langues. La plupart sont de petits traités de circonstance, p. ex. sur les mauvais livres, le théâtre, les modes, les vêtements immodestes des femmes, etc.; de courts écrits de controverse avec les protestants qui faisaient de la propagande en Belgique; des aperçus ayant trait aux œuvres (*Manuel de l'adoration perpétuelle; L'œuvre du catéchisme*, etc.); des exposés apologétiques (*L'Église*, etc.); des publications adressées au clergé (*Petit manuel pour assister les malades*, etc.); enfin un bon nombre d'opuscules ascétiques proprement dits (*Traité de la méditation, tiré des meilleurs auteurs ascétiques; Instruction sur la piété solide et la perfection; sur la confession de dévotion; sur la fréquente communion, etc.*). Son ouvrage spirituel le plus développé est *Le trésor de l'âme dévouée à Jésus-Christ*, Tournai, 1867. Les œuvres du P. Boone peuvent encore se lire avec fruit. Elles sont fort méthodiques et pratiques. Mais on n'y trouve pas de doctrine ascétique originale et il reconnaît lui-même qu'il copie des traités presque tout entiers ou des chapitres tout au moins dans Louis de Grenade, Rodriguez, saint François de Sales et bien d'autres. Il a une grande connaissance de la littérature patristique et ascétique.

Sommervogel, I, col. 1773-1784 — *Collection de Précis historiques*, t. XX, 1871, pp. 101 et 102. — *Litterae annuae provinciae belgicae soc. Jesu.*, anno 1870-1871, pp. 12-17.

E. de Moreau, S. J.

BOPPERT (Conrad de Saint-Blaise-Saint-Paul). — Né à Constance (Bade) le 10 février 1750, Conrad entra au couvent bénédictin de Saint-Blaise, dans la Forêt-Noire, le 8 octobre 1771 et y fit profession solennelle le 6 juin 1773. Le 23 septembre 1775 il reçut la prêtrise. Ses études théologiques terminées à Saint-Blaise, il remplit plusieurs emplois dans ce couvent. C'était un moine extrêmement appliqué. Il se fit une réputation comme musicien et compositeur. Son plus grand mérite consiste dans la composition de son ouvrage ascétique *Scutum fidei* Durant un travail de dix-huit ans il a rassemblé de nombreux auteurs. Pour

le seul dogme de l'Eucharistie il a recherché et utilisé 2.000 passages dans trente liturgies très anciennes et les sacramentaires des Églises et contrées les plus diverses ; 45 conciles, 200 Pères et écrivains ecclésiastiques des 12 premiers siècles lui fournirent la matière pour son ouvrage. Il y ajoute 200 citations tirées d'auteurs, du XIII^e au XV^e siècle. L'ouvrage, qui comprend 12 volumes, offre pour chaque jour de l'année une méditation sur la sainte messe et la sainte Eucharistie, accompagnée de citations, de prière avant et après la sainte messe. Le titre en est *Scutum fidei ad usus quotidianos sacerdotum.* Typis San-Blasianis, 1806, in-8°. Pars I-V. Plus tard l'ouvrage fut réédité chez Herder à Fribourg-en-Brisgau, 1853-55. Pars I-XII. On l'imprima aussi en Belgique et en Italie et on en fit une traduction allemande et française. A cet excellent ouvrage de méditation, J. Schmitt (*Manna quotidiana sacerdotis,* 1903, 3 volumes) emprunta les prières.

Le P. Conrad Boppert administra de 1799 à 1803 la paroisse d'Ibach. Après la suppression de Saint-Blaise, il se retira à Saint-Paul en Carinthie, où il mourut le 31 juillet 1811.

Scriptores O. S. B., qui 1750-1880 fuerunt in Imperio Austriaco-Hungarico, Vindobonae, 1881, 26-27. — *Freiburger Diözesanarchiv,* 8 (1874), 221-222.

P. Volk.

BORROMÉE (Cardinal Frédéric). — Né à Milan le 18 août 1564, Frédéric était cousin du saint archevêque qui lui donna l'habit ecclésiastique le 10 octobre 1580. A Rome, où il termina ses études, il fut le dirigé de saint Philippe Néri, et eut des rapports intimes avec Baronius et saint Bellarmin. Sixte V le fit cardinal en 1587, et Clément VIII, en 1595, archevêque de Milan. Il se donna pour but d'imiter la conduite de son saint cousin et prédécesseur, en promouvant son œuvre de réforme selon les vues du Concile de Trente. Il se dépensa sans compter pour son peuple éprouvé par la famine et la peste en 1627-1630. Il s'occupa spécialement des œuvres pour l'enfance abandonnée, les veuves et les vieillards, et aussi des communautés religieuses. Il tint des synodes diocésains et un important concile provincial dont les actes les plus notables sont rapportés dans les *Acta Ecclesiae Mediolanensis,* vol. IV, Milan, 1897. Il s'intéressa aussi à de nombreuses institutions savantes, en premier lieu à la Bibliothèque Ambrosienne et à ses annexes, le Musée des Beaux-Arts et le Collège des Docteurs. Erudit et lettré, il favorisa de tout son pouvoir l'humanisme chrétien. Il mourut le 21 septembre 1631, en réputation de sainteté. Son procès de canonisation, commencé alors, fut abandonné vers la fin du siècle.

Ecrivain infatigable, il a laissé une volumineuse correspondance. (Le recueil conservé à l'Ambrosienne dépasse 30.000 lettres). Il composa une centaine d'ouvrages en latin et en italien, dont une partie reste manuscrite à la même bibliothèque. Esprit encyclopédique, il a écrit sur les sujets les plus variés. Dans ses *Meditamenta litteraria* (2^e éd., posthume, Milan 1633), il énumère ses écrits, en en précisant la matière et le but. Voici ceux qui intéressent plus strictement la spiritualité : *Sacrarum concionum volumina decem; Tractatus habiti ad sacras virgines decem libris distincti; De amore coelesti ad sacras virgines* l. I; *Consolatoria atque adhortatoria oratio ad Episcopos; De ascetica* l. II; *De ecstaticis mulieribus et illusis* l. IV; *De exstasi naturali* l. I; *De vario revelationum et illusionum genere* l. I; *De actione contemplationis* l. IV; *De vera et occulta sanctitate* l. III; *De vita perfecta* l. I; *De acquirendo orationis habitu* l. I; *De assidua oratione* l. I; *Idiota sive de orationis facilitate* l. I; *Ad aridam mentem epistola; De laudibus divinis* l. III (traduction française sur une version italienne : *Les trois livres des louanges divines,* Paris, 1724). Le *De ecstaticis mulieribus...* (Milan, 1616) donne des règles de prudence pour juger des visions et des visionnaires. Empruntant des exemples à l'histoire sacrée et profane, et des enseignements à la théologie et à la médecine, il distingue l'extase naturelle et surnaturelle, décrit les tempéraments qui y sont le plus disposés, signale les cas de fraude et d'illusion diabolique. Rares sont les phénomènes de ce genre qui viennent vraiment de Dieu. Le *De naturali extasi* (Milan, 1617) reprend une partie de cette matière. Dans le *De insanis quibusdam tentationibus* (Milan 1629) sont examinés des états de trouble intérieur. Le *De actione contemplationis* (Milan, 1621) est un guide des états mystiques à l'adresse des directeurs.

Outre les vies de saints recueillies dans *Philagios, sive de amore virtutis,* l. XII (Milan, 1623), il faut signaler celle de la « madre suor Caterina Sanese monaca convertita », imprimée en latin et en italien en 1618. Borromée avait eu avec Catherine Vanini des relations spirituelles intimes. Leur correspondance a été éditée, sur les autographes de l'Ambrosienne, par A. Saba : *F. Borromeo e i Mistici del suo tempo* (Florence, 1933), et auparavant, sur une copie siennoise de 1749, par F. Misciatelli : *Caterina Vannini* (Milan, 1922). Les deux rédactions concordent substantiellement. A. Saba a replacé dans leur véritable atmosphère ces relations tout ascétiques. Dans un article : *Il card. Federico e i Mistici della Passione di N.-S.* (*Osservatore Romano,* 22 mai 1932), il nous fait connaître d'autres mystiques en rapports avec Borromée.

Le pieux et zélé cardinal ne paraît pas avoir été lui-même un mystique au sens rigoureux du terme. Mais l'obligation où il s'est trouvé de s'occuper d'un grand nombre de communautés de femmes lui a donné l'occasion d'étudier les aspects les plus divers du mysticisme féminin. En cette matière, ses œuvres théoriques contrastent avec ses écrits biographiques sur les mystiques de sa connaissance. Sa bonté naturelle, et l'expérience personnelle qu'il avait de leur vertu l'ont rendu plus crédule que nous ne le voudrions aux phénomènes surnaturels.

G. Ripamonti, *De peste quae fuit anno 1630,* Mediol. 1640; (traduction et notes de F. Cusani, Milan, 1841); — F. Rivola, *Vita di F. Borromeo,* Milano, 1656; — B. Guenzati, *Vita di F. Borromeo,* ms. Ambrosiana G. 137 Inf.; — G. A. Sassi, *Archiepiscoporum Mediol. series* (Tom. III), Mediol. 1755; — A. Manzoni, *I Promessi Sposi* (c. XXII-XXIII); — C. Quesnel, *Le Cardinal F. Borromée,* Lille, 1890; — Tommasini-Mattiucci, *Don Abbondio ei Ragionamenti sinodali di F. Borromeo,* Città di Castello, 1904; — A. Barera, *L'opera scientifico letteraria di F. Borromeo,* Milano 1931; — C. Castiglioni, *Il Card. F. Borromeo,* Torino, 1931; *De Pictura sacra del Card. F. Borromeo,* Sora, 1932; — P. Bellezza, *F. Borromeo nella vita, uell'opera, negli scritti,* Milano, 1931; — A. Ottoloni, *F. Borromeo,* Bologna, 1931; — A. Saba, *La Biblioteca Ambrosiana (Bibliografia),* Milan, 1932.

C. Castiglioni.

BOSCH DE CENTELLAS Y CARDONA (BALTHASAR DE). — Né à Centellas, diocèse de Vich, vers 1650; mort vers 1710. Entré dans l'ordre de saint Camille de Lellis, il vécut longtemps dans le couvent de Saragosse, puis à Madrid, où il fut préfet de deux établissements de son ordre. Peu après 1700, il passa aux Pays-Bas, où il fit imprimer à Anvers les ouvrages suivants : 1. *Prácticas de visitar à los enfermos y ayudar à bien morir,* où il donne aux infirmiers et surtout aux prêtres des conseils pratiques pour l'assistance spirituelle des malades et des mourants. Le livre a été souvent réédité en Espagne, et a été très répandu jusqu'à notre époque. — 2. *Ejercicio angelico en obsequio de Maria Santisima,* 1701. — 3. *Guirnalda mística. Triunfo de los Sanctos,* 1701 : « année chrétienne » abrégée, souvent rééditée. Il mourut vers 1710.

M. Endrizi, *Bibliografia Camilliana,* Verona, 1910. — P. Torres Amat, *Memorias... de los Escritores catalanes,* Barcelone, 1836, p. 121. — P. Peeters-Fontaines, *Bibliographie des impressions espagnoles des Pays-Bas,* Anvers, 1933, p. 20. — P. Catalina Garcia, *Bibliogr. de Escritores de Guadalajara,* Madrid, 1899, p. 150.

M. ALAMO.

BOSCO, voir JEAN BOSCO (SAINT).

BOSSCHAERTS (WILLIBRORD). — Né en 1577 à Bergen-op-Zoom (Hollande), il entra en 1597 à l'abbaye des Prémontrés de Tongerloo; il y enseigna la théologie de 1615 à 1626; il mourut à Malines le 25 juillet 1667. Dans les réunions annuelles de ses confrères desservants de paroisses il donna des conférences qui furent imprimées l'année même en livrets d'environ 25 pages in-4° : 1) *Vita contemplativa et activa,* Louvain, 1620; 2) *Candidus habitus candidi Ordinis Praemonstratensis elucidatus, ibid.,* 1621; 3) *Ordo Praemonstratensis clericalis seu canonicus assertus,* 1622. Plus importantes sont les œuvres suivantes : 1) *Divi Aurelii Augustini... exegesis in Passionem Dominicam ex variis ipsius operibus collecta.* Louvain, 1645, LXVIII-212 pp. in-4° : le Prologue propose saint Augustin comme modèle des supérieurs, des prêtres et des religieux; 5) *Enchiridion de actis sanctissimi Patris Augustini,* Malines, 1647, 134 pp. in-12; Paris, 1667; 6) *Feria sexta sive ejus dignitas, ac opera sacra ejusce diei,* Malines, 1653, 371 pp. in-12 : il composa cet ouvrage sur les conseils et le modèle de son abbé D. Wichmans, auteur du « Sabbatismus Marianus ». Ses autres ouvrages regardent l'histoire et l'hagiographie.

A. Sanderus, *Chorographia sacra Brabantiae,* t. I, Hagae Comitum, 1727, p. 380-381; — Foppens, *Bibliotheca Belgica,* t. II, p. 1165; — *Biographie Nationale... de Belgique,* t. I, p. 753-756

L. VERSCHUEREN, O. F. M.

BOSSI (LOUIS). — Chanoine de Milan, mort en 1630, il composa de nombreux ouvrages de piété : *Pratica della mortificazione religiosa,* Milan, 1607; *Pratica religiosa intorno all'uso del parlatorio,* Milan, 1623; *Guida spirituale all'ingresso del Monastero e ricevimento dell'abito religioso,* Milan, 1626; *Exercitationes spirituales ad usum Sacerdotum,* Milan, 1626; *De Unione quam debet habere sacerdos confessarius cum Deo,* Milan, 1628.

Argelati, *Bibliotheca Scriptorum Mediolanensium,* Mediolani, 1745, I, part. 2, p. 207.

J. DE GUIBERT.

BOSSUET (JACQUES-BÉNIGNE). — *1. Vie. — 2. Écrits. — 3. Doctrine spirituelle. — 4. Influence.*

1. VIE. — Bossuet, né à Dijon le 27 septembre 1627, est mort à Paris le 12 avril 1704. Brillant élève des jésuites au collège de sa ville natale (1636-1642), il étudia à Navarre (1642-1651) les sciences sacrées et fut reçu docteur le 16 mai 1652; il était prêtre depuis le 16 mars. Il devint successivement doyen de Metz (1652-1659), prédicateur à la Cour et à Paris (1660-1666-1667-1669), évêque de Condom (1669-1671), précepteur du dauphin (1670-1679), évêque de Meaux (1681-1704). Dès 1671, il fut membre de l'Académie française. Né d'une famille enrichie dans le négoce et qui se poussa dans la magistrature, il garda toujours des habitudes d'homme laborieux et équilibré.

Dans sa vie et sa religion persévéra l'influence de saint Vincent de Paul, qui l'avait préparé au sacerdoce (F. Strowski, dans *Revue Bossuet,* 1901, 86, 110; E. Levesque, *ibid.,* 43-48). Ses rares dons d'orateur et d'écrivain, l'étendue de son savoir, le mirent assez vite au premier rang du clergé; il fut, dans les controverses de son temps, comme le suprême docteur de l'Église de France.

2. ÉCRITS. — De ses travaux nous mentionnerons uniquement ici ceux qui touchent à la vie spirituelle; discours sur la morale évangélique, panégyriques des saints, discours pour la vêture et la profession de quelques religieuses, traités, lettres de direction. Tout cela est dispersé dans les éditions diverses (Deforis, Lebel, Lachat, Guillaume) des *Œuvres complètes* de Bossuet. On en trouvera un texte meilleur dans les éditions dues aux soins de MM. Levesque et Urbain : *Œuvres oratoires,* Paris, Desclée, de Brouwer, 1914-1925, 7 vol.; *Correspondance,* Paris, Hachette, 1900-1925, 15 vol.; *Traité de la concupiscence,* Paris, Rocher, 1930; *Maximes et Réflexions sur la Comédie,* Paris, Grasset, 1930. Le *Discours sur l'acte d'abandon à Dieu,* le *Discours sur la vie cachée en Dieu,* les *Réflexions et la prière pour la mort,* écrits en 1690, 1691, 1692, à la demande de M^me^ d'Albert (*Corr.,* IV, 339, 343, 352, 361, 362, 365, 430; V, 53, 177, 187) ont été publiés pour la première fois à la suite des *Méditations sur l'Évangile* (1731). On les retrouve dans les diverses éditions des *Œuvres complètes;* le *Discours sur la vie cachée en Dieu* est reproduit dans les *Œuvres oratoires* (Ed. Lebarq-Levesque, VI, 612-621). Les *Élévations sur les mystères* et les *Méditations sur l'Évangile,* sorties des presses après la mort de Bossuet, ont été souvent réimprimées à part des *Œuvres posthumes* et des *Œuvres complètes.*

Les ouvrages du prélat touchant le quiétisme seront étudiés dans l'article qui sera consacré à cette querelle fameuse. Il convient pourtant, à cause de ce qui y est dit sur l'oraison et la charité, de signaler dès maintenant *l'Instruction sur les états d'oraison* (1697) et le second traité de cette *Instruction* dont nous devons le texte à M. Levesque, et qui est intitulé : *Principes communs de l'oraison chrétienne* (Paris, Didot, 1887).

3. DOCTRINE. — Bossuet n'a composé aucun traité ni d'ascétisme ni de mystique; et en ce sens, il n'est pas un spirituel. Mais ceci ne l'empêche pas d'avoir une doctrine spirituelle. Il est trop hautement et noblement ami de l'Evangile, pour ne point connaître tout ce qui touche à la pratique des conseils aussi bien

que des préceptes. Il n'est pas plus embarrassé pour expliquer leurs devoirs aux religieuses que pour instruire les fidèles de la morale du Décalogue.

a) **Le Directeur.** — Il n'est pas un ascète. Lui-même a confessé ses déficiences : quoiqu'il ne poursuive pas la richesse, il n'aime pas à être « à l'étroit dans son domestique » ; s'il n'est pas remuant pour avoir des dignités, il n'y est pas non plus insensible ; et il a plus l'estime de la vertu que la force constante de la pratiquer (*Corr.*, I, 304, 307, 314 ; II, 33, 103). Mais cet homme est un chrétien de foi vive, un prêtre qui a une grande idée du sacerdoce et de l'épiscopat, des mœurs réglées, de fortes habitudes de prière et de travail : tout cela donne à sa vie une teneur tout à fait ecclésiastique. Dès son entrée dans son diocèse, en ouvrant le synode de Meaux (3 septembre 1682) il a tracé à ses prêtres un magnifique programme (*Revue Bossuet,* juillet 1904, 243). C'est aussi le sien : prier pour avoir Dieu avec soi, annoncer infatigablement la vérité, autoriser la prédication par l'exemple. Il regarde la direction, le soin des religieuses comme une partie importante de son ministère pastoral (*Corr.*, IV, 254 ; VII, 100). Il est désireux et heureux d'être utile. Le besoin est la règle; quoiqu'il sente le plaisir de la correspondance des goûts et des sentiments, il n'en fait pas dépendre sa direction (*ibid.*, IV, 384). Il se considère comme le débiteur de tous ceux qui font appel à ses lumières (*ibid.*, IV, 431). Il tolère qu'on ait de l'attrait pour lui et qu'on le lui dise, dans la mesure où cet attrait garantit la confiance et l'obéissance (*ibid.*, IV, 384 ; VI, 401, 406, 423, 454). Il ne permet point que la confiance dégénère en une familiarité qui amènerait de sa part des confidences intimes (*ibid.*, VI, 460, 465, 474), ou se perdrait en un amusant et oiseux bavardage (*Ibid.*, V, 327). Il est pour ses dirigés le ministre de Dieu, se conduit comme tel, et demande à ses pénitentes « d'outrepasser » sa personne, pour voir Dieu en lui, et prendre comme de Dieu ce qu'il leur dit pour leur bien (*Ibid.*, IV, 220, 316, 470 ; VI. 46 ; X, 143). A les entendre et à leur répondre, il met une patience et une douceur inaltérables. (*Ibid.*, V, 149, 486, 323, 431). Dans le panégyrique qu'il fit de saint François de Sales en 1660, il loua l'évêque de Genève de sa « patience », de sa « compassion », de sa « condescendance ». (*Œuvres oratoires*, III, 589, 592), Cet exemple est demeuré sa règle. Jamais on ne l'ennuie, ni on ne l'impatiente, ni on ne le rebute. (*Corr.*, IV, 343 ; V, 323). Il est prêt à répéter cent fois des choses déjà dites. (*Corr.*, IV, 475, 497 ; VI, 475, etc.). Lorsqu'on l'interroge sur les controverses du temps (jansénisme, quiétisme), sur des points de doctrine (Trinité, prophéties, prédestination, intention et sa persistance dans les actes, causalité des sacrements), sur le sens de quelques passages de l'Écriture, sur des cas de conscience grands et petits, il répond avec calme et précision ; même si Mme d'Albert, Mme Cornuau ou Mme de la Maisonfort lui posent par écrit vingt, trente, quarante, soixante questions à la file (*Corr.*, II, 49-53 ; IV, 147, 368, 390 ; VI, 210 ; VII, 89-94, 115, 149, 311-358, 366-371, 376, 397).

En retour de cette bonne grâce que rien ne trouble, il exige l'obéissance entière avec une fermeté qui ne sait pas fléchir ; à cette obéissance il attache la sûreté des consciences et du salut (*Ibid.*, IV, 344, 348, 351, 359, 364, 369 ; VI, 398). Il aime mieux refuser sa direction et abandonner ses pénitentes, plutôt que de consentir à une indocilité raisonneuse et disputante (*ibid.*, IV, 434).

b) **Les sources de la doctrine.** — Pour alimenter la prédication, Bossuet puise dans la Bible et la tradition catholique. Il ne tire point d'ailleurs sa doctrine spirituelle. On sait, du reste, que la lecture des Saintes Lettres et des Pères lui fût continuellement familière toute sa vie. (Voir dans la *Revue Bossuet,* 1901, 140-147, 149-157, le catalogue de sa bibliothèque). A ce fonds précieux et inépuisable, il n'ajouta guère, avant 1695, que les œuvres de sainte Thérèse et de saint François de Sales (*Remarques sur la Réponse à la Relation sur le quiétisme,* art. 8, n. 6) ; il les a dans sa bibliothèque, et il les a étudiées, ne fût-ce que pour préparer les panégyriques des deux saints. Pour tenir tête à Fénelon, plus tard, il prendra connaissance des spirituels anciens et modernes. Pour lire saint Jean Climaque, saint Bernard et encore Gerson, Louis de Blois, Drexelius, Alvarez de Paz, Denys le Chartreux, *l'Imitation,* il n'avait qu'à les prendre dans sa bibliothèque (*Revue Bossuet,* 1901, 152). Mais quelques-uns des modernes lui paraîtront toujours ou superflus ou intolérables. Il leur reproche leur jargon, leur systématisation arbitraire des voies de Dieu, leurs exagérations et leurs raffinements. Dans ses lettres de direction (*Corr.*, VI, 51, 63, 406, 456 ; VII, 105), il s'en explique brièvement, selon l'occasion. Mais, dans son *Instruction sur les états d'oraison,* dès le début, il établit ses positions à loisir ; un par un, il qualifie les spirituels allemands et néerlandais, qu'il a sous la main (*Revue Bossuet,* 1901, 152, 156). Ruysbroek, dit-il, est « le maître de tous les autres » ; « Harphius l'a copié » ; « Tauler l'a suivi ». C'est le Pseudo-Denys qui leur a appris à tous, ainsi qu'à Suso, un langage « obscur » et « exagératif », Leur « ardente imagination » les y a aidés. Et si on n'apporte pas à leurs outrances « les charitables adoucissements qui les réduisent à de justes bornes, on se jette dans un labyrinthe dont on ne peut sortir ». C'est dans ces limites-là que Gerson et Bellarmin ont défendu ces auteurs, dont la vie était sainte et les intentions droites. Le tort des mystiques du XVIIe siècle, poursuit Bossuet, est d'avoir outré les outrances mêmes de leurs devanciers et d'y avoir encore ajouté des erreurs (*Op. cit.*, l. I, no 5, 8). Quant à Surin, jadis, le doyen de Metz en avait approuvé deux ouvrages : le *Catéchisme spirituel* et les *Fondements de la Vie spirituelle.* Il maintient cette approbation, justement parce que le « saint religieux », s'expliquant sur les bons désirs, les conduites rares et l'abandon, évite tous les excès des quiétistes. (*Divers écrits*, n. 140-143). Il appelle saint Jean de la Croix un « profond et solide docteur », dont les quiétistes abusent indûment, ainsi que de sainte Catherine de Gênes. Il a lu, et il ne s'étonne pas que ses pénitentes goûtent, la vie de sainte Catherine de Gênes, de sainte Thérèse, de la Mère Marie de l'Incarnation, l'ursuline (*Corr.*, VII, 115, 116, 245, 371). Mais tout en s'inclinant devant ces éminents mystiques, il ne leur reconnaît pas une autorité décisive (*Corr.*, VI, 69, 213, 165, 176). Seules les maximes de l'antiquité lui en imposent ; et la parole de Dieu qui ne peut faillir. (*Ibid.*, VI, 476).

Il a dans sa bibliothèque les *Exercices spirituels* de saint Ignace, en latin (*Revue Bossuet*, 1901, 153) ; et certainement, durant ses classes au collège de Dijon,

il a été formé à cette spiritualité. Dans une lettre à Mme Cornuau, on peut lire un beau développement sur l'usage des créatures selon Dieu (IV, 38, 39). Mais ce rappel des *Exercices* est unique, semble-t-il, dans les lettres du prélat. Depuis sa prêtrise, il est le disciple de saint Vincent de Paul, et par celui-ci, de saint François de Sales; l'on sait que le fondateur de Saint-Lazare enseignait à ses filles la méthode d'oraison du prélat (Pierre Coste, *Saint Vincent de Paul, Correspondance...* X, 587-591). Il n'y a aucune témérité à croire que c'est de M. Vincent que Bossuet aura appris l'estime et la préférence pour M. de Genève.

Les historiens l'ont noté avec raison, en matière d'exégèse et de théologie, il y a chez lui quelque chose de rigide et comme figé. Suarez, Vazquez, Bellarmin, Petau, Thomassin, Duval, Gamache, Hallier, voisinent dans sa bibliothèque avec saint Bonaventure et saint Thomas dont il a l'édition d'Anvers (*Revue Bossuet*, 1901, 151, 152, 153). Malgré tout, la notion exacte du développement de la doctrine révélée lui échappe. Tout naturellement cet état d'esprit a dominé aussi la pensée du directeur spirituel. Son bon sens, sa psychologie le garderont des directions à formule stéréotypée, et valant en tout temps, pour toutes les âmes. Mais le domaine mystique lui est comme fermé. Dans les expériences des mystiques modernes, il ne voit pas un progrès légitime ou une explication d'un précontenu plus enveloppé. La nouveauté l'inquiète; d'instinct, il y redoute ou il y soupçonne une déviation des lignes anciennes.

c) **La spiritualité.** — Lui-même a rattaché ce qu'il appelle « tout le mystère de la piété » à deux vérités essentielles : la souveraineté divine et la providence divine (*Corr.* III. 383). De la première il conclut à une fidélité attentive, vigilante, délicate de la conscience : il faut donner son adhésion sincère à toute volonté de Dieu connue; que cette volonté soit signifiée par le Décalogue, les lois de l'Eglise, les règles de l'Ordre ou les décisions du directeur. De la haute notion qu'il a de la Providence, il conclut à une confiance sans limites, en dépit des épreuves temporelles, des péchés commis, des tentations du démon, des poussées de la nature mauvaise, des difficultés provenant du prochain, des doutes, sécheresses et peines intérieures qu'on peut ressentir. L'exhortation à la confiance et à l'abandon est constante dans ses lettres, et il ne se lasse pas de répéter ces deux mots (*Corr.* IV. 348; V. 179; V. 287, 288, 300, 321).

Le recours aux sacrements est inculqué avec insistance. Lui-même se déplace volontiers pour entendre les confessions. Il est discret dans les interrogations, net dans les réponses, ferme pour interdire aux inquiets, soit les confessions générales, soit les retours sur le passé; (*Ibid.* IV. 435, 442, 171; VI. 137, 141, 317); de vive voix et par écrit, dans les termes les plus catégoriques, il prend la responsabilité du salut de ces pénitents troublés (*Ibid.* IV. 348; VI. 323). Il pousse vivement à la communion fréquente; s'il se souvient parfois des théories d'Arnauld ou de ses disciples, c'est pour les condamner (*Ibid.* IX. 104-105). Il faut, dit-il, communier souvent; les péchés véniels, les imperfections, les froideurs, les doutes sont des objections qu'il n'y a qu'à mépriser (*Ibid.* IV. 236; V. 274; XIII, 87). S'il admet que les confesseurs ou les supérieures, ou le pénitent lui-même, par manière de punition, suspendent la communion, il faut que ce soit en passant et pour peu de temps (*Ibid.* IV. 241, 246; V. 93, 95). Il n'hésite pas à exhorter ses moniales à communier deux fois par semaine, tous les jours même, surtout à certaines périodes, comme le temps de leur retraite, l'octave du Saint-Sacrement et d'autres fêtes (*Ibid.* V. 307, 331; VI. 313, 315, 501; VII. 123); et il leur recommande de n'avoir aucun égard à ce qu'on pourra dire ou faire autour d'elles (XIII. 403). Dans ses raisons d'agir ainsi, il regarde surtout à la vertu du sacrement et à la qualité des moniales qui sont des épouses de Jésus-Christ. On sait comment, dans les *Méditations sur l'Evangile*, il s'est longuement expliqué sur l'Eucharistie, mémorial de la mort du Sauveur, symbole de l'union des chrétiens entre eux, force et soutien de l'âme. Dans ses lettres de direction, cette dernière notion revient nécessairement (V. 462); mais il se plaît à insister sur le dessein d'amour du Sauveur et sur le transport que doit éprouver l'épouse à posséder Jésus-Christ tout entier (*Ibid.* VII, 89, 123, 158, 232).

L'oraison est aussi la nourriture de l'âme, surtout si elle veut vivre la vie parfaite. Bossuet y invite ses religieuses de Jouarre et d'ailleurs. C'est pour elles que les *Élévations* et les *Méditations* ont été écrites; et ces livres indiquent assez bien comme il entend cet exercice. C'est l'oraison qu'on pourrait appeler admirative; lui-même du reste retient ce mot (*Corr.* VII, 299). La foi représente dans leur grandeur touchante les vérités divines et les épisodes de la vie du Seigneur; les yeux qui regardent s'émeuvent et s'attendrissent; l'adoration suit, et l'amour, et tous les autres sentiments chrétiens. De la parole de Dieu matière d'oraison, Bossuet dirait, comme il dit de l'Eucharistie, que cette « viande a tous les goûts » dont l'âme a besoin. Pas de points méthodiques; des considérations et des élans, une sorte de *sursum corda* sans cesse renouvelé. Pourtant, même dans les *Élévations*, et à plus forte raison dans les *Méditations sur l'Evangile*, des conclusions sont souvent tirées qui vont à l'amélioration de la conduite. Bossuet veut que ses filles mesurent par l'amendement de leur vie la bonté de leur oraison (*Corr.* VII, 323, 324); qu'elles prennent des résolutions, et même les écrivent (*Ibid.* IV, 114) pour en garder un plus vif souvenir. Il n'est pas l'ennemi des méditations méthodiques, mais il estime qu'il y faut l'aplomb du corps et de l'âme (*Ibid.* V. 146); à celles qui ont l'un et l'autre en peine, il conseille plutôt l'oraison de foi, de simplicité, de quiétude; pour lui, ces trois formules sont équivalentes (*Corr.* VI. 424). Les paroles de saint Jacques (IV, 8) *Appropinquate Deo et appropinquabit vobis* synthétisent, à ses yeux, toute la question de l'oraison :

« On s'approche de Dieu, écrit-il, lorsqu'on se met en sa présence; c'est-à-dire lorsqu'on se recueille soi-même, pour recevoir l'impression de sa vérité, quelle que soit celle à laquelle il lui plaît de nous appliquer, ou celle que la lecture ou notre volonté soumise à Dieu nous présentera. Quand l'âme est déterminée et comme entraînée d'en haut, soit avec force et puissance, soit avec suavité, soit avec un trait mêlé de l'un et de l'autre, qu'elle suive. Quand elle est comme laissée à elle-même, qu'elle s'aide de tout ce qui lui est laissé ou donné d'ailleurs..... L'autre partie, qui est que Dieu s'approche de nous, est sans règle; lui en donner, c'est en vouloir donner à Dieu. » (*Ibid.* VI, 53, 54).

Il tient les oraisons extraordinaires pour rares; pour dangereux, de penser qu'on y est appelé; pour nécessaire, l'obéissance au directeur spirituel, en toutes les hypothèses (*Corr.* VI, 443-447). Toutes les voies du Seigneur sont sages, équitables, bonnes, à qui les

accepte volontiers, sans inquisitions curieuses, sans plaintes inconsidérées, sans vaniteuses complaisances. Que si dans l'oraison, comme au reste dans la communion, l'âme est soulevée vers Dieu fortement et délicieusement, loin de repousser cet attrait, qu'elle s'y livre. C'est une fantaisie des nouveaux mystiques, d'exclure ce sensible, sous prétexte de plus haute vertu; cela est contraire à l'Ecriture, aux leçons de l'antiquité chrétienne et de l'Eglise (*Corr.* V, 423, 465; VII, 28, 43, 46). Si même, dans l'émotion du cœur touché, les larmes jaillissent, les laisser couler; quoiqu'en disent les spirituels raffinés du temps, c'est un don de Dieu; « envoyez-en moi » écrit le prélat, en parlant de ces eaux dévotes. (*Corr.* VI. 18, 67, 99, 426-427; V. 255; VII, 232).

Mais pour consolée ou reposée qu'il suppose l'oraison, l'évêque de Meaux y veut des actes; l'abstention de tout acte lui paraît impossible, même dans l'oraison qu'on appelle passive; et admettre la permanence dans cette passivité totale, c'est, selon lui, témérairement oublier notre condition terrestre où tout est continuelle mobilité (*Ibid.* IV, 113, 140; VI, 64; VIII, 395). Quant à la qualité des actes à produire, la règle de Bossuet est que l'on suive les mouvements de la grâce, en même temps que l'on regarde à ses besoins personnels. D'une manière générale, il veut que, dans l'oraison, le cœur travaille plus que la tête (*Ibid.* VI, 64, 448). Pour lui, est matière d'oraison toute vérité divine, tout fait divin; il est indigné qu'on dise, avec les spirituels de son temps, que la contemplation de Jésus-Christ est la contemplation des commençants (VI, 43, 202); il les blâme aussi de borner la présence de Dieu à sa présence en nous; il observe que le Sauveur, par son exemple et son *Pater*, nous a appris à regarder aux cieux (*Ibid.* VI, 68-69). Il aime les regards à Dieu fréquents et les oraisons jaculatoires.

La lecture spirituelle est dans la tradition monastique la plus ancienne. Bossuet suit cette tradition. Mais le livre qu'il suffit d'ouvrir sans se lasser est le livre des livres. Il signale volontiers à ses filles tels Psaumes à lire, tels passages des prophètes, le Cantique des Cantiques; tel chapitre de l'Evangile, des épîtres de saint Paul, ou de l'Apocalypse : ceci, en liaison avec les fêtes que l'Eglise célèbre ou avec leurs besoins spirituels (*Corr.* IV, 101-105, 116, 118, 172, 186, 237; V, 311-313; VI, 109, 208, 301; VII, 133). Ses filles lisent aussi, avec son aveu formel ou présumé, Malaval, Bernières, Nicole, Saint-Cyran, Guilloré, et d'autres encore que nous connaissons mal. Leur directeur juge d'un mot ces modernes : Malaval est d'une théologie inexacte, et dangereux par là même; Bernières exagère; Saint-Cyran a une spiritualité sèche et alambiquée; Nicole est trop cérébral et raisonneur; Guilloré, bien extraordinaire par endroits. Sainte Catherine de Gênes, saint Jean de la Croix le contentent mieux; sainte Thérèse et saint François de Sales parfaitement. (*Corr.* VII, 397; VII, 156, 98, 211; VI, 71; VII, 279; VII, 10); VI, 105; IV, 430). Il conseille à ses filles les vies de saints, sauf à passer sur ce qui les choque (*Corr.* IV, 126); lui-même les lit et il a le recueil de Baillet dans sa bibliothèque (*Revue Bossuet*, 1901, 150). Malgré tout, au meilleur livre fait de main d'homme, Bossuet préfère le livre divin des Saintes Lettres : là est « la nourriture de l'âme chrétienne ».

Pour aider les moniales de son diocèse à s'y affectionner, il dresse une *Instruction sur la lecture de l'Ecriture sainte* (Lachat, I, 3-7) où il indique quels livres de l'Ancien et du Nouveau Testament leur seront profitables et dans quel ordre il convient de les lire. De l'Ancien il pense qu'il faut le permettre aux religieuses avec discrétion (*Corr.* IV, 165). Il a pourtant commenté brièvement en latin les *Psaumes* (1691), les *Proverbes*, l'*Ecclésiaste* et le *Cantique des Cantiques* (1692); il a fait une traduction française de ce dernier commentaire, à l'intention des Ursulines de Meaux, afin de leur apprendre, par la bouche de Dieu même, les vicissitudes de l'amour divin dans une âme fidèle.

L'amour de Dieu est le premier commandement. Il le rappelait à Louis XIV, pour l'aider à se séparer de M^me^ de Montespan, tandis que M^lle^ de La Vallière prenait le chemin du Carmel : « L'essentielle obligation que Dieu impose à l'homme, c'est d'aimer Dieu de tout son cœur, comme la source de tout son être et de tous ses biens, et de ne rien aimer qui ne se rapporte à lui. C'est à quoi doit tendre toute la vie chrétienne; et on n'a ni piété véritable ni pénitence sincère, tant qu'on ne s'est pas mis dans cet état et qu'on n'a pas le désir de faire régner en soi-même un tel amour ». (*Corr.* I, 354-355). La fidélité obligatoire de cet amour exclut le péché mortel; et il faut arracher de son cœur ce péché et le désir de ce péché, « quand il devrait en coûter la vie », dit Bossuet au roi. Mais il ne se contente pas, même pour les chrétiens du monde, de ces exclusions indispensables au salut. Prêchant à la Cour et devant Louis XIV, combien de fois il a dénoncé la vanité et le danger des richesses, de l'ambition et de la puissance, des plaisirs mondains; avec quelle vigueur il a montré, dans sa controverse avec le P. Caffaro, le péril du théâtre; avec quelle flamme apostolique il a essayé, à l'occasion des grandes fêtes chrétiennes (sermons de la Pentecôte, de la Toussaint et de la Noël) et dans les panégyriques des saints (Saint François d'Assise, saint Bernard, saint Benoit) d'arracher ses auditeurs à l'emprise des maximes du monde, pour les attacher à celles de l'Evangile. Dans son *Traité de la concupiscence*, il a marqué nettement les trois saints désirs que les chrétiens doivent opposer aux trois grandes passions qu'ils tiennent de la déchéance originelle. Des religieuses sont tenues par leur état même à de plus complets holocaustes, à un amour plus pur. C'est à ce sacrifice total du monde et de soi que Bossuet les exhorte, et il leur rappelle qu'elles doivent à Jésus-Christ, non pas seulement l'amour des serviteurs et des fils, mais celui des épouses. Il le leur dit dans ses lettres (*Corr.* VII, 80, 276), comme dans ses discours de vêture et de profession (*Œuvres oratoires*, III, 507; V, 250; V, 530, 573).

Dans l'article QUIÉTISME, il sera parlé avec précision des discussions entre Bossuet et Fénelon sur la notion de l'amour pur. Ici, il suffit de noter en bref que l'amour pur de Dieu, pour l'évêque de Meaux, ne saurait exclure le désir de le posséder. Bolgeni, au XVIII^e^ siècle (*Della carità o amor di Dio,* Roma Salomoni, 1788, I, 121), soutiendra que l'acte d'amour et de bienveillance, dans lequel certains théologiens font consister l'amour pur, est une impossibilité. On sait comment se partagent les princes de la scolastique. Saint Thomas n'hésite pas à dire que, si Dieu n'était pas aperçu par nous comme notre bien, nous ne pourrions l'aimer (2^a-$2^{æ}$, q. 16, a. 13, ad 3^m); et que l'amitié pour Dieu, du seul fait qu'elle suppose la communication des biens, est inséparable, non seulement de la foi, mais de l'espérance (1^a-$2^{æ}$, q. 55, a. 5). Scot, au contraire, disait que le propre de la vraie charité est de tendre vers son objet, alors même que par impossible serait enlevé ce

qui en fait le bien de l'amant. (III. Sent. d. 26. q. 1. a. 1. ad. 5m). Arbitrant cette controverse, au sujet d'une reprise de discussion entre le P. Rousselot et le P. Descoqs, le P. de Guibert (R. A. M. 1926, 225-250) constate qu'à ces deux opinions contradictoires correspondent « deux courants profonds, deux types généraux de vie intérieure », tous deux sont voulus de Dieu, tous deux sanctifiants, tous deux nécessaires, tous deux, dès qu'ils sont exclusifs, sujets à des inconvénients. Des deux théories d'où ces courants dérivent, l'une est plus philosophique, l'autre est plus humaine, « plus pleinement et plus rigoureusement conforme à nos rapports avec Dieu tels que nous les fait connaître la tradition ». Il n'est donc pas surprenant que Bossuet, homme de la tradition, ait adopté cette théorie et l'ait tenacement défendue, en s'appuyant sur de nombreux textes des Pères, de saint Augustin principalement (*Instruction sur les états d'oraison*, L. X, sur l'article XXXII; et addition à la 2e édition; *Principes communs de l'oraison chrétienne*, ch. LII-LXX).

Mais, quoiqu'il en soit de cette dispute, l'évêque de Meaux n'a cessé de prêcher toute sa vie que l'amour de Dieu « est tout le christianisme ». Aux gens du monde, il dit qu'on n'est chrétien que si on aime Dieu (*Œuvres oratoires*, II, 568); aux religieuses il assure que c'est aller contre leur vocation que de donner des bornes à leur amour pour Dieu (*Ibid.*, II, 574). Pour savoir avec quelle force émouvante il a exalté la mort à soi, condition de l'amour divin, et avec quels élans il a chanté cet amour, il n'est que de lire le *Discours sur la vie cachée en Dieu* écrit pour Mme d'Albert vers 1690 (*Œuvres oratoires*, VI, 602-621); le *Discours sur l'union de Jésus-Christ avec l'âme fidèle*, et les trois premières lettres à une demoislle de Metz (*Corr.*, I, 48-59).

4. **INFLUENCE.** — Si nous avions les lettres du Maréchal de Bellefonds, de Mme Cornuau, de Mme d'Albert, de Mme du Mans, de Mme de la Maisonfort à Bossuet, nous aurions le moyen de mesurer la vertu pénétrante de sa direction. Au moins savons-nous ce qu'en pensait Mme Cornuau; elle s'en est expliquée à loisir dans deux *Avertissements* recueillis par les éditeurs des lettres du prélat (*Corr.*, IV, 414-419, 425, 447); elle ne tarit pas sur la sagesse, la douceur, la patience, la charité, les vertus de son directeur et la bénédiction que Dieu donnait à sa parole.

Nous sommes mieux fixés sur l'action de Bossuet après sa mort : au XVIIIe et au XIXe siècles, ses ouvrages ont été souvent réédités, comme le prouvent la *Bibliographie raisonnée* de l'abbé Verlaque, la *Bibliographie critique* du regretté abbé Ch. Urbain (1899), le *Catalogue* Isnard, le *Catalogue général* et les fiches de la Bibliothèque Nationale. De plus, au XIXe siècle et depuis, des auteurs n'ont pas manqué, pour tenter de tirer des livres de Bossuet des leçons d'authentique christianisme.

C'est ainsi qu'on a publié, d'après Bossuet, deux Vies de Jésus-Christ (1840, 1857). Vers la fin du XVIIIe siècle avait déjà paru un choix de pensées morales et religieuses (1779, 1789). Lamennais empruntera à Bossuet quelques réflexions pour sa traduction de *l'Imitation de Jésus-Christ;* et il insérera le *Discours sur la vie cachée en Dieu* et quelques pages des *Élévations* dans un volume de sa *Bibliothèque des Dames Chrétiennes* (Paul Dudon, *Études*, 20 mars 1912, 5 juillet 1923). Plus tard, le comte de Champagny mettra l'homme à l'école de Bossuet (1845); Dupanloup tirera de Bossuet une *Journée du Chrétien* (1838), qui sera rééditée en 1895; d'autres arrangeront, d'après Bossuet, des *Heures eucharistiques* (1864), des considérations sur la Cène (1886), des *Méditations sur l'Eucharistie* (1886), un *Traité sur la sainte communion* (1899). Des textes de Bossuet (avec des textes d'autres écrivains) figurent dans un *Mémorial* pour les religieuses en retraite (1847) et dans un livre de *Méditations sur l'Eucharistie*, qui eut, de 1861 à 1902, dix éditions. Le XVIIIe siècle avait préféré emprunter à Bossuet des réflexions sur la rémission des péchés (sept éditions de 1696 à 1751). D'extraits de quelques sermons ou autres œuvres du prélat, on a fait un *Mois du rosaire* (1869), un *Mois des Morts* (1901), des *Lectures spirituelles* pour le Carême (1901), un *Guide de l'âme chrétienne dans ses devoirs envers Dieu* (1887), un *Bossuet de la jeunesse* (1853), un *Bossuet des gens du monde* (1858), des *Heures paroissiales* (1849). Les *Élévations sur les mystères*, publiées comme on sait en 1727, ont été réimprimées, de 1812 à 1875, vingt-cinq fois. Même succès des *Méditations sur l'Évangile*, qui parurent en 1730, et furent réimprimées vingt fois au cours du seul XVIIIe siècle. *Le discours sur la vie cachée en Dieu* a été édité à part, en 1820 et 1821; à part aussi, les *Lettres* à Mme de la Maisonfort, en 1829. Sous le titre de *Conseils de piété*, Alfred Nettement a imprimé des extraits de lettres ou d'opuscules (1866), et l'ouvrage a été réédité (1869, 1875, 1895); l'abbé Bros a publié *La Vie chrétienne d'après Bossuet* (1904). Des recueils ou des choix de *Lettres spirituelles* ont été mis au jour par différents auteurs (1746, 1748, 1821, 1855, 1857, 1903, 1904); celui de 1857 a été fait par Sylvestre de Sacy. Dans un excellent petit volume, paru à Montpellier, un prêtre de ce diocèse a groupé méthodiquement les conseils les plus significatifs de l'évêque de Meaux pour la conduite des âmes (1866).

Il convient enfin de le rappeler, de 1867 — date du recueil Gandar — à nos jours, des critiques littéraires de marque ont publié une douzaine de volumes de *Sermons choisis* ou de *Morceaux choisis* de Bossuet; quoiqu'ils soient faits au point de vue littéraire, ces livres offrent par surcroît un substantiel aliment spirituel. D'autre part, les *Œuvres complètes* de Bossuet ont été éditées plus de vingt fois, depuis 1743-47 jusqu'en 1895; si les plus nombreux des éditeurs sont parisiens, il y en a aussi de Versailles, de Besançon, de Lyon, de Bar-le-Duc, et même de Venise, de Rome et de Naples. Nous ne parlons pas des traductions.

Par les quelques notations réunies ici, il est clair que l'homme spirituel que fut Bossuet a eu une véritable survie.

R. de la Broise, S. J. *Bossuet et la Bible*, Paris, Retaux, 1891. — L'abbé Th. Delmont, *Bossuet et les Saints Pères*, Paris, Putois-Cretté, 1896. — G. Lanson, *Bossuet*, Paris, Lecène et Oudin, 1891, p. 460-491. — Louis Dimier, *Bossuet*, Paris, Nouvelle librairie nationale, 1906, p. 216-294. — Ph. Bertault, *Bossuet intime*, Paris, Desclée-De Brouwer, 1927, p. 109-151. — L'abbé Bellon, *Bossuet directeur de conscience*, Paris, Bloud et Barral, s. d. — Reynès-Monlaur, *Grandes abbesses et moniales correspondantes de Bossuet*, Marseille, Publiroc, 1928. — Gonzague Truc, *Bossuet et le classicisme religieux*, Paris, Denoel et Steele, 1934. — Parmi les nombreux auteurs, éditeurs de textes, j'en signalerai quelques-uns seulement : F. de Montezon, S. J., *Lettres spirituelles de Bossuet*, Paris, Douniol, 1855, rééd., Paris, Téqui, 1903. — Mgr Cagnac, *Bossuet, Lettres de direction*, Paris, Poussielgue, 1904; *Les Lettres spirituelles en France*,

Paris, Gigord, 1928, I, 293-326. — H. Massis, *Lettres de Bossuet,* Paris, Tallandier, s. d., p. 249-315. — E. Baumann, *Bossuet moraliste,* Paris, Grasset, 1931. — A. Pératé, *Traité de la concupiscence,* Paris, Bloud, 1906. — A. Rebelliau, *Sermons choisis* (7e édit.), Paris, Hachette, 1901. — L'abbé Ch. Urbain, *Sermons choisis,* Paris, Lecoffre, 1900. — E. Jacquinet, *Choix de sermons,* Paris, Belin, 1903. — V. Giraud, *Bossuet. Pensées chrétiennes et morales,* Paris, Bloud, 1906.

P. Dudon, S. J.

BOSTON DE BURY (Jean). — Moine de l'abbaye bénédictine de Saint-Edmond de Bury vers 1410. Outre un *Catalogus Scriptorum Ecclesiae,* reproduit avec quelques omissions dans Tanner, *Bibliotheca* (éd. 1748), pp. XVIII-XLIII, Boston composa le *Speculum coenobitarum,* où sont relatées les origines de l'histoire monastique et les œuvres des écrivains ecclésiastiques depuis avant Origène jusqu'à saint Bernard. L'ouvrage a été publié par Antoine Hall à la fin de son édition d'*Adam de Murimuth,* Oxford, 1722. — Bale dans son *Scriptorum illustrium majoris Bitanniae Catalogus,* p. 541, mentionne de Boston un *Liber de rebus sui coenobii.*

Fabricius, *Bibliotheca latina med. et inf. aet.,* Hambourg, 1734, I, p. 723. — Pitseus, *De illustribus Scriptoribus,* p. 593. — *Dictionary of National Biography,* II, 885-886.

M. Mähler.

BOTTENS (Fulgence), franciscain flamand, 1636-1717. — Né à Courtrai le 31 juillet 1636, Pierre Bottens entre dans l'ordre franciscain à Dunkerque en 1654. Fulgence est son nom de religieux. Il enseigna très longtemps la théologie et s'intéressa à la musique et à l'astronomie. Custode provincial en 1680, il fut six fois définiteur de sa province, et mourut à Bruges le 14 octobre 1717, en grande vénération.

Voici les principaux ouvrages spirituels du P. Bottens : *Scintilla Seraphica, sive Exercitia ascetica quotidiana ad amoris divini perfectionem aspirantibus utilissima,* Gandavi, 1673; *Seraphische Oeffeninghen...* (Exercices séraphiques), Brugge, 1678, qui a eu une douzaine d'éditions; *Vita Trina et Una...* Gandavi, 1684, qui est un traité complet de la vie spirituelle suivant les trois voies; *Het goddelyck Herte...* (Le cœur divin), 2 vol., Brugge, 1685, auquel fut ajouté un 3e volume, qui parut seulement après la mort de l'auteur, Ghendt, 1718; *Corte en veel inhoudende Regelen der Volmaeckheyt...* (Courtes règles pratiques pour arriver à la parfaite union avec Dieu), Brugge, 1696, qui eut sa 10e édition en 1721; *Cort Begryp van den Oorsprongh, Voortgangh, Oeffeninghe, Reghels...,* Brugghe, 1685, qui nous décrit l'origine, les exercices et les statuts d'une confrérie du Sacré-Cœur établie d'après les révélations de sœur Françoise Claire de Saint-Liévin, pénitente récollectine morte en odeur de sainteté, à l'âge de 22 ans, au monastère de Gand; *Corte ende soete Inleydinghe tot ende in het Goddelyck ende minnelyck Herte van den Heere Jesus...,* Brugghe, 1685, qui a pour objet, comme le précédent, la dévotion au Sacré-Cœur, d'après les mêmes révélations; *Psalterium Davidicum...* Brugis, 1696, commentaire spirituel des Psaumes, à côté duquel on peut ranger le *Commentarius in omnes Epistolas B. Pauli Apostoli,* Brugis, 1703; *Gheestelicken Catechismus van den wech der Liefde Godts...* Brugghe, 1708 (Catéchisme spirituel de l'amour de Dieu); *Judicium Pacifici Salomonis Christi Domini Nostri super controversiis olim et nostris maxime temporibus agitatis inter sectatores theologiae mysticae ab una parte eorumque adversarios ab altera...,* Gandavi, s. d. [1714], très curieuse défense de la théologie mystique, au lendemain du quiétisme.

Le P. Bottens a laissé aussi quelques manuscrits spirituels en particulier *Den Geest des Heeren* (l'esprit du Seigneur), Bruxelles, Bibl. roy. ms. 2457 (2541) et Archives de la province flamande de Belgique, O. F. M., V, 1. Script. Bottens; *De waerachtighe mistique theologie* dans le même manuscrit des archives de la province de Belgique. L'ensemble de son œuvre spirituelle mériterait une étude qui n'a point encore été entreprise.

S. Dirks, *Histoire littéraire et bibliographique des Frères-Mineurs dans les Pays-Bas,* Anvers, 1885, p. 354-360; J. Muyldermans, *Onze geestelyke Schrijvers uit vorige eeuwen* (dans *Pastor bonus,* Antwerpen, 1928, p. 48-51); M. Verjans, O. F. M., *P. Fulgentius Bottens, O. F. M.* (dans OGE., t. VIII, 1934, p. 217-218).

J. Goyens, O. F. M.

BOUCAT (Antoine). — Né à Bourges vers le milieu du XVIIe siècle, il entra chez les Minimes. Il appartint à la Province de Paris, où il devint « Lecteur en Théologie ». Il fut pendant quelques années « Directeur général des Ecoles charitables de Normandie, de l'Institution de feu le R. Père Barré, Religieux du même Ordre et de la même Province ». Il enseigna aussi la théologie à Paris.

Le P. Boucat est plus connu comme théologien que comme auteur de spiritualité. Il a publié de 1718 à 1726 à Paris et à Rouen, les divers volumes de son grand ouvrage *Theologia Patrum Scholastico-Dogmatica sed maxime positiva* (Hurter, *Nomenclator literarius,* t. IV, 741, Œniponte, 1910, édit. tertia).

Comme auteur de spiritualité, il s'est appliqué à réfuter le quiétisme. Il était un directeur de conscience apprécié et il savait par expérience le mal que la fausse mystique faisait aux âmes. Il publia à Rouen, en 1696, *Le repos en Dieu,* in-12, dédié à Charles-François de Montholon, premier président au Parlement de Rouen. C'est un traité de la perfection où la nécessité de l'activité de l'âme, dans la vie spirituelle, est mise en relief. Cette nécessité est exprimée même dans le titre d'un second ouvrage, dédié celui-ci à Mme de Maintenon : *Le vray repos en Dieu par les travaux de l'âme et la vie intérieure solidement établie par les opérations de la grâce, et par l'exercice de la Foi, de l'Espérance, et de la Charité,* Paris, 1700. Le vrai repos en Dieu n'est donc pas l'oisiveté, comme le voudraient les quiétistes. Il est actif, lorsque l'âme n'est pas dans les états mystiques bien authentiques.

Voici comment Boucat formule le programme de son exposé du vrai repos en Dieu, en vue de la réfutation du quiétisme : « Je montrerai 1° les règles qu'il faut suivre pour entrer dans le repos de Dieu; 2° les moyens qu'il faut prendre pour y arriver; 3° les états qu'il faut embrasser pour s'y conserver. — On doit avoir des maximes toutes contraires à celles des quiétistes, travailler avec la grâce et par les vertus, enfin prendre les états de Jésus Crucifié. — Quelles sont ces maximes?

vous le verrez dans le premier livre. Qui sont ces travaux? vous le verrez dans le second. — En quoi consiste ces états? C'est le sujet du troisième. — Maximes orthodoxes, voilà les règles de trouver le *Repos en Dieu*. Les travaux de l'âme sont les moyens de l'acquérir. Les états de Jésus Crucifié nous le donnent et nous y établissent. C'est aussi tout mon dessein et l'apologie de l'union ou du Repos en Dieu contre les illusions du quiétisme. » (*Le repos en Dieu*, début, division du sujet.)

DTC., II, 1090; *KL.* 2e édit., 1883, t. II, 1150; *Journal des savants*, t. LXIV, 483; LXXIII, 116; LXXV, 354; LXXX, 207, 388; LXXXVI, 456.

P. Pourrat.

BOUCHARD (Hugues). — Prêtre de l'Oratoire, né à Dijon le 9 août 1605. Après une jeunesse dans laquelle, dit P. Cloyseault « le jeu, la danse et la bonne chère était son unique occupation », il entra dans la Congrégation en 1632 à la suite d'une maladie pendant laquelle l'enfer lui parut ouvert. Ordonné prêtre en 1634, il s'adonna avec un grand zèle au ministère des missions, en particulier à partir de 1650 dans le midi de la France : à Orange, Saint-Paul-Trois-Châteaux, Montpellier, Agde, Narbonne. Il obtenait beaucoup de fruits par ce que le même auteur appelle « oraison publique par voie de méditation qui se fait tous les soirs ». Il eut plusieurs fois à subir les attaques du démon et des complices des personnes qu'il convertissait : il fut un soir presque assommé sous des sacs, une autre fois la populace envahit la maison d'Avignon etc...

Il avait un don particulier pour le discernement des esprits, la direction : Mlle des Fortes, qui contribua à l'érection de l'évêché d'Alais, le considérait comme « un des premiers hommes de son siècle pour la conduite des âmes »; le cardinal Le Camus, évêque de Grenoble et l'abbé de Rancé avouaient avoir été fort aidés dans le commencement de leur retraite par ses sages avis; le prince de Conty le consultait chaque fois qu'il pouvait; l'archevêque de Paris le choisit en 1669 pour aller, sur l'ordre de la Cour, faire des conférences aux religieuses de Port-Royal et les admettre à la participation des sacrements qui leur était interdite depuis 1668.

Il a composé *Le nouvel Adam expliqué par dialogues*, in-12, Paris, 1667; *Méditations sur le sacrement de baptême pour une retraite de dix jours avec des pratiques pour s'occuper de* Jésus-Christ, in-12, Paris, 1679, livre, avoue l'éditeur, qui fut imprimé seulement lorsque l'auteur a compris qu'il n'en était plus le maître. « Plus des trois quarts du livre, écrit Cloyseault, est composé de réflexions sur les états, les mystères, les perfections de Jésus-Christ et sur les dimanches de l'année. L'ouvrage est clair, plein d'onction, solide et peut aider une âme fidèle qui est déjà en train d'aimer et de servir Dieu ». p. 372. Il écrivit aussi un *Catéchisme pour les missions* souvent réimprimé, une *Retraite sur les perfections de Dieu*, une autre sur *les vertus chrétiennes*, une troisième *sur les moyens de recevoir le Saint-Esprit*, un *Règlement pour passer saintement la journée* et plusieurs opuscules pleins d'onction : il ne voulut jamais consentir à ce qu'ils fussent imprimés pendant sa vie.

Le P. Bouchard paraît avoir été un des plus saints prêtres de sa congrégation; il aimait à répéter : « Si nous étions bien possédés de la grâce, tous nos premiers mouvements seraient des mouvements de la grâce ». Il s'imposait de rudes pénitences, portait le cilice etc... On lui a attribué le don des miracles; il guérit en effet plusieurs personnes en leur imposant les mains, un Frère de l'Oratoire à l'extrémité en le visitant. Il mourut à la maison d'Institution, le 10 octobre 1681, âgé de 76 ans : la 18e Assemblée générale qui suivit, 1684, fit recueillir le récit des guérisons extraordinaires qu'il avait accomplies.

Cloyseault, *Recueil des vies de quelques prêtres de l'Oratoire*, t. II, p. 341. — Ingold, *Supplément à l'essai de Bibliographie oratorienne*. — Moréri, *Dictionnaire*. — Statuts de la 18e assemble générale tenue en 1684.

A. Molien.

BOUCHER (Jean). — Né au Mans, Boucher entra en 1578 chez les Cordeliers de cette ville et suivit ensuite à Paris les cours théologiques de Mathieu Le Heurt. En 1609, il se trouve à Poitiers; en 1610 il entreprend un voyage en Terre Sainte, « projeté, dit-il, sous les plus tendres ans de ma puérilité », et s'embarque le 5 août 1611 à Venise. Ses voyages en Orient durent trois ans et s'achèvent « par une longue et ennuyeuse maladie procédant des excessifs travaux de corps et d'esprit dont j'ai été abattu depuis six ou sept ans ». Gardien au Mans de 1613 jusqu'à la date de sa mort, il se livre avec ardeur à la prédication en province, à Paris surtout où il prêche de 1622 à 1626. Ses courses apostoliques le mettent en contact avec les libertins formés à l'école de Charron et de Montaigne. Pour combattre l'indifférentisme des *Essais* et calmer les esprits sur les matières de la prédestination, il écrit alors un ouvrage de grand style : *Les triomphes de la religion chrestienne, contenant les résolutions de trois cent-soixante et six questions sur le subjet de la foi*. Paris, 1629, in-fol. LVI-855 p. Cet écrit mit fin à l'activité littéraire de Jean Boucher; le 20 juillet 1631, il mourut au Mans.

Les écrits de J. Boucher qui intéressent directement la spiritualité ont été réunis dans le recueil suivant : *Les œuvres spirituelles du R. P. Boucher, mineur observantin, pour l'entretien des âmes dévotes en l'amour de Dieu, dédiées à Mme la duchesse de Luynes*, Paris, 1621. Cette édition renferme neuf traités divers : 1. L'Orphée chrestien — 2. Les cinq ailes mystiques du Séraphin Porte-feu. — 3. Les Triomphes d'amour et de mort sur la vie et de la vie sur la mort. Cet écrit avait été édité précédemment sous ce titre : *Les trois triomphes, sçavoir et d'amour et de mort sur la vie et de la vie sur la mort*, Paris, 1608. — 4. Les pleurs sacrés de l'âme repentante. — 5. Les soupirs languissants d'un esprit affligé. — 6. Les saintes flammes de l'époux. — 7. Les saintes flammes de l'épouse. Ces deux derniers traités avaient déjà été publiés en un seul volume à Paris en 1606. — 8. Le mariage sacré de l'époux et de l'épouse. — 9. Le divin portrait du Phénix éternel. Dans ces écrits, J. Boucher s'inspire de saint Bonaventure et de saint Jean de la Croix; il utilise aussi Harphius. Son style est emphatique, plein de réminiscences classiques. Les bibliographes attribuent ordinairement à Jean Boucher un autre ouvrage : *Le miroir de la perfection évangélique où une âme religieuse et dévote veut voir tout ce qu'elle doit faire et*

avoir pour plaire à l'espoux céleste et gaigner seûrement son paradis, Paris, 1638; des exemplaires de ce livre portent toutefois le nom du P. Alexis Trousset, O. F. M. A ces écrits il convient d'ajouter *Le bouquet sacré ou le voyage de la Terre Sainte, composé des roses du Calvaire, des lys de Bethléem et des hiacinthes d'Olivet*, Le Mans, 1614, car au récit de ses aventures, J. Boucher mêle souvent de longues considérations sur Notre-Seigneur, la Sainte Vierge et la *Via crucis*. Édité au moins douze fois au XVII^e siècle et de nouveau en 1755, ce livre a contribué à développer en France la dévotion à la Passion.

P. Ant. de Sérent, O. F. M., *Jean Boucher* dans *La France Franciscaine*, Paris, 1914, t. III, p. 215-255; — B. Hauréau, *Hist. littéraire du Maine*, Paris, 1878, t. II, p. 166, sqq.; — Ubald d'Alençon, O. M. C., dans *Études franciscaines*, Paris, 1901, t. VI, p. 61; — Sbaralea, *Suppl. ad Scriptores*, éd. Nardecchia, Roma, 1921, t. II, p. 44.

E. Longpré, O. F. M.

BOUCHOUT (Alain). — Né à Bruges en 1620, il reçut au baptême le prénom de Jacques, entra dans l'ordre de Saint Dominique et prononça ses vœux solennels à Bruges le 28 décembre 1638, fut longtemps préfet de la Confrérie du Très-Saint-Rosaire en ladite ville, y assuma une fois la charge de prieur et deux fois celle de sous-prieur, fut enfin préposé à la direction des Sœurs du Tiers-Ordre de Bruges et mourut en la même ville le 5 décembre 1676.

Il nous laissa deux ouvrages dont le premier entend montrer aux gens du monde comment, dans les circonstances ordinaires de la vie, ils peuvent se sanctifier en restant fidèles à leurs devoirs d'état. En voici le titre : *Der Zielen Leyds-man, leerende Seven krachtighe Remedien om den wegh der sonden te schouwwen; Door de welcke Christus de Wereldt heeft willen verderven.* Bruges, Lucas vanden Kerchove, 1664, 155 pages. Le deuxième est un recueil de sermons où, par de multiples exemples d'une piété simple et naïve, l'auteur entend inciter à la dévotion à la Reine du Rosaire. C'est ce que montre du reste le titre que voici : *Lux sanctissimi Rosarii continens conciones de SS. Rosario, eiusque Fraternitate, super omnes totius Anni Dominicas, ac praecipua Reginae Sanctissimi Rosarii Festa.* Bruges, V^{ve} Jean Clouwet, 1665. Ces deux ouvrages sont écrits d'un style très sobre, et sans entrer dans des exposés doctrinaux l'auteur y traite à l'aide de nombreux exemples les uns plus invraisemblables que les autres, mais dont l'historicité lui semble indiscutable, les grandes vérités sur lesquelles doit s'orienter tout chrétien.

Quétif et Echard, II, 660*b*. — Bernardus De Jonghe, O. P. *Belgium Dominicanum*, Bruxelles, François Foppens, 1719, p. 183. — Paquot, XII, 187. — Stephanus Axters, *Bijdragen to een Bibliographie van de Nederlandsch Dominikaansche Vroomheid*, 717-22. OGE., VIII (1934), 51-53.

É. Axters, O. P.

BOUDDHISME, voir Chine, Indes, Japon.

BOUDON (Henri-Marie). — *1. Vie. — 2. Œuvre. — 3. Doctrine. — 4. Influences.*

1. **VIE**. — Henri-Marie Boudon naquit à la Fère, en Haute-Picardie, le 14 janvier 1624. Son père, Jean Boudon, était lieutenant du gouverneur dans la citadelle, ce qui lui permit de demander à Henriette-Marie de Bourbon, fille de Henri IV, d'être marraine de l'enfant. D'où ses prénoms d'Henri-Marie.

Quatre ans plus tard, Jean Boudon, disgracié en même temps que son gouverneur, se retirait à Routoi, diocèse de Rouen, et c'est dans la capitale de la Normandie qu'il envoya son fils pour faire ses études.

Le premier maître d'Henri Boudon fut un ecclésiastique, nommé Havel, puis il passa au collège des Jésuites, qu'il abandonna, en 1644, pour étudier la philosophie et la théologie à la Faculté de Paris. S'il se distingua par son ardeur au travail, il se fit surtout remarquer par sa piété et une vie d'extrême pauvreté. Le P. Bagot était son directeur et il noua des relations avec François de Laval-Montmorency, futur évêque de Québec, avec la mère Catherine de Bar, et la mère Magdeleine de Saint-Joseph, carmélite du grand couvent de Paris. Le 4 novembre 1653, le nonce lui conféra la tonsure dans l'église du noviciat des Jésuites. Boudon hésitait néanmoins à entrer dans les ordres, lorsque François de Laval, devenu grand archidiacre d'Évreux, jeta les yeux sur lui pour le mettre en sa charge, car il désirait partir aux missions du Canada. Forcé d'accepter, Boudon se hâta de conquérir, à Bourges, le titre de docteur et prit (28 février 1654) possession de l'archidiaconé. Dix mois après (1^{er} janvier 1655) Gilles Boutaut lui conférait le sacerdoce dans son palais épiscopal d'Évreux.

Jusqu'à ce moment, Boudon s'était signalé par une piété angélique et la pauvreté la plus austère. Sans abandonner ce programme, il se montra désormais animé d'un zèle ardent pour la discipline ecclésiastique et la régularité du clergé. Après avoir pris les avis du célèbre M. de Lévis, à Chartres, du P. Bourdoise à Paris et de Jean de Bernières à Caen, il se mit à l'œuvre, « jetant l'effroi dans tous les ouvriers d'iniquité et plein de bonté pour les âmes faibles ». Le diocèse d'Évreux était dans un état lamentable : pour le transformer, il commença par restaurer le culte, contraignit les pasteurs à faire le catéchisme, s'occupa du recrutement sacerdotal. Ne pouvant fonder un séminaire, il choisit pour les cures les sujets les plus dignes, assurant leur capacité et leur sainteté au moyen de conférences analogues à celles que Dominique Georges, abbé du Val-Richer, établissait au diocèse de Bayeux.

Le 11 mars 1661, M^{gr} Boutaut vint à mourir. Henri de Maupas du Tour lui succéda et maintint l'archidiacre dans ses fonctions. Le parti janséniste recrutait dans la région de nombreux adhérents; Boudon se vit dans l'obligation de les démasquer. Il le fit sans faiblesse et ce fut le signal d'un âpre conflit : Maupas du Tour avait été député à Rome pour la canonisation de saint François de Sales (cf. E. Le Couturier, *Françoise-Madeleine de Chaugy et la tradition salésienne au* XVII^e *siècle*, p. 403 et ss.). — A son départ (automne 1664) il laissa, avec pleins pouvoirs, le gouvernement du diocèse à son archidiacre.

Boudon, ayant censuré quelques désordres et refusé des bénéfices à des candidats indignes, se vit soudain en face d'une puissante opposition. De toutes parts, des lettres de plainte parviinrent à l'évêque, mais l'inculpe se défendit victorieusement et reçut l'approbation épiscopale.

Au retour du prélat, vers juillet 1665, les libelles redoublèrent en nombre et en violence. Le principal

grief portait sur les relations de Boudon avec M[me] de Fourneaux. Prêchant au Neufbourg (février 1665), celui-ci avait été pris d'une grave et subite indisposition. On l'avait cru perdu et il avait reçu les derniers sacrements. A défaut d'autre asile, une femme d'âge respectable, veuve et mère de famille, lui avait offert l'hospitalité. Il se remit, mais les médecins lui ordonnèrent les eaux du Vieux-Conches, à peu de distance. Pour leur obéir, Boudon prolongea jusqu'à Pâques son séjour chez sa bienfaitrice. Il n'en fallut pas davantage pour échafauder une histoire scandaleuse. Boudon souffrit tout en silence, par amour de l'abjection. Mais M[me] de Fourneaux, outrée, entreprit de se justifier. Par ses écrits à Rouen, à Paris et ailleurs elle alimenta la querelle. Ce fut un beau tapage.

L'évêque ne sut pas dominer la situation. Conseillé, au dire de Collet (*Vie de Boudon*), par un ennemi secret de son archidiacre, il fit avertir ce dernier d'avoir à se démettre de sa charge. Boudon répondit qu'en le faisant il commettrait une « action indigne de l'honneur qu'il s'était toujours fait d'être méprisé et anéanti pour Jésus-Christ ». Il s'abandonna sans mesure et sans réserve aux desseins de la divine Providence. C'est alors que la calomnie l'accabla sous l'histoire de frère Claude, ou de Claude Petit : une jeune fille de Rouen, pour protéger sa vertu menacée, avait pris des habits d'homme, croyant ainsi se mettre à l'abri des séducteurs. Elle mena ainsi une vie si édifiante, sous le nom de Claude Petit, qu'on la surnomma « frère Claude ». De Rouen, elle était venue à Evreux où elle mourut saintement. Mais les femmes qui l'ensevelirent, ayant reconnu son sexe, publièrent partout que c'était une fille travestie en homme. Or, elle s'était quelques rares fois confessée à M. Boudon et avait entendu sa messe. La calomnie accusa aussitôt l'archidiacre « d'avoir eu pour servante » cette personne déguisée. On le chansonna sur le Pont-Neuf à Paris; son nom courut les Halles avec les vaudevilles. Boudon fut alors déposé et interdit. Il demeura ainsi dans une humilité admirable jusqu'en 1675, où son principal accusateur, touché de repentir, se rétracta. Cette conversion dessilla les yeux de l'évêque. Maupas du Tour rendit à l'innocent toute sa faveur, se réconcilia avec lui, assistant à ses prédications et l'invitant à sa table.

En 1682, M[lle] de Bouillon, nièce de Turenne, devenue duchesse de Bavière, appela près d'elle, pour le consulter, l'archidiacre qui était son ancien directeur. Ce fut pour lui l'occasion d'un long voyage en Lorraine, à Augsbourg et en Saxe où il fit de nombreuses prédications. Deux ans après, il parcourut aussi comme missionnaire la Flandre, Anvers, Bruxelles, Mons, Namur, revit la Lorraine, et répandit en grand nombre les ouvrages qu'il avait composés. Il mourut le 31 août 1702, âgé de 79 ans.

2. **ŒUVRES**. — Bien qu'il ait publié son premier volume en 1662, c'est surtout durant ses épreuves et ses voyages que Boudon a mis au jour la plupart de ses œuvres; mais il faut avouer qu'il est difficile d'établir la chronologie de ses livres. Migne a publié, en 1856, les *Œuvres completes de Boudon* (3 vol.). Or, ces œuvres, il ne les date pas. Quelles éditions ont été reproduites? On ne le sait. Et cela est d'importance : Boudon, pour échapper aux reproches de quiétisme, a corrigé ses livres. Dans sa lettre 349 (t. III col. 1322), il écrit à M. Thomas : « On a dessein de faire un volume des petits ouvrages que la divine Providence nous a fait donner au public... Si cela arrivait, il faudrait ne les pas imprimer qu'étant corrigés, surtout le livre *De l'oraison* et le livre des *Voies de la Sainte Croix*. Je vous ai laissé un mémoire pour la correction des livres afin que, dans l'occasion, quand on les réimprimera, on veille à cette correction. » Quoi qu'il en soit, pour dresser la liste des ouvrages de Boudon il n'est de meilleure source qu'une lettre adressée par lui-même à la mère Élisabeth de Sainte-Marie (Nous y ajouterons, autant que possible, la date de publication) : « Voilà la liste, écrit-il, des livres que la divine Providence nous a fait donner au public : *Dieu seul* (1662). — *L'amour de Jésus au Très Saint Sacrement*, Évreux (1662). — *Le règne de Dieu en l'oraison mentale* (1671). — *Les saintes voies de la Croix* (1671). — *De l'amour de Notre-Seigneur Jésus-Christ, où il est traité de l'aveuglement de grand nombre de chrétiens qui ne savent ce que c'est que d'être chrétiens* 1672). — *La vie cachée avec Jésus en Dieu* (1676 et 1681). — *La conduite de la divine Providence* (1678). — *La science sacrée du catéchisme*. — *Les grands secours de la divine Providence par Notre-Dame du Remède*. — *L'homme intérieur ou la vie du P. Jean Chrysostome, religieux pénitent* (1684). — *La science et la pratique du chrétien* (1681 et 1685). — *Dieu présent partout* (1690). — *Dieu inconnu*. — *De la profanation des églises*. — *De la sainteté de l'état ecclésiastique*. — *La dévotion à la sainte Trinité*. — *Le malheur du monde*. — *Du purgatoire ou la gloire de la sainte Trinité dans les âmes du Purgatoire*. — Ces dix-huit livres se trouvent chez Michallet, libraire, rue Saint-Jacques. — *La dévotion à l'Immaculée Mère de Dieu* (1699). — *La dévotion aux neuf chœurs des bons Anges*. Ces deux livres chez Varin, libraire, rue Saint-Jacques. De plus l'on y trouve encore *la Vie de P. Seurin* (1689)[1]. — Il y a deux livres imprimés en Flandre : *La vive flamme d'amour ou la vie du B. Jean de la Croix*, à Lille. — *Le triomphe de la Croix ou la vie de la Mère Marie-Élisabeth*, à Bruxelles (approbation de 1684, parut aussi à Liége en 1686). — Il y a à Rouen : *Avis catholiques touchant la dévotion à la Mère de Dieu*, chez Le Boulanger, libraire; *la Vie de Saint Taurin apôtre d'Évreux*, chez Besogne, libraire; et, chez le même libraire, un livre *de la Dévotion à l'ange gardien*. En tout vingt-six livres.

« Il y a encore chez Michallet *la Dévotion de l'esclavage de l'admirable Mère de Dieu* (1674) (parue chez Lambert, 1668), mais je n'en parle pas, à cause qu'à Rome ils ont défendu cette dévotion pour les abus qui en arrivaient » (*Œuvres de Boudon*, t. III, col. 829).

Cette première liste de vingt-sept livres appelle deux remarques : 1° l'auteur précise qu'il a publié la *Dévotion à l'ange gardien* chez Besogne, à Évreux, et la *Dévotion aux neuf chœurs des Anges* chez Varin. On s'explique donc mal que Migne, dans *l'avis* inséré en tête du tome II des *Œuvres* affirme que ces deux ouvrages n'en font qu'un.

2° Dans cette lettre Boudon a oublié au moins un titre : *La dévotion au règne de Dieu*, dont il fait mention dans *la dévotion à la sainte Trinité* (*Œuvres*, t. I, col. 964) et que Migne a légitimement reproduit (*ibid.*, t. I, 477). Postérieurement à cette lettre, l'archidiacre d'Évreux a encore publié : *Le chrétien inconnu* (1701) sur l'authenticité duquel ne plane aucun doute. — Est-il l'auteur d'un opuscule intitulé : *La dévotion à saint Joachim?* Collet l'affirme (*Vie*

1. N'en concluons pas que Michallet et Varin ont été les premiers ou les seuls éditeurs de tous ces ouvrages. *L'amour de Jésus au Très Saint-Sacrement*, par exemple, est également paru chez Rossignol, à Evreux; *La dévotion aux neuf chœurs des anges*, chez Lambert; *La Vie du P. Seurin* a été éditée aussi à Rouen en 1694.

de Boudon, I, 373); Migne se contente de dire qu'il a « peut-être » existé. Le doute n'est pas permis. Dans une lettre du 3 octobre 1701, Boudon se plaint de son libraire Varin : « Il avait promis, dit-il, d'imprimer le petit traité de la *Dévotion à saint Joachim*, et apparemment il n'en a rien fait. » (*Œuvres*, III, 1307). A tout le moins, le manuscrit a été composé. A-t-il été édité? Nous l'ignorons. — Migne refuse à notre auteur des *Observations sur les cérémonies de la Messe et la sainte communion;* elles seraient le même ouvrage que *L'Amour de Jésus au très saint sacrement de l'autel*. Collet, à bon droit, maintient la dualité : « Je vous enverrai, écrivait Boudon le 27 janvier 1702, les *Observations sur les cérémonies de la sainte Messe*... que la divine Providence nous a fait imprimer à Évreux, pour être envoyées au Canada. » (*Œuvres*, III, 1339.) Il est certain enfin que Boudon a laissé des manuscrits : en 1760, M. Fez, prêtre de Saint-Agricole d'Avignon, a édité *L'amour de Dieu seul ou la vie de la sœur Marie-Angélique de la Providence* (Mme Simon). Le manuscrit, nous dit-on, était de la main de l'auteur et avait été retrouvé « dans le désert de Notre-Dame du Bon-Secours des RR. Pères Carmes déchaussés en Normandie ». — Migne lui attribue encore deux volumes : 1° une retraite de dix jours : *Méditations sur ces paroles : Dieu et moi*. D'autres l'ont attribuée au P. Dalier; 2° un opuscule intitulé : *Quel est le meilleur gouvernement, le rigoureux ou le doux?* Il a été aussi publié comme émanant du P. Étienne Binet (cf. Sommervogel, *Bibl. de la Comp. de J.*, I, 1502); la 1re éd. est de 1636. Il est donc certain qu'il ne peut être de Boudon qui est d'ailleurs muet sur ces deux ouvrages. — Enfin l'archidiacre d'Évreux a laissé une vaste correspondance : ses lettres furent publiées à Paris en 1785 (2 vol. in-12). Migne en a recueilli 387.

3. **DOCTRINE.** — Boudon a vécu sa doctrine avant de l'enseigner : cette « balayure du monde a le droit d'écrire un livre sur *les Saintes Voies de la Croix* » (Bremond, *Hist. litt. du sent. rel.*, t. VI, p. 250). Néanmoins il l'a puisée près de ses directeurs et de ses maîtres. Ses directeurs ont été le P. Bagot, le P. Jean Chrysostome, Jean de Bernières, M. Bourdoise; il est lié à M. Fermanel, des Missions étrangères, il consulte Marie des Vallées et de nombreuses moniales. Ses auteurs préférés sont sainte Thérèse, saint Jean de la Croix, saint François de Sales, le cardinal de Richelieu. Au temps où « il était encore séculier », il a lu Jean-Pierre Camus et les réponses que lui adressent les religieux (*Œuvres*, III, 1058). S'il formule des réserves sur l'opportunité de cette querelle, il a néanmoins une estime profonde pour le « grand », pour « l'illustre », évêque de Belley. Il s'inspire de sa *Lutte spirituelle* dans *Les saintes voies de la Croix* (*Œuvres*, II, 164, 167, 174). Lorsqu'il écrit, en tête de *Dieu seul* : « Le souvenir m'est venu à l'esprit de cette femme, qui, autrefois, portait en l'une de ses mains du feu et en l'autre de l'eau pour brûler le paradis, à ce qu'elle disait, et pour éteindre les flammes de l'enfer, elle voulait dire qu'il ne faut vouloir que Dieu seul et son seul intérêt » (*Avis et exhortations, Œuvres*, I, 427) nul doute qu'il ne fasse allusion à la *Caritée* (cf. Bremond, *La première querelle du pur amour : Sirmond et Camus*, Paris, Bloud et Gay, p. 25 et ss.). D'ailleurs l'idée dominante de Boudon, c'est l'amour de Dieu seul. Dieu seul, c'est le mot qui commence toutes ses lettres, toutes ses œuvres. Dieu ne reçoit pas l'amour qui lui est dû, parce que les hommes font un « mélange pitoyable de l'amour du Créateur et de la créature ». Parmi eux, que d'infidèles, d'hérétiques, de schismatiques. Parmi les chrétiens que d'âmes en état de péché mortel. Combien peu vivent dans le saint amour, et, dans ce peu « à peine (s'en trouve-t-il) qui aiment Dieu purement pour Dieu » (*Œuvres*, III, 602).

« C'est ce qui me presse, s'écrie Boudon, d'aller en « différents lieux pour y crier au divin et pur amour... « Il nous faut vouloir que le feu du divin amour brûle « dans tous les cœurs. » (*Ibid.*) Qu'entend-il par le pur amour? « Nous n'entendons en aucune manière « blâmer l'amour imparfait, mais nous voudrions, « mais nous souhaiterions que Dieu fût aimé purement « pour lui-même, et que, dans la vue même du Paradis « (comme parle saint François de Sales) l'on n'y « cherchât que le Dieu du paradis; que, parmi tous « les empressements que l'on a pour le salut, l'on « aspirât uniquement au Dieu du salut » (*Vie de sœur Marie-Angélique de la Providence; Œuvres*, III, 603).

« Si on pense au paradis, dit-il ailleurs, ce n'est pas « parce qu'il nous sera doux de jouir du bonheur de « l'éternité glorieuse, mais pour la gloire que nous y « rendrons à Dieu; et, dans les craintes que l'on peut « avoir de perdre ce bonheur éternel ou d'encourir les « peines de l'enfer... on se sert de la vue de ce bonheur « ou malheur infini, parce que c'est un moyen excellent « de détruire en nous ce qui y est peut-être opposé au « service de Dieu. Si on pense à n'aller point ou être « peu au purgatoire, c'est parce que Dieu est glorifié « plus parfaitement dans le Paradis » (*Le règne de Dieu en l'oraison mentale, Œuvres*, I, 796). Donc tout pour Dieu. Boudon est nettement « théocentriste ». Pour être parfait, abandonné à Dieu, il ne faut plus se préoccuper des créatures, de son honneur, de sa réputation, il faut « s'élever au-dessus de tous les maux qui peuvent venir des hommes ou des diables » (*Vie cachée avec Jésus, Œuvres*, I, 568). C'est l'amour de la croix, de la pauvreté, de la sainte abjection : on reconnaît les doctrines de l'Ermitage de M. de Bernières. N'en concluons point que Boudon laisse de côté l'amour du prochain mais c'est toujours Dieu qu'on sert dans le prochain : car tout notre amour pour nos semblables tend à les arracher au péché ou à les porter vers Dieu. (Cf. *Le triomphe de la croix, Œuvres*, III, 424 et ss.)

Est-ce à dire que Boudon n'ait jamais commis d'exagérations au moins verbales? Nous ne le soutiendrons pas. Il y a bien quelque témérité dans cette affirmation péremptoire : « C'est une chose *infaillible* et de la *dernière certitude* qu'il y a peu de personnes sauvées » (*Dieu inconnu, Œuvres*, I, 329). A une époque où les jansénistes accusaient certains catholiques de mariolâtrie, était-il à propos d'écrire, même dans une lettre : « Priez bien la très Sainte Vierge, *par le cœur de son bien-aimé enfant Jésus.* » (*Lettre à Mme de Rouves*, III, 849.)

4. **INFLUENCE.** — Les livres de Boudon ont eu un succès extraordinaire en France et au Canada; ils furent traduits en latin, en italien, en espagnol, en allemand, en polonais, en flamand. On les lisait au prône des messes paroissiales (*Œuvres*, III, 1078). En Flandre et aux Pays-Bas, en plusieurs églises, *L'Amour de Jésus au Très Saint Sacrement* était attaché à la table de communion pour que les fidèles pussent le lire (Collet, *Vie*, I, 372). Les éditions ne cessèrent pas avec sa mort. En 1753, nous dit Collet, il s'en faisait un « débit incroyable » (*Vie*, I, 368). Le P. Cafaro, directeur de saint Alphonse de Liguori, se délectait à la lecture de la *Vie cachée* (D. S., ALPHONSE DE LIGUORI, col. 361). Au XIXe siècle des éditions parurent en 1826, 1830. Migne publia ses *Œuvres complètes* en 1856.

Cette influence a persisté, bien que Boudon ait été deux fois atteint par les censures ecclésiastiques. La

première fois la censure porta sur la *Dévotion à l'esclavage de la Mère de Dieu,* mais un décret de la Congrégation des Cardinaux déclara que la condamnation avait été motivée par les abus que plusieurs avaient fait de cette dévotion. La seconde fois, *Dieu seul* fut mis à l'Index (9 septembre 1688). Le livre était paru depuis 26 ans; Bossuet lui avait donné l'approbation; Fénelon, chose curieuse, n'avait pas encore invoqué cette approbation contre son adversaire quand parut le décret de l'Index (Cf. Pourrat, *La spiritualité chrétienne,* t. IV, p. 152, note 3). En fait, à l'époque de sa censure, le livre pouvait servir d'occasion aux erreurs quiétistes. Mais il est vrai également que Boudon, écrivant en 1662, ne pouvait prévoir les querelles à venir et nuancer en conséquence ses expressions. Il semble bien qu'aucun personnage qualifié n'ait songé à l'englober parmi les partisans de Mme Guyon. Bien plus quelques évêques « ayant examiné, avec toute l'attention que l'importance de l'affaire le demandait, les livres de ce grand serviteur de Dieu, comme ils le lui dirent eux-mêmes, ils les ont tous laissés en leur entier » (Collet, *Vie,* I, 368. — Voir aussi *Œuvres,* III, 1119, 1120). De toute façon, sa personne et son influence ne furent pas amoindries pour la postérité qui continue à entourer de vénération la mémoire du grand archidiacre d'Évreux.

Manuscrits. — *a*) Collet déclare avoir puisé ses renseignements à trois sources manuscrites : 1° l'une écrite par M. Nicolas Courtin, prêtre de la Communauté de Saint-Nicolas-du-Chardonnet; l'autre par un prêtre du Séminaire des Missions étrangères; la troisième (qu'il apprécie le plus) par M. Thomas, conseiller au Châtelet, dépositaire des plus intimes sentiments de Boudon. Un exemplaire de cette dernière source était signalé, en 1897, par M. Blouet, au séminaire d'Angers. Cette copie est identique pour le fond à celle que possède le séminaire d'Evreux, mais celle-ci est plus complète. — b) *L'Homme de Dieu* ou *la Vie de Messire Henry Boudon, prestre archidiacre d'Evreux, l'un des instituteurs du Séminaire des Missions étrangères...* par un anonyme de ce séminaire (Ne serait-ce pas le 2e ms. de Collet?). Bibl. de Chartres (ms. 469). — *c*) *Vie de Henry-Marie Boudon, prêtre, docteur en théologie, grand archidiacre d'Évreux et l'un des instituteurs du Séminaire des Missions étrangères à Paris* (1624-1702). Bibl. Sainte-Geneviève à Paris, ms. 1892.

Imprimés. — *La vie et les vertus de feu M. Henry-Marie Boudon,* Anvers, 1705 (par M. de Rocquemont?). — *La vie de M. Henry-Marie Boudon, grand archidiacre d'Evreux,* Paris, Hérissant, 1753, 2 vol. in-8°. Nouvelle édition en 1762, augmentée d'une *Dissertation historique sur les ouvrages de M. Boudon* (par Collet). — *Vie nouvelle de M. Henri-Marie Boudon,* Besançon, Chalandre, 1837 (Anonyme; elle est en réalité de Mgr Matthieu). — Jean Darche, *L'homme de Dieu seul ou le célèbre Boudon,* Paris, 1863. — Louis d'Appilly, *H. M. Boudon ou la folie de la Croix,* Paris, 1863. — Grandet-Letourneau, *Les saints prêtres français du XVIIe siècle,* Paris, 1897, t. I, p. 312. — Blouet : *La vie de Messire Pierre Cresley, prêtre, curé de la paroisse de Barenton, diocèse d'Avranches,* Angers-Paris, 1897, p. 365 et ss. — Boulay, *Vie du Vénérable Jean Eudes,* Paris, Haton, 1908, t. IV, p. 117 et ss. — Alph. Auguste, *Contribution à l'histoire de la Compagnie du Très Saint Sacrement de l'autel : les sociétés secrètes catholiques du XVIIe siècle et H. M. Boudon,* Paris, 1913. — Maurice Souriau, *Deux mystiques normands au XVIIe siècle : M. de Renty et Jean de Bernières,* Paris, Perrin, 1913. — Henri Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France.* T. IV, *La conquête mystique,* Paris, Bloud et Gay, 1922, p. 240-266. — P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne.* T. IV, *Les temps modernes,* 2e partie, Paris, Gabalda, 1930, p. 149 et ss.

R. Heurtevent.

BOUELLES (Charles de) ou **BOVILLUS**. — Charles de Bouelles, plus connu sous len om latinisé de Bovillus, est un des nombreux humanistes chrétiens qui gravitaient, vers le début du xvie siècle, autour de la forte personnalité de Jacques Lefèvre d'Étaples.

On ignore tout de ses origines, sinon qu'il naquit à Saucourt en Picardie, aux environs de 1470. En 1503, il entreprit un voyage en Suisse et en Allemagne pour prendre contact avec les hommes les plus remarquables de ces pays; c'est ainsi qu'il visita Nicolas de Flue et Jean Trithème. Quatre ans plus tard, on le trouve à Rome. Il parcourut aussi l'Espagne. Au retour de ces pérégrinations, il entra dans les ordres et reçut la prêtrise. Nommé chanoine de Saint-Quentin, puis de Noyon, il enseigna la théologie. Sa curiosité restait cependant universelle, à en juger par les nombreux écrits qu'il composa alors et où il traite, non seulement de philosophie et de théologie, mais de géométrie, de physique et de linguistique. Il mourut vers 1553.

Beaucoup d'opuscules de Charles de Bouelles se rapportent directement à la spiritualité : *Commentarius in primordiale Evangelium divi Joannis,* Paris, 1511, commentaire sur le prologue de saint Jean. — *Dominica oratio tertrinis ecclesiastice hierarchie ordinibus particulatim attributa et facili explanata commentario,* Amiens, 1511, commentaire sur le Pater inspiré de la *Hiérarchie ecclésiastique* du pseudo-Denys que Lefèvre avait publiée en 1498 dans sa *Theologia vivificans.* — *Divinae caliginis liber,* Lyon, 1526, introduction à la contemplation et à l'union mystiques, selon la *Théologie mystique* du pseudo-Denys. — *Opus egregium de voto, libero arbitrio ac [in]differentia orationis,* Paris, 1529. — *De raptu divi Pauli libellus,* Pari, 1531, réponse au frère Innocent Guénot, célestin, sur la nature de l'extase. — *De prophetica visione,* Paris, 1531, compléments au traité précédent. — *De differentia orationis et laudis.* — *De laude Jerusalem,* Lyon, 1531, explication du psaume *Lauda Jerusalem Dominum.* — *De laude gentium,* Lyon, 1531, explication du psaume *Laudate Dominum omnes gentes.* — *De septem vitiis,* Lyon, 1531, sur les péchés capitaux. — *De remediis vitiorum humanorum et eorum consistentia,* Paris, 1532, suite du précédent.

Nous ne pouvons donner ici que de brèves indications sur la doctrine contenue dans ces écrits. En somme, Bouelles concentre surtout son attention sur quatre points : les vices, la prière, l'obscurité divine et l'extase. Ce qu'il y a peut-être de plus remarquable dans son étude des vices, c'est l'effort pour découvrir en chacun d'eux une manifestation d'acédie et d'idolâtrie (*De septem vitiis,* ch. xi). — A propos de la prière, il s'élève contre ceux qui, à son époque, voulaient que toute l'Écriture fût traduite et que le latin fût banni du culte; peu importe, répond-il, que l'on prie en langue vulgaire ou dans la langue liturgique : l'essentiel dans la prière, ce sont les dispositions du cœur; et Dieu n'a besoin d'aucun intermédiaire pour les connaître (*De indifferentia orationis*). Il fait une place de choix à la louange divine. De même, écrit-il, que l'humilité précède et accompagne la prière, de même la louange l'accompagne et la prolonge; elle en est en quelque sorte le terme et le couronnement : « meta quaedam triumphusve orationis » (*De differentia orationis et laudis*). — En mystique, Bouelles se montre le disciple de Nicolas de Cuse, dont on sait que son maître Lefèvre d'Étaples publia les œuvres. Comme lui il fait appel aux symboles mathématiques pour aboutir à la

plus haute science que l'homme puisse avoir de Dieu : la docte ignorance; comme lui, il s'efforce de franchir « le mur de l'obscurité divine » en s'élevant, audessus de la théologie affirmative et de la théologie négative, jusqu'à la lumière inaccessible où toute opposition se ramène à la coïncidence (*Divinae caliginis liber*, ch. 7-12). Pour expliquer comment se produit l'extase, il la présente comme le produit d'un double mouvement : un débordement de l'esprit en Dieu et un débordement de Dieu en l'esprit; et il ajoute que ces deux mouvements se confondent (*De raptu divi Pauli*, ch. 28). L'extase et la vision prophétique se distinguent d'ailleurs nettement, à son sens, d'avec la vision béatifique : « Moïse a vu Dieu face à face; cela veut dire qu'il a conversé avec lui plus familièrement que quiconque, non qu'il l'a vu comme on voit un visage ou une image » (*De prophetica visione*, ch. 7).

Trithemius, *Scriptores ecclesiastici*, app. 22. — J. P. Niceron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres dans la république des lettres*. Paris, 1738, t. XXXIX, 158-171. — Hurter, *Nomenclator literarius*, t. II, 2e édit., col. 1502-1504. — Joseph Dippel, *Versuch einer systematischen Darstellung der Philosophie des Carolus Bovillus*, Würzbourg 1865. — Karl Hermann Brause, *Die Geschichtsphilosophie des Carolus Bovillus*, Leipzig, 1916. — KL., art. *Bovillus*. — On trouvera d'autres indications dans le *Répertoire biobibliographique* d'U. Chevalier; mais aucune étude sur la spiritualité de Charles de Bouelles.

E. VANSTEENBERGHE.

BOUGIS (SIMON), bénédictin de la Congrégation de Saint-Maur. — Né à Séez en 1630, il entra au noviciat de l'abbaye de la Trinité de Vendôme et y fit profession le 6 juillet 1651. Il y eut comme prieur Dom Vincent Marsolle et comme sous-prieur Dom Claude Martin. En 1665 le chapitre général le nomma prieur de Lagny, et dès lors il fut désigné pour les plus hautes charges de la Congrégation. Après avoir été longtemps assistant, il fut, en 1705, malgré tous ses efforts, désigné comme supérieur général. En 1711, âgé de 82 ans, il obtint d'être déchargé de toute supériorité. Il vécut encore trois ans comme un simple religieux et mourut à Saint-Germain-des-Prés le 1er juillet 1714. Des nombreux ouvrages de ce vénérable religieux n'ont été publiés que les suivants : *Méditations pour les novices et les jeunes profès et pour toutes sortes de personnes qui sont encore dans la vie purgative*, in-4°, Paris, 1674; *Méditations pour tous les jours de l'année*, 2 in-4°, Paris, 1679; *Méditations sur les principaux devoirs de la vie religieuse*, in-4°, Paris, 1699. On lui attribue quelquefois : *Exercices spirituels tirés de la Règle de saint Benoît* : cet ouvrage n'est qu'une édition de la *Pratique de la Règle de saint Benoît* de Dom Claude Martin.

D. Tassin, *Histoire littéraire de la Congrégation de Saint-Maur*, in-4°, Bruxelles, 1770, p. 368. — H. Wilhelm, *Nouveau Supplément à l'Histoire littéraire de la Cong. de S.-M.*, in-8°, t. I, p. 59; t. III, p. 17. — Ziegelbauer, *Historia rei literariae Ord. S. Benedicti*, in-8°, Augsbourg, 1754, t. IV, p. 712. — D. François, *Bibliothèque générale des écrivains de l'Ordre de Saint-Benoît*, in-4°, Bouillon, 1777, t. I, p. 142; t. III, p. 409. — D. Martène, *Vie des Justes*, in-8°, Ligugé, t. III, 1926, p. 71. — Vassel, *Nécrologie de Saint-Germain-des-Prés*, in-4°, Paris, 1896, p. 105.

B. HEURTEBIZE.

BOUHOURS (DOMINIQUE). — Né en 1628 et entré dans la Compagnie de Jésus en 1644, le P. Bouhours s'est rendu plus célèbre par ses ouvrages de critique littéraire ou de grammaire que par ses œuvres spirituelles. Pourtant, ses *Pensées chrétiennes pour tous les jours du mois...* Paris, Cramoisy, 1669, ont été bien souvent réimprimées et traduites. De même les *Maximes de saint Ignace... avec les sentiments de saint François Xavier*, Paris, 1683. On ne doit chercher dans ces opuscules aucune originalité de doctrine. Ils valent surtout par l'agrément de la forme et étaient destinés à faire pièce aux nombreuses publications de Port-Royal. Un autre opuscule : *Paroles tirées de l'Écriture Sainte pour servir de consolation aux personnes qui souffrent*, Paris 1704, est un ouvrage posthume composé pour son propre usage durant les derniers mois de sa vie, qui furent douloureux et résignés. Hagiographe par obéissance plus que par goût, il écrivit la *Vie de saint Ignace, fondateur de la Compagnie de Jésus*, Paris, 1679, et la *Vie de saint François Xavier, de la Compagnie de Jésus, Apôtre des Indes et du Japon*, Paris, 1682, œuvres bien écrites, mais froides, et de valeur historique médiocre. Selon M. Bremond, sa *Vie de Mme de Bellefonds, supérieure et fondatrice du monastère des religieuses bénédictines de Notre-Dame des Anges, établi à Rouen*, Paris, 1686, ne vaudrait guère mieux. Le P. Bouhours professa à Paris et à Tours; il fut chargé de l'éducation des princes de Longueville, puis de celle du fils de Colbert, le marquis de Seignelay. Il mourut à Paris le 27 mai 1702.

Sommervogel, *Bibliothèque*, I, 1886-1920. — Moréri, II, 129. — Michaud, *Biographie universelle*, 5, 210; *Biographie générale*, 6, 914. — Georges Doncieux, *Le P. Bouhours*, Paris, 1886 (thèse de doctorat). — H. Bremond, *Histoire litt. du Sentiment religieux*, I, 253. — P. Pourrat, *La Spiritualité chrétienne*, IV, 339.

M. OLPHE-GALLIARD.

BOUIX (MARCEL), de la Compagnie de Jésus. — Né à Bagnères-de-Bigorre, le 25 juin 1806; entra au noviciat le 13 septembre 1825 et après avoir professé quelque temps aux collèges du Passage et de Fribourg, puis s'être livré au ministère apostolique, se consacra à ses diverses publications. Il mourut à Paris, le 28 décembre 1889. On a de lui, avec un petit nombre de travaux originaux, des rééditions et des traductions qui ont eu, notamment la traduction des œuvres de sainte Thérèse, un assez grand succès. Malheureusement on peut lui reprocher de n'avoir pas eu le souci de la fidélité au même degré que celui de l'élégance. Non seulement il traduit en s'attachant plutôt au sens qu'à la lettre, mais, ce qui est plus grave, il lui arrive de supprimer, sans avertir le lecteur ou même en affirmant d'une façon générale sa fidélité à l'original, des passages plus ou moins longs et même des chapitres entiers comme on le verra plus loin.

On a de lui comme œuvres personnelles : Une *Notice sur l'Institut des religieuses auxiliatrices du Purgatoire*, en appendice à la traduction du P. Munford et à part; une autre sur la *Congrégation des sœurs de la Charité de Nevers* (Sommervogel, 20) sans doute c'est à la fois l'intérêt qu'il portait à cet Institut et à sa compatriote Bernadette Soubirous qui lui a fait publier : *Apparitions de Notre-Dame de Lourdes et particularités de la vie de Bernadette et du pèlerinage*, Paris, 1877 (*ibid.*, 30); également une notice sur l'Institut de Marie-

Réparatrice, Paris, 1882 (*ibid.*, 34). A noter encore un opuscule de 48 pages sur le XIXe siècle et sainte Thérèse, Paris, 1882 (*ibid.*, 32); *Saint Joseph d'après les saints et les maîtres de la vie spirituelle,* avec une introduction sur son culte, Paris, 1868 (*ibid.*, 8).

Comme traductions : l'œuvre principale est l'édition des *Œuvres de sainte Thérèse* amorcée dès 1848 par une traduction des *Elévations de l'âme à son Dieu,* en collaboration avec le P. Turquand; et exécutée à partir de 1852 en débutant par la *Vie de sainte Thérèse écrite par elle-même traduite d'après les manuscrits originaux,* Paris 1852. Elle comprend trois volumes des œuvres proprement dites et trois volumes de *Lettres, traduites suivant l'ordre chronologique, édition enrichie de lettres inédites, de notes et de biographies.* Le P. Grégoire de Saint-Joseph a rétabli dans son édition des *Lettres de sainte Thérèse* (Paris, 1900; trois volumes in-8), le texte intégral des lettres mutilé par le P. Bouix et le P. Peyré plus récemment a revu la traduction des œuvres en la rapprochant davantage de l'original espagnol (Sommervogel, n. 3 et 5); *Œuvres spirituelles de saint Pierre d'Alcantara* (*ibid.*, 7); *De l'Imitation de Jésus-Christ,* avec une introduction sur la vie de Thomas à Kempis et sur son livre de l'Imitation (*ibid.*, n. 13); *Lettres de saint Ignace*, d'après l'édition de Menchaca (*ibid.*, n. 17); édition princeps du texte latin du *Memoriale* du Bienheureux Lefèvre et traduction à part en français (*ibid.*, 26); *Œuvres spirituelles de saint François de Borgia,* nouvelle édition revue (*ibid.*, 16), c'est sans doute une révision de la traduction du P. Gilles Alleaume (*ibid.* n. 16 cf. col. 1815); Lessius, *Les noms divins* (*ibid.*, 33); *Elévations à Dieu* du V. P. Vincent Caraffa (*ibid.*, n. 10); la *Vie de sainte Thérèse par le P. Ribera* (*ibid.*, n. 14); la *Vie du P. Balthasar Alvarez par le V. P. Louis du Pont.* Sans avertir, le P. Bouix a supprimé un chapitre sur l'oraison : voir outre l'édition espagnole du P. de la Torre la nouvelle traduction française du P. Couderc (*ibid.*, n. 25); l'*Autobiographie de la V. Mère Anne de Saint-Barthélemi, ouvrage traduit sur l'autographe inédit conservé chez les carmélites d'Anvers,* cf. supra, col. 677, où cette traduction est qualifiée d' « incomplète et fantaisiste » ce qui est un peu gros (*ibid.*, 15).

Comme nouvelles éditions adaptées et revues, les changements n'étant pas ordinairement indiqués : *Abrégé des méditations du V. P. Louis du Pont par le P. d'Orléans, revu et augmenté d'une retraite* (Sommervogel, n. 9); *le Purgatoire par le P. Munford,* tr. Brignon, suivi du *Purgatoire par sainte Catherine de Gênes* (*ibid.*, n. 11); *Traité de l'amour de Dieu par saint François de Sales* (*ibid.*, n. 12); *Traité de la confiance en Dieu par le P. Nicolas du Sault* (*ibid.*, n. 18); *Exercices des principales vertus du christianisme par le P. de Gallifet* (*ibid.*, n. 22); *Vie de la Bienheureuse Marie de l'Incarnation par M. Bouchet* (*ibid.*, n. 23); *La dévotion à saint Joseph par le P. Patrignani,* avec une introduction sur le culte du saint (*ibid.*, n. 24); *Vie du P. Surin* (d'après celle de Boudon, *ibid.*, n. 28); *Vie de la V. M. Isabelle des Anges par la M. Fr. Nicolas de Tralage* (*ibid.*, n. 29); *Œuvres spirituelles du P. Surin,* 4 volumes parus seulement : I. *Traité inédit de l'amour de Dieu* (sur le vrai texte, cf. l'édition Pottier-Mariès). II. *Les fondements de la vie spirituelle* (cf. l'édition Cavallera). III et IV. *Le Catéchisme spirituel* (*ibid.*, n. 31). On peut y joindre *la Vie de Marcelline Pauper* par elle-même (*ibid.*, n. 15) et celle d'Elisabeth de Bruxelles (*ibid.*, n. 27) toutes deux religieuses de Nevers et les *Œuvres spirituelles de Dom de Laveyne OSB.,* fondateur de cette Congrégation (*ibid.*, n. 19). Son influence spirituelle, en dépit des déficits signalés, a été considérable et le mouvement thérésien lui doit beaucoup.

Sommervogel, s. v. Bouix, t. I, col. 1921-1928; VIII, col. 1889.

F. CAVALLERA.

BOUQUET SPIRITUEL. — *1. Notion.* — *2. Histoire.* — *3. Diverses manières de le concevoir.*

1. — L'expression *Bouquet spirituel* est de saint François de Sales, semble-t-il. Après avoir expliqué dans la deuxième partie de l'*Introduction à la vie dévote* (chap. VII) sa méthode d'oraison, le saint compare, en terminant, la méditation à une promenade dans un jardin rempli de belles fleurs.

« Ceux, dit-il, qui se sont promenés en un beau jardin n'en sortent pas volontiers sans prendre en leur main quatre ou cinq fleurs pour les odorer et tenir le long de la journée; ainsi notre esprit ayant discouru sur quelque mystère par la méditation, nous devons choisir un ou deux ou trois points que nous aurons trouvés plus à notre goût, et plus propres à notre avancement, pour nous en ressouvenir le reste de la journée et les odorer spirituellement. »

C'est ce que le saint appelle « cueillir un petit bouquet de dévotion ».

Sous cette forme imagée, saint François de Sales rappelle une pratique qui a toujours existé, à savoir : retenir, pour les méditer plus longuement, les pensées entendues dans une prédication ou déjà approfondies dans une oraison. La méditation ne saurait avoir de fruit durable, si, l'exercice à peine terminé, le sujet médité est complètement oublié. C'est ce qu'on a compris et enseigné à toutes les époques.

II. — Ainsi, la Règle de saint Pacôme recommandait aux moines de méditer les enseignements et les exhortations des supérieurs, ou quelques passages de la Sainte Écriture, soit en allant d'un lieu à un autre, soit en travaillant, soit dans le silence des cellules (*Regula Sancti Pachomii,* 20-22, 28, 37, 59-60, 122. PL., XXIII, col. 67 ss.). C'est bien ici l'équivalent du bouquet spirituel qui rappelle le sujet déjà médité. Cette méditation pacômienne est une première forme de l'exercice de l'oraison mentale.

Le traité *Sur la Prière,* longtemps attribué à saint Nil, mais récemment restitué à Évagre le Pontique (cf. RAM., janvier 1934, p. 33-93), explique la nécessité de conserver, au sortir de la prière, par notre vigilance, le fruit de notre labeur spirituel. Agir autrement serait nous exposer à ne pas profiter de nos prières pour notre sanctification (*De oratione,* cap. 48, PG., LXXIX, col. 1177). Le recueillement prépare la prière. La vigilance attentive en assure et en continue les fruits.

La méditation que les auteurs spirituels recommandaient tant aux religieux et aux religieuses du moyen âge ne se faisait pas seulement à des moments déterminés. C'est tout le long du jour que les religieux devaient « ruminer » les bonnes pensées qu'ils avaient lues ou qu'ils avaient entendues : « Cogitanti de Scripturis somnus obrepat. Evigilanti primum aliquid de Scripturis occurat » (Aelred, *De vita eremitica,* XXIX, PL., XXXII, 1461). « Quid enim prodest lectione continua tempus occupare, sanctorum gesta et scripta

legendo transcurrere, nisi ea etiam masticando et ruminando succum eliciamus et transglutiendo usque ad cordis intima transmittamus? » *Scala Paradisi vel Claustralium,* XI (PL., CLXXXIV, 481). Toujours le même principe : retenir et méditer davantage ce qui a plus profondément touché l'âme.

Lorsque, dans les temps modernes, les méthodes d'oraison furent complètement formulées, la préoccupation de conserver les fruits de la méditation s'y manifesta. Dans la dernière partie de l'oraison, appelée conclusion, il est recommandé de remercier Dieu des grâces reçues pendant l'oraison, de lui demander pardon des négligences et distractions survenues dans la prière, de prendre les moyens d'assurer l'efficacité de nos résolutions et enfin de faire le bouquet spirituel.

Voici comment au milieu du XVIIe siècle, Mathieu Beuvelet, prêtre de la communauté de Saint-Nicolas-du-Chardonnet, explique cela dans sa Méthode d'oraison :

« *Que faut-il faire après l'oraison?* — Trois choses. » (Une petite revue de l'oraison...) « La deuxième est de mettre [les bons propos] en exécution, [ce] qui est toute la fin et le fruit de l'oraison; et pour le faire plus facilement, la troisième, c'est de faire réflexion durant le jour sur la plus forte pensée et celle qui nous a le plus touchés dans l'oraison, [ce] que le bienheureux Évêque de Genève appelle le Bouquet spirituel » (*Conduites pour les exercices principaux qui se font dans les séminaires ecclésiastiques,* Paris, 1676, p. 31. La première édition est de 1657).

Beuvelet est le premier, semble-t-il, qui ait employé l'expression salésienne de bouquet spirituel. Cependant, le *Paradis intérieur* du Trinitaire Alexis Berger († 1658), publié en 1674, emploie cette même expression avec une théorie toute semblable (p. 126). Bérulle ne s'en sert pas, bien qu'il recommande de se rappeler dans la journée les pensées qui auront le plus touché pendant l'oraison (Cf. *Œuvres complètes de Bérulle,* édit. Migne, Paris, 1856, col. 1641-1642). De même saint Eudes (Cf. *Œuvres complètes du V. Jean Eudes,* t. III, p. 280, Vannes, 1906).

C'est la méthode d'oraison de Saint-Sulpice qui a le plus vulgarisé le bouquet spirituel. Et sur ce point, elle s'inspire expressément aussi de saint François de Sales.

M. Olier ne parle pas du bouquet spirituel dans l'explication de sa méthode d'oraison. (Voir *Catéchisme chrétien,* 2e Partie, Leçons VI, VII, VIII; *Introduction à la vie et aux vertus chrétiennes,* chap. IV). Mais M. de Lantages, l'un de ses premiers disciples (1616-1694), supérieur du grand séminaire du Puy en 1652, explique ainsi le bouquet spirituel :

« En sortant de l'oraison, dit-il, cueillez le Bouquet spirituel, comme le prescrit saint François de Sales; c'est-à-dire, remarquez un ou deux des bons sentiments qui vous ont le plus touché, afin de vous en ressouvenir de temps en temps avec affection et élévation à Dieu pendant la journée. » (*Catéchisme de la Foy et des Mœurs chrétiennes,* Clermont, 1674, 2e Partie, Leçon XLIIe. Édit. Migne, Paris, 1857, col. 208.)

M. Tronson fut supérieur général de Saint-Sulpice de 1676 à 1700. C'est à cette époque que l'on fixa le texte traditionnel de la méthode sulpicienne d'oraison. Il se termine par la mention du bouquet spirituel. Voici l'explication qu'en donne M. Tronson lui-même dans son VIIe *Entretien* sur l'oraison :

« Il faut enfin, dit-il, terminer l'oraison par le bouquet spirituel, suivant le conseil du saint évêque de Genève, et qui est admirablement important pour conserver le fruit de l'oraison.

« Or ce bouquet n'est autre chose qu'une ou deux ou au plus trois pensées ou affections ou résolutions principales qui nous ont le plus touchés dans l'oraison, afin d'y penser et de les flairer de temps en temps pendant le jour, comme ceux qui vont dans un jardin rempli de fleurs, et qui en prennent deux ou trois des plus belles et des plus odoriférantes pour les flairer et les regarder pendant le jour. Or cela est d'une telle conséquence que si nous le négligeons, nous perdrons bientôt tout le fruit de l'oraison. » (*Manuel du séminariste,* ou *Entretiens sur la manière de sanctifier ses principales actions,* Paris et Lyon, 1823, t. I, p. 203-204).

M. de la Chétardye (1636-1714), directeur au grand séminaire de Bourges (1679-1696), puis curé de la paroisse de Saint-Sulpice de 1696 à sa mort, a rédigé une méthode d'oraison. Le bouquet spirituel la termine. Il doit servir « d'oraison jaculatoire » pour la journée.

« *Qu'appelez-vous faire le bouquet spirituel?* — C'est prendre, répond-il, une ou deux pensées qui nous ont touchés davantage dans notre méditation, et que nous croyons devant Dieu nous être les plus utiles, pour les rappeler souvent pendant la journée et nous en servir comme d'oraison jaculatoire pour nous élever à Dieu et nous unir à lui; comme nous voyons les personnes du monde qui, étant dans un beau jardin émaillé de fleurs, n'en sortent point qu'elles n'aient à la main une fleur ou deux, qu'elles sentent souvent après être sorties de ce jardin. » (*Catéchismes ou Abrégés de la Doctrine chrétienne* à l'usage du diocèse de Bourges, t. I, p. 264, Bourges, 1693, 3e édition).

Laurent Chénard (1625-1704), disciple de M. Olier, docteur de Sorbonne, parle également du bouquet spirituel dans la conclusion de sa Méthode d'oraison (*Considérations sur les principales obligations de la vie ecclésiastique pour servir de sujets de Méditation pendant le cours de l'année. Avec une Méthode qui donne beaucoup de facilité pour le saint exercice de l'Oraison,* 1687).

Courbon († 1710), curé de Saint-Cyr, mentionne aussi à la fin de sa Méthode d'oraison, le « petit bouquet spirituel que l'on conserve pendant la journée, pour servir de souvenir des bons sentiments que l'on a eus dans l'oraison » (*Instructions familières sur l'oraison mentale,* Paris, 1830, p. 58).

Jean Crasset, de la Compagnie de Jésus († 1692), termine sa méthode d'oraison par la mention du bouquet spirituel salésien (*Méthode d'oraison suivie de la nouvelle forme de Méditations,* Paris, 1672, rééditée par E. Roupain, Paris, 1931, p. 120).

III. — Identique pour le fond, le bouquet spirituel se présente cependant sous des formes variées.

Saint François de Sales fait du bouquet spirituel une sorte de résumé de l'oraison, du moins de la partie de l'oraison qui nous a le plus touchés : « Nous devons choisir, dit-il, un ou deux ou trois points que nous aurons trouvés plus à notre goût. » Selon Beuvelet, il faut retenir « la plus forte pensée et celle qui nous a le plus touchés dans l'oraison ». M. de Lantages veut que l'on se ressouvienne dans la journée « d'un ou deux des bons sentiments » qui ont le plus impressionné. M. Tronson conseille de retenir « une ou deux ou au plus trois pensées ou affections ou résolutions principales » qui ont fait une particulière impression dans l'exercice de l'oraison. M. de la Chétardye

voit dans le bouquet spirituel un moyen de se tenir uni à Dieu, pendant la journée, en se servant d'une ou deux des pensées de la méditation comme d'oraisons jaculatoires.

Courbon considère le bouquet spirituel comme un exercice d'union à Jésus crucifié.

« *En quoi consistera mon bouquet spirituel?* — Je ne vous en assignerai point d'autre, répond-il, que Notre-Seigneur crucifié, que vous ne manquerez point plusieurs fois pendant le jour d'adorer dans le fond de votre cœur. Il sera à votre âme comme un bouquet de myrrhe, qui la garantira de toute corruption, et par les fréquents retours que vous ferez sur lui, il vous embaumera d'une odeur très suave » (*Instructions familières sur l'oraison mentale, Ibid.*)

D'après Jean Crasset, le bouquet spirituel consiste à se conserver « en la présence de Dieu et dans un recueillement intérieur » et à « ruminer » pendant la journée la pensée qui nous aura le plus touchés dans l'oraison » (*Méthode, ibid.*).

Le bouquet spirituel se simplifia. On pouvait trouver que retenir un résumé notable de l'oraison imposait, surtout aux gens très occupés, un effort pénible. Aussi peu à peu les livres de *Méditations* présentèrent le bouquet spirituel en un texte tiré de l'Ecriture ou des écrits des auteurs spirituels. Si le texte est bien choisi et bien approprié, il rappelle suffisamment le sujet de la méditation pour qu'on puisse s'en édifier dans le courant de la journée.

Déjà, au XVII[e] siècle, Laurent Chénard terminait ses sujets d'oraison par un texte de l'Écriture ou des Pères de l'Eglise, capable de rappeler, dans la journée, les pensées méditées. Cette méthode a été communément suivie. Aujourd'hui elle est devenue générale (Voir L. Branchereau, *Méditations à l'usage des élèves des grands séminaires et des prêtres,* Paris, 1891).

G. Letourneau, *La Méthode d'oraison du Séminaire de Saint-Sulpice,* Paris, 1903. — L. Bertrand, *Bibliothèque sulpicienne,* Paris, 1900, t. I, p. 97 ss.; 145ss.; 182 ss.; t. III, 77 ss.

P. POURRAT.

BOURDALOUE (LOUIS). — 1. *Vie et Œuvres.* — 2. *Doctrine spirituelle.*

I. VIE ET ŒUVRES. — Né à Bourges, le 20 août 1632, Louis Bourdaloue, après avoir fait ses études au collège des jésuites de sa ville natale, entra au noviciat de Paris en 1648. Sa formation religieuse terminée, il fut bientôt appliqué uniquement au ministère de la prédication et de la confession; on sait avec quelle réputation d'éloquence et de vertu. Plutôt que ses nombreuses « stations » à la Cour et dans les grandes chaires de la capitale, il faut noter ici ses fréquentes prédications dans les communautés religieuses, et la direction qu'il donna à beaucoup d'âmes d'élite (cf. *Bourdaloue. Doctrine spirituelle,* Paris, Spes, 1932, p. 13-17). Il mourut le 4 août 1703.

Bourdaloue n'a pas composé d'ouvrage de spiritualité; mais une bonne part de sa prédication se rapporte à la vie spirituelle, c'est-à-dire à la pratique intense et progressive de la vie chrétienne. De ce chef, bon nombre de ses *Sermons* fournissent de longs développements, spécialement ceux sur les *Mystères*, et les *Panégyriques.* Les *Sermons de Vêture,* la plupart des *Exhortations* et *Instructions,* une grande partie des *Pensées,* enfin la *Retraite* ressortissent formellement à la littérature spirituelle [1].

II. DOCTRINE SPIRITUELLE. — A. MOTIFS DE PERFECTION. Bourdaloue a souvent prêché les motifs qui obligent à une vie vraiment chrétienne, et ces motifs mènent loin. Ils sont pris d'abord du côté de Dieu: son souverain domaine de Créateur, qui exige l'oblation sans réserve de nous-mêmes; le caractère sacré de sa volonté générale, qui « est notre sanctification », de toutes ses volontés particulières, si pénibles qu'elles puissent être à la nature; notre dignité d'enfants de Dieu; la sainteté de la loi de Jésus-Christ à laquelle tous les chrétiens sont assujettis comme étant « ses membres », voilà les principes dont Bourdaloue tire avec toute sa force logique les conséquences impérieuses, qui donnent habituellement à sa prédication cette tonalité grave, cette allure autoritaire et austère qu'on lui a toujours reconnues (*B[e] Doct. sp.,* p. 26-57).

Mais il faut aussi remarquer que Bourdaloue ne néglige pas de présenter les aspects plus attirants du devoir et de la perfection. Il a des sermons entiers sur la force et la douceur de la loi chrétienne, sur celles de la grâce, que Dieu met libéralement à notre service, sur la « recompense des saints », à propos de laquelle il ne manque guère de faire allusion à cette récompense anticipée que Dieu accorde, au moins par moments, à la fidélité généreuse et même à la pénitence sincère : la paix du cœur. C'est là le thème de plus d'un passage émouvant, par exemple du fameux « (Seigneur), je suis content de vous! » (*B[e] Doct. sp.,* p. 58-78)[2].

B. EXERCICES ET DEGRÉS DE LA VIE SPIRITUELLE. — Il faut d'abord signaler dans Bourdaloue une critique vigoureuse de la fausse dévotion, hypocrite ou superficielle. Il préconise la vraie, la « solide dévotion », la « dévotion du devoir », qui se règle sur la volonté divine, reconnue d'abord dans nos obligations, spécialement nos devoirs d'état, qui y cherche et y trouve une ample matière à l'exercice des vertus les plus profondes et les plus fortes. Ceci bien établi, il exhorte vivement aux œuvres les plus généreuses et aux délicatesses les plus exquises de l'amour de Dieu et du prochain, insistant d'abord sur la grande loi de l'abnégation, sur la mortification, surtout celle des passions, mais aussi sur la douceur et la simplicité, fleurs de la charité et de l'humilité (*B[e] Doct. sp.,* p. 161-200).

Pour la prière, il n'omet pas non plus de nous mettre d'abord en face du devoir (*ibid.,* p. 227-231), qui nous oblige à y persévérer au milieu des épreuves extérieures et intérieures (239-245, cf. p. 42). Bourdaloue recommande à tous l'oraison mentale; il y a dans les *Pensées* une longue *Instruction sur la Méditation,* adressée à un homme du monde (peut-être le ministre Colbert; *ibid.,* p. 235-237), où il en montre l'efficacité spirituelle, spécialement pour nourrir l'âme des pensées de foi. Mais il préconise plus souvent l'oraison affective, qui lui semble pouvoir dispenser de méthode, pourvu qu'elle procède d'un cœur vraiment épris de l'amour de Dieu (*ibid.,* p. 237; *Spir. de B[e]*, p. 79 s.).

1. Les textes les plus importants ont été rassemblés et méthodiquement disposés dans l'ouvrage cité plus haut, auquel je renverrai : *B[e] Doct. sp.*, ainsi qu'à mon étude sur *La spiritualité de Bourdaloue, grâce et vie unitive*, Louvain, Museum Lessianum, 1927.

2. Voir ce texte cité plus loin, col. 1935, à propos de l'accusation de « panhédonisme » portée par M. Bremond contre Bourdaloue. Ce qui a été dit plus haut montre combien une telle critique est paradoxale et tendancieuse. Pour une réfutation plus précise, voir mon article dans RAM, Avril 1929, t. X, p. 200-214.

L'âme qui s'entretient ainsi cordialement avec Dieu est prévenue, assistée, et peut-être dirigée vers une union encore plus intime, par des « grâces spéciales », qui nous amènent aux abords de l'oraison mystique, sans y introduire formellement (*B*^{e} *Doct. sp.*, p. 280, 284; *La spir. de B*^{e}, p. 32 sv.). Ce sont des réponses de Dieu aux élans de l'âme, des communications plus penétrantes et plus efficaces que les consolations ordinaires, au point d'avoir un caractère assez mystérieux, où la passivité, déjà sensible, n'est cependant pas dominante, ce qui les distingue des grâces extraordinaires.

Des grâces et des oraisons mystiques, Bourdaloue a parlé plus d'une fois, sur des tons assez différents, selon qu'il a en vue les âmes simples, ou même trop défiantes des faveurs divines, ou qu'il s'en prend aux faux dévots et surtout aux quiétistes. Dans la première série de textes, nous retrouvons avec certaines réserves l'optimisme qu'il montre en général en parlant de la libéralité divine dans la distribution des grâces (*Spir. de B*^{e}, p. 36 sv.); il demande seulement que les âmes n'y aspirent qu'en toute humilité, ne précèdent pas l'appel divin, et s'y disposent par une fidélité active et soutenue, spécialement dans les exercices de l'oraison ordinaire (*Panégyrique de sainte Thérèse; B*^{e} *Doct. sp.*, p. 245-250). Dans le *Panégyrique de sainte Geneviève*, il esquisse une théorie plus précise de la préparation aux grâces d'oraison par une vie de recueillement, de dévouement, de pénitence, avec la garantie de la docilité au directeur et de la simplicité (*Spir. de B*^{e}, p. 51 sv.).

Par contre, il s'oppose avec rudesse aux prétentions des âmes ambitieuses (*ibid.*, p. 54), et, comme pour mieux les décourager, il lui arrive, en décrivant les oraisons mystiques, d'en exagérer la passivité, au point qu'elle exclurait le mérite, ou le caractère extraordinaire, qui la rangerait, avec les miracles, dans l'ordre des grâces « gratis datae », signes, mais non causes de sainteté (*ibid.*, p. 60). S'il paraît, dans ces passages, oublier ce qu'il a dit en plusieurs autres sur l'efficacité merveilleuse des « visites » de Dieu, et déprécier en quelque façon, tout en l'élevant, l'oraison passive, c'est qu'il croit ainsi mieux défendre l'oraison commune contre les mépris des quiétistes.

Bourdaloue a réagi vivement contre les erreurs quiétistes, dont il affirme avoir observé les effets pernicieux et fort étendus; il les prend à partie spécialement dans le 2^{e} point du 2^{e} *Sermon sur la Prière* prêché pendant le Carême de Saint-Eustache, en 1688. Il y vise, semble-t-il, la doctrine de Malaval et ses conséquences pratiques; celle aussi, sans doute, de Madame Guyon, dont l'influence commençait à se répandre. Il eut l'occasion de s'en expliquer plus nettement dans une lettre sur le *Moyen court*, écrite en 1694 à la demande de Madame de Maintenon, dont il fut le directeur occasionnel [1]. Il reproche à ce livre, outre le mépris mal dissimulé pour l'oraison ordinaire et la prière de demande, une passivité affectée, généralisée, aux dépens de l'exercice nécessaire des vertus.

Adversaire encore plus résolu du rigorisme janséniste, il le combat en particulier dans la question de la communion fréquente. Zélé pour l'honneur dû à Dieu dans ce sacrement, très soucieux de ne pas favoriser la présomption et l'irrévérence, il se montre cependant encore plus zélé pour son usage fréquent et progressif, ardent à exciter les négligents, à dissiper les faux prétextes, à réfuter les fausses maximes, celles surtout qui avaient été répandues par le livre d'A. Arnauld, *La Fréquente Communion*, dont tout l'effort allait à imposer aux pécheurs convertis et même à conseiller aux âmes justes comme une pratique louable la séparation prolongée de l'Eucharistie. Bourdaloue, qui a observé les effets de ce faux respect dans les âmes négligentes ou timorées, le reprend avec vigueur. S'il admet en principe la légitimité d'un intervalle restreint entre la confession et la communion, pour de grands pécheurs, il ne donne ce temps d'épreuve que pour une préparation plus convenable, il ne le regarde pas comme une pénitence méritoire et profitable par elle-même. Au contraire, il admettrait plutôt la communion, même répétée, comme pénitence sacramentelle, ou moyen d'éviter le péché d'habitude, ou encore réparation de nos irrévérences. (*Instruction pour l'Octave du S. Sacrement*, par. I). Pour l'ensemble des âmes, il donne à la communion fréquente un rôle de première importance dans leur sanctification. Il ne précise pas cette fréquence, qu'il laisse à déterminer aux confesseurs, se rangeant sans doute sur ce point aux idées courantes dans son Ordre à cette époque. Il en est de même pour les dispositions requises, qui nous paraissent actuellement trop sévères. Il faut noter aussi ce qu'il dit des visites au Saint-Sacrement : Bourdaloue est un dévot de l'Eucharistie (*B*^{e} *Doct. sp.*, p. 263-286; *Spir. de B*^{e}, p. 166-180; cf. *ibid.*, sa réaction contre la tendance janséniste à déprécier certaines formes traditionnelles de la dévotion à la S. Vierge).

Bourdaloue prêche une dévotion active, effective, par l'accomplissement des devoirs et l'exercice des vertus, mais aussi très intérieure, soigneusement défendue par le recueillement habituel, par la simplicité, vertu faite de détachement des choses du monde et de droiture envers Dieu et les hommes, qui évite le trouble et l'agitation des passions, et ouvre l'âme toute entière à l'influence et à la conduite de la grâce. Bourdaloue a une admiration émue, une sorte de dévotion pour les œuvres de la grâce divine en nos âmes (*B*^{e} *Doct. sp.*, p. 286-312), et, comme les plus sûrs maîtres de la spiritualité, il fait un point important d'y être attentifs et fidèles, sous le contrôle de la direction. Cette fidélité de plus en plus délicate à la « conduite intérieure » du Saint-Esprit amène son règne en nous (*Spir. de B*^{e}, p. 69-119). C'est aussi le règne de Jésus-Christ, car le caractère de chrétien, duquel Bourdaloue tire ses exhortations les plus pressantes, nous invite à marcher à sa suite par une imitation affectueuse, et la grâce habituelle qui fait de nous ses membres vivants, nous oblige à être dignes de lui (*B*^{e} *Doct. sp.*, p. 313-338; *Spir. de B*^{e}, p. 144-165). Enfin l'amour sincère, efficace et total, établissant en nous définitivement le règne de Dieu, achèvera et couronnera l'œuvre commencée par l' « oblation de nous-mêmes, » que Bourdaloue a placée à la base de la vie chrétienne (*B*^{e} *Doct. spir.*, p. 343-367).

1. Cette lettre est bien de Bourdaloue, comme le prouvent les expressions empruntées an sermon de Saint-Eustache, auquel l'auteur se réfère explicitement (cf. *B*^{e} *Doct. sp.*, p. 251-253, et *Spir. de B*^{e}, p. 58, 62). Des autres lettres à Madame de Maintenon attribuées jusqu'ici à Bourdaloue, celles de 1688 pourraient bien être de Fénelon, quoique cette attribution fasse quelques difficultés et que certains rapprochements de textes feraient pencher pour Bourdaloue; la troisième, règlement pour la direction de Saint-Cyr, est sans doute à restituer à Fénelon, et d'ailleurs ne paraît pas adressée à Madame de Maintenon. Ces conclusions sont inspirées par celles de M. Langlois dans *Fénelon. Pages nouvelles*, Paris (1935), p. 40, 52; elles en diffèrent en partie. Pour la lettre et le sermon contre les *Maximes des saints* attribués sans fondement sérieux à Bourdaloue, voir *Spir. de B*^{e}, p. 66.

On voit que la spiritualité de Bourdaloue est nettement ignatienne : elle a pour thèmes principaux la « méditation fondamentale », une forte conception des droits de Dieu sur sa créature, et partant de nos devoirs, le règne effectif de Jésus-Christ sur tous ceux qui portent le « caractère de chrétien », la considération optimiste de la libéralité divine dans la distribution des grâces, qui excite à une réciprocité d'amour affectif et actif. Il faut relever aussi des influences salésiennes dans la prédication insistante de la sanctification par le devoir d'état, la douceur, la simplicité (*Panégyr. de S. François de Sales; B[e] Doct. sp.*, p. 158, 170 p.). Notons enfin l'influence immédiate de deux auteurs spirituels : le P. de Lidel, pour la dévotion à la grâce divine, et le P. de Machault (voir ces noms) pour celle envers l'Eucharistie (*Spir. de B[e]*, p. 187-194).

Texte. — Edition princeps du P. Bretonneau, *Sermons du Père Bourdaloue.* Paris, 1707-1734. Sur l'authenticité foncière de ce texte et ses déficits, voir l'étude de M. É. Griselle dans *Bourdaloue, histoire critique de sa prédication.* Lille, 1901, et sa conclusion définitive, assez favorable, dans l'édition critique commencée par lui : *Œuvres complètes de Bourdaloue,* Paris, t. I, 1919, p. XL; t. II, 1922.

Etudes. — A. Feugère, *Bourdaloue, sa prédication et son temps,* 2[e] éd., Paris, 1874, p. 284-303. — A. Lezat, *Bourdaloue, théologien et orateur,* Paris, 1874. — M. Lauras, *Bourdaloue, sa vie et ses œuvres,* Paris, 1881, t. II, p. 166-224; 439-501. — M[gr] Blampignon, *Etude sur Bourdaloue,* Paris, 1886. — F. Castets, *Bourdaloue, la vie et la prédication d'un religieux au XVII[e] siècle,* Paris, t. I, 1901; t. II, 1904. — E. Byrne, *Bourdaloue moraliste,* Paris, 1929. — R. Daeschler, *La spiritualité de Bourdaloue. Grâce et vie unitive,* Louvain, 1927; *Bourdaloue, Doctrine Spirituelle,* Paris, 1932.

R. Daeschler.

BOURDOISE (Adrien) est un des principaux initiateurs de la réforme du clergé et de la vie chrétienne en France au XVII[e] siècle, le précurseur de M. Olier, de saint Vincent de Paul et de saint Jean-Baptiste de la Salle. — Il naquit à Brou dans le diocèse de Chartres le 1[er] juillet 1584. Dès son enfance se manifesta en lui le besoin de communiquer aux prêtres « l'esprit de charité, de désintéressement et de zèle pour le bien des âmes » (Vie ms., p. 7, 16, 79). Toute sa vie durant il sera l'apôtre de la « cléricature ». Ame ardente, Bourdoise avait toute la fougue, mais aussi parfois la rudesse d'un réformateur. La tâche était immense. A saint François de Sales venu à Paris pour prêcher il écrit, le lendemain du sermon : « la prédication que vous venez de faire et toutes les autres que vous pourrez faire dans la suite, quoique très excellentes en elles-mêmes, seront toujours inutiles et sans fruit, pendant que le clergé et le peuple seront dans l'ignorance et le dérèglement » (Darche, I, 222).

Pour doter le clergé d'un esprit nouveau, Bourdoise ne se lasse pas de faire comprendre la grandeur et les exigences du sacerdoce. « Le prêtre est le ministre de la toute-puissance d'en-haut... Le prêtre est l'organe de la vérité céleste...; le prêtre est la providence de tous ceux qui souffrent... le prêtre (sacerdos : sacra docens) enseigne et donne les choses sacrées. Et c'est dans ces deux augustes fonctions, surtout, que le prêtre nous apparaît... plus grand, en quelque sorte, que la bienheureuse Vierge et mère de Dieu » (Darche, I, 550-552). Bourdoise se montre sévère dans le choix des candidats au sacerdoce. Il veut avant tout qu'ils aient « la vocation » (Darche, I, 151-152). Pour former le clergé et les futurs prêtres à l'esprit sacerdotal, Bourdoise institue dès 1611 la « communauté » de Saint-Nicolas du Chardonnet. Elle englobait le curé, M. Froger, ses vicaires et les prêtres habitués. D'autres communautés, sur le modèle de celle de Saint-Nicolas, se fondent à Saint-Malo (1635), à Bordeaux (1648), à Angers (1649), à Rouen (Saint-Patrice) (1655), etc... Elles avaient pour but de fournir à quelques clercs « les moyens plus prompts et plus faciles de s'aider et de se former qu'ailleurs en la théorie et pratique des fonctions sacerdotales » (cfr. Schœnher, *Histoire du séminaire de Saint-Nicolas du Chardonnet* (*1612-1908*), p. 6).

Mais insensiblement la « communauté » de Saint-Nicolas se transforme en « séminaire ». — « Il n'y a qu'un remède au désordre général de l'Église, affirmait Bourdoise, à savoir le rétablissement des séminaires »; et encore : « Ce qui fait un bon capucin ou un bon jésuite, c'est le bon noviciat. ...Ce qui fait qu'il y a si peu de bons prêtres, c'est qu'il n'y a point de noviciat pour les prêtres » (cf. *Sentences chrétiennes et cléricales,* Bruxelles, 1670, p. 73). Le séminaire de Saint-Nicolas restait annexé à la paroisse. Bourdoise tenait à ne pas séparer la pratique de la théorie. Il conseillera pour cette même raison à M. Olier de garder la direction de la paroisse Saint-Sulpice (Darche, II, 338). Approuvé oralement en 1631, le « séminaire » fut officiellement reconnu en 1643 par lettres patentes du Roi et le 20 avril 1644 par Jean-François de Gondi. (Pour les constitutions de la communauté, cf. Descouraux, *l. c.*, p. 371-73.) A la tête de l'établissement se trouvait « l'économe », d'abord Bourdoise lui-même; et après sa démission, M. Wiart (Darche, II, 133); le personnel était entretenu par la « Bourse cléricale » alimentée par les aumônes de pieux laïcs. Bourdaloue et Fléchier se firent les éloquents avocats de cette œuvre de charité, belle entre toutes. Des prêtres venus de différents diocèses de France, et même de l'étranger, ainsi que des jeunes gens se destinant au sacerdoce, bénéficiaient de cette Bourse. (Darche, II, 309). Des collaborateurs de Bourdoise, animés de son esprit, formaient les hôtes de tous les âges, à la vie intérieure, aux vertus et à la pratique du sacerdoce; ils ne faisaient pas de cours de théologie proprement dite. La durée du séjour au « séminaire » n'avait rien de fixe. Bourdoise se plaint de ce que les élèves ne restent pas assez longtemps. « La plupart de ceux qui y viennent ont besoin de tant de choses qu'il leur faudrait un très long temps pour les rendre parfaits : et pourtant ils n'y viennent que pour trois, ou pour six mois, ou pour un an, lorsqu'ils ont passé l'âge et qu'ils n'ont plus les dispositions à apprendre et à être dressés » (*Sentences chrétiennes, loc. cit.*, p. 74). De 1637 jusqu'à 1642, 118 ecclésiastiques passèrent par cette école de piété.

Comme on le voit la création de Bourdoise — qui subsista jusqu'à la Révolution (Schœnher, *op. cit.*) — restait imparfaite. Elle avait avant tout pour but de remédier à des maux urgents. Mais qu'importe! le branle est donné. Bourdoise ne cesse de harceler les évêques pour fonder dans leurs diocèses des institutions semblables. Une vingtaine de séminaires sont fondés sur l'instigation de Bourdoise et parfois avec la collaboration de ses disciples (cfr. Darche, II, 663 note).

En vue du recrutement des séminaires, Bourdoise préconise l'établissement des petites écoles paroissiales. Il les appelle pour cette raison les « séminaires

des séminaires » (*Sentences chrétiennes et cléricales*, Bruxelles, 1670, p. 73). — En plus de cette création, Bourdoise, organise dans les différents diocèses des « conférences ecclésiastiques ». — Il veut que les ordinands se disposent par une retraite » à la réception du sacerdoce. *Scire et facere*, connaître ses devoirs et les accomplir, voilà la devise que le grand apôtre s'efforçait d'inculquer aux prêtres. A Liancourt, il crée lui-même une sorte de paroisse modèle.

Les vertus sacerdotales, qu'il ne se lassait de recommander, étaient avant tout le détachement du monde marqué ostensiblement par le port de la soutane et de la tonsure; — l'esprit de prière entretenu dans la méditation; — le soin des « petites choses » (Darche, I, 147); — le zèle des âmes, pénétré de douceur et soutenu par la patience. Il ne voulait pas — c'était son mot — « d'architectes qui bâtissent une maison en deux heures », — enfin : l'amour de l'étude (Darche, I, 410-11).

Pour rendre aux fidèles l'esprit chrétien Bourdoise préconise avant tout les écoles, pourvues de bons maîtres; les missions populaires; la beauté du culte dans des églises propres et pieuses. — Bourdoise fut un grand apôtre des « quarante-heures »; et c'est lui aussi, qui, le premier, lança « la première communion solennelle ». L'amour de la paroisse, l'esprit paroissial lui paraissait de toute première importance, pour transformer le peuple chrétien.

La pensée de Bourdoise sur le sacerdoce se trouve condensée dans un petit opuscule, composé par Mgr Henri de Maupas-du-Tour, avec les maximes et les sentences recueillies dans les écrits du grand réformateur. Les *Sentences chrétiennes et cléricales* parurent pour la première fois au Puy, en 1658, et furent souvent rééditées (cf. Darche, II, 869-870).

A la fin de sa vie — il mourut en 1665 — le « Solliciteur clérical, paroissial, universel », — c'est le titre que Bourdoise se donnait volontiers, — pouvait se réjouir des fruits merveilleux que son labeur avait aidé à faire produire non seulement en France, mais également en Allemagne (Holzhauser).

Ph. Descoureaux, *La vie de Monsieur Bourdoise*, Paris, 1714. — *La vie du vénérable serviteur de Dieu messire Adrien Bourdoise, Instituteur et premier prestre de la communauté et séminaire de Saint-Nicolas du Chardonnet de Paris et réparateur de la discipline ecclésiastique en France* (biographie manuscrite, Bibliothèque de la Chambre des Députés, ms. n° 1258 *bis*; — nous utilisons une copie de ce manuscrit). — Jean Darche, *Le saint abbé Bourdoise*, 2e édit., 2 vol., Paris, 1884. — Louis v. Pastor, *Geschichte der Päpste*, t. XII, 353; t. XIII, 547-548. — M. Schœnher, *Histoire du Séminaire de Saint-Nicolas du Chardonnet* (*1612-1908*), Paris, 1909. — Louis Prunel, *La renaissance catholique en France au* XVIIe *siècle*, Paris, 1921, p. 59-62.

J. Duhr.

BOURÉE ou **BOURRÉE** (Edme-Bernard). — Prêtre de l'Oratoire, il est né à Dijon le 15 février 1652. Il enseigna longtemps la théologie dans les séminaires de Langres et de Chalon-sur-Saône; il ne se bornait pas à faire sa classe, mais prêchait, confessait beaucoup, faisait des conférences publiques. D'une santé très délicate, « ne pouvant compter, écrit le P. Cloyseault, sur deux heures de suite de santé » (*Vies*, t. I, XXXVIII), il trouva cependant le moyen d'imprimer plus de quarante volumes, se rapportant tous, sermons comme conférences et biographies, à la spiritualité, car c'était un prêtre très pieux : 1° *Conférences ou discours dans lesquels il est traité des devoirs et des obligations de l'état ecclésiastique*, appelées *Conférences du diocèse de Langres*, 2 vol. in-12, Lyon, 1684; 2e éd., Lyon, 1693; 3e, 1734, sur laquelle sont données les références. On sait de quelle nécessité étaient les conférences aux prêtres, dont l'initiateur fut le P. de Bérulle, continuées par le P. de Condren, et par leurs disciples, Vincent de Paul, Bossuet, etc... Bourée en cherche l'origine dans l'assemblée des apôtres signalée par les *Actes*, XV, 6; il cite les Canons des conciles qui les rendent obligatoires. Pour en faciliter l'accomplissement, il offre le sujet d'entretien de chaque mois, depuis mars jusqu'à novembre, pour trois ou quatre années : les mois d'hiver il n'y avait pas de réunion. S'adressant à un clergé exposé à rechercher les bénéfices, il met en garde contre l'entrée dans les ordres sans vocation; il signale le défaut de l'avarice : « Le curé se charge de toutes les affaires temporelles de ses parents et les parents s'accommodent de tout ce qu'ils peuvent des revenus du bénéfice » (t. I, p. 75). Il recommande les vertus sacerdotales, la charité, le zèle, etc., veut qu'on mette en pratique les conseils de saint Charles. Fidèle au théocentrisme du P. de Bérulle il écrit : « Nous devons adorer le Père éternel qui a consacré son Fils... Jésus-Christ en qualité de souverain Prêtre et comme victime d'adoration... le Saint-Esprit qui a formé et sanctifié cette victime sacrée » (t. I, p. 142). L'oraison « c'est le bois qu'il lui est commandé (au prêtre) d'apporter tous les jours pour entretenir le feu de la charité » (t. I, p. 120). Il veut « attirer souvent en nous l'esprit de Jésus-Christ par la prière » (t. III, p. 211). Les séminaires existaient de son temps, les clercs tâchaient d'échapper à l'obligation d'y rester : il a un chapitre sur leur utilité (t. III, p. 138). Pour lui, « Toute la vie d'un véritable chrétien doit être un désir continuel de Jésus-Christ et de l'éternité » (t. I, p. 1). — 2° La seconde partie du *Manuel des pécheurs* du P. de Clugny augmenté de 142 pages, Lyon, 1713. — 3° La fin du quatrième volume, après la page 223, et le cinquième volume de *Sujets d'oraison pour les pécheurs, tirés des épîtres*, et des évangiles *de l'année par un pécheur*, 5 vol. in-12, 1695-1696. C'est le P. Bourée qui a publié tout l'ouvrage après la mort du P. de Clugny qui avait laissé son livre inachevé. — 4° *Sujets d'oraison pour les pécheurs sur les saints et les saintes par un pécheur*, 2 vol. in-12, Lyon, 1698. Bien qu'il ait emprunté le titre *pour les pécheurs... par un pécheur* au P. de Clugny (voir ce nom) tout l'ouvrage est du P. Bourée qui a voulu compléter ce qu'avait fait son ami et fournir des sujets de méditation pour toute l'année. Après quelques mots sur la vie du saint, il propose les considérations et termine par une prière; il est censé s'adresser à des pécheurs, mais qui ne sont pas plus coupables que lui-même : à propos de sainte Scolastique, il dira : « Le gémissement est l'âme de la vie religieuse puisque ceux qui embrassent ce genre de vie sont pénitents de profession et que rien ne convient davantage à la pénitence que les larmes et la componction » (t. I, p. 68).

Parmi les saints il choisit de préférence ceux qui sont chers au P. de Bérulle et spécialement fêtés à l'Oratoire; les traces de bérullisme sont nombreuses; ainsi à propos de saint Joseph : « Je vous adore et vous bénis, Père éternel, pour le choix que vous avez fait de ce glorieux patriarche » (p. 129). De saint Thomas

d'Aquin : « Je vous adore, pour avoir allumé dans votre Église ce nouvel astre qui l'éclairera jusqu'à la fin des siècles « (p. 111). Sur l'Invention de la sainte Croix : « Faites que je reçoive dans votre esprit les croix qui m'arriveront » (p. 197). Sur saint Jean-Baptiste : « Je vous révère dans... la part que vous avez eue dans l'économie du mystère de l'Incarnation et votre liaison intime avec votre médiateur » (p. 257). Sur sainte Marthe : « J'adore l'humiliation par laquelle vous avez voulu vous abaisser jusqu'à recevoir quelque chose de vos créatures » (p. 253). Sur saint Michel : « Je vous adore dans l'effusion qu'il vous a plu faire de vous-même au dehors par la création de tant d'esprits bienheureux, je m'unis à eux et à leur prince saint Michel pour vous louer, vous bénir, vous glorifier à jamais » (t. II, p. 67). Voir ce qu'il dit pour la Toussaint, t. II, p. 189.

L'ascèse qu'il en tire est très mortifiante : « Ce n'es pas un conseil, mais un précepte indispensable pour un chrétien et encore plus pour un pécheur de mourir à la vie sensuelle » (t. I, p. 145). « Faites-moi bien comprendre que mon unique nécessaire est de me tenir à vos pieds pénétré de componction » (p. 353). « Faites qu'à leur exemple (des anges) je mette toute ma joie à ramper, à m'abîmer, à m'anéantir devant vous et voler à vos moindres ordres » (t. II, p. 67). A l'exemple de saint François : « Faites que je vous possède dans une désappropriation parfaite, tenez-moi lieu de toutes choses » (p. 109). Enfin, « Que puis-je mieux faire, Père éternel, pour vous remercier dignement que de vous offrir Jésus-Christ et vous l'offrir par lui-même » (p. 519). « Que votre Esprit adorable soit l'unique principe de tous mes mouvements » (p. 521).

5° *Explication des épîtres et des évangiles des dimanches et fêtes de l'année,* par ordre de Mgr l'évêque et comte de Châlons, 2 vol. in-8°, Lyon. — *Explication des épîtres et des évangiles... et de tous les mystères de Notre-Seigneur Jésus-Christ et de la Sainte Vierge* à l'usage du diocèse de Châlons, 5 vol. in-8°, Lyon, 1697; 2e éd., 1713.

6° *Abrégé de la vie du P. François de Clugny, prêtre de l'Oratoire, par un prêtre de sa Congrégation,* in-12, Lyon, 1698 : c'est la vie d'un saint par un saint ami.

7° *Abrégé de la vie de M. Jacques Fevret, bachelier en théologie, prêtre du séminaire de Dijon,* in-12, Lyon, 1698. — *Abrégé de la vie de Mme la présidente Boivault,* Lyon, 1698. — *Vie de Mme de Courcelles de Fourland dernière abbesse titulaire et réformatrice de l'abbaye du Tart... avec un abrégé de la vie de Sébastien Zamet évêque* de Langres, in-8°, Lyon, 1699.

8° *Offices dressés en l'honneur des Sacrés-Cœurs de Jésus et de Marie avec leurs octaves, messes, antiennes, litanies, hymnes et panégyriques particuliers, latin-français,* in-8°, Lyon, 1700. Il y dit, 1699, que la fête du Sacré-Cœur « fut instituée il y a près de cinquante ans ». C'est celle du P. Eudes. V. H. Bremond, *Histoire litt. du sent. relig.*, t. III, École française, p. 665.

9° Un grand nombre de volumes de *sermons* parmi lesquels nous signalerons : *Discours ou conférences de deux retraites pour préparer les jeunes ecclésiastiques aux ordres* sacrés, 2 vol. in-12, Paris, 1703.

10° *Retraites de dix jours ou méditations pour deux retraites de dix jours à l'usage des personnes peinées et tentées de la défiance de la miséricorde de Dieu,* in-12, Lyon, 1707; *Méditations pour les retraites et pour ceux qui désirent se convertir et pour ceux qui veulent se renouveler dans la piété,* 2 vol. in-12, Lyon, 1709. Enfin, *Lettre à M. de Lantenay, grand vicaire de M. de Langres,* dans le *Cri de la foi,* 2e volume, p. 606, 1719.

La pensée du P. Bourée est toujours juste, toute son œuvre est pieuse, son style est clair sans originalité. Il est mort à Dijon le 26 mai 1722. — Il a un homonyme, Jean Bourret, de l'Oratoire aussi, mort en 1720, qui a publié *Diss. sur la confession sacramentelle.*

Bicaïs, *Notice sur l'Oratoire de France,* t. II, p. 287. — Ingold, *Essai de bibliographie oratorienne,* p. 25. — Papillon, *Bibliothèque de Bourgogne,* I, p. 96. — Dictionnaires de Feller, Michaud, Moréri.

A. MOLIEN.

BOURGEOIS (CHARLES), cistercien de l'abbaye de Barbeaux, docteur en théologie du collège de Saint-Bernard de Paris, proviseur de ce même collège, il devint ensuite abbé de l'Étoile, puis de la Charmoye, charge qu'il résigna en 1667. Il fut aussi visiteur des monastères de l'Étroite Observance, dont il faisait partie. Il composa et édita : *La Théologie eucharistique, où les grandeurs divines et humaines de Jésus-Christ sont expliquées...* Paris, 1659, 2 vol. in-4°; *Les pieux entretiens des pénitens sur les sept pseaumes de David que l'Église a marquez...* Paris, 1661, in-4°.

Ch. De Visch, *Auctarium ad Bibliothec. script. ord. cister.*, édit. Canivez, Bregenz, 1927, p. 19.

J.-M. CANIVEZ.

BOURGEOIS (JEAN). — Né à Maubeuge en 1574, jésuite en 1591, il enseigna la philosophie et la théologie à Douai, fut « Instructeur du 3e an » de noviciat à Saint-Omer; il mourut à Maubeuge en 1653. Ses ouvrages, d'allure à la fois érudite et oratoire, ressortissent à l'humanisme chrétien. Citons : *Vitae, Passionis et mortis Jesu Christi Domini Nostri mysteria piis meditationibus et adspirationibus exposita,* Anvers, 1622, avec une gravure de Boetius a Bolswert pour chaque méditation. Il s'y inspire à la fois de saint Ignace et de Blosius. — *In quindecim Mysteria Sacri Rosarii... exercitationes,* Anvers, 1622. — *De christiana humilitate adversus Stoïcorum decreta et paradoxa...*, Douai, 1633. — *Æternitatis trutina christianis moribus et actionibus expendendis accommodata,* Douai, 1637. — *Libri 3 de continentia christiana adversus Epicuraeos hujus temporis, impios Lutheri et Calvini asseclas,* Douai 1638.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus,* t. II.

R. DAESCHLER.

BOURGOING (FRANÇOIS), troisième supérieur général de l'Oratoire, est né à Paris le 18 mars 1585; son père était conseiller à la Cour des aides, sa famille originaire du Nivernais était apparentée à celle du P. de Bérulle; lui-même le dit dans l'oraison funèbre qu'il prononça à Louvain : « *Licet et carnali affinitate conjunctus et spiritali degener filius* ».

1. — VIE. — Bachelier et reçu de la société de Sorbonne en 1609, il accepta la petite cure de Clichy dont il se démit en faveur de saint Vincent de Paul, pour être un des six prêtres qui se réunirent le 11 novembre 1611 pour fonder l'Oratoire : « Il n'y a

personne, écrit le P. Cloyseault, à qui la Congrégation ait de plus grandes obligations après le cardinal de Bérulle, son bienheureux fondateur, qu'au P. François Bourgoing. Il a travaillé plus de quarante ans, tant à l'établir en plusieurs diocèses qu'à la gouverner en qualité de supérieur général. » (*Vies,* t. II, p. 1.) On peut juger de la rapidité avec laquelle se développait l'Oratoire par le nombre de maisons qu'il contribua à ouvrir. Après avoir, pendant dix-huit mois, donné à Paris des leçons à 22 ou 24 ecclésiastiques du diocèse de Rouen, il fonde un collège à Dieppe, 1616; à Rouen, 1617; à Clermont en Auvergne, 1617; à Riom, 1618; à Nantes, 1618; à Lyon, 1619; il travaille trois ans à réunir la cure de la Dalbade à Toulouse, 1621-1624. En 1626, il se rend à Paris, puis en Flandre où l'Oratoire est appelé par Mgr Boônen, archevêque de Malines; en trois ans, il fonde les maisons de Louvain, de Maubeuge, de Mons.

Il prêchait beaucoup, des carêmes, des missions et « paraissait en chaire comme un séraphin tout embrasé d'amour... quelques personnes ont cru lui avoir vu la face toute rayonnante... sa chaire toute environnée de lumière ». Cloyseault, *ibid.*, p. 6. Il donnait des retraites et des conférences aux ecclésiastiques pour les préparer à recevoir les saints ordres : « C'était beaucoup quand on pouvait obtenir que les prélats obligeassent pendant huit ou dix jours tous les ecclésiastiques d'assister à une conférence du matin et à une autre du soir qu'on leur faisait dans les églises ou maisons de l'Oratoire... Ensuite on les obligea d'y demeurer dix jours; quelques prélats, pendant un mois, d'autres pendant deux et d'autres enfin, plus zélés, jusqu'à trois avant chaque ordre sacré et ainsi insensiblement les premiers séminaires se sont établis. » *Ibid.*, p. 8. On peut juger de ses idées sur le sacerdoce dans *Oratio habita in festo sancti Philippi Nerii*... 31 Maii 1627 à Louvain, in-16, 1628.

Après la mort du cardinal de Bérulle, il présida l'assemblée générale où fut élu le P. de Condren et revint en Flandre. Nommé premier assistant en 1631, puis vicaire général, il visite les maisons; il est désigné d'un consentement unanime, le 7 mai 1641, pour succéder au P. de Condren : Richelieu déclara qu'on ne pouvait faire un meilleur choix. Le fondateur n'avait laissé ni lois, ni statuts; le deuxième général s'était contenté de renouveler et de maintenir les observances journalières. Bourgoing s'employa très soigneusement à donner à la Congrégation sa forme et sa discipline. Batterel lui reproche d'avoir multiplié à l'excès les ordres et les défenses, d'avoir été sévère dans son administration. *Mémoires domestiques*... t. II, p. 300. Cloyseault au contraire affirme qu'il « ne savait ce que c'était que commander et il ne s'est jamais servi que de prières envers ceux qu'il conduisait ». *Ibid.*, p. 17.

2. — Ouvrages. — Tous se rapportent plus ou moins complètement à la spiritualité : 1° Etant encore en Flandre, « pour cimenter, dit Batterel, p. 293, l'œuvre qui l'y avait appelé et transmettre les principales instructions qu'il avait données de vive voix aux ecclésiastiques de ce pays là », il fit imprimer *Lignum vitae afferens fructus duodecim qui sunt duodecim praxes, cum omnibus ad pie vivendum, tum vero sacerdotibus et pastoribus animarum ad officium digne exercendum utiles, per considerationes et affectus distinctae; quibus tres aliae communes tribus pastoralibus subrogandae, accesserunt,* in-16, Mons, 1629. Ce livre contient l'exposé de douze pratiques de la vie chrétienne et ecclésiastique pour chaque mois de l'année et chacune est divisée en sept pour servir de méditations pendant une semaine de chaque mois. Invité à se rendre à deux congrégations de pasteurs du diocèse de Cambrai et de Liége qui voulaient s'unir à l'Oratoire, il ne voulut pas se présenter les mains vides et leur offrit « ce petit présent ».

2° C'était comme l'ébauche de son cours complet de méditations paru d'abord en latin : *Veritates et sublimes excellentiae Verbi incarnati J.-C. D.-N. in argumenta meditationum totius anni propositae, et in quatuor classes distributae,* 2 vol. in-8, Anvers, 1629. Dans l'épître dédicatoire à l'archevêque de Malines, il expose le but de l'Oratoire : 1° tendre à la perfection de l'état ecclésiastique; 2° l'inspirer au clergé; 3° travailler sous les yeux et dans la dépendance des évêques; à ceux-ci de commander avec discrétion, à nous d'obéir humblement. Nous devons « nous rendre plus ecclésiastiques et non pas moines, prendre un esprit plus général et universel dans l'Eglise ».

Revenu à Paris, il traduisit ses méditations en français en les faisant précéder de 24 avis, publiés d'abord à part : *Direction pour l'oraison, contenant 24 avis tirés de la préface de la première partie des mérites et excellences de* Jésus-Christ N.-S., in-24, Paris, 1636. Il est difficile de trouver quelque chose de mieux, sinon comme méthode d'oraison, du moins sur l'esprit d'oraison.

« Je ne prétends pas dresser ici, dit-il, une manière précise de l'oraison, mais plutôt donner une manière susceptible de toute forme. » *Préface.* « Nous ne devons pas penser la pouvoir acquérir à force de bras, c'est-à-dire par l'étude... mais plutôt la demander à Dieu en humilité, l'attendre en patience, la recevoir avec action de grâce. » 1er *avis.* « Cette union de Dieu et de l'âme qui sont infiniment distants se fait par l'élévation de notre âme à Dieu et par l'abaissement de Dieu jusqu'à nous. » 2e *avis.* Il faut rapporter « toute notre oraison, non à notre profit et utilité spirituelle, mais à la seule gloire de Dieu, sans aucune satisfaction de notre intérêt... Nous nous proposons pour but et fin de l'oraison de révérer, de reconnaître et d'adorer la souveraine majesté de Dieu, par ce qu'il est en soi, plutôt que par ce qu'il est au regard de nous, et d'aimer plutôt sa bonté pour l'amour d'elle-même, que par un retour vers nous, ou par ce qu'elle est envers nous. » 5e *avis.* « Donc, première disposition, supplier Dieu « de nous mener en l'oraison par la voie qu'il a ordonnée sur nous, et nous rendant indifférents à tout ce qui nous y pourra arriver, à la sécheresse ou à l'abondance... L'autre disposition est un renoncement à nous-même, à notre esprit... et même à notre profit et avantage spirituel, ne regardant en l'oraison que Dieu et que l'intérêt de sa gloire... Il faut encore renoncer au choix et à l'élection des sujets, quoiqu'il soit nécessaire de préparer le sujet de son oraison, mais sans attachement, étant tout prêts de le quitter si Dieu nous en donne un autre. » 6e *avis.* En conséquence, avoir « une profonde révérence envers Dieu et envers les choses de Dieu ». 9e *avis.* « Prier en l'esprit de Jésus » c'est-à-dire « renoncer au nôtre et à tout ce qui vient de nous... prier pour, ou bien en la personne de Jésus-Christ, comme le représentant, ainsi qu'un ambassadeur parle pour le roi... prier par Jésus-Christ, c'est-à-dire par la vertu de ses mérites. » 13e *avis.*

« Pourquoi faut-il, écrit H. Bremond, que le don d'écrire ait été refusé au P. Bourgoing? Mais il me semble que c'est là un vrai trésor... Jamais peut-être le sublime de la doctrine bérullienne et traditionnelle n'a été présenté avec plus de sagesse. » *Intr. à la phil. de la prière,* p. 326. Les *Avis* y sont reproduits presque en entier, p. 281, sq.

La même année parut la première édition des méditations : *Les vérités et excellences de Jésus-Christ N.-S. disposées par méditations pour tous les jours de l'année et divisées en quatre parties,* in-12, 1636; une cinquième édition était déjà nécessaire en 1639, 6 vol. in-12, Paris; trois autres parurent à Paris, 1647; à Lyon, 1649; à Paris, 1666, 2 vol. in-4°. Cloyseault assure qu'il s'en est fait 28 ou 29 du vivant du P. Bourgoing. *Vies*, t. II, p. 10. La dernière, donnée par le P. Ingold, 4 vol. in-18, Paris, 1892, enrichie de sommaires pour la préparation, n'a malheureusement pas les *Avis* préliminaires. Ces méditations sont le résumé de l'enseignement du P. Bourgoing sur Notre-Seigneur, auquel il ramenait tout. « Tous ses sermons, dit Cloyseault, n'avaient point d'autre fin que de faire connaître, aimer, servir et craindre Jésus-Christ. En un mot, Jésus-Christ lui était toutes choses, il était inépuisable lorsqu'il traitait de ce divin objet » (p. 6). Il reproduit en un langage simple et clair la doctrine du P. de Bérulle, en la monnayant pour ainsi dire à l'usage du plus grand nombre; personne n'est comparable à lui comme vulgarisateur de ce sublime enseignement. Exemples :

« Chacun des mystères de la vie de Notre-Seigneur rend un hommage spécial à quelque grandeur et à quelque perfection divine : l'Incarnation adore et rend gloire à Dieu en sa majesté souveraine par l'anéantissement du Fils éternel en la forme de serviteur. Le dessein de Dieu en ce mystère a été d'être aimé, servi et adoré dignement et divinement par Jésus Homme-Dieu. La Passion honore la justice et la la sainteté de Dieu. Enfin, la Résurrection regarde la vie de Dieu, adore Dieu comme vie, par la nouvelle vie de Jésus. Nous devons donc entrer en cette vie de Jésus, afin d'adorer en elle et par elle la vie divine. » Ed. Ingold, t. III, p. 1.

« La Sainte Vierge, en ce moment de l'apparition de son Fils Jésus, se tourna vers lui de toutes les puissances de son âme, lui rendit aussitôt des hommages d'actions de grâces, pour l'accomplissement de l'œuvre du salut des hommes, d'adoration et de reconnaissance pour son état glorieux, de résignation et de soumission à ses saintes volontés. » P. 90.

« Madeleine n'avait jamais cherché Jésus que pour Jésus seulement et par pur amour pour lui. Et ainsi, cette grande sainte a un grand pouvoir d'influer en nous l'amour de Jésus et les grâces de sa nouvelle vie. » (p. 97). A l'Ascension, « il reçoit la dernière consommation de sa gloire... ce jour est la consommation de la gloire des saints et l'achèvement de la Jérusalem céleste. » P. 250, 252. « Jésus est un soleil de gloire entre les saints, parce qu'il est le principe et la cause exemplaire de leur gloire... l'accomplissement et l'objet de la béatitude et de la joie consommées tant des âmes que des corps. » 2e partie, p. 341, 343.

Bossuet fait l'éloge de cet ouvrage dans l'*Oraison funèbre du P. Bourgoing :* « Lisez ses *Méditations* toutes pleines de lumière et de grâce. Elles sont entre les mains de tout le monde : des religieux, des séculiers, des prédicateurs, des contemplatifs, des simples et des savants, tant il a été saintement et charitablement industrieux à présenter tout ensemble le pain aux forts, le lait aux enfants. »

3° *Institutio spiritualis ordinandorum, triplicis vitae, purgativae, illuminativae atque perfectivae exercitationes, ad susceptionem sacrorum ordinum, necnon ad usum susceptorum perutiles, cum romani pontificalis explicatione complectens*, in-12, Paris, 1639. Dans la préface, le Père engage vivement les évêques à obliger leurs ecclésiastiques à une retraite avant la réception des ordres; il enseigne ensuite ceux-ci à se purifier, à s'instruire, à se perfectionner pour accomplir leurs redoutables fonctions : « Cet ouvrage, dit Batterel, le premier et longtemps le seul qu'on ait eu en France sur ce sujet, a eu un débit proportionné à l'importance de sa matière. » *Op. cit.*, p. 297.

4° *Homélies chrétiennes sur les évangiles des dimanches et des fêtes principales de l'année avec cinq autres homélies sur la doctrine chrétienne,* in-8°, Paris, 1642, modèles simples d'instructions pour faciliter aux curés l'accomplissement de leur devoir de prêcher.

5° *Ratio studiorum a magistris et professoribus collegiorum Congregat. Oratorii D.-N. J.-X. observanda,* in-16, d'une centaine de pages, Paris, 1645, opuscule demandé par la cinquième assemblée générale en 1644, dans lequel il donne aux régents des règles judicieuses pour étudier et enseigner les belles-lettres avec fruit.

6° *Direction pour les missions qui se font par la Congrégation de l'Oratoire de J.-C. N.-S. contenant les avis nécessaires pour les rendre fructueuses,* in-8, Paris, 1646. Lui-même avait fait beaucoup de missions; devenu général, il eut très à cœur ce genre d'apostolat : il est telle année où ses Pères en donnèrent jusqu'a quinze ou seize en divers diocèses. Persuadé avec le P. de Bérulle que « les prédicateurs sont les témoins de Jésus, qu'ils rapportent ce qu'ils ont vu ou ce qu'ils ont ouï de sa parole », il veut les préserver des défauts de la chaire contemporaine. Il traite donc : 1° de la piété et des qualités qu'ils doivent avoir; 2° des différentes fonctions qu'ils ont à exercer; 3° de la manière de se conduire entre eux.

7° *Méditations sur les divers états de J.-C. N.-S. divisées en treize journées et en autant d'états,* in-8°, Paris, 1648. En plus de ce qui est annoncé, il a mis dans la seconde partie des méditations sur les principaux discours de Jésus-Christ à son Père, à ses apôtres, au peuple. Il en présenta une deuxième édition « *comme son testament à la dixième assemblée* » de 1661, avec ce titre : *L'esprit de l'éminentissime cardinal de Bérulle... tiré de ses élévations sur les grandeurs des états différents de J.-C. N.-S. et sur ses paroles choisies, qu'il a prononcées sur la terre,* in-12, Paris, 1661.

8° Quatre volumes intitulés *Exercices d'une retraite spirituelle de dix jours :* le 1er *sur les grandeurs et les perfections divines pour les âmes avancées;* le 2e pour *tous ceux qui se veulent convertir sérieusement à Dieu;* le 3e *pour les communautés religieuses;* le 4e *pour les ecclésiastiques,* in-8°, Paris, 1648. Cloyseault estime que c'est à ces *retraites* qu'on est « en partie redevable de ce merveilleux changement qu'on voit dans le clergé. » P. 9.

9° *Homélies des saints sur le martyrologe romain et sur les mystères et fêtes de Notre-Seigneur et de la Sainte Vierge, sur les combats des martyrs et les vies des plus illustres saints qui se célèbrent chaque jour, avec des réflexions et élévations de piété,* 3 vol. in-8°, Paris, 1651. Il n'eut le temps de faire que les trois premiers mois de l'année : « Il ne faut pas, dit Batterel, attendre de lui grande critique dans le choix du fond et des circonstances de ses histoires. » *Op. cit.*, p. 307.

10° *Déclaration présentée à la reine par le R. P. général de l'Oratoire au nom de la Congrégation, sur quelques points touchant le sacrement de pénitence,* in-12, sans nom d'éditeur, sans date. Quelques Pères lui firent « reproche de s'être laissé séduire au désir de plaire à la Cour et d'avoir donné lâchement dans une

complaisance pernicieuse au salut des âmes. » Batterel, *ibid.*, p. 312.

11° Enfin et surtout peut-être, il fit recueillir, probablement par le P. Gibieuf qui rédigea les sommaires des chapitres, les *Œuvres complètes de de Bérulle, cardinal de l'Église romaine.* La première édition, *in-folio,* Paris, 1644, est imprimée en très beaux caractères; il composa lui-même une longue préface, « morceau capital » pour l'intelligence de la doctrine spirituelle du fondateur de l'Oratoire : 1° il raconte ses principales actions; 2° il énumère les ouvrages réunis dans un seul volume; 3° il dit de quel esprit il était animé : « Sa voie de grâce et sa plus sainte disposition, qui a été à l'origine la base et le fondement de toutes celles qu'il a reçues de Dieu et même du renouvellement qu'il a apporté dans l'Église, c'est la liaison et l'appartenance singulière qu'il a eue à la personne de Jésus-Christ Notre-Seigneur en sa sainte humanité et en sa très sainte Mère. Appartenance telle que toutes ses prières et ses élévations, toutes ses pratiques et tous ses écrits de piété la ressentent et en répandent l'odeur; que toutes ses paroles et tous ses conseils en étaient parfumés et qu'il ne faisait aucune action qui ne procédât de cet esprit. » Éd. Migne, p. 95. Il ranime donc la dévotion au Verbe incarné, il renouvelle « l'esprit de religion, le culte suprême d'adoration et de révérence dû à Dieu » (p. 101).

Il obtint d'Innocent X, 19 novembre 1654; d'Alexandre VII, 20 mars 1657, des brefs approuvant les statuts et les offices propres de la Congrégation et publia un *Recueil des sept assemblées générates*, 1654. Il fut toujours très fidèle aux ordres des papes : la bulle d'Innocent X condamnant les cinq propositions est du mois de mai 1653, sa lettre d'adhésion est du 29 juillet; il put remercier « Dieu de l'obéissance exacte que tous avaient rendue à cette constitution ». Cloyseault, p. 23. Après la déclaration d'Alexandre VII, 15 octobre 1656, il écrit de Bourbon, 26 avril 1657 : « nous ne pouvons être ni nous estimer vrais enfants de la Congrégation que nous ne soyons enfants de l'Église. » Toujours très mortifié, il portait souvent le cilice, se contentait quelquefois de pain et d'eau, etc. Après une longue, maladie qui le réduisit à l'impuissance, il mourut à Paris le 28 octobre 1662 à l'âge de 78 ans. Bossuet prononça son oraison funèbre, le 4 décembre suivant, dans la chapelle de la rue Saint-Honoré. — Un autre P. François Bourgoing, également de l'Oratoire, né à Bourges, entré en 1616, sorti en 1639, a composé *Le David français ou traité de la sainte psalmodie,* in-8°, Paris, 1641.

Batterel, *Mémoires domestiques...*, t. II, p. 285. — Bicaïs, *Notice sur l'Oratoire de France*, t. I, p. 333. — H. Bremond, *École française*, p. 30. — Cloyseault, *Recueil des vies de quelques prêtres de l'Oratoire*, t. II, p. 1. — Houssaye, *Le Père de Bérulle et l'Oratoire de Jésus, passim*, surtout t. II, p. 21 sq., t. III, 214 sq. — Ingold, *Essai de bibliographie oratorienne.* — Leherpeur, *L'Oratoire de France*, p. 51. — Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. III, p. 501. — Les Dictionnaires de Moréri, Michaud, Didot.

A. Molien.

BOURIGNON (Antoinette). — I. *Biographie.* — Fausse mystique, née à Lille en 1616, morte à Frakerne, dans la Frise, en 1680. Très disgraciée de la nature, fort laide, elle possédait par contre de remarquables qualités de l'esprit : vivacité d'imagination, intelligence pénétrante, style facile et parole entraînante. Malheureusement, jugement faux et propension à l'illuminisme. Elle avait les qualités d'un chef de secte. Ses prétendues visions, révélations et extases lui firent croire qu'elle était appelée à rétablir l'esprit de l'Evangile dans sa pureté primitive. Partout où elle séjourna elle se fit des adeptes : à Lille, à Gand, à Malines, à Amsterdam. Elle eut une vie errante, car l'extravagance de ses doctrines la rendait suspecte dans les villes où elle dogmatisait. A Strasbourg, le peuple faillit, dit-on, la lapider comme sorcière. Elle a raconté elle-même les événement de sa vie : *Sa vie extérieure (1616-1661)*, composée à Amsterdam en 1668. Elle a aussi raconté sa prétendue vocation de réformatrice mystique : *La parole de Dieu ou sa vie intérieure (1634-1663)*, composée à Amsterdam en 1663. Pierre Poiret, auteur mystique protestant († 1719), son plus célèbre disciple, a publié en tête des *Œuvres* d'Antoinette Bourignon, *Sa vie continuée, reprise depuis sa naissance et suivie jusqu'à sa mort*, Amsterdam, 1679.

II. *Ouvrages.* — Comme M^me^ Guyon, Antoinette Bourignon écrivait facilement. Pierre Poiret a publié les *Œuvres* d'Antoinette Bourignon en dix-neuf volumes in-8°, Amsterdam, 1679 ss. Les principales sont : *L'aveuglement des hommes de maintenant; La lumière née en ténèbres; Le nouveau ciel et la nouvelle terre; L'Antéchrist découvert; Le renouvellement de l'esprit évangélique; La pierre de touche pour connaître l'o*[illegible] *de la vraie charité; La sainte visière...* Toutes les *Œuvres* d'Antoinette Bourignon en dix-neuf volumes ont été mises à l'*Index* (Décrets du Saint-Office du 28 novembre 1669, du 15 mai 1687, du 10 mai 1757). La multiplication de ces décrets laisse entendre que cette fausse prophétesse a créé une certaine agitation de son vivant et après sa mort.

On a accusé Antoinette Bourignon d'avoir émis des erreurs « touchant la Sainte Trinité, la divinité de Jésus-Christ, ses mérites et sa satisfaction, la liberté ». Voir la *Préface apologétique pour M^lle^ Antoinette Bourignon,* placée par Poiret en tête des *Œuvres* de Bourignon. Nous n'avons à parler ici que de sa mystique.

Antoinette Bourignon prétendait avoir reçu de Notre-Seigneur l'ordre d'annoncer au monde que l'esprit évangélique s'était perdu soit dans le clergé, soit dans les ordres religieux, soit même dans l'Église : « Les péchés des chrétiens d'aujourd'hui, lui aurait dit le Christ, sont si pernicieux, que j'ai délibéré de leur extirper ma foi, et de mettre mon Église en tel désordre, que mes brebis se mangeront les unes les autres » (*La Parole de Dieu*, n° 70). Message fort suspect ! Tous les faux réformateurs croient en entendre de semblables.

Ce qui est encore plus suspect, c'est la manière dont Bourignon authentiquait ce singulier message : uniquement par les paroles intérieures ou extérieures. A entendre cette prophétesse, Dieu lui parlait sans cesse intérieurement au fond de l'âme ou extérieurement dans des visions. « On peut dire, écrit Poiret, que toute sa vie n'a été qu'un tissu continuel de telles paroles de Dieu à elle et d'elle à Dieu. » (*Préface apologitique*, p. 188). De quel critérium usait-elle pour découvrir la valeur de ces paroles? Elle se gardait bien de recourir à l'autorité ecclésiastique. La conviction intime, toute personnelle, évidente à ses yeux, qu'elle croyait avoir de l'origine divine de ces

paroles lui suffisait : « Mlle Bourignon, dit Poiret, ne les [ces paroles] admettait jamais qu'après les avoir recommandées à Dieu et en avoir reçu de lui des ratifications par des mouvements d'âme si intimes, si spirituels, si purs et si efficaces, que le diable avec toutes ses illusions ne pourrait y atteindre..., si bien que ces communications avec Dieu sont de la dernière certitude » (*Préface apologétique*, p. 202).

De tels principes ne peuvent qu'engendrer l'illuminisme. Ils sont d'ailleurs ceux de tous les faux mystiques. Le protestant Poiret était heureux d'y retrouver la théorie de l'inspiration privée. Les vrais mystiques, on le sait, font toujours contrôler leurs révélations intérieures par leurs directeurs de conscience et, s'il le faut, par l'autorité ecclésiastique.

DTC., II, 1100. — KL.², II, 1167-1170. — RE., 1897, III, 344-349. — Michaud, *Biographie universelle*, Paris, 1843, V, 323-324. — Feller, *Biographie universelle*, Paris, 1845, II, 138. — Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, Paris, 1820, IV, 78-92. — Poiret, disciple de Mlle Bourignon, a été mêlé aux discussions sur la philosophie cartésienne, voir F. Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne*, Paris, 1854, II, 307-308. — Haag, *La France protestante*, Paris, 1858, VIII, 269. — Max Wieser, *Peter Poiret*, Munich 1932, p. 59-69; sur A. Bourignon, p. 47-56, 86..., 130..., 141..., 269...

P. Pourrat.

BOUTAULD (Michel). — Né à Paris le 1er novembre 1608 et entré dans la Compagnie de Jésus en 1625, le P. Boutauld fut professeur, puis prédicateur. Il mourut à Pontoise le 12 mai 1689. Ses ouvrages spirituels contiennent une doctrine pratique et consolante, de tendance nettement affective et rappelant saint François de Sales. *Les conseils de la Sagesse ou le recueil des Maximes de Salomon les plus nécessaires à l'homme pour se conduire sagement*, Paris, 1677, eurent d'autant plus de succès qu'ils avaient été attribués à tort au Surintendant Fouquet. *La Suite des Conseils de la Sagesse*, Paris, 1683, fut attribuée au P. Gorse. De l'un et de l'autre de ces ouvrages, il y eut de nombreuses rééditions et traductions. Ce sont de courtes méditations sur certains versets des Livres Sapientiaux. *La Méthode pour converser avec Dieu*, Paris, 1684, a eu elle aussi bien des rééditions et a été traduite notamment par saint Alphonse de Liguori (*Traité de l'amour de Dieu*, c. II). L'opuscule a pourtant été mis à l'index en 1723. D'après les Mémoires de Trévoux (1739), des additions auraient été ajoutées à certaines éditions par des Jansénistes. L'édition de 1910 (Casterman) est formellement autorisée. L'auteur s'adresse à l'âme chrétienne, énumère les motifs qu'elle a de s'entretenir en confiance avec Dieu, les choses qu'elle doit lui exposer et les dispositions dans lesquelles elle doit se tenir devant lui; il montre enfin les avantages de la vie intérieure.

Le P. Boutauld écrivit, en outre, un ouvrage assez célèbre : *Le Théologien dans les conversations avec les sages et les grands du monde*, Paris, 1683. Il s'y inspire des notes laissées par le P. Coton. L'intérêt en est médiocre pour la spiritualité.

Sommervogel, *Bibliothèque*, II, 45-51; VIII, 1895; *Corrections et additions*, fasc. 5, 970; Sommervogel, *Dictionnaire des ouvrages anonymes et pseudonymes*, 587. — Moréri, II, 129. — Michaud, *Biographie universelle*, 5, 343. — H. Bremond, *Histoire littéraire du Sentiment religieux*, II, 602.

M. Olphe-Galliard.

BOUTRAIS (Cyprien-Marie), né à Paris le 30 juin 1837. D'abord Rédemptoriste, il entra ensuite à la Grande Chartreuse où il fit profession le 4 juin 1871. Après avoir rempli différentes charges dans plusieurs chartreuses, il exerça celle de Prieur à la Valsainte, à Glandier et à Vedana (Italie) où il passa à une vie meilleure le 18 avril 1900. Il est l'éditeur des Annales de Le Couteulx.

Ce vénérable Père a écrit ou traduit de nombreux ouvrages dont beaucoup sont restés manuscrits. Ceux qui se rapportent à la spiritualité, ont, presque tous, trait à la dévotion au Sacré-Cœur. Ce sont :

1. *Un Précurseur de la Bienheureuse Marguerite Marie Alacoque au XVIe siècle. Lansperge le Chartreux et la dévotion au Sacré-Cœur*, in-12, 1872. Grenoble, Auguste Côte; Paris, Victor Palmé. — L'ouvrage se divise en trois parties : Une courte notice biographique de Lansperge. — Lansperge apôtre de la dévotion au Sacré-Cœur. — Pratiques de dévotion et prières diverses au Sacré-Cœur extraites des œuvres de Lansperge. Suit un appendice intitulé : Lansperge et la dévotion au Saint Cœur de Marie. — Comme le souhaite l'auteur, cet ouvrage est bien de nature à faire aimer le Sacré-Cœur de Jésus.

2. *Flèches d'amour au Sacré-Cœur de Jésus*. — Cîteaux, imprimerie Saint-Joseph, in-32 de 336 pages. Ce sont des prières et des élévations au Sacré-Cœur de Jésus, extraites d'anciens auteurs chartreux dont une très courte notice nous est donnée dans l'introduction; il y en a pour toutes les actions de la journée et pour toutes les circonstances de la vie.

« Il ne suffit pas qu'une prière soit pleine d'onction, nous dit l'auteur, elle doit en outre offrir à l'âme une nourriture substantielle et pour cela s'appuyer sur la théologie et la Sainte-Écriture, les prières que nous publions ont ce double mérite. » Cet opuscule montre combien les Chartreux aimèrent le Sacré-Cœur même avant les révélations faites à la sainte de Paray-le-Monial.

3. *Semaine du Sacré-Cœur de Jésus*. — C'est la troisième édition d'un opuscule de Dom Innocent Le Masson dont les deux premières parurent autrefois sous le titre d'*Exercice de dévotion au Sacré Cœur de Jésus-Christ pour les religieuses Chartreuses* (Correrie, 1694; Lyon, 1696). Cette troisième édition imprimée à Toulouse en 1886 (in-16 de 327 pages) a été enrichie par Dom Cyprien Boutrais d'un *Mois du Sacré-Cœur et de Prières par d'anciens Chartreux*. La quatrième édition, parue la même année 1886 (Imprim. de N.-D. des Prés) est mise dans un nouvel ordre et a pour titre : *Mois du Sacré Cœur de Jésus avec une semaine et des prières en son honneur par d'anciens auteurs Chartreux*.

4. *La Grande Chartreuse par un Chartreux*. — Bien que ce livre remarquable ne soit pas à proprement parler un livre de spiritualité, il mérite cependant d'être cité dans le DS., à cause de la troisième partie : *Vie Cartusienne en général*. Édition Arthaud, Grenoble, 1930 (dans les éditions précédentes, ch. V : *Genre de vie des Chartreux*) où il est parlé des observances cartusiennes et de l'esprit de l'Ordre.

« Ce livre est un de ceux que les Chartreux aiment le plus. Beaucoup y ont trouvé la première réponse à leur désir de vivre pour Dieu seul, leur première atti-

rance vers la vie cartusienne. » (Préface de l'édition de 1930). Beaucoup aiment à le revoir pour s'y retremper dans leur idéal.

S. Autore, *Scriptores S. O. C.*, t. I.

L. RAY.

BOUVIER (PIERRE). Né à Chantenay près Nantes en 1848, jésuite en 1870, mort à Paris en 1925. La carrière du P. Pierre Bouvier fut avant tout celle d'un prédicateur. L'évêque d'Angers lui adressait en 1913 cet éloge public : que, dans sa parole méthodique et sûre, on retrouvait l'éloquence de Bourdaloue. Qu'il prêchât ou qu'il écrivît, ce fut toujours avec un remarquable souci d'exactitude, surtout d'exactitude doctrinale. Sa brochure du mois de mai 1903 sur l'*Exégèse de M. Loisy* et cette liste de 33 propositions que, d'accord avec son ami, le curé de St-Sulpice, M. Letourneau, il présenta au Cardinal Richard, quand celui-ci allait partir pour Rome (novembre 1903), attestent la rectitude de son sens théologique[1].

Une autre brochure : *Notion traditionnelle de la vocation sacerdotale* conclut, semble-t-il, définitivement une controverse qui eut lieu vers l'année 1910. L'auteur reconnaît que l'évêque est deux fois juge en la matière : juge des qualités du candidat au sacerdoce, juge des besoins du diocèse. Mais la clarté demande que son jugement, quand il est favorable au candidat, soit désigné par le mot d'*appel*, et que le mot de *vocation* continue à signifier l'ensemble de dispositions spirituelles et morales qui rend un sujet apte au sacerdoce.

En 1917, le P. Bouvier publie le *Directoire composé par saint Ignace* (texte original et version littérale). Une note historique et critique, une comparaison entre le *Directoire Officiel* du P. Aquaviva et le *Directoire de Saint Ignace*, la transcription intégrale du texte de saint Ignace en regard des passages qui lui correspondent dans le texte du P. Aquaviva, un appendice qui reproduit la version de Ruremonde, fournissent toutes précisions sur le document publié. (Paris, Beauchesne).

En 1922 parut *L'interprétation authentique de la Méditation Fondamentale* (Tardy, Bourges). L'auteur démontre, par le texte même des conclusions de cette méditation et par l'avis de juges aussi autorisés que le P. Nadal, que, telle quelle, cette méditation s'adresse aux âmes qui veulent s'engager dans la voie des conseils. Comment il faut la délimiter pour qu'elle convienne aux âmes simplement désireuses d'éviter le péché mortel et le péché véniel, l'auteur l'explique au chapitre IV de cette brochure.

Au P. Bouvier le Dictionnaire de Théologie doit la 4e partie de l'article *Jésuites*. L'auteur y étudie la spiritualité de la Compagnie de Jésus, consultant avant tout les *Exercices*. Dans le même Dictionnaire se trouve un article sur le P. Louis *Lallemant* et sa *Doctrine Spirituelle*. Le P. Bouvier explique pourquoi ce livre est resté dans un oubli relatif ou a éveillé des soupçons, et il fait valoir les considérations qui justifient, en les délimitant, certaines propositions qui, dans leur teneur littérale et générale, dépasseraient le but.

Nous avons du P. Bouvier une étude sur les origines de la méditation quotidienne du matin dans la Compagnie de Jésus. Il en ressort qu'à une époque la durée actuelle (une heure) n'était pas fixée. La question a été reprise et traitée complètement par le P. Pedro Leturia (*Archivum Historicum*, Jan-Jun., Roma, 1934).

Le P. Bouvier est surtout connu comme l'auteur des *Règles de la Perfection sacerdotale*. Paris, Beauchesne). Zélé prédicateur de retraites ecclésiastiques, — il atteignit la centaine, — il continue son apostolat par ce petit livre qu'on a appelé un « véritable code de l'esprit sacerdotal ».

X. MOISANT., S. J.

1. *Bulletin de littérature ecclésiastique* (Toulouse). Mars 1931, *Les origines françaises du Décret Lamentabili*, par le R. P. Dudon, p. 73-93.

BOUWENS (LIÉVIN). — Né à Gand vers 1445, il reçut l'habit de saint Dominique en la même ville, enseigna quelque temps la théologie, fut Prédicateur général; élu Vicaire général de la Congrégation réformée de Hollande par le chapitre de Zwolle 1493, il exerça cette charge pendant trois ans, fut ensuite élu prieur à Gand et resta à la tête du couvent de Gand pendant dix ans; il mourut le 11 juillet 1516.

Plusieurs de ses ouvrages ne connurent point les honneurs de l'impression : tels un catéchisme, un ouvrage de gloses sur les Évangiles du Carême, ouvrages dont Quétif et Échard nous ont conservé le titre. Par contre deux recueils de méditations, qui ont échappé à Quétif et Échard, ont été imprimés et se conservent encore. Les voici : *Meditacien op den rosencrans van onser liever vrouwen*. Anvers, Henri Eckert van Homberch, 1509, 23 fol. *Orboorlike ende profitelijcke meditacien up de passie ons heeren*. Anvers, Guillaume Vorsterman vers 1530, 76 fol. Le premier nous donne cinquante méditations sur la Sainte Vierge, le second contient des méditations sur la Passion de Notre-Seigneur. Tous les deux accusent à la fois une grande simplicité et une fraîcheur qui portent à la dévotion.

Quétif et Echard, II, 34a. — Bernardus de Jonghe, O. P., *Belgium Dominicanum*. Bruxelles, 1719, p. 70-71. — Paquot, XIV, 195-96. — Wouter Nijhoff en M. E. Kronenberg, *Nederlandsche Bibliographie van 1500 tot 1540*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1919, p 162. — Stephanus Axters, O. P., *Bijdragen tot een Bibliographie van de Nederlandsch Dominikaansche Vroomheid*, 291-95; OGE., VII (1933), 117-18.

E. AXTERS, O. P.

BOYER (PIERRE), qui a fait partie de l'Oratoire, est né à Arlane en 1677. Il appartient à ce dictionnaire par : 1° *Maximes et avis pour conduire un pécheur à une véritable pénitence*, in-12, Paris, 1726; 2e éd., in-12, Paris, 1739. 2° *La solide dévotion du Rosaire ou l'idée, l'excellence et la pratique de cette dévotion*, in-16, Paris, 1727. Cet ouvrage fut joint aux *Maximes sur la pénitence* de l'abbé Goujet, sans que le titre de ce dernier livre mentionnât cette réunion. 3° *Cantiques spirituels*, in-12, 1727, publiés par Goujet : voir ses *Mémoires*, p. 146. Le reste de son œuvre est gâté par le Jansénisme; il fut un des appelants de la bulle *Unigenitus ;* composa *Juste idée que l'on doit se former des Jésuites; Traité de la venue d'Élie; Gémissement d'une âme vivement touchée de la destruction de Port-Royal*, 1709-1713; *Vie d'un parfait ecclésiastique*, 1721, dont la seconde édition donne le vrai nom : *La vie de M. Paris, diacre*, avec des réflexions servant de préface, in-12, Bruxelles, Paris, 1731. On lui attribue

encore d'autres ouvrages de polémique. La violence de ces pamphlets le fit enfermer d'abord au Mont-Saint-Michel, puis à Vincennes, où il mourut le 18 janvier 1755.

Ingold, *Supplément à l'essai de bibliographie oratorienne.* — Quérard, *La France littéraire.* — *Dictionnaires* de Moréri, de Didot, *des Livres jansénistes,* t. I, p. 422, t. III, p. 503.

A. Molien.

BOYER (Pierre Denis). — Né le 19 octobre 1768 à Séverac-l'Eglise (Aveyron), mort à Paris le 24 avril 1842. Il eut pour condisciple son cousin Frayssinous quand il fit ses humanités à Rodez et sa théologie au séminaire de Laon (sur la montagne Sainte-Geneviève à Paris) dépendant de Saint-Sulpice. Ordonné prêtre en 1790, dans la dernière ordination publique faite à Paris pendant la Révolution, il rentra dans son pays et sa famille où il courut les plus graves dangers. Après l'orage il revint à Paris où M. Emery lui confia la philosophie dans le séminaire qu'il relevait. Après les Cent Jours il y enseigna la morale jusqu'en 1818. Avec Frayssinous, il inaugura dans une chapelle basse de Saint-Sulpice les conférences apologétiques. Puis il se livra tout entier au ministère des retraites ecclésiastiques où il eut un grand succès. Il est peu de diocèses où il ne se soit fait entendre, et dans quelques-uns il retourna jusqu'à trois et même six fois. Ce qui caractérise son éloquence, c'est une vive imagination, la profondeur des pensées et la force du raisonnement, une vigueur de style parfois un peu abrupte et une abondance parfois trop exubérante. Il assurait l'ascendant de sa parole par l'autorité de ses exemples : une vie de mortification et de prière. C'était une âme simple, un peu fruste, pleine de franchise, et un cœur capable de tous les dévouements. Un grand nombre de prélats lui avaient demandé d'imprimer ses retraites; la mort vint avant qu'il pût répondre à ces invitations. Par les soins de M. Dassance parurent : *Discours pour les retraites ecclésiastiques,* 2 vol. in 8°, Paris, 1843. Ils ont été réimprimés par Migne dans sa collection des *Orateurs sacrés,* t. LXXVIII, col. 9-418. Ses autres œuvres concernant le droit, la théologie, la controverse contre les doctrines de Lamennais, ne rentrent pas dans le cadre de ce dictionnaire.

Notice sur la vie et les écrits de M. Boyer composée par M. Dassance en tête des *Discours pour les retraites ecclésiastiques.* — *L'ami de la Religion,* n^os^ du 9, 14, 19 et 26 juillet 1842. — *Biographie universelle* de Michaud. — *Journal de l'Aveyron,* 4 mai 1842. — Dans la *Vie de M. Frayssinous,* 2 vol. in-8°, Paris, 1844, M. Henrion fait parallèlement la vie de M. Boyer, le cours de ces deux existences s'étant trouvé souvent étroitement mêlé. — L. Bertrand, *Bibliothèque Sulpicienne,* t. II, p. 140-149.

E. Levesque.

BRAHMANISME, voir indes.

BRANCATI DE LAURIA (cardinal), O. M. Conv. — *1. Vie et œuvres.* — *2. Doctrine.*

I. — Vie et œuvres. — Le cardinal Brancati de Lauria naquit le 10 avril 1612 à Lauria en Lucanie. Le 2 juillet 1630, il entra dans l'ordre des Conventuels, où il fit de brillantes études et devint docteur et maître en théologie; il enseigna dans plusieurs couvents et même à l'université de la Sapience à Rome. De bonne heure, ses connaissances théologiques et canoniques lui valurent les charges de consulteur du Saint-Office, des Rites, des Indulgences, de la Consistoriale, de la Visite, d'examinateur du clergé et des évêques, et de premier custode de la Bibliothèque Vaticane. Très estimé des souverains Pontifes, il fut créé cardinal le 1^er^ septembre 1681 par Innocent XI, et bientôt après il fut nommé Bibliothécaire de la sainte Église. Sous la pourpre, le cardinal Brancati continua sa vie laborieuse; en même temps, il fut un homme vraiment religieux, un exemple vivant de toutes les vertus. Enfin, plein de mérites, il s'endormit pieusement dans le Seigneur le 30 novembre 1693.

Brancati de Lauria fut un des plus éminents théologiens; il composa beaucoup d'ouvrages sur le dogme, la morale, le droit ecclésiastique et la spiritualité. Sa plus grande œuvre a pour titre *Commentaria in III et IV librum Sententiarum Ioannis Duns Scoti,* 8 in-fol., Rome, 1653-82. Il y traite entre autres des vertus cardinales, de la foi, de l'espérance, de la charité, des autres dons spirituels ainsi que des grâces *gratis datae.* Dans le commentaire sur le 3^e^ livre de Scot, 2^e^ partie, p. 709-826, se trouve la disputation 32 *De virtute heroica;* c'est le traité principal qui ait été écrit sur la vertu héroïque. Il publia ensuite *Opuscula octo de oratione christiana eiusque speciebus,* in-8°, Rome, 1685; Venise, 1687; Brescia, 1697; Montreuil-sur-Mer, 1896; ouvrage très estimé et dont Benoît XIV faisait le plus grand cas. Il composa en outre *Devota ad D. N. Iesum Christum precatio; Devota laudis ad SS. Trinitatem oratio; Gratulatoria humilis et devota oratio ad omnes caelestium civium Ordines; Devota ad beatam semper Virginem Mariam salutatio;* in-12, Rome, 1688, 1689, 1695.

II. — Doctrine. — Ce qui en théologie spirituelle caractérise particulièrement le cardinal Brancati, c'est sa doctrine sur la vertu héroïque et celle sur la contemplation. Il définit la vertu héroïque chrétienne comme suit : « Ut aliqua virtus christiana constituatur in esse heroico in actu primo, necesse est, ut habeat annexum aliquod donum Spiritus Sancti et det habenti ex Dei instinctu operari expedite, prompte ac delectabiliter, supra communem naturae modum, ex fine supernaturali sine humano ratiocinio, cum abnegatione operantis et affectuum subiectione » (*De virtute heroica,* a. 6, n. 77). Suivant Brancati, l'héroïcité d'une vertu se montre surtout, mais non uniquement, dans les choses qui ne sont que de conseil; elle s'acquiert ordinairement par l'exercice d'actions héroïques; il n'y a pas de connexion nécessaire entre les vertus héroïques, de sorte que l'une peut exister sans l'autre. La doctrine de Brancati de Lauria sur la vertu héroïque a été suivie par Benoît XIV, et est devenue ainsi classique dans les procès de béatification et de canonisation.

Brancati expose sa doctrine sur la contemplation dans l'ouvrage *Opuscula octo de oratione christiana,* écrit contre les erreurs des quiétistes et de Molinos. Le savant cardinal distingue deux espèces de contemplation : l'acquise et l'infuse. Quant à celle-ci, elle ne consiste pas dans une vision immédiate de l'essence divine comme elle est en elle-même, mais dans une connaissance médiate par espèces impresses. Parlant de la contemplation infuse en général, il enseigne que l'acte de contemplation ne peut durer au plus qu'une demi-heure. La contemplation infuse est un don gratuit de Dieu; cependant il l'accorde ordinairement

aux âmes bien disposées pour la recevoir, et l'on peut désirer obtenir cette grâce du Seigneur. D'autre part, Dieu n'accorde pas toujours la contemplation mystique aux âmes parfaites et saintes; d'où il suit qu'elle n'est pas strictement nécessaire à la sainteté.

G. Franchini, O. M. Conv., *Bibliosofia e memorie letterarie di scrittori Francescani Conventuali,* Modena, 1693, 387-98. — B. Comandus, O. M. Conv., *Vita F. Laurentii Brancati,* Romae, 1698. — Grammer, O. Min., art. *Brancati Laurentius,* KL., II, 1883, 1192-94. — Hurter, *Nomenclator,* 3e éd., t. IV, Oeniponte, 1910, 351-55. — Edouard d'Alençon, O. M. Cap., art. *Lauria* (*Brancati de*), DTC., IX, 1926, 13-15. — Ubald d'Alençon, O. M. Cap., *La spiritualité franciscaine,* dans *Etudes Franciscaines,* XXXIX, 1927, 596 s. — R. Hofmann, *Die heroische Tugend,* München, 1933, 103-12, 161 s., 171, 177.

J. Heerinckx, O. F. M.

BRANCHEREAU (Louis), né le 21 décembre 1829 à Saint-Pierre Montlimart au cœur de la Vendée militaire angevine. Son père avait pris part jusqu'à la fin à la guerre héroïque. Du côté maternel il comptait deux grands oncles et deux oncles prêtres. Après de bonnes études classiques il entra au grand séminaire d'Angers en 1837. Trois ans après il était à Saint-Sulpice en 1841, puis à la Solitude en octobre 1842. Le 1er juin 1843, il était ordonné prêtre par Mgr Affre. Son premier poste fut l'enseignement de la philosophie au séminaire de Clermont. C'est là qu'il commença à composer ses *Praelectiones philosophiae* qu'il compléta en 1850 au séminaire d'Issy. Ce fut pour lui la source d'abord de grandes joies, et ensuite de profonds déboires. En 1854, il fut nommé à Nantes, supérieur du séminaire de philosophie, et à la mort de M. Féret, en 1863, supérieur de théologie. Il y fut intimement lié avec Mgr Jaquemet, évêque de Nantes et avec M. Richard, son vicaire général, depuis cardinal archevêque de Paris. En 1870, en pleine guerre, il fut envoyé à Orléans comme supérieur du séminaire. Il y devint l'ami de Mgr Dupanloup qui en fit son légataire universel; il y eut ensuite l'estime et la confiance de ses deux successeurs, Mgr Coullié et Mgr Touchet. Les événements de 1905 le forcèrent à quitter Orléans et à se retirer à Issy, où il vécut dans la retraite jusqu'en 1913. C'était alors un beau vieillard, très droit, sans infirmité, d'une correction parfaite, donnant l'exemple de la régularité d'un fervent séminariste. Il mourut le 23 décembre 1913, lorsqu'il entrait dans sa 95e année.

Voici ses ouvrages qui ont rapport à la vie ecclésiastique : *Politesse et convenances ecclésiastiques,* Paris, 1872, un vol. in-12. C'est un traité des devoirs extérieurs du prêtre : à la doctrine et à la piété doit se joindre le savoir-vivre qui a grande influence sur la vertu et le zèle du prêtre. Le volume est précédé d'une préface de Mgr Dupanloup. L'ouvrage a eu huit éditions, et une traduction en espagnol.

Ses œuvres principales sont les *Méditations à l'usage des élèves des grands séminaires et des prêtres,* Paris, 1890, 4 vol. in-12. Dès l'année suivante, il donna une autre édition revue et augmentée et depuis il y eut plusieurs éditions et des traductions en langues étrangères. De nombreuses générations de prêtres s'en sont servi pour leurs oraisons et même pour leurs prédications. Ces méditations ont beaucoup de clarté, de profondeur, mais on peut y regretter une manière trop uniforme, et y désirer un peu plus d'onction.

En publiant la *Vie de M. Hamon,* curé de Saint-Sulpice, qu'il avait intimement connu, il se proposait de faire connaître un modèle de vie sacerdotale. Paris, 1877, in-12; seconde édition en 1881. Il y eut une traduction en flamand. C'est le même but qu'il se proposa en éditant le *Journal intime de Mgr Dupanloup,* Paris, 1903, in-12. Il y révéla une grande âme de prêtre et d'évêque. Son livre : *La vocation sacerdotale,* Paris, 1896, in-8°, a été l'objet d'une attaque assez vive, par un auteur qui se méprenait sur le sens et la portée de certaines assertions.

Lettre circulaire de M. Garriguet sur M. Branchereau, du 10 janvier 1914. — Lettre du Cardinal Touchet à son clergé sur la mort de M. Branchereau, ancien supérieur du séminaire d'Orléans. On trouve ces deux lettres dans le *Bulletin des Anciens Élèves de Saint-Sulpice,* 1914, p. 131-152. — G. Baguenault de Puchesse, *M. Branchereau doyen de la Compagnie de Saint-Sulpice* dans le *Correspondant,* 10 janvier 1914, p. 186-187. — Alexis Crosnier, vice-recteur des Facultés catholiques d'Angers, *Louis Branchereau, prêtre de Saint-Sulpice* (*1819-1913*), Paris et Angers, 1915, in-12.

E. Levesque.

BRANDÃO (Luis). — Jésuite et écrivain ascétique portugais. Né à Lisbonne (1584), novice à Coïmbre (1598), après de solides et brillantes études docteur en théologie à Evora (1621), il enseigna la rhétorique et la philosophie en divers collèges. Appelé bientôt à des charges de gouvernement, il fut nommé visiteur des maisons de la Compagnie établies dans les îles Açores, recteur à Porto, assistant du Portugal auprès du T. R. P. Général François Piccolomini (1650-1652) et préposé de la maison professe de Lisbonne, où il mourut le 5 juin 1663. Ses biographes nous font remarquer qu'il était « très adonné aux choses de piété ». Dans l'histoire de l'ascétique au Portugal, il est un des auteurs les plus appréciés, à cause de ses *Méditations sur l'histoire du saint évangile,* qu'il laissa en manuscrit et qu'on imprima après sa mort. Dans l'œuvre de Brandão, très remarquable est la préoccupation liturgique de s'accommoder « aux temps dans lesquels l'Eglise célèbre les saints mystères de la vie de Notre-Seigneur. » Connaissant à fond la Sainte Écriture, le texte sacré constitue la base la plus solide sur laquelle s'appuient ses considérations, d'ailleurs très suggestives. Il cite aussi, sobrement mais toujours à propos, les œuvres des saints Pères.

Meditaçoens sobre a Historia do Sagrado Evangelho para todos os dias do anno, repartidas em quatro volumes. Compostas pello P. Luis Brandam, da Companhia de Jesu, Doutor na Sagrada Theologia, natural da cidade de Lisboa. Vols. I et II, Lisboa, 1679, na Officina de Joam da Costa; vols. III et IV, na Officina de Miguel Deslandes, Lisboa, 1684 et 1685. — Inocencio Francisco da Silva, *Dicionario bibliographico portuguez,* V, p. 233. — Sommervogel, II, col. 84.

A. Casimiro, S. J.

BRANTEGHEM (Guillaume de), Belge, originaire de la ville d'Alost. Il entra à la chartreuse de Sainte-Catherine d'Anvers vers 1530; Morotius dit qu'on ignore le jour de sa mort. Le nécrologe de cette chartreuse ne faisant pas mention de lui, peut-être faudrait-il l'identifier avec un certain Guillaume d'Anvers, moine profès et vicaire de la chartreuse de Sélignac, dont la carte du Chapitre général de 1535 annonce le

décès. Il aurait alors émis une nouvelle profession : c'était la coutume de l'époque lorsqu'on changeait de maison. On s'expliquerait ainsi que ses œuvres aient été imprimées à Anvers et à Lyon. Il a publié : 1. *Vergier spirituel et mystique remply tant des nouveaux que des anciens fruits de l'âme fidèle, distingué par alcunes figures...*, Anvers, chez Guillaume Vesterman, 1535 (in-12, 86 fol.), réédité à Lyon, à l'Ecu de Cologne, 1542, in-16.

2. *De la préparation à la mort,* opuscule paru d'abord en 1542 à la suite du *Verger spirituel* (édition de Lyon) et édité plus tard à Anvers, en 1553.

3. *Jesu-Christi vita juxta quatuor Evangelistarum narrationes,...* paru une première fois à Anvers en 1537, chez Mathieu Cromme, in-8°, orné de gravures. Cet ouvrage fut ensuite traduit en français et eut de nombreuses éditions (Anvers, Paris, Lyon). Dans l'avis au lecteur de celle de Lyon (chez Balthazard Armouillet, in-16, 1543) il est dit que cette vie de Notre-Seigneur a été imprimée par ordre du roi, « et par ce moyen on ne tiendra plus compte d'un tas de sotz livres, de salles et folles amours, que la calamité et le luxe du temps a produits ». Comme le langage de l'auteur « sentait son terroir et païs de Flandre... on a faict revoir et mettre la vieille copie en bon françoys, et au plus près de la version de sainct Hierosme. »

Comme cet auteur a ajouté un certain nombre de vers au *Violae animae* de Pierre Dorland, on lui a attribué tout l'ouvrage, mais à tort.

S. Autore, *Scriptores S. O. C.*, t. II. — Petreius, *Bibliotheca cartusiana*, p.120. — Moréri. — Morotius, *Theatrum Chronologicum S. C. O.*, p. 119.

L. Ray.

BRAULIO (Saint), évêque de Saragosse (viie siècle). — *1. Vie et œuvres.* — *2. Doctrine spirituelle.*

1. Vie et Œuvres. — Né d'une riche et chrétienne famille hispano-romaine, il fut élevé auprès de son frère aîné Jean, évêque de Saragosse. Il termina ses études à Séville, dans l'intimité de saint Isidore, dont les œuvres témoignent de l'amitié qui les unit désormais. Il succéda à son frère sur le siège de Saragosse (631). Il prit part aux IVe, Ve et VIe Conciles généraux. Homme d'un grand caractère, d'une puissante intelligence, il mourut vers 651. Son corps repose dans l'église de N.-D. del Pilar, où il fut vénéré après sa translation qui eut lieu vers 1275. Sa fête est célébrée le 18 mars et sa translation le 26 du même mois.

Il fut le meilleur écrivain de l'église visigothique d'Espagne après saint Isidore, dont il révisa les *Etymologies*, dans la composition desquelles il avait eu un grand rôle (*Epist.* I-VIII). La *Praenotatio librorum divi Isidori,* avec le chaleureux éloge du saint Docteur, est certainement de lui (dans le *De viris illustribus*, PL. t. 81, c. 16-17, et AS., April. t. I). La seule œuvre considérable qui nous reste est l'*Epistolarium,* imprimé en 1775 par Risco (*Esp. Sagr.*, 2e éd., Madrid, 1859, t. XXX, p. 328-395, et PL., t. 80, c. 649-700). On y trouve de petits traités de spiritualité, avec des effusions intimes pleines de chaleur et d'onction. Il faut noter aussi un opuscule : *Vita S. Æmiliani* (éd. T. Minguella, dans *San Millan de la Cogolla*, 1883, p. 213-243 et autres éd.).

2. Doctrine spirituelle. — Deux caractères (qui se retrouvent dans presque tous les auteurs ascétiques espagnols) apparaissent d'abord dans les écrits de Braulio : la componction et l'amour du Christ. Comme celle de saint Benoît, sa spiritualité est avant tout christocentrique (*Vita S. Æmiliani,* c. iv, viii, etc., *Epist.* XIII, XIV, XVIII, *Hymn. S. Æmil.* etc.).

Il reconnaît que tous ne sont pas appelés au même degré de sainteté et distingue deux voies, l'une ordinaire, pour la généralité des âmes, l'autre extraordinaire, réservée à ceux qui y sont conduits *specialiter* par Dieu lui-même (*Vita S. Æm.*, praefat. et c. xxiii). Il juge nécessaire la direction suivie et l'ouverture de conscience (*Epist.* IX, XVIII, XLIV). Il demande que dans les supérieurs la justice et la sévérité soient tempérées par la patience et la bonté (*Epist.* XIII). Il ne veut pas imposer des abbés contre la volonté des moines (*ibid.*).

Le progrès des vertus dans notre cœur doit se faire sentir jusque dans notre corps (*Vita S. Æm.*, c. ii; cf. saint Benoît, *Reg.* c. vii). Voici les degrés ou étapes de la vie intérieure : 1. la *conversio* par la crainte; 2. l'imitation de J.-C. spécialement dans sa Passion (*conversatio bona*); 3. la ferme espérance des biens futurs et la connaissance intime de la bonté et douceur divines (*spes dulcedinis*); 4. l'épanchement de la charité par la louange, l'action de grâce et la contemplation (*divina contemplatio*); *Vita S. Æm.*, c. xxx, *Epist.* XVIII, XXIII. Celle-ci n'empêche pas le service du prochain, surtout par obéissance (*Vita S. Æmil.* c. v, *Epist.* XIII). On s'y dispose par l'oraison affective, les aspirations, les oraisons jaculatoires (*Vita*, c. iv; *Epist.* XIII, etc.).

Eugenii episcopi carmina, éd. F. Wolmer, MGH., *Script.*, t. XIV. — PL., t. 80, c. 639-720. — Nic. Antonio, *Biblioth. hispana vetus*, t. I, Madrid, 1783, p. 374-376. — Card. Aguirre, *Concilia Hispaniae*, Rome, 1694, t. II, p. 477-521. — M. Risco, *España sagrada*, t. XXX, 2a éd. Madrid, 1859, p. XV-XVI; 142-78; 328-400. — Dom Ceillier, *Hist. générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, 2e éd., Paris, 1868, t. XI, p. 710-728. — P. Gams, *Kirchengeschichte von Spanien*, t. II, p. 145-149. — AS. Martii, t. II, 635-638. — Latassa, *Escritores aragoneses*, 2e éd., t. I, p. 239-242. — Minguella, *San Millan de la Cogolla*, Madrid, 1883. — Z. Garcia Villada, *Catálogo de los Codices y documentos de la I. C. de León*, Madrid, 1919, p. 53-55 et pl. VIII. — Id. *Historia eclesiástica de España*, t. II, p. 1a, Madrid, 1932, p. 146-147; 189-191; 271-274; 313-316, etc. — A. Lambert, *La famille de Saint Braulio*, *Rev. Zurita*, Saragosse, 1933, p. 63-80. — J. Perez de Urbel, *Los Monjes españoles en la Edad Media*, Madrid, 1934, t. I, 242-243; 347-350; 355-371; t. II, 50-51; 203-204.

M. Alamo.

BRAVO (Diego). — Frère mineur espagnol de Belalcazar, de la province des Saints-Anges. Il fut pendant de longues années lecteur de théologie et ministre provincial de 1622 à 1626. Il nous a laissé plusieurs écrits en langue vulgaire : *Teologia mistica y moral sobra la Regla*, Valençia, 1627. — *Manual de Escrivanos*, Sevilla, 1633. — *Govierno espiritual y Guia de Penitentes*, Sevilla, 1637. — *Dialogos y exercicios de la Oracion*, Sevilla, 1637; où l'auteur traite longuement de la mortification. — En latin il a écrit : *De usu Syndici*, Hispali, 1640. — *De vocatione Fratris Minoritae*, Hispali, 1640.

P. fr. Velazquez, *Memorial historico de la fundacion y progresso de la Sancta Provincia de los Angeles*, 1647. (Arch. S. Isidori de Urbe, Cod. 2/8.)

F. Wagemans, O. F. M.

BRÉBEUF (Georges de), neveu de saint Jean de Brébeuf, jésuite français martyrisé au Canada en 1649. Il naquit en 1617 à Thorigny en Normandie et mourut près de Caen, en 1661. Poète du xvii^e siècle, rendu célèbre par le jugement sévère porté par Boileau (*Art poétique,* chant I, vers 98 ss.) sur sa traduction en vers français de la *Pharsale.* C'est surtout l'histoire de la littérature profane qui s'occupe de lui.

Il intéresse cependant l'historien de la spiritualité par ses *Entretiens solitaires,* prières et méditations en vers français. L'ouvrage, publié à Paris en 1660, contient ving-huit entretiens sur divers sujets de piété, depuis la conversion du pécheur jusqu'au mépris de l'âme fervente pour les biens d'ici-bas. Brébeuf le composa vers la fin de sa vie, « dans les intervalles d'une longue fièvre », dit-il. Aussi appelle-t-il les *Entretiens* « les Méditations d'un malade » (Avertissement de l'auteur).

Dans ses *Entretiens,* Brébeuf s'inspire des *Psaumes,* de l'*Imitation de Jésus-Christ,* traduite en vers par Pierre Corneille, et aussi de quelques auteurs spirituels espagnols, en particulier du poète religieux Luis de Léon († 1591). Les *Entretiens* sont des élévations et des prières, plus affectives que doctrinales Les vers ne manquent pas d'un certain lyrisme, mais ils ne sont pas d'un poète de premier ordre; la lecture suivie laisse une impression de monotonie.

Le sort des *Entretiens* fut assez curieux. Connus tout d'abord des seuls lettrés, ils furent à partir de 1669, considérés comme capables d'édifier. On les vit bientôt dans la bibliothèque de piété des ecclésiastiques, des religieux et des religieuses. Pour en faciliter l'usage; on les divisa en quatre parties de sept entretiens chacune. On avait ainsi pendant un mois une méditation pour chaque jour de la semaine. Un tel succès fit considérer Brébeuf, au xviii^e siècle et même au xix^e, comme un poète « dévot » : « Quand j'apprends que Brébeuf fit dans sa jeunesse des vers badins, des épigrammes et même des parodies, cela dérange un peu mes idées, et je ne veux plus entendre que le poete des *Entretiens solitaires* », disait Marie Jenna, *Mes amis et mes livres,* Paris, 1883.

René Harmand, *Dissertation sur les œuvres du sieur de Brébeuf,* Paris, 1898, et surtout *Entretiens solitaires* de G. de Brébeuf, édition critique avec une Introduction et un Index, Paris, 1912, où se trouvent d'autres références. — H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux,* Paris, 1916, t. I, p. 340-345.

P. Pourrat.

BREMOND (Antonin). — Maître général des Dominicains, né à Cassis près de Marseille en 1692, mort à Rome en 1755. Il avait commencé sa vie religieuse au couvent de Saint-Maximin, où il fut professeur de philosophie. Il devint par la suite missionnaire aux Antilles. Plus tard, à Rome, il fut théologien de la Casanate, c'est-à-dire bibliothécaire et professeur dans cette institution intellectuelle alors pleinement florissante. Devenu assistant du P. Thomas Ripoll, général de son ordre, il lui succéda en 1748. Le P. A. Bremond est le plus souvent cité comme érudit, car il a été un des principaux spécialistes de l'histoire des dominicains au xviii^e siècle. On lui doit un Bullaire des documents pontificaux concernant son ordre (8 vol.), le premier tome des *Annales O. P.,* publié après sa mort par le P. Mamachi, une copieuse dissertation de 376 pages sur les ancêtres de saint Dominique de Guzman, fondateur des Dominicains. Tous ces écrits ne sont pas d'une critique sans reproche. Le P. A. Bremond intéresse davantage l'histoire de la spiritualité par un ouvrage qu'il écrivit en 1736 alors qu'il était théologien de la Casanate, à la demande du roi Jacques d'Angleterre exilé à Rome et qui était devenu son ami. Le roi avait déploré qu'il n'existât pas pour ses enfants un solide manuel de la vie chrétienne. Il avait demandé au P. Bremond de combler cette lacune, non certes en inventant d'un bout à l'autre, mais en réunissant, dans une même traduction italienne et dans un même cadre, les divers morceaux qui lui paraîtraient les meilleurs dans les ouvrages plus ou moins imparfaits parus sur ce sujet en diverses langues. Le P. A. Bremond se mit à l'œuvre et publia à Rome chez Girolamo Mainardi en 1736 son *Manuale utile ad un cristiano, tradotto, e raccolto da varii libri stampati in diverse lingue.* Il n'est pas question en ce manuel de haute spiritualité. On y a voulu instruire les fidèles des mystères de la Foi, des cérémonies du culte et des obligations de l'Église en matière disciplinaire. Mais on voit transparaître dans le choix des matières l'esprit du P. A. Bremond, homme d'une piété exacte, appliquée, amie des emplois du temps, des recettes de dévotion destinées à régulariser l'oraison. C'est ce qu'a noté Henri Bremond, qui appartient à la même famille provençale, dans une allusion de son *Histoire du sentiment religieux.*

Mamachi, *Annales,* t. I, 1756, préface consacrée au P. A. Bremond, p. lvii-lxxxvi. — Mortier, *Histoire des Maîtres Généraux de l'Ordre des Frères Prêcheurs,* t. VII, Paris, 1914, p. 358-368.

M.-M. Gorce.

BREMOND (Henri). — *1. Vie.* — *2. Écrits.* — *3. Valeur et influence.* — *4. Doctrine.*

1. Vie. — Né à Aix-en-Provence, le 31 juillet 1865; après avoir fait ses études au collège ecclésiastique de sa ville natale, où il est le condisciple de Charles Maurras, Henri Bremond entre le 24 novembre 1882 dans la Compagnie de Jésus; ses deux frères cadets, André et Jean, l'y rejoindront en 1889 et 1890. Après son noviciat fait en Angleterre, il étudie les lettres et la philosophie de 1884 à 1888, à Hastings et à Mold (Pays de Galles); après deux ans consacrés à l'enseignement des humanités, il fait, de nouveau à Mold, ses études théologiques et est ordonné prêtre en 1892; il est encore appliqué par ses supérieurs à l'enseignement des humanités, et, pendant un an, de la philosophie (au collège de Saint-Etienne). En 1897, il fait au noviciat d'Aix sa « troisième année de probation », sous la direction de son ancien maître des novices, le P. Rosette, et, après une année passée au collège des Brotteaux à Lyon comme Père spirituel, il est envoyé à Paris, comme rédacteur aux « Études ». Il y reste cinq ans et en 1904 il quitte la Compagnie de Jésus. Sa vie dès lors se partage entre Paris et les Basses-Pyrénées (Pau et Arthez d'Asson), tout entière occupée par son travail d'écrivain. En 1923 il est élu membre de l'Académie Française, où il prend séance le 24 mai 1924, en prononçant un remarquable éloge de son prédécesseur M^{gr} Duchesne (reproduit dans la *Documentation catholique,* t. XI, c. 1411-25; dans le même volume on trouvera la réponse de H. Bordeaux, c. 1603-18). Au printemps de 1933 de graves accidents de santé viennent interrompre son

infatigable activité littéraire et le 17 août de cete même année 1933, après quelques mois de douloureuse maladie, il meurt à Arthez d'Asson.

II. Écrits sur la spiritualité. — Il ne saurait être question de dresser ici une bibliographie complète de tous les écrits dus à la plume si féconde de Henri Bremond : il suffira d'énumérer ceux qui ont un intérêt particulier au point de vue de la spiritualité, sans nous astreindre à mentionner à part les nombreux articles de Revues qui ont ensuite été incorporés dans divers volumes. C'est après la fin de ses études théologiques, lorsqu'il reprend comme prêtre l'enseignement des humanités en 1893, à Moulins, que H. Bremond commence à écrire dans les *Études*, dans l'*Univers*, un peu plus tard dans la *Quinzaine* : il publie alors des articles sur la littérature, la pédagogie, l'Angleterre religieuse (le premier de ceux-ci en 1894, sur Ward, sous le pseudonyme de H. Mauvoisin, dans les *Études*); la plupart de ces articles sont réunis dans les trois ouvrages : *L'inquiétude religieuse. Aubes et lendemains de conversion*, Paris, Perrin, 1901; *L'enfant et la vie*, Paris, Perrin, 1901; *Ames religieuses*, Paris, Perrin, 1902; plus tard l'auteur, alors qu'il ne sera plus jésuite, rééditera ces volumes avec des modifications parfois assez notables. En 1903, il donne dans la collection « Les Saints », chez Gabalda, un volume sur le *Bienheureux Thomas More;* plus tard il publiera, en 1913, dans la même collection, une vie de *Sainte Jeanne de Chantal*, qui fut mise à l'Index le 5 mai de cette année.

Après sa sortie de la Compagnie de Jésus, il collabore à partir de décembre 1905 aux *Annales de Philosophie Chrétienne*, où il donne, entre autres, avec une étude sur *les Lettres de saint François de Sales* (1907, t. CLIV, p. 389-407), une série d'articles sur Fénelon et Bossuet, qui, parus en 1909, deviennent *l'Apologie pour Fénelon*, Paris, Perrin, 1910. A la même époque, dans la collection « La Pensée chrétienne », chez Bloud et Gay, paraissent de lui trois volumes d'extraits de Newman, avec introductions et notes (le dernier, 1906, sur *La Vie chrétienne*) et un quatrième sur Gerbet (1907); en même temps il publie son *Newman. Essai de biographie psychologique*, Paris, Bloud, 1906. En 1908, avec *La Provence mystique au* XVII^e *siècle*, Paris, Plon, il aborde la série de travaux qui vont devenir désormais, sinon l'objet exclusif, du moins le centre de toute son activité littéraire, les études sur la vie spirituelle en France au XVII^e siècle.

C'est en 1915 que paraît chez Bloud et Gay le premier volume de sa grande *Histoire littéraire du Sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion :* il est consacré à *l'Humanisme dévot :* Saint François de Sales le domine, et autour de lui viennent se grouper divers représentants de cet humanisme dévot que l'auteur distingue de l'humanisme chrétien de la génération précédente et dont il étudie en une série de chapitres les diverses manifestations. Suit en 1916 un second volume qui décrit l'*Invasion mystique* (1590-1620) et dans lequel, après un retour à la Provence mystique (Romillon, César de Bus...), défilent devant nous le P. Coton et Marie de Valence, Canfeld et le P. Joseph, Madame Acarie, Brétigny et le Carmel réformé, Jean de Saint-Samson et l'ancien Carmel, les grandes abbesses bénédictines réformatrices. Viennent ensuite quatre volumes sur *la Conquête mystique :* III. *L'École française* (1921, paru après les deux suivants), sur Bérulle, Condren, Olier, Eudes; IV. *L'École de Port-Royal* (1920), avec Saint-Cyran, Arnauld et la Mère Agnès, Pascal, Nicole et son antimysticisme; V. *L'École du P. Lallemant et la tradition mystique dans la Compagnie de Jésus* (1920), groupant autour de l'auteur de la *Doctrine spirituelle*, Rigoleuc, Surin, Crasset, Guilloré; enfin VI. *Marie de l'Incarnation. Turba magna* (1922), étudiant longuement la grande Ursuline de Québec, plus brièvement Bernières et la Mère de Matel, et énumérant ensuite dans une course rapide une foule de mystiques (dont quelques-uns de tout premier ordre comme sainte Marguerite-Marie Alacoque), pour ne s'arrêter un peu qu'à la curieuse figure de Desmarets de Saint-Sorlin. Suit une interruption de plusieurs années, pendant laquelle paraissent (à l'occasion de la lecture et du volume sur la *Poésie pure*, 1926), le petit volume *Prière et Poésie* (Grasset) et, la même année 1926, *l'Abbé Tempête : Armand de Rancé et la réforme de la Trappe* (Hachette), biographie étincelante, mais peu objective et plus d'une fois franchement injuste pour le célèbre réformateur. Puis, en 1928, sont publiés ensemble les tomes VII et VIII de l'*Histoire*, consacrés à *la Métaphysique des Saints;* l'allure est différente de celle des volumes précédents, sur lesquels du reste l'auteur revient en partie (pour saint François de Sales par exemple, Bérulle, Camus...) en y ajoutant une série d'auteurs qu'il n'avait pas encore étudiés (Noulleau, Paul de Lagny, F. de Clugny, Aumont, Thomassin, Chardon, Piny) : mais, anciens et nouveaux, ces auteurs sont là avant tout comme les témoins d'une philosophie commune de la prière que H. Bremond croit retrouver chez tous les grands spirituels de ce XVII^e siècle et en face de laquelle se dresse l'*ascéticisme* des antimystiques plus ou moins déclarés, de ceux qui nient pratiquement le primat de la prière en la subordonnant aux préoccupations ascétiques.

L'essentiel de ces idées avait déjà été exposé par l'auteur en un mémoire publié dans la *Revue des Sciences religieuses* de Strasbourg (1927, t. VII, p. 226-261; 402-428; 579-599) et intitulé : *Ascèse ou prière? Notes sur la crise des Exercices de saint Ignace*. A ce mémoire, dans lequel il était vivement pris à partie (en même temps que le P. H. Watrigant, déjà mort, et le P. Brou) comme représentant de l'ascéticisme, le P. Cavallera répondit dans la *Revue d'Ascétique et de Mystique* (1928, p. 54-90 : *Ascétisme et prière. A propos d'une prétendue crise*). Se prévalant de son droit légal de réponse, H. Bremond envoya à la RAM. une longue réplique dont celle-ci publia seulement une partie (celle qui répondait au droit légal invoqué, RAM., 1928, p. 291-318, avec les observations du P. C.); la réponse entière avait paru en brochure chez Bloud, en juillet 1928 (avant le numéro de la Revue et avec le titre peu exact de « supplément » à la RAM.). Mémoire et brochure formèrent avec un certain nombre de textes justificatifs le volume *Introduction à la philosophie de la prière*, paru chez Bloud en 1929. De nouveau H. Bremond revint cette même année sur les Exercices de saint Ignace dans une série d'articles de la *Vie spirituelle* (*Saint Ignace et les Exercices*, VS., 1929, Suppl. 1-48; 73-112; 147-191; cf. en février 1930, Suppl., 49-79, une réponse du P. G. Picard, et en avril une réplique de Bremond, *Adieux à la controverse*, Suppl., 1-28; voir aussi RAM., 1929, 302-322, observations du P. Cavallera).

En 1931 paraît chez Bloud *Bossuet maître d'oraison*, réédition avec une longue introduction des *Instructions spirituelles en forme de Dialogues sur les divers états*

d'oraison suivant la doctrine de M. Bossuet, publiées en 1741 par le jésuite Caussade pour montrer que Bossuet, adversaire décidé du quiétisme, n'était pas pour autant un ennemi et un détracteur des oraisons mystiques. En 1932 paraissent les volumes IX et X de l'*Histoire du Sentiment religieux : La vie chrétienne sous l'ancien régime,* recueillant les traits de la dévotion de nos pères pour le baptême, l'Eucharistie, la Sainte Vierge, les pensées par lesquelles ils sanctifiaient le mariage et la mort; — *La prière et les prières sous l'ancien régime,* consacré aux recueils de prières, aux hymnes, aux explications de la liturgie. La même année H. Bremond publie dans les « Cahiers de la Nouvelle Journée », n. 22 : *La Querelle du pur amour au temps de Louis XIII : Antoine Sirmond et J. P. Camus,* qui, avec une série de chapitres sur divers procès d'illuminisme du XVIIe siècle, et une étude plus spéculative sur la quiétude, formeront le tome XI de l'*Histoire,* consacré au *Procès des mystiques.* Ce volume qui parut en 1933, par le soin de mains amies alors que l'auteur était déjà réduit à l'impuissance et à la veille de sa mort, clôt l'œuvre inachevée, sans qu'ait été abordée la question du débat sur l'amour pur entre Bossuet et Fénelon et l'histoire du quiétisme français : en 1931 encore, sur la couverture de son *Bossuet maître d'oraison,* H. Bremond annonçait un tome IX sur la *Retraite des mystiques,* et un tome X sur la *Tradition mystique pendant le* XVIIIe *siècle.* Il avait, vingt ans auparavant, nettement pris position dans son *Apologie pour Fénelon :* il semble qu'il ait hésité au moment d'aborder de nouveau cette question qu'on sent présente à sa pensée dans tant de pages des volumes précédents, et que la mort ne lui a pas laissé le temps de reprendre enfin, après les *excursus* de ses derniers tomes.

III. Valeur historique et influence de son œuvre littéraire. — La simple énumération qu'on vient de lire, montre que l'œuvre d'H. Bremond se présente à nous d'abord comme une œuvre d'histoire littéraire; les affirmations doctrinales n'en sont point absentes, n'y sont même pas rares, mais elles s'y présentent à nous sous un aspect et dans un cadre historiques, comme un simple écho des enseignements des Saints et des maîtres spirituels tels que nous les révèle l'histoire. Si l'on veut donc, dans la mesure où la chose est déjà possible, porter un jugement sur une œuvre si proche de nous et qui n'a pu encore subir l'épreuve du temps, il faut tout d'abord examiner quelle en est la valeur historique. Nous n'avons pas, en effet, ici, à nous étendre sur la valeur littéraire et sur le très grand talent d'écrivain que tout le monde est d'accord pour admirer chez H. Bremond : humaniste dans l'âme et causeur incomparable, se jouant à travers les nuances et capable du trait vigoureux, il doit certainement une très grande part de l'influence si considérable qu'il a exercée, à des dons de style de tout premier ordre. Ce qui nous importe avant tout ici c'est l'exactitude historique de ces pages prestigieuses où revit la floraison mystique du XVIIe siècle.

Tout d'abord il convient de ne pas y chercher ce que l'auteur n'a pas prétendu y mettre (en dépit d'un titre qui lui a été reproché et qu'il n'avait pas été, je crois, entièrement libre de choisir) : jamais il n'a entendu nous donner une Histoire suivie, complète, conservant la juste perspective des événements et des hommes; sans remords il fera une large place aux âmes, aux écrits, aux problèmes qui l'intéressent personnellement et laissera de côté ou effleurera à peine ceux qui ne lui disent rien, qui ne lui fournissent pas de thème riche et attrayant pour ses essais; car il est toujours resté ce qu'il était dans ses premiers articles, un essayiste. C'est donc chez lui avant tout une suite d'essais, d'études, souvent fort poussées, toujours fines et captivantes, qu'il faut chercher. Il aime, selon une expression qui lui était chère, à *orchestrer* ces beaux textes qu'il excellait à dénicher dans les vieux auteurs oubliés ou dédaignés et à mettre ensuite merveilleusement en valeur. Le résultat de ces études a été de révéler à nos contemporains les magnifiques richesses de vraie vie contenues dans ces écrits que, pour la plupart, ils jugeaient remplis uniquement d'une rhétorique pieuse sans âme et sans originalité : le très grand service rendu par H. Bremond à la spiritualité catholique est d'avoir forcé tous ceux qui s'intéressent à la vie des âmes à lui faire, fussent-ils incroyants, une large place dans leurs études et leurs lectures.

Au lendemain de la mort d'H. Bremond, G. Goyau concluait l'article qu'il lui consacrait dans les *Nouvelles Littéraires* du 26 août 1933, en notant qu'il « fut toujours aux écoutes des âmes vivantes : dans toute son œuvre de critique, dans toute son œuvre d'historien, c'est vers ce « don divin » que son regard était tourné, également attentif à ce qu'il y avait de vie dans leurs inquiétudes et leurs certitudes, dans leurs tourments et leurs conquêtes, dans leurs paroles et leurs muets recueillements, dans leurs expansions et leurs anéantissements. » Comme historien il a excellé à faire vivre devant nous les âmes dont il nous retrace les vicissitudes, et c'est ce qui fait le charme de ses livres. Mais chez lui cette sensation de vie réelle n'est pas obtenue, comme chez un G. Lenôtre par exemple, par une accumulation patiente de détails concrets scrupuleusement contrôlés un à un; c'est plutôt une reconstitution de la vie telle qu'il la voit à travers quelques traits plus révélateurs, ou du moins jugés tels; c'est le fruit d'un don de reconstruction psychologique, précieux autant que dangereux.

Et c'est là ce qui explique les très graves réserves que les historiens de métier ont dû formuler sur nombre de chapitres des livres d'H. Bremond. A concevoir l'histoire des âmes à la manière dont concevaient l'histoire des peuples un Augustin Thierry ou un Michelet, il est un très grand historien. Pour celui qui met au-dessus de tout en histoire l'exactitude et l'objectivité dans la narration des faits, la docilité à ne pas dépasser ce que fournissent les documents, la lecture des livres d'H. Bremond sera fréquemment une occasion de mauvaise humeur et d'étonnement, si surtout on entreprend un contrôle tant soit peu serré de ses affirmations et une confrontation tant soit peu étendue des sources, de celles que Bremond utilise et aussi de celles qu'il ignore ou néglige (voir quelques exemples dans RAM., t. X, 1929, p. 179 ss.). De là dans ces livres un mélange déconcertant de trouvailles heureuses et qui resteront, de vues justes et pénétrantes, de suggestions fécondes, et aussi de véritables gageures, de paradoxes historiques accrochés à deux lignes d'un texte, quand ce n'est pas à une simple conjecture, de thèses bruyantes qui déjà s'avèrent incapables de résister à une discussion un peu sévère.

Il n'est évidemment pas possible d'entreprendre ici un examen des positions d'H. Bremond en matière d'histoire de la spiritualité, même en se bornant aux principales : celles-ci du reste seront discutées dans

divers articles de ce *Dictionnaire*. On peut cependant, à titre d'exemple, recevoir comme parties vraiment solides de l'édifice, le fondement général, la thèse de la fécondité mystique de ce XVII^e^ siècle qu'il y a peu d'années encore un homme pourtant informé comme le P. Arintero, mettait parmi les siècles de « lamentable décadence spirituelle » (*Verdadera Mistica tradicional*, Salamanca, 1925, p. 5); solides aussi un grand nombre des piédestaux sur lesquels est dressée toute une académie de maîtres spirituels, qu'il s'agisse de ceux qui, bien connus des spécialistes, ont été révélés au grand public, comme Bérulle, Condren, Olier, Eudes, Lallemant, Surin..., ou de ceux qui, connus seulement de quelques érudits, ont été dévoilés à tous les curieux et fervents de vie spirituelle, comme Chardon, Coton, Guilloré, ou même cet original de J. P. Camus... ; solides encore beaucoup des demeures où nous pouvons admirer tant de grandes mystiques, abbesses bénédictines réformatrices, carmélites comme Mme Acarie, missionnaires comme Marie de l'Incarnation. Fragiles en revanche apparaissent des constructions hardies comme la tentative de faire du cas du P. Balthasar Alvarez et de ses difficultés avec le Général de la Compagnie de Jésus au sujet de l'oraison, « un événement au sens rigoureux du mot, une de ces grandes expériences chargées de sens, cruciales, si l'on peut dire, telles que l'histoire des idées n'en voit naître que de loin en loin au cours des siècles » (*Histoire du Sentiment religieux*, VIII, 229), et plus fragile encore, plus risquée en porte-à-faux, cette histoire de la composition des *Exercices* de saint Ignace, de leur éclipse à la mort du Saint et de leur résurrection à la fin du XVI^e^ siècle dans une conception de la retraite complètement étrangère à la pensée du fondateur (pensée mystique) et conforme en revanche à l'ascéticisme prévalant alors dans les milieux officiels de la Compagnie de Jésus; ou encore, au tome IX de l'*Histoire*, la thèse de l'identité des pensées d'Arnauld sur la communion fréquente avec celles de saint François de Sales, des jésuites et de la masse des théologiens contemporains (voir RAM., 1932, 337-356; 1933, 27-50, la discussion décisive du P. Dudon).

Quant à la synthèse qui pour H. Bremond tend à résumer de plus en plus toute l'histoire spirituelle du XVI^e^ et XVII^e^ siècle en une lutte entre le courant mystique, le courant des fidèles de la prière pure et de la primauté des activités priantes, et les résistances antimystiques qui se concentreront dans les tenants de l'ascéticisme, le premier envahissant et conquérant, submergeant d'abord oppositions et incompréhensions, puis vaincu et mutilé dans les procès du quiétisme et de l'amour pur, pour aboutir à la stérilité terne et étriquée du XVIII^e^ siècle, cette synthèse contient assurément ceci de vrai qu'alors comme toujours dans l'histoire de la spiritualité catholique, il y a eu et il y aura deux tendances générales divisant les âmes, les unes plus mystiques et contemplatives, les autres plus ascétiques et actives, qu'entre ces deux courants il se produira plus ou moins fréquemment des remous plus ou moins violents, amenés par des circonstances diverses, et surtout par les exagérations de l'une ou de l'autre, allant jusqu'à l'erreur, la déviation morale ou l'hérésie, comme la chose s'était produite dans le moralisme naturaliste de certains humanistes et se produisit dans le quiétisme. Mais dans maints chapitres de l'*Histoire du Sentiment religieux*, cette diversité de tendances entre maîtres spirituels catholiques est arbitrairement transformée en opposition violente et irréductible : les nuances et les positions intermédiaires disparaissent; de simples incidents deviennent des événements et au contraire de graves déviations sont réduites aux proportions de simples malentendus, et l'une de ces tendances, aussi légitimes l'une que l'autre, en vient à absorber en elle toute la vie spirituelle profonde de l'Église, l'autre prenant figure d' « hérésie orthodoxe », en marge de la vraie vie intérieure catholique. Nul assurément ne songera le moins du monde à blâmer la préférence d'H. Bremond pour une de ces deux tendances : ce qui est sûrement regrettable, c'est qu'il ne soit pas arrivé à garder en véritable historien une exacte compréhension de celle qui lui était moins sympathique.

Son œuvre historique semble donc devoir durer avant tout comme évocatrice et suscitatrice de figures, de courants, de questions, de rapprochements et d'hypothèses, dont l'étude sera reprise plus techniquement par d'autres et aboutira parfois à confirmer, souvent aussi à modifier ou même à rejeter ses conclusions : mais on ne pourra l'ignorer, et, avec le mérite d'avoir ouvert une foule de pistes fécondes, il aura celui d'avoir exercé une influence vraiment décisive sur le renouveau de faveur dont bénéficiera longtemps la belle spiritualité française du XVII^e^ siècle.

IV. DOCTRINE. — H. Bremond s'est toujours défendu d'être un théologien, même lorsque, dans sa *Métaphysique des Saints*, par exemple, il touchait à chaque page de gros problèmes théologiques : il voulait n'être que le simple rapporteur et le fidèle interprète de ses maîtres préférés. Toutefois, à défaut d'un système arrêté (le mot comme la chose lui eussent été fort antipathiques), à défaut même d'une synthèse doctrinale un peu complète des choses de la vie spirituelle, il y a du moins des idées qui lui étaient chères, des jugements auxquels il tenait et qui guidaient les sympathies et les aversions qu'il est facile de discerner dans ses écrits. Idées et jugements se sont manifestés et précisés surtout dans les diverses controverses auxquelles il a été mêlé, ou qu'il a lui-même suscitées.

La première controverse doctrinale dans laquelle il prend parti est la querelle du pur amour et de l'abandon total, lorsqu'en 1910 il entre en lice avec son *Apologie pour Fénelon*; il y reviendra à plusieurs reprises, en particulier dans la *Métaphysique des Saints*, surtout à propos de Piny; et un de ses derniers écrits sera consacré à la controverse entre Camus et Antoine Sirmond, dans laquelle il verra une escarmouche préludant au grand duel de la fin du siècle. « Défense du pur amour, dit-il, ou pour parler avec plus de rigueur, défense du théocentrisme » (*La querelle du pur amour*... p. 15) : il établit ainsi lui-même le lien entre sa défense de Fénelon et l'apologie qu'il fera des spiritualités *théocentriques*, en face de celles qu'il appelle *anthropocentriques* ou encore de ceux qu'il qualifie de *panhédonistes* : trois mots qui, les deux premiers du moins, devaient faire fortune, mais qui en réalité ne semblent pas très heureux. Dans la mesure où elle serait vraiment *anthropocentrique*, une spiritualité cesserait d'être catholique; dès lors, en appliquant un tel qualificatif à des spiritualités formellement approuvées par l'Eglise, qu'on le veuille ou non, on les déprécie injustement et on produit fatalement dans les esprits les confusions les plus fâcheuses.

Si l'on essaie de dégager des éléments historiques

auxquels elles sont constamment mêlées, les idées qui commandent sur ce point la pensée d'H. Bremond, il y a avant tout, semble-t-il, une adhésion totale à ce que le P. Rousselot appelait jadis la « conception extatique de l'amour » (*Pour l'Histoire du problème de l'amour*... Münster, 1908, p. 34) : personne plus que lui ne « prend soin de couper toutes les attaches qui semblent unir l'amour d'autrui aux inclinations égoïstes » ; l'amour pour lui est d'autant plus parfait, d'autant plus amour qu'il met plus complètement le sujet « hors de lui-même ». Aussi, dans un acte de charité toute pensée du bien que nous trouvons dans notre union à Dieu vient diminuer la pureté de l'amour, non seulement si elle se substitue, mais même si simplement elle se joint au motif suprême du bien de Dieu lui-même. Cette pensée est très nette dans les réflexions que lui suggère un texte magnifique de Bourdaloue, s'écriant : « Je ne sais (Seigneur) si vous êtes content de moi et je reconnais même que vous avez bien des sujets de ne l'être pas, mais pour moi, mon Dieu, je dois confesser à votre gloire que je suis content de vous et que je le suis parfaitement. Il vous importe peu que je le sois ou non; mais après tout, c'est le témoignage le plus glorieux que je puisse vous rendre; car dire que je suis content de vous, c'est dire que vous êtes mon Dieu, parce qu'il n'y a que Dieu qui me puisse contenter. » H. Bremond admire ce texte autant que quiconque et il le met à côté du fameux *Mémorial* de Pascal. Mais il ajoute :

« Ici et là c'est le même égotisme sacré, si l'on peut ainsi parler. Les mystiques ne condamnent ni l'une ni l'autre de ces deux prières... Mais leurs formules sont tout ensemble et plus humaines et plus religieuses... François de Sales n'aurait pas dit... « Il vous importe peu que je sois heureux ou non. » Il aurait dit bien plutôt : c'est à moi-même qu'il importe peu que je trouve délectable ou non l'obéissance à votre volonté. De vous à moi, il ne peut être question que de vous. Une seule chose m'importe, votre propre contentement. » (*Histoire*, VIII, p. 349.)

Laissant de côté ce qu'eût dit en effet saint François de Sales, on remarquera la substitution des mots *heureux* et *délectable* au mot de *content* qu'avait employé Bourdaloue, confirmation du défaut d'objectivité signalé plus haut : mais surtout on notera comment il ne suffit pas que notre contentement de Dieu soit ordonné à sa gloire, il faut qu'il disparaisse, qu'entre Dieu et moi « il ne soit question que de Lui » et non de moi, sous peine de déchoir de la pureté de l'amour.

De cet absolutisme dérivent certaines formules qui heureusement sont atténuées par le contexte, mais qui isolées risqueraient de ressembler beaucoup à telle des propositions condamnées par Innocent XII chez Fénelon :

« De l'abandon ou de la cession que nous avons consentie, nous ne pouvons rien soustraire, pas même notre éternité. Ayant accepté, les yeux fermés et pour de solides raisons, de nous laisser faire par Dieu, c'est-à-dire d'acquiescer à tout ce qu'il a voulu, veut et voudra, nous ne pouvons pas refuser de nous laisser damner, s'il doit un jour vouloir nous damner. Conséquence moins terrible qu'on ne le croirait d'abord, mais, quoi qu'il en soit, logique, et à laquelle nous n'avons plus le droit de nous refuser... Aussi bien, et c'est ici la maîtresse clef du problème, dans [cette acceptation], l'objet positif et formel que se propose uniquement l'acte du pur amour, est-il ce qu'il y a en soi de plus aimable, à savoir la volonté divine, et non pas ce qu'il y a... de plus désespérant, l'enfer. Mon Dieu, que tout cela paraît simple à qui n'est pas brouillé de naissance avec les précisions et les distinctions de l'analyse morale. » (*Histoire*, VIII, p. 124-25.)

Je doute que le P. Piny, sous le patronage de qui elle est mise, eût fait sienne cette formule. Mais elle montre bien comment, se laissant dominer par l'idée d'un amour toujours plus pur de tout élément personnel, H. Bremond ne pense plus que nous sommes strictement obligés, aussi bien dans l'ordre surnaturel que dans l'ordre naturel, de vouloir atteindre notre fin dernière, que nous n'avons donc sous aucun prétexte le droit de nous en désintéresser, et qu'en fait accepter par avance le décret hypothétique de Dieu nous damnant, c'est accepter du même coup notre impénitence finale sans laquelle ce décret ne peut exister, impénitence finale qui est encore tout entière en dépendance de notre libre volonté.

Ce qui semble avoir manqué là comme sur d'autres points à H. Bremond, c'est une vue nette et précise des concepts théologiques : ses analyses morales fines et pénétrantes ne sont pas étayées par une métaphysique et une théologie dogmatique assez fermes. N'a-t-il pas l'air parfois, dans ses controverses avec les ascéticistes, de supposer chez le chrétien des activités d'ascèse qui ne seraient pas soutenues par la grâce? Sur les rapports entre grâce sanctifiante et grâce actuelle, sur le caractère surnaturel de celle-ci, sa pensée semble parfois assez confuse. Et cette même lacune paraît bien être la raison des positions prises par lui dans l'autre grande controverse, celle-là suscitée par lui-même, sur la *prière pure* et l'*ascéticisme*.

Par tout son tempérament H. Bremond était un intuitif, ayant une défiance et une aversion insurmontables pour tout ce qui est déduction abstraite, dialectique de concepts, pour tout ce qui risquait de gêner, de figer, de morceler cette vie profonde des âmes qu'il sentait à travers les textes, qu'il revivait lui-même et faisait revivre sous nos yeux dans ses livres, qui le ravissait et comptait seule pour lui ici-bas. Cet intérêt passionné qu'il portait ainsi à ce qu'il y a de plus haut et de plus beau dans la vie présente, les âmes vivantes de Dieu, joint à ce manque de fermeté de vues théologiques, me semble expliquer sa conception de la prière et de l'ascèse. Le P. Lebreton le notait très justement à propos de la *Métaphysique des Saints* : « La plupart des divergences qui nous apparaîtront entre la pensée de M. Bremond et la nôtre, viennent de l'option qui s'impose ici à nous : si l'on tend à réduire le rôle de l'ascèse, à ne voir dans la prière elle-même que l'acquiescement et non la demande, un état et non des actes, c'est, je crois, que l'on oublie ce que nous sommes ici-bas, des pèlerins en marche vers le ciel, des pécheurs en voie de guérison... » (*Études*, 1929, t. 198, p. 133).

C'est parce que la splendide prière des mystiques l'intéressait par elle-même au point de lui faire donner moins d'attention à son caractère provisoire de simple moyen en vue d'acheminer l'âme à la vision béatifique, que H. Bremond a donné tant d'importance à la question de la *prière pure*. Fondamentale est pour lui la distinction entre la prière au sens *strict et métaphysique* du mot, phénomène tout religieux, qui ne peut être que religieux, et qui consiste dans l'adhésion de l'âme profonde au travail divin qui se

fait en elle, et la prière au sens *large* qui désigne communément le bloc vivant des activités diverses qui, d'une manière ou de l'autre, collaborent à la naissance et au progrès de cette vraie prière. « La prière pure, il faut bien, sans doute, que des actes la renouvellent, mais elle est en elle-même, moins un acte qu'un état — l'état de prière : une disposition qui survit aux actes qui l'ont établie, l'adhésion *habituelle* de l'âme à la grâce habituelle » (*Histoire*, VII, 401). La prière, cette prière pure, est la fin essentielle de l'homme : « Toutes choses sont créées pour l'oraison », dit-il en reprenant un mot de saint François de Sales (*Histoire*, VII, 40); de là son insistance sur la primauté de la prière et son indignation lorsque les « ascéticistes » osent soutenir que l'oraison peut être considérée légitimement comme un moyen de perfectionnement moral, qu'il peut y avoir une oraison pratique ordonnée à l'acquisition des vertus chrétiennes. Là encore, comme le faisait remarquer le P. Lebreton dans l'article cité à l'instant, il oublie la seconde partie du texte de saint François de Sales cité par lui, où le Saint (comme le faisait Suarez dans un texte semblable, *De Religione*, tr. IV, lib. II, c. 9, n. 6) explique son affirmation en rappelant que Dieu a fait l'ange et l'homme pour le louer éternellement. C'est l'oraison de la vision béatifique qui est fin de tout : l'oraison de cette vie, tout en ayant la primauté parmi les moyens de tendre à cette vision, reste toujours un moyen pour augmenter dans les âmes l'empire de la charité.

Théocentrisme, et théocentrisme compris avec une totalité qu'il ne pourra avoir en fait que dans la vie du ciel, telle semble bien être la pensée foncière qui unifie les diverses affirmations doctrinales d'H. Bremond : de là à la fois les exagérations et inexactitudes de certaines de ces affirmations, et de là aussi ce qu'elles ont, comme celles de son vrai maître Fénelon, de singulièrement prenant, élevant et séduisant. Là encore, comme sur le terrain de l'histoire, son rôle n'aura pas été un rôle de maître, au sens propre du mot, enseignant avec précision et exactitude une doctrine fortement charpentée et solidement bâtie; mais un rôle de puissant excitateur, suggestif et faisant réfléchir, même quand il se trompe le plus manifestement, ouvrant des voies et posant des problèmes, stimulant la pensée plus que la dirigeant : là comme partout, un intuitif, passionné pour toutes les manifestations de la vie profonde des âmes, et servi par le goût et la plume d'un humaniste de race.

Du vivant d'H. Bremond, avait déjà paru le volume de son ami M. Martin du Gard, *Henri Bremond*, Paris, 1927; depuis sa mort C. Du Bos prépare un volume dont un chapitre a paru dans la *Revue hebdomadaire* du 11 août 1934, sous le titre : *Henri Bremond, histoire de l'homme capable de Dieu* (et en anglais dans la *Dublin Review* de juillet 1934), à propos duquel voir *Ami du Clergé*, t. XXXI (1934), 661-68. Parmi les articles parus à sa mort, il faut particulièrement signaler celui de son frère André Bremond, dans les *Etudes*, t. CCXVII, p. 29-53; les divers articles qui lui sont consacrés dans la *Vie catholique* et les *Nouvelles Littéraires* du 26 août 1933. — Voir aussi (*Document. Cathol.*, t. XXXV, c. 835-850) le discours de réception de son successeur à l'Académie, M. A. Bellessort (23 mars 1936).

Pour la discussion des thèses historico-doctrinales d'H. Bremond, on peut signaler, en plus des articles déjà cités plus haut : L. Peeters, *Une hérésie orthodoxe, l'ascéticisme*, dans *Nouv. Revue Théologique*, 1928, 749 ss.; M. B. Lavaud, *Quiétisme et pur amour; ascèse et prière pure*, *Rev. Thomiste*, 1930, 58 ss. Cf. VS., janvier 1930, p. [25] et suiv.; D. A. Collette, *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, Louvain, 1930, p. 111 ss.; F. de Lanversin, *A propos de « prière pure »*, *Nouv. Revue Théologique*, 1930, 265 ss.; J. de Guibert, *Oraison mentale et prière pure*, RAM., 1930, 225 ss.; 337 ss.; F. Florand, *Le procès des mystiques*, VS., nov. 1933, Suppl. 79 ss.; A. Pottier, *Pour saint Ignace et les Exercices contre l'offensive de M. Bremond*, Paris, 1930; en outre une grande partie de l'ouvrage du même auteur : *Le P. L. Lallemant et les grands spirituels de son temps*, 3 vol., Paris, 1927-29, est consacrée à la discussion de divers chapitres de l'*Histoire du Sentiment religieux*.

J. DE GUIBERT.

BRETAGNE (CLAUDE). — Bénédictin de la Congrégation de Saint-Maur, né à Semur, diocèse d'Autun; après avoir été quelques mois à la Charité-sur-Loire, il fit profession à Moutiers-Saint-Jean le 6 novembre 1644, âgé de 19 ans. Il fut prieur à Saint-Médard de Soissons, à Saint-Corneille de Compiègne, à Saint-Rémi de Reims, à Saint-Bénigne de Dijon, aux Blancs-Manteaux. Après avoir été assistant du R. P. Supérieur Général, il fut appelé à gouverner l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés, et ensuite nommé visiteur des provinces de Bourgogne et de Normandie. Il mourut dans l'exercice de cette charge à Bonne-Nouvelle de Rouen le 13 juillet 1694. L'ouvrage le plus important de Dom Claude Bretagne est celui qu'il publia sous ce titre : *Méditations sur les principaux devoirs de la vie religieuse, marqués dans les paroles de la profession des Religieux : avec des lectures spirituelles tirées de l'Ecriture Sainte et des SS. Pères pour une retraite de dix jours. Par un religieux de la Congrégation de Saint-Maur*, in-4°, Paris, 1689; in-4°, 1696; in-8°, 1703. Parmi les autres publications de Dom Claude Bretagne : *La vie de Monsieur Bachelier de Gentes*, in-8°, Reims, 1880 : Pierre Bachelier, né à Reims et mort en cette ville le 4 mai 1652, devenu célèbre par sa conversion, sa piété, sa vie pénitente et ses aumônes; *Constitutions des Filles de Saint-Joseph, dites de la Providence, établies dans le Fauxbourg Saint-Germain*, in-8°, Paris, 1691.

D. Martène, *Vie des Justes*, in-8°, Ligugé, t. II, 1925, p. 131. — Ziegelbauer, *Historia rei literariae Ord. S. Benedicti*, in-f°, Augsbourg, 1754, t. IV, p. 397, 482. — D. Tassin, *Histoire littéraire de la Congrégation de Saint-Maur*, in-4°, Bruxelles, 1770, p. 156. — D. François, *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de Saint-Benoît*, in-4°, Bouillon, 1777, t. I, p. 151; t. III, p. 503.

B. HEURTEBIZE.

BRETON (JEAN). — Minime, né vers 1560 à Babila Fuente dans le diocèse de Salamanque. Prédicateur célèbre, il devint dans la suite professeur de théologie et qualificateur du Saint-Office. Il a publié la *Mistica theologia y doctrina de la perfección evangelica* (Madrid, 1614), où il paraît utiliser la *Montée du Calvaire* et la *Vive flamme d'amour* de saint Jean de la Croix (d'après des copies manuscrites), surtout dans le 3e livre, en exposant les purifications requises pour la vie mystique. Le reste de l'ouvrage est plus original. Il mène en trois étapes par la contemplation à l'union, puis à la « théologie mystique ». Il suppose l'âme déjà exercée dans l'ascèse; il insiste cependant sur la pratique de l'examen de conscience. Il conseille de mettre assez tôt les âmes dans l'exercice de la contemplation, qui est une vue simple et paisible des vérités de la foi. On s'y prépare immédiatement par la

récitation lente du *Credo* ou des autres formulaires de la foi chrétienne. L'union à Dieu requiert une purification très avancée, l'abnégation des biens temporels et spirituels. Enfin, la « théologie mystique » est une connaissance expérimentale de Dieu et des mystères de Jésus-Christ, une fruition par l'intelligence et la volonté.

L'influence du livre fut assez considérable. Molinos lui a emprunté, en les déformant, quelques-unes de ses théories. Une traduction française, par Claude Burens, parut à Anvers en 1619; un abrégé en a été fait par le bénédictin Pelayo de San Benito : *Suma de la Oración,* Burgos, 1626.

P. Gérard de Saint-Jean de la Croix, *Préliminaires de l'édition critique des œuvres de saint Jean de la Croix,* dans *Etudes Carmélitaines,* 1913 (t. III), p. 526-527; 1914 (t. IV), p. 198; 1920 (t. V-VII), p. 66; 59, note 2. — Nic. Antonio, *Biblioth. Hispana Nova,* I, 664. — ES., IX, 793.

J. Duhr, S. J.

BRETONVILLIERS (Alexandre Le Ragois de) second fils d'un secrétaire du conseil du Roi, naquit à Paris le 22 janvier 1621 (non 1620 comme on dit communément). Après ses études classiques au collège de Navarre, puis à celui de Clermont, il fit son droit pour suivre la carrière diplomatique. Mis en relations avec M. Olier, il changea de dispositions et entra au séminaire le 19 juin 1643 et reçut le sacerdoce en mars 1646. Par son innocence de vie, son union à Notre-Seigneur, sa dévotion singulière envers la Sainte Vierge, il mérita l'affection spéciale de M. Olier, qui n'épargna rien pour le conduire à une haute perfection. Il fut son successeur en 1652 dans la cure de Saint-Sulpice, et en 1657 dans la supériorité du séminaire et de la Compagnie. Regardé après la mort de son frère aîné comme l'ecclésiastique le plus riche du royaume, il dépensait tous ses revenus en bonnes œuvres et vivait en pauvre. Il mourut à Paris le 13 juin 1671.

C'est à lui, aidé surtout de M. Tronson, qu'on doit la rédaction des *Constitutions* de la Compagnie de Saint-Sulpice, dressées pour le fond par M. Olier. D'après Grandet, qui se trouvait au séminaire sous sa supériorité, on lui doit les premiers *Offices* de la Vie Intérieure de Notre-Seigneur et de la Vie Intérieure de la Sainte Vierge dont on célébrait les fêtes à Saint-Sulpice, in-24, 1665, 1668. Sur le conseil de M. Olier, il écrivit un *Journal spirituel* pour rendre compte à son directeur de ses dispositions intérieures : ce qui lui donne lieu de raconter les principaux faits de sa vie. On y remarque son très grand attrait pour la vie d'union parfaite à Notre-Seigneur (3 in-4° autographes; une copie en a été faite en 7 vol.). C'est là qu'il raconte en détail son pèlerinage à Rome et à Lorette et les grâces abondantes qu'il y reçut. — Il a écrit des *Mémoires sur la vie de M. Olier,* 5 petits in-4° autographes. C'est principalement d'après ces *Mémoires,* après ceux mêmes de M. Olier, que M. Tronson composa l'*Esprit de M. Olier,* où sont représentés ses grâces, ses sentiments et ses pratiques touchant les principaux mystères et les vertus chrétiennes (3 vol. in-4° manuscrits). En 1896 M. Goubin, supérieur de la Solitude, en a extrait 2 vol. in-4° : l'*Esprit de M. Olier,* lithographiés seulement à 100 exemplaires pour l'usage de la Compagnie. Des *Mémoires sur la vie de M. Olier* a également été tiré : *L'esprit d'un directeur des âmes* ou Maximes et pratiques de M. Olier sur la direction, Paris, Gaume, 1831, in-12. Plusieurs éditions en ont été données depuis; la dernière, in-32, en 1928. M. de Bretonvilliers rédigea aussi une *Vie de M. Olier* en 4 vol. in-4° : les deux premiers racontent les faits; les deux derniers sur les vertus ne sont que la reproduction des *Mémoires* avec quelques corrections et additions ou suppressions. C'est de la 1re partie de cet ouvrage manuscrit que Simon de Doncourt a extrait ce qui concerne la *Réforme de la paroisse Saint-Sulpice et l'établissement de la communauté et du séminaire* (*Remarques historiques sur l'église et la paroisse Saint-Sulpice, Pièces justificatives,* t. III, p. 571-659, Paris, 1783, in-24. Il en a fait même un tirage à part sous le titre *Mémoires sur la Vie de M. Olier,* in-24 de 191 p.). — Avec ces ouvrages de M. de Bretonvilliers on conserve également au séminaire : *Instructions pour les Filles de l'Intérieur de la Très Sainte Vierge,* écrit in-4° de 476 pages de l'écriture de M. Bourbon, son secrétaire, avec des corrections de la main de l'auteur. Cette communauté fut fondée en 1659 par les libéralités de M. de Bretonvilliers, d'après les intentions de M. Olier, pour procurer aux dames du monde le bienfait des retraites spirituelles.

Guillaume Bourbon, *Mémoires sur la Vie de M. de Bretonvilliers,* manuscrit autographe. Ils ont été édités en 1783 par Simon de Doncourt dans ses *Remarques historiques sur l'église et la paroisse de Saint-Sulpice,* t. III, 5e partie, p. 721-857. — Il en a fait un tirage à part, 138 p. — Baudrand, curé de Saint-Sulpice, *Vie de M. de Bretonvilliers,* in-4° de 79 p. Simon de Doncourt a publié cet écrit avec quelques retranchements sous le titre : *Extrait de quelques détails sur la Vie de M. de Bretonvilliers,* écrits par M. H. Baudrand, dans *Remarques historiques,* t. III, p. 858-898. — *Lettres de M. Olier.* Nouvelle édition, Paris, 1935, 2 vol. in-8°, passim, voir la table alphabétique et analytique. — J. Grandet, *Les saints prêtres français du* XVIIe *siècle,* 2e série, Angers, 1897, p. 296-304. — Faillon, *Vie de M. Olier,* Paris, 1873, 3 vol. — Gosselin, *Mémoires sur M. de Bretonvilliers,* manuscrit de 229 p. — L. Bertrand, *Bibiothèque Sulpicienne,* p. 50-55.

E. Levesque.

BREVE COMPENDIO INTORNO ALLA PERFEZIONE CRISTIANA, plus connu sous le titre français **ABRÉGÉ DE LA PERFECTION.** — 1. *L'histoire.* — 2. *Le plan.* — 3. *Les sources et l'influence.*

I. — L'HISTOIRE. — Ce petit livre spirituel, écrit entre 1584 et 1594 par Isabelle Christine Lomazzi ou Bellinzaga (Lomazzi est son nom de famille; Bellinzaga, le nom de l'oncle maternel qui l'avait adoptée) qui naquit à Milan en 1551 et y mourut en 1624, rédigé sous la direction et peut-être avec la collaboration du jésuite Achille Gagliardi (1537-1607), a exercé une influence considérable. On peut recenser une cinquantaine d'éditions ou de traductions.

Il est très probable qu'il a d'abord été connu par les traductions françaises de Paris, 1596, 1598, et d'Arras, 1599, et que la première édition italienne est celle de Brescia, 1611, vraisemblablement faite à l'insu de l'auteur. Il y a des traductions françaises, allemandes, néerlandaises et espagnoles. L'ouvrage a figuré au catalogue de l'Index de 1703 à 1900. Et si le P. Gérard de saint Jean de la Croix a été trop sévère dans son introduction aux œuvres de saint Jean de la Croix (traduite dans les *Etudes carmélitaines,* 1913, p. 508-

512) en identifiant la doctrine du *Breve compendio* avec celle de Molinos, on peut y découvrir une exagération de la passivité de l'âme.

II. — LE PLAN. — Les deux dispositions nécessaires pour acquérir la perfection sont un ferme désir de la posséder et la volonté bien déterminée de mourir plutôt que d'offenser Dieu, même véniellement (ch. I). Les deux principes sur lesquels se fonde la perfection — qui sont en même temps les deux moyens par lesquels on l'acquiert — c'est un mépris effectif de tout ce qui est créé et surtout de soi-même, et, d'autre part, une très grande estime de Dieu (ch. II).

On peut distinguer dans la perfection trois états : le premier est l'anéantissement de soi-même, qu'on pourrait appeler actif, par la connaissance et le mépris de soi (ch. III). Ce premier état comprend lui-même six degrés principaux : 1° le dépouillement des choses indifférentes (ch. IV); 2° le dépouillement des consolations (ch. V); 3° le dépouillement des illuminations divines (ch. VI); 4° le dépouillement du désir inquiet d'atteindre la perfection (ch. VII); 5° le dépouillement de la paix et du repos dans les tentations (ch. VIII); 6° le dépouillement du goût et de la dévotion qu'on peut avoir dans la pratique de la vertu (ch. IX).

Dans le deuxième état, ce n'est plus l'âme qui se dépouille elle-même, c'est Dieu qui graduellement la dépouille pour ne lui laisser que la seule conformité à la volonté divine, la volonté passive de vouloir ce que Dieu veut. L'âme garde les actes extérieurs des vertus qui se font par les facultés supérieures, mais Dieu lui enlève les actes intérieurs. Dieu alors opère en elle, y faisant tout ce qui lui plaît (ch. X).

Dans le troisième état, Dieu enlève encore à l'âme cette volonté passive qu'il lui laissait dans le second état. A notre volonté complètement dépouillée d'elle-même et de sa propre liberté, et entièrement résignée, se substitue la volonté de Dieu qui règne désormais sur notre âme. La volonté fait bien ce qu'elle faisait auparavant, mais non plus comme d'elle-même, et uniquement parce que Dieu le veut (ch. XI).

Les suppléments, qui ne se rencontrent d'ailleurs que dans quelques éditions (on les trouvera dans la traduction française d'Arras 1599) renferment surtout, avec un petit traité de l'amour propre, des méditations ou exercices pour atteindre la perfection (cf. R. A. M., 1931, p. 67).

III. — LES SOURCES ET L'INFLUENCE. — *Le Breve Compendio* s'inspire beaucoup de sainte Catherine de Gênes et de son école, qui a eu dans l'Italie du Nord une action si profonde. C'est peut-être cette parenté avec une des plus grandes mystiques qui assura au petit livre la large diffusion dont il a joui; en Espagne, on lui trouve beaucoup d'analogie avec la doctrine de saint Jean de la Croix, et, grâce à ce patronage, il put se répandre dans la Péninsule.

Il faut citer quelques-uns des auteurs chez qui l'on perçoit les traces de son influence : le jeune Pierre de Bérulle dans son *Brief discours de l'abnégation intérieure* (1597) en accepte presque toute la doctrine (Voir BÉRULLE, c. 1544-1546) en essayant de la clarifier par de multiples recommandations; il ne s'est arrêté que devant le troisième état. Le capucin Laurent de Paris dans *Le Palais de l'amour divin* (1602) prend à l'*Abrégé* tous ses développements sur l'amour-propre. J. P. Camus, l'évêque de Belley, a commenté et défendu la doctrine de l'*Abrégé* dans *Le Renoncement de soy-mesme* (1637); des méditations qui se trouvaient dans un supplément de l'*Abrégé* il tire une *Retraite spirituelle de dix jours sur l'union de l'âme avec Dieu* (1638); dans les *Quatre exercices touchant la vie intérieure* (1642), tout ce qui regarde l'anéantissement intérieur est emprunté à l'*Abrégé*. Le Vénérable P. Antoine du Saint-Sacrement, O. P., dans *La véritable voie pour arriver bientôt à la plus haute perfection par les exercices de dix jours*, publiée à Avignon en 1685, a fait de l'*Abrégé* la matière d'une retraite de dix jours, sans rien changer à la doctrine. Les jésuites J. J. Surin et Rigoleuc ont pris manifestement à l'*Abrégé* quelques idées.

En Italie, le basilien Joseph de Camillis dans la *Vita divina ritrovata fra termini del tutto e del nulla* (1677) fait de la doctrine du *Breve Compendio* la base de sa doctrine. Et Molinos, en composant sa *Guide spirituelle* avait certainement sous les yeux le *Breve Compendio*

On ne peut rendre responsable des erreurs quiétistes le petit livre milanais. Mais il faut avec saint François de Sales le ranger dans la catégorie des « livres obscurs et qui cheminent par la cîme des montagnes », qu'on peut lire à la rigueur, mais auxquels « il ne faut guère s'amuser ». (*Œuvres* de S. François de Sales, t. XIII (III^me des *Lettres*), p. 334-335, Annecy, 1904).

H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France, t. XI* (ch. I), Paris, 1933. — J. Dagens, *Notes bérulliennes*, dans la *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 1931, t. XXVII, p. 318-349. — G. de Luca, *Quelques manuscrits romains sur Gagliardi*, RAM., avril 1931, t. XII, p. 142-152. — M. Viller, *L'Abrégé de la perfection de la dame milanaise*, RAM., janvier 1931, t. XII, p. 44-89; *Autour de l'Abrégé de la Perfection. L'influence*, RAM., janvier et juillet 1932, t. XIII, p. 34-59 et 257-293. — M. Viller et G. Joppin, *Les Sources italiennes de l'Abrégé de la Perfection*, RAM., octobre 1934, t. XV, p. 381-402.

M. VILLER.

BRIDOUL (TOUSSAINT). — Né à Lille, il entra au noviciat de la Compagnie de Jésus en 1614; après en être sorti pour raison de santé, il y rentra en 1618. Il se consacra durant toute sa vie au ministère apostolique, et mourut à Lille en 1672. Il a publié un assez bon nombre d'ouvrages de piété, entres autres : *Le triomphe annuel de Notre-Seigneur* (méditations pour tous les jours de l'année), Lille, 1640. — *Le Triomphe annuel de Notre-Dame*... Lille, 1640. — *Boutique sacrée des saints et vertueux artisans, dressée en faveur des personnes de cette vacation*... Lille, 1650, où, par ordre alphabétique de professions ou de métiers, il donne des modèles et des conseils pour les exercer saintement. — *Le paradis ouvert par la dévotion envers la Sainte Vierge*. Lille, 1671.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. II, col. 154-155.

R. DAESCHLER.

BRIENZA (SÉRAPHIN). — Dominicain, né à Naples, il prit l'habit au couvent de « S. Dominico Maggiore ». Maître en sacrée théologie, il fut assez recherché comme directeur spirituel. Il exerça avec succès l'office d'exorciste. Il mourut à un âge avancé en 1752. On

a publié de lui : *San Tommaso spiritual direttore, ovvero, Trattato della rinegazione di noi posta in chiaro con dottrina dell' Angelico Maestro*... Naples, 1753 (l'approbation est de 1747). Dans la 1re partie, il établit théologiquement la nécessité de l'abnégation de soi-même. L'ordre moral dans la nature humaine a été ruiné par le péché originel; l'édifice spirituel doit être repris à sa base en commençant par l'élimination de l'égoïsme. Le renoncement extérieur est faux et périlleux sans l'abnégation intérieure. Dans la 2me partie, l'auteur passe en revue les différentes vertus au point de vue de leur contribution à la répression du moi et au rétablissement de l'ordre primitif. Dans les deux derniers chapitres, il commente le « Livre des sept rochers » attribué à Suso, et le « Dialogue du théologien et du mendiant », attribué à Tauler. Il a laissé en manuscrits un *Thomista Exorcista,* avec beaucoup d'autres œuvres d'allure plutôt oratoire.

Th. Bonnet, *Repertorium*, manuscrit, art. *Brienza* (Archivio generale O. P., Rome). — Vincenzo Gregorio Lovazzuoli, O. P., *Catalogo degli uomini illustri figli del real Monastero di S. Domenico Maggiore,* Naples 1777, p. 78, n. 49. — G. Mazzuchelli. *Gli scrittori d'Italia,* t. II, c. IV, p. 2091, Brescia 1763. — *Novelle della Repubblica litteraria,* Venise, année 1756, p. 189-190.

I. Colosio.

BRIGITTE DE SUÈDE (sainte). — I. *Vie.* — II. *Œuvres.* — III. *Spiritualité.* — IV. *Les 15 oraisons sur la Passion et le chapelet dits de sainte Brigitte.*

I. VIE. — Brigitte, ou Birgitte, *Birgitta,* naquit, vers 1303, d'une famille alliée à la maison régnante de Suède. Son père était *lagman* — ce qui correspond à peu près à gouverneur ou sénéchal — du Tiundaland. Vers l'âge de 14 ans, elle épousa Ulf — en français Loup — Gudmarsson, qui devint, en 1330, *lagman* de Néricie. Elle en eut huit enfants de caractères très divers, depuis Charles qui, par sa légèreté, donna beaucoup de soucis à sa mère, jusqu'à la Bienheureuse Catherine, qui rivalisa de sainteté avec elle.

Au retour d'un pèlerinage des deux époux à Saint-Jacques de Compostelle, Ulf entra au monastère cistercien d'Alvastra, où il ne tarda guère de mourir (1344). Brigitte s'établit dans une dépendance d'Alvastra.

Peu de temps après s'ouvrit le cycle des révélations que Dieu lui fit, non pas seulement pour elle, « sed propter salutem omnium christianorum », *Extrav.,* c. XLVII. Cf., sur la date, comtesse de Flavigny, *Sainte Brigitte de Suède,* 3e édit., Paris, 1910, p. 99, note.

En 1345, Brigitte était à la cour royale de Stockholm. Elle revenait, l'année suivante, auprès d'Alvastra, et jetait les bases de l'ordre du Saint-Sauveur. Ce fut un ordre à monastères doubles, à l'instar de Fontevrault institué, en 1100, par Robert d'Arbrissel. Chaque maison de l'ordre, tel que Brigitte le conçut, se composait de 60 religieuses, gouvernées par une abbesse, qui avait sous son autorité, dans un cloître distinct, 13 prêtres, 2 diacres, 2 sous-diacres, 8 frères lais. Le nombre total des frères et des sœurs égalait donc celui des 13 apôtres — en y comprenant saint Paul — et des 72 disciples du Maître. Les constitutions du Saint-Sauveur furent approuvées par Urbain V (1370) et, plus complètement, par Urbain VI (1378). Au moment de toute sa splendeur, l'ordre compta 79 maisons; celle de Vadstena, fondée par sainte Brigitte, resta la plus célèbre.

De nouveau Brigitte était à la cour de Suède en 1346, puis, en 1349, à la maison d'Alvastra. Intrépide voyageuse, elle se rendait, la même année, à Rome, en vue du jubilé de 1350. Sa fille Catherine l'y rejoignit en 1350; elles ne se quittèrent plus. Ensemble elles s'adonnèrent à un apostolat très actif. Ensemble elles allèrent en pèlerinage, deux fois à divers lieux saints de l'Italie, visitant Assise, Ortona, le Mont Gargan, Bari, Bénévent, ensuite, avec une colonie scandinave, Ortona, Bari, Salerne, Amalfi. Ensemble elles firent le pèlerinage de la Terre Sainte en 1371 et 1372. En 1373, elles rentrèrent à Rome; Brigitte y mourait le 23 juillet.

Catherine rapporta les restes de sa mère en Suède (1374). Elle acheva le lancement de l'ordre du Saint-Sauveur, et regagna Rome pour obtenir que Brigitte fût canonisée (1375). Le procès de canonisation terminé (1380), elle retourna en Suède, où elle mourut en 1381. La canonisation de Brigitte, mise en suspens une première fois à cause de la mort de Grégoire XI (1378) et, une seconde fois, à cause de la mort d'Urbain VI (1389), fut accomplie par Boniface IX (1391), confirmée, au concile de Constance, par Jean XXIII (1415), et, quand l'élection de Martin V eut mis fin au grand schisme, par le pape Martin V (1419) déférant à la demande des royaumes scandinaves qui désirèrent donner à l'acte de Boniface IX et à celui de Jean XXIII, papes non reconnus par tous, une validité incontestable.

Ajoutons que Catherine de Suède, si elle n'a pas été canonisée, jouit d'un culte qui fut autorisé par Sixte IV, en 1482.

II. ŒUVRES. — 1. Liste. — Les œuvres de sainte Brigitte comprennent huit livres de *Revelationes,* et un livre supplémentaire d'*Extravagantes,* ainsi désignées parce que, non insérées d'abord dans le recueil des huit livres, ces révélations furent colligées après coup, comme l'explique leur prologue. En outre, nous avons de Brigitte la *Regula Sancti Salvatoris,* et le *Sermo angelicus de Virginis excellentia,* qui est le texte, différent selon les jours de la semaine, des leçons des matines que les religieuses du Saint-Sauveur chantaient à l'office. Les *Quatuor orationes,* prières de louange, deux (2 et 3) en l'honneur du Christ, deux (1 et 4) en l'honneur de Marie, imprimées pour la première fois à Lübeck en 1492, sont d'une authenticité suspecte.

2. Composition. — Brigitte et Ulf avaient pour directeur maître Matthias, chanoine de la cathédrale de Linkoeping, auteur de travaux sur la Bible. Quand, devenue veuve, elle se fut fixée dans une dépendance d'Alvastra, elle se confessa au prêtre séculier Pierre de Skeninge et suivit aussi la direction de Pierre Olafsson, sous-prieur, plus tard prieur du monastère. A ce dernier, un jour, elle demanda, de la part du Seigneur, de recueillir de sa bouche les révélations divines qu'elle recevrait et de les traduire en latin. Olafsson déclina, d'abord, cette requête; mais bientôt des circonstances miraculeuses le décidèrent à consentir. « Dis au moine Pierre, avait ajouté le Christ à Brigitte, qu'il aura des coadjuteurs dans cette œuvre, entre autres Matthias, maître en ma loi. » Pierre de Skeninge prenait la place d'Olafsson, quand celui-ci était absent. Cf. *Extrav.,* c. XLVIII, CIX.

A Rome, Brigitte reçut de Dieu l'ordre d'apprendre le latin. Son maître fut Pierre de Skeninge, qui l'avait

accompagnée ainsi que Pierre Olafsson et qui, simultanément avec lui, fut le père spirituel de la sainte. Cf. Alphonse de Vadaterra, *Epistola solitarii ad reges,* c. III, dans les *Revelationes*, Rome, 1628, t. II, p. 260 ; les Vies de sainte Brigitte par les contemporains Birger, n. 24, et Berthold, n. 51, *AS.*, octobre, t. IV, Paris, 1866, p. 491, 507. Il importait que Brigitte pût se faire comprendre de ceux qui ne connaissaient pas la langue suédoise. Et n'était-il pas utile qu'elle fût en mesure de contrôler la traduction tant de ce qu'elle rédigeait que de ce qu'elle dictait dans l'extase ? Étudier la grammaire latine quand on approche de la cinquantaine n'est pas attrayant. Brigitte aurait mieux aimé consacrer son temps à la visite des églises ; mais la Sainte Vierge, tout en permettant des visites, lui commandait de poursuivre ses études. *Revel.*, l. VI, c. CV ; cf. c. XLVI.

La Vierge avait déclaré qu'elle préférait le latin médiocre d'Olafsson à celui, si pur fût-il, de savants sans foi. L'ange qui, au rapport de Brigitte, lui dicta la règle du Saint-Sauveur et le *Sermo angelicus,* lui dit que Pierre Olafsson et lui s'accordaient parfaitement. « Ambo sumus unum membrum Dei. Ipse exterius, ego vero interius. Scribat igitur verba quae dico tibi, et quod sibi placet deponere potest aut addere. » *Extrav.*, c. CIII, CV.

Précisons davantage la part de Brigitte et celle de ses secrétaires dans la composition de son œuvre. Parfois Brigitte n'avait pas de peine à transmettre le langage de Dieu; les expressious jaillissaient tout d'un trait. C'est ce qui arriva pour le *Liber quaestionum* (l. V des *Révélations*) dicté d'un coup. D'ordinaire, elle avait du mal à saisir le vrai mot pour traduire la parole de Dieu ; c'était une souffrance analogue à celle d'Angèle de Foligno gémissant de l'impuissance du verbe humain. « Nunc volvis et revolvis ea in animo tuo, nunc scribis et rescribis ea donec veneris ad proprium sensum verborum meorum. » Les secrétaires avaient permission d'ajouter de la couleur et de l'ornement, *coloribus et lineamentis.* L'un d'eux eut à veiller à ce que le texte des *Révélations* gardât « le sens catholique de l'Esprit de Dieu ». Ce dernier était Alphonse de Vadaterra, d'origine siennoise par son père, espagnol par sa mère, ancien évêque de Jaen, qui avait quitté son évêché pour devenir ermite de Saint-Augustin à Rome, et qui remplit auprès de Brigitte, à partir de 1352, « l'office d'évangéliste », *Extrav.*, c. XLIX. Désormais les paroles de Brigitte étaient traduites du suédois par Pierre Olafsson ou par Pierre de Skeninge ; cette traduction était plus ou moins revue par Alphonse, lequel recueillit aussi parfois de façon directe et mit en latin les révélations.

Ce n'est pas tout. Alphonse eut à diviser les *Révélations* en livres et en chapitres. Il les distribua en huit livres, que compléta ultérieurement le livre des *Extravagantes.* Le plan n'est pas très bon. L'absence de toute chronologie empêche de suivre le développement de la vie intérieure et mystique de sainte Brigitte. L'ordre logique des matières n'est pas mieux observé. Sauf le livre V, consacré à une vision que Brigitte eut sur la route de Vadstena, et le livre VII, qui renferme les exhortations de l'Empereur du ciel aux rois de la terre, « les livres et même les chapitres passent d'un sujet à l'autre, dit la comtesse de Flavigny, *op. cit.*, p. 690, n. 3. A peine peut-on dire que la fin du IV^e^ livre réunit des révélations faites aux souverains pontifes, que le VI^e^ vise des particuliers, que le VII^e^ embrasse les écrits de Brigitte durant son pèlerinage à Jérusalem, et que les quatre premiers traitent surtout du Christ, de la Vierge, du ciel, du purgatoire et de l'enfer. Les exceptions à signaler seraient sans nombre. 26 chapitres du VIII^e^ livre sont, d'ailleurs, disséminés dans les autres livres et répétés deux fois. »

3. ORTHODOXIE. — Du vivant de sainte Brigitte, ses révélations furent attaquées, cf. *Revel.*, l. IV, c. XXIV ; l. VI, c. XC, XCII; la Vie de Brigitte par Berthold, n. 171-176, et le plus ancien récit de ses miracles, n. 3-4, *AS.*, octobre, t. IV, p. 532-533, 534-535.

Grégoire XI et Urbain VI approuvèrent les huit premiers livres dans la bulle de canonisation de Brigitte. Boniface IX dit : « Per gratiam Sancti Spiritus promeruit.... visiones ac revelationes varias videre et audire ac spiritu prophetico multa praedicare quorum nonnulla effectu completa fuere, prout haec et alia in ejus Revelationum volumine plenissime describuntur. » *AS.*, octobre, t. IV, p. 470.

Les attaques reprirent au concile de Constance. A cette occasion, Gerson écrivit le *De probatione spirituum* (1415), *Opera,* Paris, 1606, t. I ; il y déclarait, col. 530, également périlleux d'approuver ou de réprouver les révélations de Brigitte, comme aussi de garder le silence du moment que la question était posée, et difficile de trouver un moyen terme entre ces extrêmes. Un peu plus tard, dans le *De examinatione doctrinarum,* II^a^ pars, consid. 3, col. 547, il mettait en garde contre les visions des femmelettes ignorantes, « sine litteris mulierculas », et racontait que Grégoire XI (Grégoire IX est une faute d'impression) mourant « protestatus est ut caverent ab hominibus, sive viris sive mulieribus, sub specie religionis loquentibus visiones capitis sui », et que lui-même s'y était laissé prendre et avait, par là, exposé l'Église au schisme. Quoi qu'il en soit de l'authenticité du fait, il semble bien que Gerson avait en vue, en l'alléguant, Pierre d'Aragon, Catherine de Sienne et Brigitte, qui, par le récit de leurs visions, déterminèrent Grégoire XI à ramener la papauté à Rome.

Nouvel assaut contre Brigitte au concile de Bâle. Un comité de théologiens soumit 123 articles, tirés des *Révélations*, à la censure du concile. Un de ces théologiens, Mathias Doering, qu'un mémoire émané de Vadstena nommé « princeps et Achilles adversariorum », soutint que les *Révélations* étaient l'œuvre de maître Mathias de Linkoeping. Alphonse de Vadaterra avait déjà écrit l'*Epistola solitarii ad reges,* qui est l'apologie des *Révélations* et de Brigitte. Le dominicain Jean de Torquemada (plus tard cardinal) publia une défense magistrale des articles incriminés. Le concile fut plutôt défavorable à l'ordre du Saint-Sauveur dont il restreignit les privilèges. Quant aux *Révélations,* non seulement il condamna l'absurde prétention de certains Brigittins qui les assimilaient aux Évangiles, mais encore il déclara que plusieurs passages obscurs devaient être éclaircis et revisés par des hommes compétents (1436).

Le discrédit où tomba le concile de Bâle, devenu schismatique, atténua l'effet de ses réserves, qui, du reste, ne portaient pas sur le fond même de l'œuvre de Brigitte. La valeur du *Defensorium* de Torquemada fut communément acceptée.

Ce n'est pas que la critique eût définitivement désarmé. Le moine apostat Casimir Oudin, en particu-

culier, *Commentarius de scriptoribus Ecclesiae antiquis,* Leipzig, 1722, t. III, col. 1699, a prétendu que les *Révélations* éditées sous le nom de la sainte ont été fabriquées par Pierre Olafsson ou par Alphonse de Vadaterra. Cf. les Bollandistes, *AS.*, octobre, t. IV, p. 413-416. Mais les catholiques tinrent en grande estime les écrits de Brigitte. L'édition que le pape Paul V fit publier en 1606 fut enrichie par Gonsalve Durante, évêque de Montefeltre, de commentaires prouvant la soumission de Brigitte à l'Église dans les questions doctrinales, sa concordance avec les docteurs autorisés dans les matières libres, et marquant ses tendances thomistes.

Enfin, Benoît XIV a dit, sur l'orthodoxie des *Révélations* de Brigitte, le mot décisif, dans le *De servorum Dei beatificatione,* l. III, c. LIII, n. 15, cf. l. II, c. XXXII, n. 11, Bassano, 1767, t. III, p. 277 ; t. II, p. 138-139. Que faut-il penser, se demande-t-il, des révélations privées approuvées par l'Église, telles, par exemple, que celles des saintes Hildegarde, Brigitte et Catherine de Sienne? La réponse est la suivante : « Praedictis revelationibus, etsi approbatis, non debere nec posse a nobis adhiberi assensum fidei catholicae, sed tantum fidei humanae, juxta regulas prudentiae, juxta quas praedictae revelationes sunt probabiles et pie credibiles. » Donc, pas de doute : les révélations de Brigitte figurent parmi celles qui ont l'approbation de l'Église ; elles sont orthodoxes.

4. VALEUR. — A. *Au point de vue de la certitude de leurs affirmations.* — « Probables et pieusement croyables », tout ce qu'elles affirment ne s'impose pas. Benoît XIV précise qu'on peut ne pas accepter des révélations privées, pourvu que ce soit modestement, non sans raison. En règle générale il est à peu près impossible de faire le départ, dans les révélations privées, entre ce qui vient de Dieu et ce qui est de l'homme. Ici la difficulté se complique : nous n'avons pas le texte même de la sainte, mais celui qui fut arrêté par ses secrétaires.

Des erreurs se sont glissées incontestablement dans les données historiques, où Brigitte s'en tient à la manière de voir de son temps. Pour elle, — cette opinion a été reprise de nos jours, — l'apôtre saint Jean était le cousin du Christ, *Revel* , l. I, c. X, XXXV ; sainte Pétronille, la fille de saint Pierre, l. VI, c. XCIII ; saint Denys, patron de la France, était l'Aréopagite converti par saint Paul et envoyé de Rome pour prêcher l'Évangile dans notre pays, l. IV, c. XXI, CIII, CIV; *Extrav.*, c. XCII, etc. Brigitte n'hésite pas à croire qu'à Rome il y a, pour chaque jour de l'année, 7000 martyrs, *Revel.*, l. III, c. XXVII. Elle admet que Trajan fut élevé, par les prières de saint Grégoire, « ad altiorem gradum », c'est-à-dire délivré de l'enfer et introduit au ciel, l. IV, c. XIII, etc.

En matière théologique, Brigitte a des formules ambiguës, qui « benigna et pia interpretatione explicari debuerunt », note Benoît XIV, *op. cit.*, t. IV, p. 277 : celle, par exemple, où elle dit que les mauvais prêtres « perdiderunt clavem qua miseris deberent aperire coelum », l. IV, c. XXXII; celles où elle semble dénier aux prêtres hérétiques le pouvoir de consacrer l'eucharistie, l. VII, c. VII, et retrancher de l'Église les pécheurs baptisés ayant la foi, l. I, c. XVI.

B. *Au point de vue du style.* — A première vue, bien des choses paraissent étrangères à notre état d'esprit. Cela est vrai surtout si nous lisons sainte Brigitte dans la traduction de Jacques Ferraige (1624), féconde en contresens, et qui du « pêle-mêle exaspérant » d'éléments de valeur inégale qu'H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France,* Paris, 1916, t. II, p. 498, a signalé dans sa biographie de Marguerite d'Arbouze, n'a guère gardé ici que le pire. Le pauvre latin de Pierre Olafsson et d'Alphonse de Vadaterra est pourtant meilleur. Mais le symbolisme, comme il arrive au moyen âge, plus qu'il n'arrive d'ordinaire au moyen âge, est souvent vulgaire, déroutant. Que penser par exemple, d'un des premiers chapitres, l. I, c. VII, où la Sainte Vierge enseigne à l'âme comment elle doit se vêtir : chemise de la contrition, souliers de la double volonté de faire le bien et de fuir le mal, tunique aux deux manches signifiant la justice et la miséricorde qui se trouvent dans l'espérance, collier de la considération de la Passion, couronne de la chasteté? Que dire de l'âme « qui est douce et délectable à Dieu comme un fromage », l. I, c. XXXIII, ou « vicieuse comme la femme du diable », l. I, c. XLIII; des honneurs du monde « qui ne sont qu'une grenouille », l. I, c. XXI; des paroles de Dieu « enracinées comme de la poix très forte dans les cœurs », l. I, c. LII; du titre de « bru » que la Sainte Vierge donne à Brigitte épouse du Christ, « car, comme les pères et mères vieillissants mettent la charge sur la bru et lui disent tout ce qu'il faut faire en la maison, de même Dieu et moi, comme vieillis et refroidis ès cœurs des hommes, voulons marquer à nos amis et au monde par vous notre volonté », l. VI, c. LXXXVIII, trad. Ferraige, éd. d'Avignon, 1850, t. III, p. 426?

On aurait tort de se laisser rebuter par les bizarreries du symbolisme, les comparaisons qui choquent le goût moderne et d'autres détails trop nombreux qui déconcertent. Même littérairement parlant, l'œuvre n'est pas sans intérêt. Il y a de belles images, de fortes expressions, du lyrisme et de la vie. Des dialogues entre Dieu et les démons, Dieu et l'âme, l'âme et le démon, l'âme et le corps; tel chapitre où le Christ interroge successivement Marie, les anges, les patriarches et les prophètes, les apôtres, les démons, sur les magnificences divines dans la création et la rédemption, l. I, c. XLV; les chapitres où la Vierge raconte la Passion de son Fils, etc..., présentent des beautés véritables. Le l. V, ou *Livre des questions,* est un dialogue saisissant entre un moine orgueilleux, qui formule, contre Dieu et son œuvre, seize séries d'objections — dont quelques-unes d'un accent tout moderne — et le Juge, qui daigne résoudre les difficultés et, à son tour, interroge, pour le confondre, celui qui a parlé en pharisien désireux non de s'éclairer mais d'exercer sa malice. On a conservé quelques fragments de ce dialogue écrits par Brigitte elle-même; ils ont sur la traduction une supériorité littéraire manifeste, sans compter qu'ils sont importants pour l'histoire de la langue suédoise.

Mais la valeur de l'œuvre de Brigitte doit être placée plus haut; elle réside dans la spiritualité de la sainte.

III. — SPIRITUALITÉ — 1. LES INFLUENCES. — Brigitte fut en rapports fréquents avec les Franciscains — elle appartint à leur tiers-ordre, et avec les Dominicains, qui avaient un couvent, à la fois noviciat et maison d'études, à Skeninge, près de son château d'Ulfasa; surtout avec les Cisterciens du monastère d'Alvastra, où elle fit plusieurs longs séjours. Sa vie spirituelle ne put qu'en être influencée. Elle subit encore, dans

une certaine mesure, l'influence de ses directeurs spirituels : Alphonse de Vadaterra, Pierre Olafsson, et Pierre de Skeninge, le chanoine Matthias, auteur de gloses sur la Bible, dont le Christ dit à la sainte : « Scribit spiritualem veritatem sacrae Scripturae. » *Revel.*, l. VI, c. LXXXIX. Dans sa jeunesse, dit son biographe Birger, n. 12, *AS.*, octobre, t. IV, p. 488, elle lisait continuellement les Vies des saints et la Bible traduite, à sa demande, dans sa langue maternelle. Quand elle sut le latin, ses lectures s'élargirent. Elle lut sans doute les commentaires de Matthias sur la Bible; ce qui nous en est connu offre des ressemblances avec ses *Révélations*. Un jour, elle entra en extase pendant qu'elle se faisait lire le *Speculum virginum*, cf. *Extrav.*, c. XCVI, en latin puisque cet écrit, si goûté du moyen âge, ne fut traduit en suédois qu'au XVe siècle. Cf. la comtesse de Flavigny, *Sainte Brigitte de Suède*, p. 35, n. 1. Elle lut le livre d'un moine sur l'Apocalypse, qui contenait des erreurs relativement au temps de l'Antéchrist; elle lut, semble-t-il, les écrits d'un autre moine visionnaire. *Revel.*, l. VI, c. LXVII, LXVIII. Elle connut la règle de saint Benoît; cf. *Extrav.*, c. I. La bibliothèque d'Upsal possède un manuscrit, venu de Vadstena, du *Liber de modo bene vivendi scriptus ad sororem* attribué à saint Bernard, cf. PL., 184, col. 1199-1306; le plat de ce manuscrit, qui est de la première moitié du XIVe siècle, porte l'inscription suivante : « Hunc librum.. portavit beata mater nostra sancta Birgitta continue in sinu suo, ideo inter reliquias suas servandus ». Cf. comtesse de Flavigny, *Sainte Brigitte de Suède*, p. 296, note. Or les *Révélations* de Brigitte font écho à des passages de ce traité. Il serait intéressant de savoir jusqu'à quel point ce que la sainte a lu ou entendu a pu passer, sans que peut-être elle en ait eu conscience, dans ce que les *Révélations* donnent comme des paroles de Dieu.

2. LA VIE MYSTIQUE DE SAINTE BRIGITTE. — A. *L'union mystique*. — Les *Révélations* ne décrivent pas dans leurs détails les états mystiques de Brigitte. Il y est, d'ordinaire, dit d'un mot qu'elle fut « rapta in spiritu », l. VI, c. LXXXIX, XC, « facta in spiritu », c. CX; « in oratione vigilans et contemplationi vacans dum staret in raptu elevationis mentalis », l. VII, c. XXVII; que le Seigneur lui apparut « quasi in quodam mentis excessu », *Extrav.*, c. LXXII, etc. C'est l'extase. Le texte le plus fort sur les faveurs divines est le suivant : « Circumfudit eam Spiritus Domini ipsam inflammans, raptaque in spiritu vidit nubem lucidam, et de nube audivit vocem dicentem sibi : Ego sum Deus tuus... Tu quippe eris sponsa mea, et canale meum, audies, et videbis spiritualia et secreta coelestia, et Spiritus meus remanebit tecum usque ad mortem. » *Extrav.*, c. XLVII; cf. *Revel.*, l. I, c. II; l. VI, c. LXXXVIII. Voilà bien l'annonce de cette union contemplative permanente que la théologie mystique nomme « mariage spirituel »! Sur la manière dont l'union s'accomplit elle ne s'explique pas. Tout le long des *Révélations* Brigitte est appelée « épouse ». Le plus souvent rien n'oblige, d'après le contexte, à voir dans « l'épouse du Christ », autre chose que l'âme rachetée par le sang du Christ et en état de grâce, comme au l. VI, c. XLVI. Que si « épouse » se dit également de l'âme consacrée par la profession religieuse, *Extrav.*, c. XVII, ce sens ne convient pas à Brigitte qui mourut avec le désir de la vie religieuse et le mérite des vœux qu'on a décidé de garder jusqu'à la mort, mais sans avoir fait profession. Rien non plus qui nous initie aux sublimités de la contemplation! Le beau chapitre sur Marthe et Marie, *Revel.*, l. VI, c. LXV, traite seulement des vertus nécessaires à qui « désire tenir la vie de Marie ».

Sainte Brigitte traversa les grandes épreuves mystiques de la purification de l'âme. Ce fut dans sa vieillesse. Elle connut l'accablement de tentations inconnues jusque-là, cf. *Revel.*, l. VI, c. XCIV; *Extrav.*, c. LVII, XCIII : tentations d'orgueil et de sensualité, tentations contre la foi, spécialement à la présence réelle du Christ dans l'eucharistie, une sorte d'incapacité de prier, le sentiment de l'abandon du Père céleste. Cf. comtesse de Flavigny, *op. cit.*, p. 586-593 (d'après les dépositions des témoins au procès de canonisation). La Sainte Vierge vint la réconforter, *Extrav.*, c. LXVII. Et, cinq jours avant sa mort, elle ouït le Christ, apparu devant l'autel qui était dans sa chambre, lui dire d'un air joyeux : « Ego feci tibi sicut sponsus solet facere, qui abscondit se a sponsa sua ut ab ea ardentius desideretur. Sic ego non visitavi te consolationibus isto tempore, quia tempus tuae probationis erat. Ideo nunc jam probata procede. » *Revel.*, l. VII, c. XXXI.

B. *Les phénomènes mystiques autres que l'union*. — Sainte Brigitte, quand un pécheur s'approchait d'elle, percevait une telle puanteur et ressentait dans la bouche une telle amertume qu'elle pouvait à peine les supporter. *Extrav.*, c. LXXXI; cf. *Revel.*, l. VI, c. LXXXVII. Des phénomènes de lévitation lui sont attribués par le pape Boniface IX, à la suite des biographes Birger, n. 28, et Berthold, n. 82-83. *AS.*, octobre, t. IV, p. 471, 492, 514. Un cas de bilocation, dont parle la comtesse de Flavigny, *op. cit.*, p. 228, semble se ramener à une double présence de Brigitte, l'une en réalité, l'autre en songe : « cui obdormienti B. Birgitta apparuit », dit Berthold, n. 83, p. 514.

Surtout les écrits de Brigitte présentent des visions et des révélations sans nombre. On y distingue les trois espèces de visions classées par les auteurs : visions corporelles, imaginatives, intellectuelles, visions et paroles du Christ, de la Vierge, des anges et des saints, du démon, visions du purgatoire, de l'enfer. Cf. l'*Epistola solitarii* d'Alphonse de Vadaterra, c. IV, V, dans *Revelat.*, Rome, 1628, t. II, p. 262-268. Leur description, en général, est sommaire. Ce qu'il y a de plus net est un passage du l. VI, c. LII : « O dulcissime Deus, mirabile est quod facis mecum : quando enim placet tibi, soporas corpus meum spirituali sopore, excitas quoque tunc animam ad videndum, et audiendum, et sentiendum spiritualia », et la suite immédiate ainsi que la finale du chapitre. Cf. l. IV, c. LXXXVII; la *Regula Sancti Salvatoris*, c. I, et c. XXX, où il est précisé que le « sommeil » n'est que « spirituel », qu'elle reçoit les visions non endormie mais éveillée : « vigilantis corporis sui viribus quasi ad se redeuntibus et ex magna consolatione fortificatis, in spiritualem rapta est visionem ».

Brigitte redouta les duperies diaboliques. Maître Matthias et quatre évêques à qui, sur l'ordre du Christ, elle soumit ses visions, reconnurent, après mûr examen, qu'elles étaient divines. Cf. *Regula Sancti Salvatoris*, c. I. Tous les théologiens éclairés s'accordèrent pour exclure l'action du démon. Voir l'*Epistola solitarii* d'Alphonse de Vadaterra, c. VI-VII, *Revel.*, t. II, p. 268-274. Les *Révélations* contiennent une foule de passages, l. I, c. IV, LIV; l. III, c. X; l. IV, c. XXIII, CX; l. V, c. LXVIII, LXIX, XCII, etc., qui comptent parmi les plus importants du recueil, où Brigitte, dit Alphonse, c. II, p. 259, « a

Christo et Virgine Maria plene instruebatur de ista materia discernendi spiritus, et visiones, et mentalia sentimenta. »

Par-dessus tout, sainte Brigitte fut une réformatrice. La plupart des paroles surnaturelles qu'elle rapporte visent l'amendement du monde. On ferait un sombre tableau de l'état de la chrétienté de son siècle en groupant les traits épars dans son œuvre. Quelques-uns ne seraient pas sans surprendre : ceux, par exemple, où, contrairement à l'idée qu'on se fait de ces « âges de foi », nous entendons des pécheurs dire : « Nous ne savons pas s'il y a un Dieu, et, s'il y en a un, nous ne nous en soucions point », l. I, c. v, cf. c. XLVI; où le Christ dit à Brigitte : « Le monde a honte de parler de la foi, de mes commandements; et, s'il se trouve quelqu'un qui en parle, on s'en moque et on l'accuse de mensonge », l. I, c. XXXVIII, cf. XL. Le Christ se plaint à Brigitte de toutes les classes de la société : laïcs, ordres monastiques, ordres militaires, ordres mendiants, prêtres, évêques, papes. Pour tous retentit un appel à la pénitence. Boniface VIII et les papes d'Avignon sont blâmés avec vigueur. Est-il besoin de noter que tout ce que Brigitte affirme de ses contemporains ne s'impose pas comme révélé, ni toutes les sévérités de la voyante pour les papes d'Avignon? Nous avons là un exemple des révélations privées qui peuvent être vraies en leur fond et mêlées d'erreurs accessoires par suite du mélange de l'activité de l'esprit humain avec l'action de Dieu. Cf. A. Tanquerey, *Précis de théologie ascétique et mystique,* Paris, 1924, p. 942.

Il arrive que les admonestations de Brigitte s'accompagnent de l'annonce de durs châtiments pour ceux qui feront la sourde oreille. Benoît IX, nous l'avons vu, admet que certaines prophéties de Brigitte se réalisèrent. Marquer celles dont l'accomplissement est incontestable serait très difficile. Sans parler des prophéties apocryphes publiées sous son nom, des prophéties qu'on a prétendu découvrir dans son texte relèvent de la fantaisie pure. Cf. comtesse de Flavigny, *Sainte Brigitte de Suède,* p. 743-746, et voir, par exemple, *Prophéties merveilleuses de madame saincte Brigitte jusqu'à présent trouvées véritables,* Lyon, 1536.

3. LA VIE ASCÉTIQUE ET LES DÉVOTIONS DE SAINTE BRIGITTE. — A. *La vie ascétique.* — La force est le trait principal de sainte Brigitte. Sous de frêles apparences, elle cachait une âme énergique, naturellement indépendante; elle poussa jusqu'à l'héroïsme l'art divin de se soumettre, et à bon droit, dans ses études intitulées *Joie et sainteté,* V. Hostachy caractérise sa vie d'un mot : « la joie de l'obéissance ».

La charité, cela va sans dire, est, pour elle, la vertu des vertus. « C'est, dit-elle, *Revel.,* l. VI, c. CXX, l'arbre d'où procèdent toutes les vertus, et, parmi ces vertus, la primauté appartient à l'obéissance. »

De cette obéissance le Christ est le modèle : « Moi, la perfection même, lui disait-il, j'ai obéi à mon Père jusqu'à la croix, pour montrer combien il plaît à Dieu qu'on renonce à sa volonté propre. » *Revel.,* l. VI, c. CXXI. Modèle la Sainte Vierge. « Ma mère, votre Dame, disait-il encore, depuis le commencement de sa vie jusqu'à la fin, n'a jamais fait autre chose que ce que je voulais. Si vous faites cela, votre cœur sera dans mon cœur et sera enflammé de mon amour. » *Revel.,* l. I, c. I. Modèles les saints : un saint Jean l'évangéliste « doux à Dieu pour son obéissance et la sainteté de ses œuvres », *Revel.,* l. IV, c. XVIII; un saint François d'Assise, qui lui dit : « Ma vraie cellule est celle de l'obéissance », *Revel.,* l. VII, c. III; cf. c. XX.

« La virginité mérite la couronne, la viduité approche de Dieu, et aussi le mariage chrétien; mais c'est l'obéissance qui les introduit tous dans la gloire », affirmait Brigitte au sortir d'une extase, *Extrav.,* c. XCVI; cf. *Revel.,* l. VI, c. CXI. Aussi Dieu lui ordonnait-il d'obéir « humblement et joyeusement ». *Revel.,* l. I, c. XX. C'est ce qu'elle fit. « Le Christ parlait à son épouse : « Bien que je sache toutes choses, dites-moi néanmoins en votre langage quelle est votre volonté. » Soudain l'ange répondit pour l'épouse : « Sa volonté est comme on lit : Votre volonté soit faite sur la terre comme au ciel! — C'est ce que je demande, dit Notre-Seigneur, c'est ce que je veux, et c'est ce qui m'est obéissance très agréable. » *Revel.,* l. VI, c. XXX.

L'obéissance s'achève en discrétion. « Vous devez faire toute chose avec obéissance et discrétion », disait la Sainte Vierge à Brigitte, *Extrav.,* c. LVIII. « Faute d'obéissance, ajoutait le Christ, beaucoup n'ont pas un zèle discret. En peu de temps, par des mortifications indiscrètes, ils se rendent inutiles à eux-mêmes et à charge aux autres. » *Revel.,* l. VI, c. CXXI.

Très remarquable est la place faite à la discrétion dans la spiritualité de sainte Brigitte; en cela elle rappelle la spiritualité bénédictine. Nature ardente, éprise de sacrifice, Brigitte apprit à contenir dans les limites de l'obéissance la passion de souffrir et de se mortifier qui la dévorait. Elle sut n'excéder en rien, surtout en matière de jeûnes. Cf. *Revel.,* l. VI, c. XLIX, LXV, LXIX; *Extrav.,* c. XIII, XIV, LVIII, LXI. Ce qu'elle avait d'un peu rude, fougueux et intempérant, s'en trouva corrigé; elle en devint plus accessible, plus imitable, à l'instar du Christ qui, d'une part, embrassa la « folie de la croix », et qui, d'autre part, lui disait : « Moi, dans mon humanité, j'ai tempéré mes oraisons, mes labeurs et mes jeûnes, en telle sorte que tous ceux qui le veulent puissent imiter mes paroles, mes œuvres et mes exemples. » *Revel.,* l. VI, c. CXXII. Cette discrétion dans le jeûne, le travail, les veilles, cf. *Extrav.,* c. LXV, l'oraison et la louange de Dieu, s'impose à l'âme contemplative. *Revel.,* l. VI, c. LXV. Elle fut comme l'âme de la règle du Saint-Sauveur. « Maintenant, lisons-nous dans les *Extravagantes,* c. XIV, moi qui suis Dieu, j'ai envoyé à mes amis une nouvelle règle que j'ai faite, en laquelle il faut considérer la charité, l'humilité et la discrétion. » De cette discrétion voici encore un exemple. Des esprits outrés voulaient interdire les bains au moins aux personnes bien portantes; sainte Brigitte accorde l'usage des bains non seulement aux malades, mais encore, parce qu'il faut conserver la santé, aux bien portants une fois le mois ou tous les quinze jours. *Extrav.,* c. XV; cf. c. LX.

Avec ce qu'elle dit de l'obéissance et de son complément, la discrétion, il y aurait à relever, dans l'œuvre de Brigitte, beaucoup de choses sur la pratique des vertus, en particulier de celles des diverses classes de la hiérarchie ecclésiastique et des gens du monde. Signalons, du moins, les avertissements aux chevaliers : ils forment comme un code des devoirs de la chevalerie, qui ne semble pas avoir attiré suffisamment l'attention. Cf. *Revel.,* l. II, c. VIII-XIII. Notons aussi les leçons, restées actuelles, du livre VIII des *Révélations,* à l'adresse des rois et des princes, surtout de ceux qui vont en guerre contre les infidèles, c. XXXIX-XLVI.

B. *La dévotion à l'humanité du Christ.* — La Sainte Vierge dit un jour à Brigitte : « Je veux vous montrer quel était mon Fils en son humanité, quel il était à la croix, à l'heure de sa Passion. » *Extrav.*, c. LXVI. La dévotion à l'humanité du Christ, qui est la caractéristique de la spiritualité du moyen âge, apparaît de façon saisissante dans les écrits de Brigitte. Elle en fait, avec la dévotion à Marie, l'intérêt principal.

Nourrie dans ce milieu de la féodalité où la chevalerie eut un si grand rôle, pénétrée d'admiration pour l'idéal chevaleresque, cf. *Revel.*, l. I, c. XI-XIII, l. III, c. XXVII, etc., Brigitte personnifie l'humanité du Christ sous l'image d'un chevalier héroïque, impatient de lutter, ardent à se sacrifier par amour. Cf., dans la *Sainte Brigitte* de la comtesse de Flavigny, p. 52-53, le résumé de fragments des *Révélations* qui manquent au texte latin mais ont été conservés dans une traduction suédoise du XIVe siècle, *Heliga Birgittas uppenbarelser, efter gamia handskrifter*, éd. G. E. Klemming, Stockholm, t. IV, p. 142.

Cet amour du Christ, dont elle ne se lasse pas de parler, c'est un amour individuel qui appelle l'amour. « Ego sum regina coeli », dit la Sainte Vierge à Brigitte. « Filius meus diligit te toto corde. Ideo consulo tibi ut nihil diligas nisi ipsum », *Revel.*, l. VI, c. I. Et le Christ lui dit, l. I, c. I : « Vous, ma fille, que j'ai choisie pour moi, aimez-moi de tout votre cœur, plus que tout ce qui est au monde ; car moi, qui vous ai créée, je n'ai pardonné à aucun de mes membres pour l'amour de vous, et j'aime tellement votre âme que j'aimerais mieux encore être crucifié une autre fois, si c'était possible, que de m'en priver. »

Ce qui est dit ici à Brigitte s'applique à tous les hommes, même pécheurs. « S'il était possible, dit le Christ, l. I, c. LVIII, je prendrais librement, pour chaque homme en particulier, une peine comme celle que j'ai reçue une fois sur la croix pour tous les hommes en général, et cela afin qu'ils revinssent à l'héritage promis. » Et encore, l. I, c. LIX : « O mes amis, j'aime si tendrement mes brebis que, s'il était possible, j'aimerais mieux mourir autant de fois, pour chacune d'elles, de la mort que je souffris pour la rédemption de toutes, que d'en être privé. »

Cet amour du Christ apparut dans toute sa vie. Les récits que la Sainte Vierge fait à Brigitte de l'enfance du Christ, surtout de sa Passion, le mettent en lumière.

Sur l'enfance, qu'il suffise de relever ce trait charmant, *Revel.*, l. VI, c. I : « Cum enutrirem Filium meum, tanta pulchritudine praeditus erat ut quicumque eum inspiceret consolabatur (*sic*) a dolore cordis quem habebat, et ideo multi Judaei dicebant ad invicem : Eamus ad videndum Filium Mariae. » Cf. c. LVIII, sur Jésus à Nazareth.

Quant à la Passion, É. Mâle, *L'art religieux de la fin du moyen âge en France*, 2e éd., Paris, 1922, p. 89, après avoir noté que peu de sermons ou traités lui sont consacrés au XIe et au XIIe siècles, et même au XIIIe, dit : « Ouvrons les *Révélations* de Brigitte, un de ces livres ardents qui ont laissé une trace profonde. » Suivent quelques citations des l. I, c. X ; l. VII, c. XV : « Il était couronné d'épines. Ses yeux, ses oreilles et sa barbe ruisselaient de sang... Ses mâchoires étaient distendues, sa bouche ouverte, sa langue sanguinolente... Le ventre, ramené en arrière, touchait le dos comme s'il n'avait plus d'intestins. » Ces expressions — et combien d'autres ! — d'un réalisme saisissant, cette profusion de détails audacieux inspirent à É. Mâle une phrase qu'il ne faudrait pas prendre à la lettre mais qui, bien entendue, souligne ce qu'il y avait de nouveau dans cette manière de voir et d'honorer la Passion : « N'est-il pas vrai de dire que le christianisme du XIVe siècle ne ressemble pas à celui du XIIIe ? »

Dévote à la Passion, Brigitte fut également dévote à l'Eucharistie. Dieu lui commanda de communier « souvent ». Elle communiait tous les dimanches et jours de fêtes — ce qui était considéré alors comme une communion fréquente —, tandis qu'elle se confessait « au moins tous les jours », dit Boniface IX dans la bulle de canonisation, *AS.*, octobre, t. IV, p. 470 ; « deux ou trois fois par jour », dit Alphonse de Vadaterra, c. III, dans *Revelationes*, t. II, p. 260. Sa fille Catherine faisait de même. La *Regula Sancti Salvatoris*, c. XVII, accorde la communion aux jours de fêtes ayant vigile avec jeûne *in pane et aqua*, et pour le jeudi saint, Pâques, l'Ascension, la Pentecôte, Noël, ainsi — du conseil du confesseur — que tous les samedis. Elle contient, cf. *Extrav.*, c. XXXVII, deux privilèges : celui d'avoir toujours le Saint Sacrement exposé sur l'autel ; celui, pour la supérieure, de le porter et de le montrer, mais sans qu'elles le touchent, aux religieuses malades que des vomissements empêcheraient de communier. Cette dernière faveur était subordonnée à l'assentiment des prélats. Voir aussi, *Revel.*, l. VII, c. X (au commencement), une prière de louange eucharistique.

Citons, enfin, un passage de la 3e des *Quatuor orationes* — d'une authenticité non sûre — qui, sans être tout à fait explicite, doit figurer dans le dossier des textes relatifs à la dévotion au Sacré-Cœur. Il y est parlé du « cœur magnifique et royal » et de son œuvre de salut : « dignum est ut invictum cor tuum in coelo et in terra semper magnificetur et ut incessanter laudetur ».

C. *La dévotion à la Sainte Vierge.* — La Sainte Vierge assurait à Brigitte que son Fils et elle l'aimaient : « Filius meus et ego diligimus te. » *Extrav.*, c. LXVII. Brigitte, de son côté, disait à Marie : « O ma très chère Dame, je vous prie, par la charité de votre Fils bien aimé, qu'il vous plaise de m'assister afin que je l'aime de tout mon cœur. » *Extrav.*, c. LXIX. Et, pour exprimer à Marie sa tendresse, elle trouvait d'admirables formules : « Benedicta sis tu, o Maria, mater Dei, et benedictus sit idem Filius tuus Jesus Christus pro omni gaudio quod mihi dederat ex eo quod tu mater ejus es ! » Elle ajoutait : « Il sait bien, lui, que Marie fille de Joachim, m'est plus chère que les enfants d'Ulf et de Brigitte. » Et elle se livrait à des suppositions impossibles, familières aux mystiques, par quoi se marque l'excès de leur amour : « Et magis vellem quod Brigitta, filia Birgeri, nunquam fuisset nata quam quod Maria, filia Joachim, non esset primogenita. Et levius eligerem quod Brigitta esset in inferno quam quod Maria, filia Joachim, non esset mater Dei in coelo. » La Vierge lui répondit : « Ma fille, sachez et tenez pour certain que cette Marie, fille de Joachim, vous sera plus utile que vous, Brigitte, fille de Birger, ne l'êtes à vous-même. Et cette fille de Joachim, qui est mère de Dieu, veut tenir lieu de mère pour les enfants d'Ulf et de Brigitte. » *Extrav.*, c. LXIII.

Il y a, dans l'œuvre de Brigitte, toute une mariologie extrêmement riche. C'est la Sainte Vierge le plus

souvent qui retrace les scènes de l'enfance et de la Passion du Christ. En plus des passages innombrables où elle est louée, nous avons le très beau *Sermo angelicus de Virginis excellentia*, qui montre Marie dans la pensée divine avant la création, dans la pensée des anges, d'Adam et des patriarches, et qui la suit depuis sa conception jusqu'à son assomption glorieuse. — Une longue oraison, qui nous en offre une sorte de résumé, et une autre en l'honneur des membres du corps de Marie et de ses actes corporels vertueux, la 1re et la 4e des *Quatuor orationes*, ne sont pas, nous l'avons dit, incontestablement authentiques.

Voici quelques points de la doctrine mariale de Brigitte.

Elle affirme nettement l'Immaculée Conception. *Revel.*, l. VI, c. XLIX. Cf. la note de Gonsalve Durante, t. II, p. 92-94. Avec beaucoup d'insistance elle affirme aussi la virginité perpétuelle de Marie, l. I, c. X; l. V, c. XII; l. VI, c. LVII; l. VII, c. XXV; *Sermo angelicus*, c. XV, etc.

Elle parle fréquemment de la compassion de la Vierge et recommande la dévotion aux douleurs de Marie, *Revel.*, l. II, c. XXIV; cf. l. VI, c. XCVII. Dans le glaive prédit par le vieillard Siméon, elle voit la figure des douleurs de Marie, *Revel.*, l. III, c. XXX; l. VII, c. II. Elle ne suit pas, dans deux énumérations de ces douleurs, l. I, c. XXVII; l. VI, c. LVII, non plus que dans le *Sermo angelicus*, c. XX, l'ordre septénaire qui devait s'imposer à la piété chrétienne. Contrairement aussi à l'enseignement qui devint commun, elle pense que la Vierge tomba comme morte au moment de la flagellation et au Calvaire. *Revel.*, l. I, c. X, XXVII. Souffrant avec Jésus, Marie fut co-rédemptrice. « J'ose dire, révéla-t-elle à Brigitte, l. I, c. XXXV, que la douleur de mon Fils était ma douleur, d'autant que son cœur était mon cœur; car, comme Adam et Ève ont vendu le monde par une pomme, de même mon cher Fils et moi l'avons racheté comme par un cœur. »

Le Christ ressuscité serait apparu en premier lieu à sa mère. *Revel.*, l. VI, c. XCIV; *Sermo angelicus*, c. XXI. Elle resta sur la terre, après l'Ascension du Christ, pour être la force et la consolation de l'Église naissante. *Revel.*, l. VI, c. LXI; *Sermo angelicus*, c. XXI. Elle prolongea son existence terrestre pendant quinze années. *Revel.*, l. VII, c. XXVI. Elle mourut, et son corps fut élevé au ciel, l. I, c. VIII, IX, « quelques jours après », lisons-nous dans le *Sermo angelicus*, c. XXI, « après quinze jours », portent les *Révélations*, l. VII, c. XXVI. Cf. sur ces dates, Gonsalve Durante, t. II, p. 125-126, 244.

Les beaux textes abondent sur Marie reine du ciel, mère des élus, des âmes du purgatoire, des justes et des pécheurs de la terre, sur Marie mère de miséricorde à la puissance illimitée, « car, lui dit son Fils je sens tant de douceur en vos paroles que je ne puis refuser ce que vous me demandez, car aussi vous ne voulez que ce que je veux ». *Revel.*, l. I, c. L; cf. c. XVI, XXIV; l. II, c. XX; l. IV, c. CXXXVIII; l. VI, c. CXVII, etc. Marie est médiatrice universelle des grâces de pardon. « De même que la chaleur procède du soleil, lui dit le Christ, ainsi par vous toute miséricorde sera donnée. » *Revel.*, l. I, c. L; cf. l. VIII, c. XLVII.

Auprès de Marie et au-dessous d'elle, mais associé à sa grandeur, Brigitte aperçoit saint Joseph. Ses textes, l. VI, c. LVIII, LIX; l. VII, c. XXI, XXII, XXV; *Sermo angelicus*, c. XV, s'inscrivent avec honneur dans l'histoire de la dévotion au glorieux saint.

D. *Quelques autres points.* — Une étude complète de la spiritualité de sainte Brigitte mettrait en lumière bien d'autres choses intéressantes, par exemple sur l'ange gardien et les anges en général, *Revel.*, l. I, c. XII, XXXVI, XLV; l. VIII, c. LVI; *Extrav.*, c. L, etc.; sur le démon, sa chute, sa science, sa malfaisance, le démon qui est celui qui accepte de pâtir tous les tourments plutôt que de s'humilier devant le Christ, *Revel.*, l. I, c. XXXIV; *Extrav.*, c. LVII, plutôt que de faire quelque acte de charité envers Dieu, *Extrav.*, c. LXII; sur le célibat des prêtres, *Revel.*, l. VII, c. X; sur les vertus chrétiennes; sur les fins dernières, etc. Elle noterait maints passages émouvants, où il semble que se réalise particulièrement la parole du Christ à Brigitte : « Et calor meus addi debet ad calorem tuum. » *Extrav.*, c. CXVI.

IV. — LES 15 ORAISONS SUR LA PASSION ET LE CHAPELET DITS DE SAINTE BRIGITTE. — Plus peut-être que par les *Revelationes*, Brigitte a été célèbre par 15 prières sur la Passion qui lui furent attribuées à partir du XVe siècle. A ces prières, du reste belles et pieuses, on ajouta un prologue qui assura leur fortune. Il y est dit que, d'après une révélation faite à Brigitte, le Christ aurait reçu dans son corps, au cours de la Passion, 5460 blessures. Pour les honorer, on pourrait chaque jour réciter les 15 oraisons et autant de *Pater* et d'*Ave*; au bout de l'année, on aurait salué de la sorte chacune des blessures. Cf. E. Dumoutet, *Le Christ selon la chair et la vie liturgique au moyen âge*, Paris, 1932, p. 38, sur une révélation analogue à une « dame solitaire ». Celui qui adopterait cette pratique en retirerait les plus précieux avantages. Dans sa famille, 15 personnes seraient libérées du purgatoire, 15 pécheurs se convertiraient et autant de justes seraient confirmés dans le bien. Lui-même obtiendrait « gradus perfectionis », une contrition parfaite et la connaissance de tous ses péchés; il recevrait l'Eucharistie 15 jours avant sa mort et serait sauvé; le Christ viendrait à lui, en compagnie de la Vierge, et conduirait son âme aux joies du ciel, l'abreuvant, dans le passage de ce monde à l'autre, à la source de sa divinité. Celui qui aurait vécu, pendant 30 années, en état de péché mortel, et qui dirait ou se proposerait de dire dévotement ces prières, recevrait la rémission de ses péchés, obtiendrait du Seigneur et de la Vierge tout ce qu'il demanderait, ainsi que la prolongation de sa vie en supposant qu'il dût mourir bientôt, et serait confirmé « in bono statu ». Celui qui aurait enseigné ces prières à d'autres aurait le même mérite que s'il les avait récitées, un mérite et une joie qui dureraient toujours. Là où ces prières seraient dites, Dieu présent par sa grâce protégerait contre le feu et l'eau. Cf. *Orationes XV D. Brigittae de Passione Domini ad vetustissima exemplaria diligenter correctae, Prologus*, à la fin des *Divi Bernardi Meditationes devotissimae ac alia quaedam ejusdem et aliorum pia opuscula*, Venise, 1535. Il n'est pas étonnant que, par un décret du 30 juin 1671, la Congrégation de l'Index ait prohibé les « 15 oraisons de sainte Brigitte » *nisi deleatur prologus*.

Le chapelet dit de sainte Brigitte, au contraire, est approuvé par l'Église et enrichi d'indulgences authentiques. Cf. la *Raccolta di orazioni e pie opere per le quali sono state concesse dai sommi pontefici le ss. indulgenze*, recueil officiel de la Congrégation des Indulgences, Rome, 1886, p. 190; F. Beringer, *Les indulgences*, trad. E. Abt et A. Feyerstein, 2e édit., Paris, 1893, t. I,

p. 360-366. Mais il est attribué indûment à la sainte. Destiné à honorer les 63 années que la Vierge aurait passées sur la terre, il se divise en six parties ayant chacune un *Credo*, un *Pater*, dix *Ave;* après quoi sont récités un *Pater*, pour compléter le nombre des sept douleurs ou allégresses de Marie et 3 *Ave* pour achever le nombre des 63 *Ave Maria* correspondant aux 63 ans de la vie de la Vierge. Parmi les documents les plus anciens relatifs à ce chapelet, — ils sont du commencement du XVIe siècle —, les uns parlent d'un chapelet dit de sainte Brigitte, mais sans allusion aux 63 années de Marie; ce qui le distingue c'est l'indulgence de 100 jours accordée à chaque grain; il doit avoir au moins cinq décades. Les autres parlent d'un chapelet commémorant les 63 années de la Vierge, mais sans allusion à sainte Brigitte; c'est le « chapelet » ou « couronne de Notre-Dame », auquel on assigne une origine romaine et qui fut très répandu aux XVIe et XVIIe siècles. Pourquoi l'a-t-on rattaché tardivement à sainte Brigitte? Peut-être parce que sainte Brigitte dit que la Vierge vécut quinze ans après l'Ascension; ce chiffre, ajouté à ceux des 15 ans qu'on pensait qu'elle eut lors de la naissance de son Fils et des 33 années de la vie du Christ, donnait un total de 63 années. (On sait que les 63 années de la vie de la Vierge ne sont pas admises par tous : les Franciscains depuis le XVe siècle, portent à la ceinture un chapelet de 72 grains représentant les 72 années attribuées à Marie.) Cf. H. Thurston, *Our popular devotions. The so-called bridgettin rosary,* dans *The Month,* août 1902, p. 458 et suiv.; trad. abrégée A. Boudinhon, dans la *Revue du clergé français,* 15 janvier 1903, p. 367-378.

La superstition, qui s'était affirmée dans le prologue des 15 oraisons dites de sainte Brigitte, s'est emparée, sous une forme nouvelle, du nom de la sainte. On a fait circuler, imprimée ou manuscrite, une feuille indiquant, d'après les révélations qui auraient été « faites à sainte Brigitte et à sainte Élisabeth », le nombre des divers supplices endurés par le Christ. A ceux qui diront sept fois le *Pater* et l'*Ave* pendant douze ans, c'est-à-dire jusqu'à ce qu'ils aient égalé par ces prières le nombre des gouttes du sang versé par le Christ depuis sa naissance jusqu'à sa sépulture et qui est de 61362, cinq grâces sont promises : ils auront le pardon des peines du purgatoire; ils seront mis au rang des martyrs; leurs parents, jusqu'au 4e degré, seront délivrés du purgatoire; s'ils meurent avant la fin des douze années, ils auront les mêmes avantages que si elles étaient accomplies et leurs parents seront conservés en grâce; à ceux qui porteront sur eux cette révélation écrite la Sainte Vierge manifestera le jour de leur départ un mois avant leur mort. En outre, il est affirmé que « le pape Innocent X confirma la dite révélation et accorda que tous ceux qui accompliront ce qui est porté par cette révélation sortiront une âme du Purgatoire le jour du vendredi saint ». On voudrait croire que ces prétendues révélations ont toujours été reçues comme elles le méritent.

Œuvres. — La 1re édition parut, en 1492, à Lübeck, où se trouvait un monastère brigittin. Parmi les éditions ultérieures, citons celle de Rome, 1628, 2 in-folio, la meilleure, qui contient, avec le texte de sainte Brigitte, ceux du *Defensorium* de Torquemada (sauf le milieu du c. VI, où sont discutés les articles incriminés, que nous avons dans Mansi, *S. Concil.*, t. XXX, col. 698-814), de l'*Epistola solitarii* d'Alphonse de Vadaterra, des commentaires de Gonsalve Durante. Une traduction suédoise, du XIVe siècle, a été publiée par G. E. Klemming, *Heliga Birgittas uppenbarelser, efter gamia handskrifter*, Stockholm, 1857-1884, 5 vol.; ce n'est pas pour tous les chapitres une simple version du latin, mais le traducteur disposait de documents dont quelques-uns pouvaient émaner de Brigitte. P. Misciatelli, *Monte de l'orazione. Preghiere antiche,* Sienne, 1925, p. 113-120, a publié deux fragments d'une traduction par ser Cristofano di Gano Guidini, disciple de sainte Catherine de Sienne. Klemming a publié, t. IV, p. 177-186, des fragments autographes de Brigitte, et t. V, p. 140, une lettre de Brigitte à son fils Birger, d'une authenticité douteuse. La trad. française de J. Ferraige, Paris, 1624, 4 vol., a été rééditée à Lyon, 1649; à Avignon, 1850. Steffen a disposé sa traduction suédoise d'une partie notable des œuvres de Brigitte, *Den heliga Birgittas uppenbarelser,* Stockholm, 1909, de manière à former une autobiographie de la sainte. P. E. Schmöger a traduit des fragments des *Révélations* sous le titre : *Himmlisches Manna für heilsbegierige Seelen,* Ratisbonne, 1883.

Vies anciennes. — La plus précieuse est due aux deux confesseurs de Brigitte : Pierre de Skeninge et Pierre Olafsson, éd. C. Annerstedt, *Scriptores rerum svecicarum medii aevi,* Upsal, 1871, t. III, II, p. 188-206 et I. Collijn, *op. cit. infra,* p. 73-101. Viennent ensuite celles par trois contemporains : Birger Gregorsson archevêque d'Upsal, et, plus tard, le moine brigittin Berthold, AS., octobre, t. IV; Nicolas, évêque de Linkoeping, édit. H. Schück, *Acta Universitatis Lundensis,* 1893, t. XXVIII *a.* Beaucoup de renseignements dans I. Collijn, *Acta et processus canonizacionis Beate Birgitte,* t. I, Upsala 1924-1931. Vie de la Bienheureuse Catherine de Suède, fille de sainte Brigitte, par Ulf, moine de Vadstena, éd. C. Annerstedt, *op. cit.*, p. 244-263. Cf. les Bollandistes, *Bibl. hag. latina,* Louvain, 1898-1899, p. 199-202, 257-258, 1331.

Travaux. — É. Binet. *La vie admirable de sainte Brigitte,* Lille, 1634. — Le bollandiste J. Bueus, AS., Anvers, 1780, octobre, t. IV, p. 368-484. — F. Hammerich, *Den hellige Birgitta og Kirchen i Norden,* Kjöbenhavn, 1863; trad. allemande A. Michelsen, Gotha, 1872. — A. Brinkmann, *Den hellige Birgitta,* Kjöbenhavn, 1893. — Comtesse de Flavigny, *Sainte Brigitte de Suède, sa vie, ses révélations et son œuvre,* 3e éd., Paris, 1910. — P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne,* t. II, *Le moyen âge,* Paris, 1921, p. 136-146. — V. Hostachy, *Joie et sainteté,* Paris, 1924, t. II, p. 53-127. — S. Kraft, *Textstudier Till Birgittas Revelationer,* dans *Kyrkohistorisk Arsschrift,* t. XXIX, 1929, p. 7 ss. — J. Metzler, LTK., Fribourg-en-Brisgau, 1931, t. II, col. 364-366. — E. Peacey, *Saint Birgitta of Sweden,* Londres, 1934. — Voir, en outre, les travaux indiqués par U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques du moyen âge,* 2e éd., Paris, 1903, t. I, col. 700-701.

Sur l'ordre du Saint-Sauveur, voir J. Martin, *L'ordre du Saint-Sauveur fondé par sainte Brigitte,* dans *L'Université catholique,* juillet 1907, p. 388-426; — M. Heimbucher, *Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche,* Paderborn, 1907, t. II, p. 263-269; — S. Hilpisch, *Die Doppelklöster,* dans les *Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des benediktiner Ordens,* Münster, 1928, t. XV; J. Metzler, LTK., t. II, p. 366-368.

Pour l'ensemble de la bibliographie, G. E. Klemming, *Birgitta-literatur. Bibliografi samlingar utgifna of svenska Forns-Krifsallskaper,* Stockholm, 1884, et *Heliga Birgittas uppenbarelser,* t. V, p. 179-264.

F. Vernet.

BRIGNON (Jean) de la Compagnie de Jésus. Né à Saint-Malo, le 12 novembre 1627, entra au noviciat de Paris le 19 septembre 1646 et après avoir enseigné les belles-lettres pendant quinze ans, resta trente ans compagnon du maître des novices. Il mourut à Paris, le 17 juin 1712. Son nom est devenu familier à tous ceux

qui s'intéressent à la littérature spirituelle, grâce au nombre considérable de traités qu'il a traduits ou adaptés au goût de son temps en remaniant complètement le style des originaux sans toucher au fond. Naturellement ce n'était pas sans sacrifier parfois, comme pour le P. Surin, la vigueur et la vivacité des expressions à une sorte d'élégance un peu banale. Le nombre incalculable de certaines de ces éditions, montre qu'il répondait en cela à un besoin des temps et a fait de lui un des hommes qui ont eu le plus d'influence sur la piété et la vie spirituelle de la masse chrétienne. D'autant plus que quelques-uns de ces ouvrages ont été à leur tour traduits en diverses langues. On a ainsi de lui une traduction du *Combat spirituel,* celle de ses œuvres qui de beaucoup a eu le plus grand succès. Les éditions se comptent par centaines et jusqu'à nos jours. L'ouvrage contient aussi : *De la paix de l'âme ou du bonheur d'un cœur qui meurt à lui-même pour vivre à Dieu* traduit du latin et publié à part chez Foppens à Bruxelles en 1709 (Sommervogel, n. 3 et 21) les opuscules spirituels de saint Bellarmin (Sommervogel, 11-15); les *Méditations,* la *Guide spirituelle* et un extrait de la *Perfection du chrétien* du P. Louis du Pont, sous le titre : *Les avantages qu'on peut tirer des maladies et des afflictions,* avec un autre extrait : *La manière d'aider les malades à bien mourir* (Sommervogel, n. 1, 4 et 19); les *Méditations* de Busée (*ib.*, n. 2); deux ouvrages de Nieremberg : *L'aimable Jésus* et le *Traité de la différence du temps et de l'éternité* (*ib.* 5 et 20); le traité *De la charité qu'on doit avoir pour les morts* du P. Jacques Munford, également traduit du latin (*ib.* n. 6); enfin l'*Institution spirituelle* de Louis de Blois (*ib.* 15) et une traduction de l'*Imitation de Jésus-Christ* dont on connaît douze éditions au XVIII^e^ siècle et qui était encore rééditée au Puy en 1804. Pour les adaptations proprement dites d'œuvres françaises il y a une révision de la *Vie de Jésus-Christ* par le P. Bernardin de Montreul, en quatre volumes avec un cinquième contenant les Actes des Apôtres (Sommervogel, n. 7 et Supplément Rivière, n. 3781); du *Pédagogue chrétien* du P. Ph. d'Oultreman (*ib.*, 17); des *Fondements de la vie spirituelle* du P. Surin (*ib.* 10); et de l'*Introduction à la vie dévote* de saint François de Sales. Malgré l'opposition des Dames de la Visitation, qui amena la suppression de la première édition, l'ouvrage continua à se répandre « a l'usage des personnes peu accoûtumées au vieil langage » : seize éditions connues au XVIII^e^ siècle et vingt-neuf au XIX^e^. Une note du P. Oudin publiée par le P. Rivière nous informe qu'il avait songé à « polir » aussi Suffren (Supplément Rivière, n. 3781, 20). Le même biblios graphe signale un écrit intitulé : *Remèdes pour les scrupules,* publié à Paris, en 1692, in-12, qui est sans doute aussi une traduction.

Sommervogel, t. II, c. 166-181, IX, 1929-1930, XI, c. 1623 et Rivière, Supplément, c. 974, n. 3781.

F. CAVALLERA.

BRINCKERINCK (JEAN), ou Brinkerink, un des principaux promoteurs de la « Dévotion moderne » aux Pays-Bas, est né à Zutphen (Pays-Bas, Gueldre), en 1359. Il s'attacha à Gérard Groot, le fondateur de la « Dévotion moderne », et l'accompagna dans ses tournées de prédication. A la mort du maître, il se rangea sous la conduite de Florent Radewijns, qui le fit ordonner prêtre et lui fit confier en 1392 la direction des Sœurs de la Vie commune à Deventer. Brinckerinck releva cette maison, en fonda d'autres, exerça un ministère très actif. En 1400, il fonda le couvent de Diepenveen, qui fut incorporé en 1406 et 1412, au chapitre des chanoines réguliers de Windesheim. A la différence des Sœurs de la Vie Commune, les habitantes de Diepenveen étaient des religieuses au sens strict, et des chanoinesses régulières. Brinckerinck sut donner une prospérité spirituelle et matérielle remarquable à ce monastère dont il garda la direction jusqu'à sa mort survenue le 26 mars 1419. Sa doctrine spirituelle se retrouve dans ses *Collationes,* allocutions familières et assez décousues, adressées aux religieuses e Diepenveen , recueillies par une d'elles, Lijsbet de Delft, et éditées par Rudolf Dier. Sa doctrine se distingue par son tour exclusivement pratique, sans rien de mystique; il recommande la lutte spirituelle contre les défauts, qui, détruits, sont remplacés par des vertus ppo sées. La croix de la religieuse est faite de quatre branches, amour, obéissance, patience, humilité. Pour nourrir la piété, il recommandait des exercices réglés pour chaque moment du jour. Cette doctrine est en accord avec celle de Radewijns, de Zerbolt, c'est-à-dire des disciples les plus sûrs de Gérard Groote, et du maître lui-même.

W. Kühler, *Johannes Brinckerinck en zijn klooster te Diepenveen.* 2^e^ éd., Leiden, 1914. — Thomas a Kempis, *Vita domini Ioannis Brinckerinck,* dans *Opera,* éd. Pohl, t. VII, Fribourg en Br., 1922, p. 222 ss. — *Vita Iohannis Brinckerinck,* anonyme du XV^e^ s., éd. W. Brinkerink, dans *Nederlandsch archief voor Kerkgeshiedenis,* 1901, p. 314 ss. — *Van den leven en de wanderinge des eersamen vadershere Johan Brinckerinck* anonyme du XV^e^ s., éd. D. A. Brinkerink, *Biographiën van beroemde mannen uit den Deventerkring,* dans *Archief voor de geschiedenis van het Aartsbisdom Utrecht,* t. XXVIII, 1902, p. 22 ss. — *Acht collatiën,* éd. W. Moll dans *Kerkhistorisch archief,* Amsterdam, t. IV, 1866, p. 152 ss. — « *Van Swighen.* » *Eene collatie van Jan Brinckerinck,* éd. W. de Vreese, dans *Het Belfort,* Anvers, XIII, 1898, p. 232 ss. — *Devote epistelen* (des sœurs de Diepenveen), éd. D. A. Brinkerink, dans *Nederl. arch. voor Kerkgesch.,* n. serie, IV, 1907, p. 312 ss., 388 ss. — *Van de doechden der vuriger ende stigtiger susteren van Diepen Veen,* éd. D. A. Brinkerink, dans *Bibliotheek van Nederlandsch Letterkunde,* Leiden, 1902, Groningue, 1903-1904.

P. DEBONGNIE.

BRION (CHARLES DE). — Sa vie est peu connue. Il était d'une famille noble du XVIII^e^ siècle. Son père François-Alexandre de Brion était seigneur d'Alonne en Picardie. L'abbé de Brion fut d'abord vicaire à Boursault près de Dormans en Champagne, puis abbé de Normandie. (Renseignements trouvés par M. E. Levesque à la Bibliothèque Nationale, *Dossiers bleus,* 136). Ses écrits spirituels furent discutés assez vivement.

La liste des ouvrages de l'abbé de Brion, donnée par les encyclopédies, est fautive. On y voit figurer la *Vie de M^me^ Guyon écrite par elle-même,* 3 vol. in-12, Cologne, 1720, que Brion aurait éditée (Glaire, *Encyclopédie catholique,* Paris, 1854, IV, 414; DTC., II, 1132, etc.). Or c'est le protestant Pierre Poiret qui a publié cette autobiographie à Cologne en 1720 (Cf. *La France protestante,* Paris, 1858, VIII, 251). Cette erreur a fait accuser Brion d'être favorable au guyonisme. Tout au contraire, dans l'Avertissement de sa *Vie de la*

très sublime contemplative Sœur Marie de Sainte-Thérèse, carmélite de Bordeaux, Paris, 1720, Brion critique fortement cette *Vie de Mme Guyon*. Bonne preuve qu'il n'en est pas l'éditeur! De même, l'Avertissement des *Lettres spirituelles* de la même carmélite, 2 vol. in-12, Paris, 1720, publiées par Brion, contient des attaques contre la doctrine guyonienne.

Le premier ouvrage important de l'abbé de Brion fut, semble-t-il, les *Considérations et entretiens spirituels pour une retraite de dix jours avec un petit traité de la perfection chrétienne*, in-12, Paris, 1717. M. Albert Chérel y trouve des principes quiétistes de Fénelon (*Fénelon au XVIIIe siècle en France* (1715-1820), *son prestige, son influence*, Paris, 1917, p. 245 ss.). A partir de 1718, Brion publia à Paris, en plusieurs volumes, ses *Paraphrases sur divers psaumes fort mystérieux*. Enfin, en 1728, il fit paraître à Paris, en deux volumes in-12, son *Traité de la vraie et de la fausse spiritualité, où on y joint un examen de quelques livres fort répandus dans le public, attribués à feu M. de Fénelon, archevêque de Cambray*. C'est une réfutation du quiétisme fénelonien.

On peut être surpris des accusations de quiétisme portées contre l'abbé de Brion. En 1725, un docteur de Sorbonne, l'abbé Olivier, publia un *Examen des Œuvres de M. l'abbé de Brion, ouvrage en forme de catéchisme*. Les bonnes intentions de Brion sont reconnues, mais sa doctrine est déclarée sujette à caution. *La Vie de la très sublime sœur Marie* contient, selon l'abbé Olivier, l'erreur fénelonienne sur l'état habituel du pur amour. Brion riposta par une *Réponse à un libelle d'un docteur de Sorbonne qui a pour titre Examen des Œuvres de M. l'abbé de Brion*. De son côté, l'évêque de Soissons déclarait à Brion que sa doctrine était « conforme à celle des Quiétistes » (Chérel, *Ibid.*, p. 247). Les choses allèrent si loin que *La Vie de la très sublime sœur Marie* fut mise à l'*Index* le 16 juillet 1725 (*Indice dei Libri prohibiti*, Rome, 1929, p. 69). C'est ainsi que Brion est considéré par les uns comme un quiétiste (Feller, *Biographie universelle*, Paris, 1838, I, 616) et par les autres comme un adversaire de Mme Guyon et de Fénelon.

M. Albert Chérel explique ces péripéties par les variations de la doctrine de Brion. Cet auteur, dit-il, « semble avoir subi », dans ses premiers ouvrages « l'influence de Fénelon ». Puis « poussé à bout » surtout par sa condamnation en 1725, il a solennellement renié la mystique fénelonienne. Une autre hypothèse est tout aussi probable. Puisque dès 1720, bien avant sa condamnation, Brion attaquait vivement le guyonisme dans sa *Vie de la sœur Marie*, il n'est pas vraisemblable qu'il ait jamais accepté vraiment les erreurs quiétistes. Mais, dans ses premiers ouvrages, il n'aura pas suffisamment surveillé ses expressions quand il traitait de la mystique. De là les attaques. La même aventure était déjà arrivée aux préquiétistes vers le milieu du XVIIe siècle.

Outre les ouvrages mentionnés, consulter les encyclopédies qui ont presque toutes un article sur Brion, où les mêmes inexactitudes sont reproduites d'ordinaire.

P. POURRAT.

BRISELOT (JEAN), carme, puis bénédictin († 1520). — Né de parents pauvres, à Valenciennes, Jean montra pour l'étude une ardeur que le défaut de ressources ne put briser; c'est à la lueur des lampes allumées devant les images de la Vierge, nous dit-on, qu'il acquit les premiers rudiments des lettres. Entré au couvent des Grands Carmes de Valenciennes, il y acheva ses humanités. Nous le trouvons *biblicus* et sententiaire au *studium generale* de Paris, en 1493; quatre ans plus tard il est admis à la maîtrise dans la même université. Devenu prieur de son monastère d'origine, puis vicaire général de son Ordre pour la France, il fut investi d'une mission réformatrice. Confesseur de Charles-Quint, il dut sans doute à la libéralité de ce prince d'être nommé, le 18 avril 1505, évêque titulaire de Beyrouth et auxiliaire de Cambrai, puis, le 27 janvier 1507, commendataire de l'abbaye bénédictine de Hautmont (Nord) et plus tard de la prévôté d'Hauzinnes, au diocèse de Liége. Entre temps, un bref du 1er octobre 1507 lui permit de passer de l'Ordre du Carmel à celui de saint Benoît. Élevé en 1517 à l'archevêché d'Oristano, en Sardaigne, il ne le gouverna que par un vicaire; il obtint même d'en être déchargé, tout en gardant le titre, quelques revenus et quelques privilèges. Il mourut à Hautmont, le 11 septembre 1520. De son œuvre ascétique qui paraît avoir été considérable, il semble que rien ne soit parvenu jusqu'à nous. Citons les traités suivants : *De oratione assidua; Imago poenitentiae; Impedimenta resipiscentiae*.

Cosme de Villiers, *Bibliotheca Carmelitana*, Orléans, 1752 et Rome, 1927, t. 1, col. 801-804. — *Acta Capitulorum Generalium O. C.*, ed. Wessels-Zimmerman, Rome, 1914, p. 288. — Benoît-Marie de la Sainte-Croix (Zimmerman), O. C. D., *Monumenta Carmelitana*, Lérins, 1907, p. 412. — Dom U. Berlière, O. S. B., *Les évêques auxiliaires de Cambrai*, dans *Revue Bénédictine*, t. XXI, p. 134-141. — H. d'Outreman, *Histoire de la ville et comté de Valentiennes*, Douai, 1639, p. 380. — L. Lecestre, *Abbayes, Prieurés et Couvents d'hommes en France*, Paris, 1902, p. 3.

P. JEAN-MARIE DE L'ENFANT-JÉSUS, O. C. D.

BRISSON (LE R. P. LOUIS-ALEXANDRE) naquit à Plancy (Aube) le 23 juin 1817. Études au petit et au grand séminaire de Troyes. Prêtre le 19 décembre 1840. De chapelain intérimaire au monastère de la Visitation, il en devient aumônier d'octobre 1834 à juillet 1884. Il y rencontre la Mère Marie de Sales Chappuis, religieuse éminente et supérieure remarquable qui depuis longtemps aspire à la création d'une Congrégation de Prêtres animés de l'esprit de saint François de Sales et qui voit dans l'aumônier l'instrument choisi par Dieu dans ce but. Les répugnances et les résistances de l'abbé Brisson ne cèdent que devant la manifestation évidente de la divine volonté, mais il attend, plus de vingt-cinq ans, le signal providentiel pour se résoudre à commencer.

Mgr Cœur le nomme en 1858 directeur diocésain de l'Association de Saint-François de Sales fondée par Mgr de Ségur pour la défense de la foi en pays chrétien. Libre d'adapter son action aux besoins du milieu, l'abbé s'intéresse spécialement aux jeunes ouvrières et ouvre patronages et maisons de famille, mais il se voit contraint, pour en assurer la prospérité, de fonder une congrégation, les Oblates de Saint-François de Sales, avec l'aide de deux anciennes élèves de la Visitation, Mlle Léonie Aviat et Mlle Lucie Canuet. Prise d'habit (30 octobre 1868); profession (11 octobre 1871). Approbation décennale (mai 1890); approbation définitive (avril 1911). Aux ouvroirs à Troyes et en plusieurs autres villes, les Oblates adjoignent écoles popu-

laires et secondaires, maisons de famille; elles s'étendent peu à peu en Autriche, Italie, Suisse, Angleterre, puis dans les missions du Fleuve-Orange (Afrique), de l'Équateur et du Mexique.

Chargé en décembre 1868 de relever le collège ecclésiastique de Troyes, l'abbé Brisson reconnut, en ce fait, le signal attendu pour la création de la communauté de prêtres, et avec les encouragements de son évêque, de Mgr Mermillod et de Mgr de Ségur, il fonda les Oblats de Saint-François-de-Sales. Le 12 octobre 1873, les six premiers entraient au noviciat; le 27 août 1876, ils prononcèrent leurs vœux. Approbation provisoire, en décembre 1887, définitive en 1897.

Après avoir établi en France plusieurs collèges et patronages, la congrégation essaime en Autriche, en Rhénanie, en Angleterre, en Grèce; elle dirige des Missions en Afrique méridionale, en Amérique du Nord et du Sud.

Lors de la dispersion en 1903, le R. P. Brisson, retenu par la vieillesse, se retira à Plancy, où il mourut dans d'admirables sentiments, le 2 février 1908, à l'âge de 90 ans.

Ainsi donc la vie du R. P. Brisson s'écoula tout entière à l'école de saint François de Sales, dont il se proposa uniquement de propager les enseignements et les méthodes. A sa double famille religieuse, aux élèves de ses collèges et pensionnats, aux membres des œuvres ouvrières, il a prodigué une parole volontairement simple et familière qui aborda tous les points de la vie intérieure et toutes les fonctions du saint ministère; mais débordé par ses occupations, il a peu publié. Il ne nous reste que les rédactions fidèlement recueillies par ses disciples. Nous leur emprunterons quelques idées :

1° *sur la notion de la vie spirituelle;* 2° *sur la méthode d'apostolat salésien.*

1. — La vie spirituelle. — A la suite du saint Docteur de Genève, le R. P. Brisson définit la vie surnaturelle : l'union de l'âme à Dieu par la charité; union affective, réalisée par l'oraison qui éclaire, embrase et entraîne l'âme vers son Principe et sa Fin; — union effective qui se traduit soit par la conformité de notre conduite à la volonté de Dieu signifiée (préceptes, conseils, inspirations), soit par la soumission de notre volonté à son bon plaisir, surtout dans les épreuves.

La charité est ainsi la reine des vertus; loin d'en exclure aucune, elle les range toutes au service de Dieu, elle les informe, les vivifie, leur communique mérite, puissance et énergie souveraines.

Par suite, la charité implique et impose le renoncement total aux inclinations vicieuses, donc la lutte incessante par la mortification, dont la plus efficace est précisément celle qui découle de notre état.

De cette union, le Verbe incarné est le modèle dont les exemples nous apprennent à diriger nos pensées et nos actions; — le moyen, car, par ses mérites nous participons à l'adoption divine; par sa grâce nous surmontons notre faiblesse et impuissance naturelles; par sa miséricorde, nous obtenons le pardon de nos défaillances. Le *per Ipsum, cum Ipso et in Ipso* de la liturgie est le résumé de notre progrès spirituel.

De cette union enfin ressortent l'indicible dignité de l'âme régénérée, donc le respect et l'amour que le chrétien doit à ses frères, le dévouement sans limites que l'apôtre doit consacrer au salut du prochain.

Pour réduire en pratique cette théorie, il faut, chaque matin à l'oraison, étudier filialement Notre-Seigneur, ses vertus, ses lois, pour mettre par une offrande réfléchie et aimante toute la journée à sa disposition; — il faut, à chaque action principale, recourir à sa divine bonté, afin d'obtenir lumière et secours et de tout accomplir dans la dépendance et pour la gloire de Jésus; — il faut, le long du jour, entretenir le recueillement par de saintes pensées et par des oraisons jaculatoires.

Tel est le résumé du *Directoire spirituel* pour les actions journalières que saint François de Sales donna à la Visitation, comme le principe vivifiant de la Règle.

C'est sur ce plan que le P. Brisson forme les âmes à la vie salésienne. Tel est l'esprit qui donne aux vœux de ses disciples leur caractère particulier. Les vœux sont d'abord, selon la formule traditionnelle, le remède aux trois concupiscences qui détournent l'homme de sa vraie fin : voilà leur côté, pour ainsi dire négatif. Sous l'influence de la divine charité, l'âme pauvre, dépouillée de l'attache au superflu et au bien-être, traite les choses matérielles avec respect et dévotion, car elle y admire l'œuvre merveilleuse du Créateur; elle sanctifie l'usage légitime des biens mis à sa disposition, par la reconnaissance et la ferveur qu'impose la libéralité de son Père céleste; — une fois affranchi de la tyrannie des sens et dégagé des affections terrestres, le cœur, loin de se rétrécir, concentre ses délicatesses et ses ardeurs centuplées sur Dieu, Notre-Seigneur, ses frères du ciel et de la terre et toutes les nobles causes de la sainte Église; — enfin détachée par l'obéissance de son propre amour et de son propre intérêt, la volonté adhère sans partage au divin vouloir, reconnu dans l'autorité de ses représentants et à travers les événements de la vie. Voilà l'aspect positif des vœux dont il est facile de faire l'application aux simples fidèles, toutes proportions gardées, car, pour eux aussi, point de sainteté possible, sans l'esprit de détachement, de pureté et de soumission.

2. — Méthode d'apostolat. — Quant à la *Méthode,* aux Oblates, aux Oblats chargés soit de l'éducation (ouvroirs, patronages, écoles, missions), soit de l'enseignement de la doctrine chrétienne, au catéchisme ou en chaire, soit de la direction (entretiens intimes, correspondance, confessionnal), le R. P. Brisson recommandait :

1° La connaissance approfondie des enseignements divins par une étude *a*) incessante qui oriente vers notre ministère travaux, lectures, observations de l'expérience, lumières reçues à l'oraison, à l'office...; *b*) cordiale, car on ne comprend les choses du ciel que dans la mesure où on les aime; *c*) vécue, car, on n'en communique l'intelligence et la conviction que si on les a soi-même expérimentées et goûtées.

2° La connaissance précise des âmes qu'on doit éclairer et guider, et cela dans le cadre de leur situation actuelle, de leur milieu, de leurs obligations de famille ou d'état, avec les difficultés et les dangers qui les menacent.

3° L'intimité personnelle avec Dieu, car pour une œuvre éminemment divine l'instrument efficace, c'est la grâce. Donc recours fréquent à Notre-Seigneur afin d'obtenir à son ministre et aux fidèles ses bénédictions; — application généreuse à s'effacer devant Dieu, qui seul doit transparaître, en son représentant; donc mortification de toute recherche de propre intérêt, de louange, de satisfaction de cœur...; — esprit de mortification pour féconder paroles et œuvres.

Dans l'exposé de la doctrine, on s'efforcera d'imiter « cette rhétorique d'Annecy » qui rendit saint François de Sales si persuasif et si véritablement éloquent : la clarté et la simplicité des instructions; la vie, par la conviction entraînante qui anime l'orateur; le charme, par les comparaisons, traits historiques empruntés à nos Livres saints et à l'hagiographie, de préférence; l'onction, par le zèle sincère et l'unique souci de la sanctification des auditeurs.

A cette condition, le disciple de saint François de Sales pourra espérer remplir sa mission : former le Christ dans les âmes.

Il n'agira donc pas d'autorité, imposant uniformément ses préférences; il agira par persuasion « à la manière des Anges », comme dit le saint Docteur; il cherche donc, avec le secours de la grâce, à discerner pour chacun les intentions du divin Maître, d'après les attraits, les besoins, la situation individuelle; toujours soucieux de sauvegarder l'ordre providentiel, l'autorité légitime, les convenances sociales; il favorisera l'effort personnel, l'initiative qui associe le dirigé à l'action de son guide; il lui apprendra à chaque rencontre, à se mettre loyalement en face de Dieu, à rectifier son intention, en esprit de foi, par amour du devoir actuel; il lui inspirera vis-à-vis du prochain, une affection toute surnaturelle, indépendante de ses goûts ou satisfactions naturelles, pour stimuler le zèle des âmes et le dévouement cordial et aimable. Les exercices spirituels : oraison, communion et messe, lectures pieuses, pratiques de piété ou de pénitence, tout sera réglé prudemment, en visant plus à la perfection de chaque œuvre qu'à la multiplicité, de façon à entraîner l'âme dans une intimité toujours croissante avec le bon Dieu. La mortification deviendra familière, parce qu'on s'habituera à couper court à ses préférences, pour s'attacher coûte que coûte, au devoir passionnément aimé et accompli.

Ainsi se formeront, à l'image de Jésus, *a*) des consciences éclairées, droites, animées de convictions réfléchies et solides; — *b*) des caractères énergiques, accoutumés de bonne heure à peser leurs responsabilités; à se former, dès la jeunesse, par un règlement judicieux et pratique, aux exigences de la vie, dont on fait peu à peu l'apprentissage; — *c*) des cœurs nobles et délicats, sincèrement attachés à la famille, au pays, à l'Église, ayant la fierté du devoir et la passion du bien; — *d*) une personnalité enfin, non certes par égoïsme ou suffisance, mais par le perfectionnement de la physionomie individuelle dans ce qu'elle a de juste et de grand, capable de remplir ici-bas la mission spéciale dont la Sagesse divine l'a chargée, capable de donner à Dieu, dans le concert des Elus, la note particulière qui lui revient.

Bref, cette vie intérieure intense, cette droiture d'intention, cette humilité profonde, cette intimité perpétuelle avec Dieu, cette générosité gracieuse dans le devoir journalier, cet esprit de sacrifice, semblaient au R. P. Brisson une réaction fort opportune contre l'indifférentisme religieux et le paganisme des mœurs modernes. Et il bénissait les personnages autorisés, qui l'avaient encouragé à créer son humble milice pour seconder les Ordres anciens ou récents qui luttent pour le triomphe du Christ-Roi.

Vie de la Vénérée Mère Marie de Sales Chappuis, par le R. P. Brisson, 2e éd., 1891, Mame. — *La Congrégation des Religieuses Oblates de Saint François de Sales*, Letouzey, 1925. — *Les Oblats de Saint François de Sales*, Letouzey, 1933. — *Les Annales Salésiennes*, de 1888 à nos jours (sauf durant la guerre), et spécialement de nov. 1909 à mai 1914.

P. Dufour.

BRONCHAIN (Louis), Rédemptoriste, né à Frameries, Belgique, le 4 septembre 1829, prêtre en 1856, maître des novices de 1862 à 1870 († Tournai, 2 juin 1892). Il publia une douzaine d'ouvrages ascétiques dont les principaux sont : *Méditations pour tous les jours de l'année* (Tournai, 1876), trois volumes qui eurent 14 éditions et furent traduits en flamand, anglais et allemand; *Enseignements du Chemin de la Croix* (Tournai, 1873), adaptation de conseils ascétiques solides et variés à cette dévotion populaire; *Merveilles de la Grâce Sanctifiante* (Tournai, 1883), un heureux essai de vulgarisation de la doctrine de la vie surnaturelle. Le P. Bronchain se révèle excellent théologien dans ce livre qui mérite d'être signalé particulièrement à une époque où les publications de ce genre étaient rares. L'évêque de Tournai, Mgr Du Rousseaux, engageait ses prêtres pendant la retraite ecclésiastique à étudier cet ouvrage. Les écrits du P. Bronchain, présentés dans un style sans apprêt, avec une tendance pratique fortement accentuée, soulignent la nécessité de la prière et de l'abnégation avec une insistance qui engendre quelque monotonie. Celle-ci est cependant rachetée par la solidité de la doctrine, la clarté de l'exposé, la rigueur de l'argumentation qui pousse aux résolutions efficaces et concrètes. Les *Méditations* sont devenues le manuel pour l'oraison commune dans plusieurs instituts religieux.

H. Nimal, *Vie du R. P. Louis Bronchain*, Tournai, 1895. — H. Saintrain, *Notice sur le R. P. L. Bronchain*, Tournai, 1892. — M. De Meulemeester, *Bibliographie générale des Ecrivains Rédemptoristes*, Louvain, 1935, t. II, p. 54-56.

M. De Meulemeester, C. SS. R.

BRONDI (Marie Catherine). — Née à Sarzana en Toscane le 24 mars 1684 et morte en odeur de sainteté à Pise le 28 juillet 1719. Sa vie fut écrite par le Chan. C. N. Bambacari (supra, col. 1217). Cette vie est tout extraordinaire par les extases et révélations, les phénomènes de participation aux souffrances de la Passion (elle passe trois heures clouée à une croix invisible, p. 131), les lévitations (même en entraînant avec elle deux religieuses, p. 255) les pénitences extrêmes, en particulier le jeûne absolu pendant des mois et des années; pour ce dernier fait, comme son directeur hésitait à lui permettre de ne se nourrir que de la seule Eucharistie, elle demande comme preuve, de la part de N. S., à quatre personnes de ne rien manger ni boire pendant neuf jours, tout en continuant leurs occupations ordinaires, leur promettant qu'elles n'en seront nullement incommodées, ce qui arrive, et est rapporté d'après le témoignage direct des intéressés (p. 98). Son cas fut soumis à de nombreux examens par l'évêque de Sarzana et par le Saint Office, qui à deux reprises répondit favorablement à la demande faite par Marie Catherine d'aller dans les hôpitaux de Gênes (1714) et de Pise (1719) soigner les malades et les

exhorter, ainsi que les autres personnes qui accouraient lui demander ses conseils; on trouvera dans Bambacari, p. 205-6, le texte des réponses du Saint Office, et p. 88-93 les jugements de divers examinateurs. Le livre IV qui occupe le tome II des *Memorie* est consacré en entier à la discussion des questions théologiques soulevées par cette vie. Dans divers chapitres (en particulier p. 216-220) et surtout à la fin de la vie (p. 308-332) sont reproduits un certain nombre de relations, lettres et autres écrits spirituels de Marie Catherine.

C. N. Bambacari, *Memorie istoriche delle virtù e azioni di Maria Caterina Brondi, vergine Sarzanese,* 2 vol., Lucca, 1743.

J. de Guibert.

BRUCKER (Jacques). — Né à Eguisheim (Alsace) le 20 février 1821, il fit ses études au petit et au grand Séminaire de Strasbourg; ordonné prêtre le 6 juin 1846, il fut professeur au petit séminaire, puis vicaire à Obernai. Il entra au noviciat de la Compagnie de Jésus à Isenheim, le 15 octobre 1851; après quelques années d'enseignement, il fut consacré au ministère apostolique dans diverses villes de France et d'Alsace annexée. Il mourut à Lille en 1890. Il a composé et surtout édité ou traduit de nombreux ouvrages de spiritualité, dont quelques-uns eurent une grande diffusion dans les contrées de langue allemande. Il débuta par l'ouvrage de son maître des novices, le P. de Lehen : *Der Weg zurn innern Frieden...* Fribourg, Herder, 1869; plusieurs traductions des Exercices de saint Ignace, dont l'une avec des commentaires empruntés à saint François de Sales : *Die Geistlichen Exercitien..*: Innsbruck 1885; du saint Docteur, il traduisit l'*Introduction* et l'*Amour de Dieu,* mais il composa aussi des recueils d'extraits méthodiquement disposés : *Die Lehre des heiligen Franz von Sales...* Fribourg 1875; *Le Parterre mystique de saint François de Sales...* Lille 1881 (choix de comparaisons); *Le Chrétien d'après saint François de Sales,* Paris 1884; il fit de même pour Fénelon : *Das innere Seelenleben nach den Schriften Fénelons,* Einsiedeln 1882; enfin pour l'*Imitation,* d'après le plan du P. Heser. S. J., qui suit l'ordre des *Exercices* de saint Ignace : *La doctrine spirituelle de l'Imitation de J. C...* Lille 1880; *Summa theologiae mysticae, ex 4 libris de Imitatione Christi...* Tournai, 1885.

Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus,* t. II, c. 226-228. — Ed Sitzmann, *Dictionnaire de biographie des hommes célèbres de l'Alsace,* Rixheim, 1909, t. I, p. 291.

R. Daeschler.

BRUGMAN (Jean), O. F. M. — Un des propagandistes des plus zélés de l'introduction de l'Observance dans les Pays-Bas. Né a Kempen aux environs de 1400, mort à Nimègue au mois de juin de 1473. Son œuvre se résume dans l'extirpation des guerres intestines et la vivification de l'esprit chrétien. Son éloquence est passée en proverbe. Ce fut à la demande de Brugman que Denys le Chartreux composa son traité : *De doctrina et regulis vitae christianae.*

Œuvres : 1. *Devote oefeninghe* (Vie de Jésus), composé avec les *Méditations* du pseudo-Bonaventure et la *Vita* de Ludolphe de Saxe, O. Carth. (Ed. Moll, II, 283-407). Il contient des méditations affectives avec « application des sens ».

2. *Vie de sainte Lydwine de Schiedam* en trois rédactions. N'ayant pas connu lui-même la sainte, Brugman composa la première rédaction, qui est écrite en latin, en mettant à profit les communications de Jean Wouteurs, le confesseur de Lydwine, et d'autres témoins oculaires : elle parut à Cologne en 1483, à Louvain en 1485. Pour la seconde rédaction Brugman utilisait l'ouvrage d'un parent de la sainte, nommé Jean Gerlach; écrite en néerlandais, elle fut imprimée à Delft en 1487 et 1490 (c'est la *Vita prior* des Bollandistes, AS. Apr., II, 270 ss.); Thomas a Kempis l'a revue et simplifiée (ed. Pohl, VI, 317-453). La troisième rédaction, dite aussi la *Vita posterior,* parut à Schiedam en 1498 ornée de gravures sur bois très intéressantes (éd. AS., 302 ss.). Pour les éditions, voir Campbell, *Annales,* p. 104.

3. Un traité sur les causes du relâchement de la discipline. Il y en a eu trois rédactions. Les deux premières, intitulées *De ruinis observantiae,* sont probablement perdues : la troisième, où l'on trouve des emprunts faits au traité de Ruusbroec, *Van den tabernaculen,* c. 136, porte le titre : *Speculum Imperfectionis* (éd. AFH., II, 1909, 613-625; cf. Dirks, p. 6, S. Franciscus, p. 364).

4. De la manière dont Brugman estimait les Frères de la Vie Commune, à cause de leurs mérites pour l'éducation de la jeunesse, témoignent les pièces suivantes : *Lettre* aux Frères de Bois-le-Duc (dans *Archief voor Nederlandsche Kerkgeschiedenis,* I, 1885, 226-228); *Lettre* aux Frères de Deventer et à Egbert, leur recteur (éd. Moll, I, 198-217); *Collatio* pour ces Frères de Deventer (dans *Archief, ibid.,* 208-226).

5. Parmi les sermons, sont à signaler surtout ses *Collationes* pour des religieux; tout en se montrant au courant de la mystique de Ruusbroec et de Tauler, il y traite de préférence des questions de la vie ascétique. En voici l'énumération : *a*) *Collationes* (éd. Moll, I, 221-239; *Archief,* IV, 1893, 85-170; OGE., VIII, 1934, 253-289 ss.); *b*) Fragments (ed. Moll, I, 239-241) et *Conversation d'une sœur spirituelle* (éd. *Katholiek,* XX, 1884, 56-57), empruntée à Tauler, *Colloquium theologi et mendici.*

6. Des cantiques spirituels (éd. Hoffmann, *Horae Belgicae,* II, 36-41; Moll, II, 207-214).

Moll, *Jan Brugman,* Amsterdam, 1854, 2 tom. — Dirks, *Histoire littéraire et bibliographique.* Anvers [1885], p. 1-6; *Sint Franciscus,* t. XV (1900) et t. XVI (1901). — Schlager, *Beiträge zur Geschichte der Kölnischen Franziskanerprovinz,* Köln, 1904.

L. Verschueren, O. F. M.

BRUN (Pierre). — Dominicain français, mort en 1629. Il vécut surtout dans le midi de la France et enseigna la théologie à l'université d'Avignon. Outre des sermons demeurés manuscrits, il a laissé une abondante paraphrase du *Cantique des Cantiques,* d'une saveur quelque peu salésienne : *Le portrait du sacré et céleste époux tiré du cinquième chapitre des Cantiques,* Toulouse, 1628.

Quétif-Echard, *Scriptores ordin. Praedic.,* 1721, t. II, p. 461.

M. M. Gorce.

1. — **BRUNO** (Saint), voir Chartreux.

2. — **BRUNO DE SEGNI** (SAINT). — Né à Solero, près d'Asti en Ligurie, entre 1045 et 1049; il étudia au monastère bénédictin de Sainte-Perpétue à Bologne. Ordonné prêtre à Sienne et remarqué au synode du Latran de 1079 par le Pape Grégoire VII pour son zèle à défendre la foi catholique, il fut fait évêque de Segni. Désirant plus tard embrasser la vie monastique au Mont-Cassin, il dut sur l'ordre de Pascal II conserver l'administration de son diocèse. A la fin de 1107, il fut élu abbé du Mont-Cassin, charge qu'il fut obligé de résigner à cause de son opposition au Pape sur la question du privilège extorqué à Pascal II par l'empereur Henri V, au sujet des investitures, le 11 avril 1111. Il se confina alors dans son diocèse de Segni où il mourut le 18 juillet 1123. Il fut canonisé vers 1181 par Lucius III. Ce fut un grand défenseur de la liberté de l'Église.

Ses œuvres peuvent se grouper sous cinq chefs principaux : œuvres exégétiques, homélies, sermons ou sentences, traités liturgiques, ouvrages hagiographiques. Ce fut surtout dans le domaine exégétique que s'exerça la grande activité littéraire de saint Bruno de Segni. Son premier ouvrage, *l'Explication du psautier gallican,* fut composé entre 1072 et 1075. Puis vinrent un *Commentaire du Cantique des Cantiques* où il admet et décrit l'allégorie des fiançailles du Christ et de l'Église, un *Commentaire sur le Psautier Romain* qui suit la tradition de Cassiodore et de saint Augustin, etc.

Les *homélies* de saint Bruno de Segni peuvent se grouper en trois séries. Le premier groupe, le plus important, est emprunté textuellement à son commentaire sur l'Evangile (là se trouve la majeure partie des homélies attribuées jadis à Eusèbe d'Emèse). Un deuxième groupe fait des emprunts partiels à ce même commentaire. Quant au troisième groupe qui comprend 11 homélies, il en est indépendant : c'est une explication des différents versets dont se composent les péricopes liturgiques.

La collection de ses sermons, ou *Sentences,* longtemps attribués au fondateur des Chartreux, mais restitués à saint Bruno de Segni par Marchesi, comprend une série de discours adressés aux moines du Mont-Cassin. On peut y voir deux grandes parties. La première, qui renferme les trois premiers livres, contient des discours allégoriques d'une portée morale sur la beauté et les mystères de l'Église. Quant au second groupe des sentences, il comprend les trois derniers livres et contient des sermons sur les fêtes du Seigneur, de Notre-Dame et des saints.

On a encore de saint Bruno de Segni deux traités liturgiques, une *Vie de S. Léon IX* et divers opuscules.

PL., 164-165. — Fabricius, *Bib. med. aev.* (1734), I, 787-790 (2ª, 287-8). — Ziegelbauer, *Hist. rei lit. O. S. B.* (1754), III, 129-130. — G. Mirbt, *Die Publizistik in Zeitalter Gregors VII.* Leipzig, 1894, p. 384 et suiv. — Sollerius, *Comment. praev.* dans *AS.* (1725), jul. IV, 471-478. — J. Loserth, *Zu Bruno's von Segni « de Symoniacis »,* dans *Neues Archiv ges. ält. deut. gesch.* (1895), XX, 444-449. — Mazzuchelli, *Scr. Ital.* (1763), II, 4, 2227-2230. — B. Gigalski, *Bruno, Bischof von Segni, Abt von Monte-Cassino (1049-1123). Sein Leben und seine Schriften* (*Kirchgesch. Stud.*, II, 2), Münster i. W., 1898. — *Anal. Boll.*, XVII, 376-377. *S. Bruno de Segni,* dans *Rev. Bened.* (1898), XV, 265-279.

L. BERGERON.

3. — **BRUNO D'AFFRINGUES** est l'un des plus célèbres généraux de l'ordre des Chartreux : celui dont S. Bellarmin disait qu'il faudrait l'élire pape s'il était cardinal et italien[1] et dont saint François de Sales avait tant admiré la grande simplicité[2]. Né à Saint-Omer vers 1545, Charles d'Affringues y commença ses études qu'il alla continuer à Paris. Doué d'une mémoire qui tenait du prodige, il mena de front l'étude de toutes les sciences qui étaient enseignées de son temps : philosophie, théologie, médecine, langues. Pour compléter son instruction il visita ensuite l'Italie; à Padoue, il étudia le droit sous le célèbre Ménochius père du jésuite bien connu. A son retour en France, de passage à Carpentras, il eut l'occasion de faire preuve de son savoir en matière de droit (il était docteur in utroque). L'évêque du lieu voulut alors se l'attacher et lui offrit l'intendance de sa maison, et quelque temps après le choisit comme vicaire général. La renommée de Charles d'Affringues étant parvenue jusqu'à Rome, Grégoire XIII voulut le voir et le délégua auprès de ses tribunaux d'Avignon et de Carpentras pour toutes les causes qui ne pouvaient être portées à Rome.

C'est dans les premiers mois de 1590 qu'il se présenta à la Grande Chartreuse; le Révérend Père d'alors, Dom Jérôme Marchant, après lui avoir imposé le nom de Bruno, se chargea lui-même de sa formation, reçut sa profession le 1er Avril 1591 et dix jours après l'associait au gouvernement de l'ordre comme scribe, charge qu'il exerça pendant quatre ans. Il était prieur de la chartreuse d'Avignon lorsqu'à la mort du R. P. Dom Jean Michel, il fut élu, le 4 février 1600, prieur de la Grande Chartreuse et Général de l'Ordre. Il gouverna trente-deux ans avec une rare sagesse. Il mourut le 6 mars 1632.

Les seuls écrits que nous ayons de lui — nous les devons au simple exercice de sa charge — sont conservés manuscrits en 4 volumes à la bibliothèque de Grenoble, sous le nº 1129. Ce sont :

1º *Des lettres.* Un certain nombre traitent directement de sujets spirituels : elles répondent ordinairement à des questions posées.

2º *Des instructions,* adressées soit aux religieux de la Grande Chartreuse, soit aux prieurs réunis pour le chapitre général.

3º *Exhortations à la pratique des vertus.* La même bibliothèque, sous le nº 469 possède un autre volume de lettres et sermons de Dom Bruno d'Affringues. Ce qui fait la valeur de ce volume c'est qu'il se termine par une série d'exhortations formant un admirable petit traité de la pratique des vertus en Chartreuse. Il convient de l'analyser en quelques mots. Dans une première exhortation qui sert d'introduction au traité, il rappelle quelle est la fin de l'Ordre. S'appuyant sur un texte de Denys le Chartreux, il pose comme principe : « que toute la perfection essentielle consiste en l'union à Dieu, en la contemplation, à adhérer à luy, à le gouster avec une certaine saveur expérimentale qui se peult mieux sentir que expliquer et que la mortification continuelle enferme toutes les dispositions nécessaires pour arriver à ce sacré but de la contemplation qui en vérité est l'unique fin et l'unique but de nostre Ordre. Car absolument nous ne debvons viser qu'a un poinct qui est de vacquer et gouster combien Dieu est suave ».

1. Le Vasseur, *Ephemerides*, 6 mars.
2. *L'Esprit du Bienheureux François de Sales*, Paris, 1840, t. I, p. 201.

Il divise « son petit traicté en trois poincts ou trois titres » : « Dans le premier, dit-il, je vous feray voir le bonheur de ceux qui sont vrayment vertueux et le maheur de ceux qui ne s'addonnent point à la vertu. » Vient ensuite : « un petit abrégé des vertus qui nous sont plus propres et nécessaires à nostre estat et les raisons pourquoy il fault les pratiquer ». « Dans le second, je vous montreray en quoy gist la solide vertu... Dans le troisième vous verrès la méthode de lacquérir... »

Le Vasseur, *Ephemerides,* t. I, 6 mart. — St. Autore, *Scriptores O. C.* — Petrus de Wal, *Chronica carthusiae Bruxellensis,* t. IV, n° 7048 de la Bibl. royale de Bruxelles. — Petreius, *Bibliotheca cartusiana,* p. 31. — Théophile Raynaud, *Trinitas Patriarcharum,* p. 221. — *La Grande Chartreuse,* par un Chartreux, Arthaud, 1930.

L. Ray.

4. — **BRUNO** (Vincent). — Né à Rimini en 1532, le P. Vincent Bruno entra dans la Compagnie de Jésus en 1558 après avoir exercé quelque temps la médecine. Il passa la plus grande partie de sa vie au Collège Romain dont il fut deux fois recteur. Il y mourut en 1594. Les documents contemporains attestent qu'il eut une grande influence comme directeur spirituel. Il nous est connu par un livre de *Meditations* tout à fait classique au xvii^e^ siècle. (*Meditationi sopra i principali Misteri della vita, passione e risurrezione di Cristo Nostro Signore,* etc., in-12, 4 parti, 1585). Saint François de Sales le recommandait (Cf. *Lettres,* édit. d'Annecy, xii, p. 269 et 333) et il se trouve parmi les ouvrages conseillés par le P. Balsamo dans son *Instruction pour bien prier et méditer* (cf. col. 1209-10). On peut voir dans Sommervogel que la traduction française de Philibert du Sault et Claude de Bassecourt (1596) a été souvent rééditée avec de légères variantes dans le titre. La première édition porte : *Méditations sur les Mystères de la Passion et Résurrection de Jésus Christ, Nostre Seigneur, avec les figures et prophéties du Vieil Testament, et certains enseignemens tirez de chasque passage de l'Évangile.* Recueillies de divers saincts Pères, et autres divers autheurs, par le R. P. Vincent Bruno, Prêtre de la Compagnie de Jésus... Le texte évangélique de chaque méditation est suivi, en effet, des passages de l'Ancien Testament qui lui sont accommodés, puis de considérations que terminent un colloque, puis des « enseignemens », c'est-à-dire des applications pratiques. Dans sa préface, le P. Bruno met en garde contre un usage trop rigide de la méthode qu'il propose et qui est la simple mise en œuvre des principes de saint Ignace. Le P. Bruno a également écrit un *Trattato del Sacramento della Penitenza con l'esame della Confessione Generale e con una Meditatione de la Santissima Communione* (1585).

Sommervogel, t. II, 266-271. — Jouvency, *Hist. Soc. Jesu,* P.V., l. 24, n° 18, p. 785. — *Litterae annuae S. J.,* 1594, p. 10 sq.

M. Olphe-Galliard.

BRUUN (Candide) († vers 845). — Ce moine de Fulda, plus connu sous le nom de Candide, se nomme lui-même *Presbyter et monachus Bruun* (*Vita metrica S. Æigilis,* Praefatio et c. 17. PL., 105, 403 et 414). Peut-être fut-il anglo-saxon, ou disciple d'un anglo-saxon (MGH., *Script.,* XV, 221), mais l'identification souvent proposée de Bruun avec Witto, un disciple d'Alcuin, ne paraît pas probable. Lui-même s'appelle élève d'Einhard. La méthode d'Alcuin, au contraire, lui est absolument étrangère. Bruun est l'auteur d'une *Vie de l'abbé Baugulf,* aujourd'hui perdue, et d'une *Vie de saint Eigil,* abbé de Fulda (Mabillon, ASB., t. IV, p. 226; PL., 105, 381; MGH., *Script.,* XV, t. 1). Il a probablement composé la petite dissertation *De Imagine Dei,* attribuée à Witto (PL., 101, 1359). Des conférences données aux moines sur la Passion du Sauveur selon les quatre évangiles, furent dans la suite rédigées par lui et forment l'opuscule *De Passione Domini* (PL., 106, 57). Pez (*Thes. noviss. anecd.,* I, 239) publie de plus une lettre de Bruun, *Num Christus corporeis oculis Deum videre potuerit?* (PL., 106, 103).

Fabricius, *Bibl. lat. med. et inf. aet.,* Hambourg, 1734, I, p. 796, 907. — Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands,* II, p. 664-666. — Zimmerman, *Candidus. Ein Beitrag zur Geschichte der Frühscholastik,* dans *Divus Thomas.* Freiburg, VII (1929), p. 30-60.

M. Mähler.

BRUYANT (Bernard). — Originaire de Reims, il entra à la chartreuse du Val-Saint-Pierre où il fit profession le 8 septembre 1641. Il y remplit les charges de sacristain, procureur et vicaire jusqu'à l'année 1666 où le R. P. Dom Jean Pégon, qui le connaissait, l'envoya à la chartreuse de Notre-Dame-des-Prés comme prieur pour relever cette maison de la ruine où elle était tombée. Il la gouverna jusqu'à sa mort arrivée le 15 octobre 1684.

Il a publié : *L'Abrégé des merveilles de Dieu dans le Très Saint Sacrement de l'Autel,* in-8° de 465 pages. A Paris, chez Antoine Dezallier, 1683. La Sainte Eucharistie y est envisagée sous deux aspects différents, l'un spéculatif et l'autre moral. Le premier « contemple les excellences de l'Eucharistie, et donne les idées de la grandeur et du pouvoir de son autheur »; le second « enseigne les moyens de le révérer dans ce mystère et de le réduire en pratique pour s'en appliquer les mérites ». Préface.

L'ouvrage se divise en trois discours : « Le premier montrera que le Très Saint Sacrement de l'Autel est l'abrégé de toutes les merveilles de Dieu dans la nature; le second prouvera comme ce mystère est le raccourcy de toutes celles de la grâce; et le troisième fera voir qu'il comprend même celle de l'Autheur de la nature et de la grâce. » Discours préliminaire, page 8.

S. Autore, *Scriptores S. Ordinis Cartusiensis,* t. I. — Lefebvre, *La chartreuse de Notre-Dame-des-Prés.* Bray et Retaux, Paris, 1^re^ édition, p. 157.

L. Ray.

BRUYÈRE (Jeanne, Henriette, Cécile). — La première abbesse de Sainte-Cécile de Solesmes naquit à Paris le 12 octobre 1845. Elle appartenait par son père et par sa mère à une génération d'artistes qui se sont fait un nom.

Toute jeune encore, par un concours de circonstances providentielles, elle fut amenée à Dom Guéranger, abbé de Solesmes, et préparée par lui à sa première

communion. Il semble que le grand moine ait pressenti dès cette heure à quelle âme d'élite il avait affaire, et c'est sous sa direction paternelle et forte à la fois, que la jeune fille fit les premiers pas dans le chemin de la perfection, dont elle devait tracer plus tard, de main de maître, les différentes étapes. Ayant pris à la confirmation le nom de Cécile, c'est sous le patronage de la grande martyre qu'elle fut placée désormais. L'heure venue où Dom Guéranger songea à établir à Solesmes un monastère de bénédictines, il trouva en Cécile Bruyère l'aide que Dieu lui avait préparée. Le 16 novembre 1866 le premier groupe de postulantes fut réuni et reçut sœur Cécile pour supérieure. Le 14 août de l'année suivante, les futures moniales reçurent des mains de l'abbé de Solesmes le voile blanc des novices et le 15 août 1868 il avait la joie de les consacrer à Dieu, en reprenant les rites vénérables de la consécration des vierges, tels qu'ils se trouvent au Pontifical romain. Le 14 juillet 1870, Mgr Fillion, évêque du Mans, obtenait de Pie IX qu'une abbesse fût donnée au monastère de Sainte-Cécile et une année plus tard, à la même date, il conférait la bénédiction abbatiale à la Mère Cécile Bruyère.

L'enseignement que la nouvelle abbesse fut amenée à donner quotidiennement à ses filles devait être la source première d'un petit traité d'oraison, qui ne fut d'abord imprimé qu'à un petit nombre d'exemplaires non livrés au public. Le successeur de Dom Guéranger, Dom Charles Couturier, le recommandait en une courte préface, comme fixant fidèlement les enseignements de l'abbé de Solesmes sur la prière. Malgré la discrétion dont l'ouvrage avait été entouré, il vint à la connaissance de divers monastères soit en Allemagne, soit en Angleterre, et des traductions virent le jour, honorées de hautes recommandations. Dès lors il parut désirable que le livre fût aussi en France livré à la publicité et la première édition en fut donnée à l'imprimerie Saint-Pierre de Solesmes en 1899, sous ce titre : *La Vie spirituelle et l'oraison d'après la Sainte Ecriture et la tradition monastique.* En des notes inédites, Dom Delatte, abbé de Solesmes, rendait de l'ouvrage ce jugement très autorisé :

« Pour l'abbesse de Sainte-Cécile, la sainteté n'était autre chose qu'une éducation surnaturelle bien faite ; l'agent de cette formation surnaturelle est la prière, non pas seulement dans l'office divin et la prière liturgique, mais dans la prière individuelle plus libre dans son allure et ses procédés, non assujettie aux formes solennelles d'un cérémonial déterminé... Encore bien que l'œuvre de l'abbesse soit particulièrement adressée aux âmes contemplatives, il n'est pas de forme de vie chrétienne, active ou mixte, qui ne puisse en recueillir les fructueuses leçons ; car au lieu de se borner à une méthode descriptive, l'expérience consommée a mêlé les conseils pratiques les plus variés et les plus précis, à une doctrine mystique très haute. Tout est dit en termes discrets, mesurés, tranquilles, mais avec cette clarté achevée qui vient de l'expérience, non comme de grâces extraordinaires, mais comme de l'épanouissement normal et régulier de notre filiation divine. »

Le livre connut un grand succès, ainsi que l'attestent les différentes éditions qui se succédèrent à partir de 1899, et des traductions allemande, anglaise, hollandaise le répandirent à l'étranger.

Au cours de son gouvernement abbatial, Mme Cécile Bruyère eut la consolation de préparer deux fondations, devenues prospères, l'une en Artois, Notre-Dame de Wisques, l'autre au diocèse de Vannes, Saint Michel de Kergonan. Une troisième abbaye, fondée par Notre-Dame de Wisques, s'est élevée à Oosterhout en Brabant hollandais.

Les dernières années de l'abbesse de Sainte-Cécile se passèrent en exil dans l'île de Wight, à la suite des lois d'expulsion de 1901. Elle y connut la souffrance et l'infirmité, supportées avec une patience et une résignation, qui firent l'admiration de tous ceux qui en furent témoins. Le 18 mars 1909, elle s'éteignait dans son monastère de Ryde, après trente-huit années d'abbatiat, laissant un souvenir qui ne périra pas.

Dom Guéranger, Abbé de Solesmes, par un moine bénédictin de la Congrégation de France, t. II, c. XVIII-XIX. — *La Vie spirituelle et l'oraison*, par Madame l'Abbesse de Sainte-Cécile de Solesmes, préface de l'édition de 1899. — A. Houtin, *Une grande Abbesse au* XIXe *siècle*, pamphlet odieux, dont les historiens ne peuvent que se défier.

J. DE PUNIET.

BUCELIN (**BUZLIN** GABRIEL, O. S. B.). — Il naquit le 28 décembre 1599 à Diessenhofen (Thurgovie). Il reçut sa première formation à Weingarten, puis entra dans l'Ordre et y fit profession le 17 janvier 1617. Il fit sa philosophie et sa théologie à Dillingen et fut ordonné prêtre le 23 avril 1624. Il devint maître des novices à Saint-Trudbert (Forêt-Noire) et à Weingarten, et en 1638 professeur d'Humanités à Feldkirch. En 1651 il prit la charge de prieur à Saint-Johann près Feldkirch et la garda pendant trente ans. En mars 1681 on le ramena, à cause des infirmités de l'âge, à Weingarten, où il mourut le 9 juin de la même année. On lui attribue environ 50 ouvrages d'ascétisme, d'histoire ecclésiastique et de généalogie, qui attestent tous un zèle étonnant d'érudition. Sans doute ils ne sont pas toujours écrits avec un sens critique et la plupart sont complètement oubliés. Voici les œuvres qui intéressent le plus la spiritualité.

IMPRIMÉS : *Gerardi cujusdam Belgae, monachi Ord. S. Benedicti. Opuscula pia*, opera et studio P. Gabr. Buzlin. Pars I, II, August. Vindel, 1632. Pars III, IV, Saint-Gall, 1641. Il y eut encore d'autres éditions du même ouvrage : Monachii, 1632, Aug. Vindel., 1643, 1644, Wangae, 1673, Ingolstadii, 1726 (voir plus haut, c. 338). — *Annales Benedictini, quibus potiora monachorum ejusdem ordinis fata et merita ad compendium referuntur.* August. Vindel., 1656. — *Chronologia Benedictino-Mariana, benedictini Ordinis irremissum sæculis duodecim tantae virginis et matris colendae studium.* Campidunis, 1671.

MANUSCRITS. Dans l'ancienne Bibliothèque royale de Stuttgart : 53 manuscrits, dont 19 traitent d'histoire, 16 de l'histoire de Weingarten, 11 d'ascétisme, 7 qui se rapportent à sa biographie. Aux archives d'Etat de Stuttgart on trouve un volume des annales de Weingarten. A Einsiedeln (N.-D. des Ermites), 2 manuscrits, qui traitent du culte de la Sainte Vierge.

Comptes rendus des séances de l'Académie de Vienne, 38 (1861), 47 et suiv. — *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens*, 7, 2 (1886), 84 et suiv. P. Pirmin Lindner, *Professbuch der Benediktiner-Abtei Weingarten*, Kempten-München, 1909,40 et suiv. — *Allgemeine Deutsche Biographie*, III, 462. — KL., II, 1388 et suiv. — LTK., II, 600, suiv.

P. VOLK.

BUCELLENI (JEAN). — Né à Brescia le 14 septembre 1599, il se fait jésuite le 24 janvier 1617. Recteur et maître des novices à Vienne (1637-1643), il sera dans la suite provincial d'Autriche, et mourra à Vienne en novembre 1669. — Parmi les ouvrages qu'il a publiés il faut signaler un commentaire en 5 volumes des *Exercices* de saint Ignace. Le tome Ier (Vienne, 1666), après une Introduction générale sur les *Exercices*, traite du fondement (*Deus creans* : néant — création — fin et moyens); le tome II (Vienne, 1667) expose le triple péché de Lucifer, d'Adam et de Caïn, et se termine par un traité sur le discernement des esprits et les scrupules; le tome III (Vienne, 1668), qui porte le titre *Creatura orans*, nous initie à la « seconde manière de prier », et en fait l'application à l'oraison dominicale; le tome IV (1re partie) (Vienne, 1669) traite du péché mortel et véniel; le tome IV (2e partie) (Vienne, 1669) développe les motifs de repentir (mort, jugement, enfer), l'exemple de l'Enfant prodigue, de saint Pierre et de sainte Marie-Madeleine; le tome V enfin (Vienne, 1671) nous fait connaître le Christ, notre Roi et notre Modèle, et s'étend longuement sur la dévotion envers la Sainte Vierge. L'ouvrage bien ordonné et clairement disposé eût gagné à être plus concis. Mais malgré sa prolixité, le commentateur des *Exercices* ne le consultera pas sans fruit.

C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. II, col. 312-316, Paris, 1891. — B. Duhr, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, t. II, 2e part., p. 544, note 4; 547, 560. Frib.-en-Brisgau, 1913.

J. Duhr.

BUCH DES GEHORSAMS (DAS). — Le Livre de l'Obéissance. — Traité mystique anonyme d'édification sur la vertu d'obéissance, resté longtemps ignoré et récemment découvert parmi les manuscrits du couvent Sainte-Catherine des Dominicaines de Nuremberg par Paul Lehmann, qui le signalait dans son compte-rendu du 1er juillet 1916, à la session de l'Académie des Sciences de Munich, section philosophique-philologique et historique. En 1895, F. Jostes, en éditant un ancien catalogue du XVe siècle, qui énumère et classe les livres de ce couvent, l'avait déjà mentionné : « Item ein puch, helt gar schon und nucz lere von gehorsam », et le catalogue le disait avoir appartenu à une religieuse du couvent : « Item das puchlein ist gewest swester *Barbara Werniczerin.* »

Qu'était-il devenu, parmi les nombreux manuscrits du célèbre monastère de moniales dominicaines dispersés un peu partout à la Réforme : dans les bibliothèques de Bamberg, de Berlin, de Dresde, de Carlsruhe, de Maihingen, de Mayence, de Munich, de Neustadt-sur-l'Auch, de Nuremberg, de Raigern, de Rome, de Strasbourg ou de Wurzbourg? P. Lehmann eut la bonne fortune de le découvrir, au cours de recherches faites au printemps et dans l'été 1916, parmi les richesses restées inexplorées des manuscrits allemands du moyen âge au Musée National Bavarois de Munich.

Ce petit traité compte 157 feuillets et constitue à lui seul le manuscrit 932 (cote de Lehmann) du Musée National Bavarois de Munich, feuillet 1 r-157 r, manuscrit du reste au total de 158 feuillets de 10,5 sur 15 cm., relié sur bois, avec un revêtement de cuir plus récent, et sur le devant de la couverture l'image du roi régnant, avec cette indication par-dessous : *Dominus Henricus Rex...* L'écriture est du début du XVe siècle.

Le traité, qui se déclare composé en l'honneur des cinq Plaies du Sauveur (« Jhesu Christi mynreichen funff wunden zu lob und ere »), d'après l'« Incipit », aurait fait suite à un traité ascétique analogue, et sans doute du même auteur, sur la chasteté (« noch dem buch der keuschen iunckfrawlichen rainikeit »). Il prêche l'obéissance d'après un triple modèle : celui de la vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ, de la vie de la Bienheureuse Élisabeth et de la vie de son maître (ou confesseur) le Bienheureux Conrad. La fin visée, c'est l'imitation en toutes choses de Jésus-Christ, « en la place de Dieu », selon le mot de l'« Explicit » : « und ich aht auch, dasz dir allernucz sin die lere und anweisung, dass... du solt in allen dingen volgen an der stat Gotz in Cristo Jhesu. » Une main plus jeune qui signe de l'année 1430, invite la chère « sœur Barbara » à prier pour elle chaque jour (« liebew Barbara, pitt got deglich fur mich »), que Dieu lui accorde de se conformer au triple objet dont parle ce livre, de même qu'elle prie de son côté pour elle à cette intention : « dasz er mir dy drey stuck verleich; do diz puchlein von sagt, vor meinem end, alcz ich auch gern fur euch wol piten. »

Paul Lehmann, *Mittelalterliche Handschriften des K. B. Nationalmuseums zu München* dans *Sitzungsberichte der Königl. Bayer. Ak. der Wissenschaften. Philosoph.-philolog. u. histor. Klasse*, Jahrg. 1916, 4. Abt., München, 1916, p. 46-47. — Cf. F. Jostes, *Meister Eckhart u. seine Jünger*, Freib. (Schweiz), 1895, p. 156.

A. Chiquot.

BUCH VON GEISTLICHER ARMUTH (DAS). — Le Livre de la Pauvreté spirituelle. — Traité mystique anonyme, apocryphe, longtemps attribué à Tauler et jusqu'à Denifle faussement intitulé : *Nachfolgung des armen Lebens Christi* (*Imitation de la Vie pauvre de J.-C.*), titre nullement approprié. Son vrai titre, restitué par le savant Dominicain d'après les suscriptions des manuscrits les plus anciens, *manuscrit A* (de Leipzig, 1429) et *manuscrit B* (de Graz, 1434), correspond bien au contenu tout entier du traité, qui ne parle pas seulement d'imitation de Jésus-Christ, mais se concentre surtout autour de cette pensée unique : « la pauvreté extérieure » et « la pauvreté intérieure », celle-ci du reste désignée par l'auteur sous le terme de « geistliche Armuth ».

Le livre fut édité pour la première fois en 1621 à Francfort-sur-le-Mein, à la suite de l'édition allemande des *Sermons* de Tauler, par les soins du théologien luthérien, disciple de Schwenkfeld, à la fois poète et auteur de pieux cantiques, Daniel Sudermann, né le 24 février 1550 à Liége et mort vers 1631 à Strasbourg, où il avait rassemblé un certain nombre de manuscrits de mystiques allemands (de Tauler, d'Eckhart, de Suso, de Ruysbroeck), aujourd'hui tous à la Bibliothèque d'Empire de Berlin.

Ce petit livre, qui n'est tout au plus qu'une compilation, Sudermann l'édita, semble-t-il, sur la base d'un manuscrit strasbourgeois de 1448, le *codex B 125, 4 to.* (sur papier, et dans lequel Denifle a cru recon-

naître assez sensiblement la même source que pour son *manuscrit B*, de Graz), de l'ancienne bibliothèque du couvent des Johannites du *Grüne Wörth*, dont l'original, selon les dires généraux d'alors, aurait été écrit, non seulement du temps de Tauler, mais de la main même de Tauler (!), et dont « Pierre de Nymègue » (saint Pierre Canisius) avait déjà publié quelques passages dans sa compilation : *D. Tauleri göttliche Lehren* (Cologne, 1543).

Aussi Ch. Schmidt, qui n'a connu de ce traité que deux manuscrits, celui de Strasbourg (ci-dessus) et celui de Leipzig, *manuscrit A* de Denifle ou *cod. 560, 4 to.* (de la bibliothèque universitaire de Leipzig), alla-t-il jusqu'à dire que c'est « l'ouvrage le plus important de Tauler », « son ouvrage capital » (*Johann Tauler von Strassburg*, Hamburg, 1841, pp. 40, 89). Et, après lui, Bähring (*Johann Tauler und die Gottesfreunde*, Hamburg, 1853, p. 89) croit que « c'est l'œuvre incontestable de Tauler » (« unbestrittenes Werk »), « le plus beau fruit de sa (soi disant) conversion ». Et Böhringer (*Die deutschen Mystiker des 14 u. 15. Jhdts.*, Zurich, 1855) partage cet avis, tout en constatant déjà cependant certaine opposition entre les doctrines du livre et celles des *Sermons* de Tauler.

C'est en 1877, après avoir collationné avec les *manuscrits A* (de Leipzig, sur parchemin) et *B* de Graz, (en provenance du Chapitre de Hasslach), sept autres manuscrits, tous *in-4*, du XV^{e} ou du début du XVI^{e} siècle, et sur papier (*ms. C* ou *cod. 962* du couvent de Saint-Gall, XV^{e} siècle, et les autres, tous de Munich : *ms. D* ou *Cgm. 263*, de 1443; — *Cgm 781*, de 1455; — *Cgm. 782*, XVI^{e} siècle; — *Cgm. 4306*, XVI^{e} siècle; *Cgm. 783*, de 1477; — *Cgm. 4415*, XV^{e} siècle), que Denifle l'édita sous son vrai titre originel et définitif : *Das Buch von geistlicher Armuth, bisher bekannt als Johann Taulers Nachfolgung des armen Lebens Christi*, München.

Le petit livre avait eu, depuis Sudermann, une fortune considérable, s'étant trouvé annexé à la suite des *Sermons* dans toutes les éditions allemandes de Tauler, lesquelles se recommandent après celle de 1621, à peu près toutes, du piétiste Jakob Spener (*... samt dessen übrigen Schriften*) : éditions de Francfort-sur-le-Main (in-12, simple réédition de celle de 1621), *ibid.*, 1681-1692 (in-4°); de Francfort et Leipzig, 1703, 1720; éditions en allemand moderne de Nicolas Casseder, à Lucerne, 1820, 1821, 1823 (2 éditions en 1823), et à Francfort, 1824; enfin, avec un nouveau titre et quelques changements dans la division des paragraphes, éditions d'Andrä, chez l'éditeur Math. Schlosser, à Francfort, 1833, chez l'éditeur Wilh. Meck, à Constance, 1850.

Le P. Jacques Talon, de l'Oratoire, dès 1693, en avait donné une traduction en français, à Paris.

Le P. Denifle, dans la Préface de son édition, a démontré de façon définitive que, à aucune époque de sa vie, ni dans sa jeunesse, ni dans sa période de prédication, ni dans sa vieillesse, Tauler n'a pu être l'auteur du *B. v. g. A.*, tant pour le style que pour les doctrines, qui sont absolument à l'opposé du style (pp. XLVIII-LIII) et des doctrines de Tauler; en particulier :

1) sur la *pauvreté* même : jamais Tauler n'a dit que tous les hommes fussent appelés à la « pauvreté extérieure », ni que « qui n'a pas cette dernière n'est ni un disciple du Christ ni un véritable « Ami de Dieu » (pp. XII-XIII);

2) sur les rapports de la *pauvreté* et de *la contemplation* : le *B. v. g. A.* fait de la « pauvreté extérieure » la condition essentielle de la contemplation; pour Tauler, au contraire, on peut posséder un royaume et être réellement « pauvre en esprit », sans être pour autant écarté de la contemplation (pp. XXIII-XXIV);

3) sur les conséquences *quiétistes* de la nécessité de la « pauvreté extérieure » ; pour le *B. v. g. A.*, l'homme vraiment pauvre doit s'appauvrir même de ses vertus : à ce compte seulement, et s'il devient complètement inactif au point de laisser en lui Dieu seul agir, il sera aussi complètement parfait; or Tauler n'exclut jamais la contemplation de la vie active (pp. XXVII-XXXXIII);

4) sur la *pauvreté* et *la pratique de la communion* : pour le *B. v. g. A.*, seul serait digne de communier celui qui, déjà intérieurement dépouillé de tout, n'aurait plus extérieurement la propriété de rien; Tauler, quand il recommande souvent la communion fréquente, n'y appose jamais une telle condition (pp. XXXIII-XXXVI).

Depuis Denifle, A. Rietschl (*Zeitschrift f. Kirchengesch.*, IV, 3) a voulu voir dans le *B. v. g. A.*, dont il suppose comme destinataire quelque communauté monastique, la doctrine *scotiste* de quelque Fraticelle. Denifle, sans se prononcer sur l'origine franciscaine ou dominicaine du livre, a démontré (*Die deutschen Dichtungen Rulmann Merswin's*, 5. *Epilog*, dans *Zeitsch. f. deutsch. Altert.*, XXV, 1881, pp. 121-122 et n. 2) combien peu Rietschl a dû comprendre les *Sermons* de Tauler pour avoir pu penser, en opposant ceux-ci au *B. v. g. A.*, qu'ils s'adressaient exclusivement à des laïques.

On sera davantage dans le vrai en estimant que ce traité aura été de quelque disciple ou ami peut-être de Tauler, mais qui en aura mal compris l'esprit et la doctrine sur ce point précis de la pauvreté et qui se sera, à l'instar des recueils mystiques dénommés le *Grand Tauler* et le *Petit Tauler*, abrité sous l'autorité de ce grand nom.

Denifle, *Das Buch von geistlicher Armuth, bisher bekannt als Johann Taulers Nachfolgung des armen Lebens Christi*, München, 1877. — P. von Loe, O. P., art. *Johann Tauler*, dans KL., 2 Aufl., XI, 1899, c. 1279. — W. Preger, art. *Tauler*, dans RE., 2. Aufl., XV, 1885, p. 257. — A. Pischon, *Ueber Johannes Tauler u. eine Ausgabe seiner Schriften, nebst Proben aus seinen ungedruckten Werken in der königl. Bibliothek in Berlin* (dans *Germania, Neues Jahrb. der Berlinischen Gesellsch. f. deutsche Sprache u. Altertumskunde*, hsg. v. Fr. Heinr. von der Hagen, 1. Bd, Berlin, 1836, p. 281).

A. CHIQUOT.

BUCH (OU **BUSCH** HENRY, DIT « **Le bon Henry** »), auquel le Martyrologe de France, 9 juin, et *Les Petits Bollandistes* donnent le titre de Vénérable, est né à Arlon, Luxembourg belge, le 3 mai 1598.

Après avoir songé à entrer au noviciat des Carmes, ses maîtres, il devient ouvrier cordonnier. A Arlon, puis à Luxembourg, à Metz, à Paris, il est le « Vincent de Paul » du monde ouvrier.

Au chevet des pauvres, il rencontre le baron Gaston de Renty dont il devient l'ami, le confident, le collaborateur. Reçu, semble-t-il, dans la Compagnie du Saint-Sacrement dont Renty est le chef et où il se rencontre

avec Vincent de Paul, Olier, Jean Eudes... il participe à toutes les initiatives de cette « œuvre des œuvres », joue un rôle capital dans la condamnation du Compagnonnage secret.

Avec Renty, il travaille à la réforme des corporations et des confréries de métiers, fonde en 1645-1647, une sorte d'ordre religieux ouvrier : *Frères Cordonniers, Frères Tailleurs, Frères Tisserands...* qui, jusqu'à la Révolution, couvre l'Europe d'une multitude d'œuvres sociales.

Supérieur des Frères ouvriers, il leur inculque cette spiritualité (la sienne) qui gardera sa Société en pleine ferveur jusqu'à sa suppression par la Révolution : Amour de l'Eglise : « il n'avait de tristesses que celles de l'Église, d'autres joies que celles de l'Église » ; amour de la liturgie, amour du Pape qui lui fait éloigner impitoyablement les influences jansénistes et gallicanes ; amour des humbles et des travailleurs dont il est la Providence, à qui il donne « jusqu'à ses souliers et ses chemises » ; mortification digne d'un Père du désert. « Sa nourriture ordinaire n'était que du pain et de l'eau. » Esprit de pauvreté : « Il n'a jamais voulu que les Frères eussent aucunes rentes ni aucuns biens, mais qu'ils vivent purement de leur travail, en exerçant la piété. » Supérieur des Frères il estimait que ce titre lui faisait une obligation « d'être le serviteur de tous et le plus mal accommodé de tous ».

Ses grandes lumières spirituelles font que les prêtres les plus éminents le consultent, le baron de Renty bat sa coulpe à genoux devant lui.

Purifié par une longue maladie, par de grandes épreuves intérieures, il meurt en prédestiné, entouré des Frères ouvriers, le 9 juin 1666. Sa tombe, au cimetière Saint-Gervais, devient un lieu de pèlerinage.

L'Artisan Chrétien ou la Vie du Bon Henry maître cordonnier à Paris, instituteur et supérieur des Frères cordonniers et tailleurs, par M. J. Antoine Vachet, prêtre, Paris, G. Desprez, 1670 (trad. en italien et en allemand). — *L'ouvrier selon l'Evangile ou la vie de Michel Henry Busch*, par M. l'abbé Michaëlis, Namur, 1887. — P. Hélyot, *Dict. des Ordres Relig.* — Raoul Allier, *Une Société secrète au XVIII^e s. La Compagnie du T. S. Sac. de l'Autel à Toulouse*, Paris, 1914. — *Vie de M. de Renty*, par le P. J.-B. de Saint-Jure, Paris, 1651. — *Deux Grands Méconnus : Gaston de Renty et Henri Buch*, par Albert Bessières. Paris, 1931.

A. Bessières, S. J.

BUCK (Léonard) dit encore Léonard d'Oosterwijck, du lieu de sa naissance (Hollande, Brabant septentrional), chanoine régulier de la congrégation de Windesheim, profès en 1451, prieur à Corsendonck ou Korsendonck (Belgique, prov. d'Anvers), mort en 1488. Sanderus lui attribue des *Anagogici Tractatuli spiritualium exercitiorum*, parmi lesquels on trouve des « rosaires » à la mode de Mauburnus, un *Spirituale exercitium de Jesu Christi magnalibus*, bourré de textes tirés de l'*Imitation*, des exercices pour la messe et la communion, etc., et une *Normula vite religiose proficere volenti in religione* en forme de dialogue entre un « senior » et un « junior », donnant des pratiques pour honorer le Saint Sacrement, et des formules de prières. Toute cette œuvre, mêlée à des extraits d'autres écrivains, se trouve en manuscrit, autographe semble-t-il, à Vienne, Fidei-commis, manuscrit 9376, qui donne au folio de garde les renseignements ci-dessus.

Sanderus, *Chorographia sacra Brabantiae*, La Haye, 1726, t. II, p. 117. — Acquoy, *Het klooster te Windesheim en zijn invloed*, Utrecht, 1876, t. II, p. 323.

P. Debongnie.

BUET (Pierre). — Religieux de l'Ordre de Fontevrault ; il a publié en 1626 à Paris un livre intitulé : *De l'Oraison mentale et de la Contemplation et de plusieurs tromperies survenant en icelles, et comme les méthodes faites pour parvenir à l'oraison extraordinaire ne sont bonnes ni recevables à pratiquer*. Il y enseigne d'abord pour l'oraison active une méthode qui s'inspire librement de saint Ignace, de sainte Thérèse et de saint François de Sales. Dans la 2^e partie, il donne une division de l'oraison en illuminative et affective ; la première a 3 degrés : l'oraison active, la contemplation (acquise), la contemplation infuse ; à ces deux dernières correspondent les 2 degrés de l'oraison affective.

La méditation est « la voie ordinaire et l'alphabet par où il faut que toutes les âmes cheminent ». L'oraison passive réclame un appel spécial ; l'auteur, en s'appuyant sur sainte Thérèse, enseigne à éviter les erreurs et illusions qui peuvent s'y rencontrer, à commencer par l'oisiveté, et un « prétendu silence intérieur ».

Catalogue de la Bibliothèque de la Ville de Troyes (1889), n° 5691.

J. Vesselle.

BULDU Y NOGUES (Raymond), O. F. M. — Naquit à Cervera le 9 juillet 1815 et revêtit l'habit franciscain en 1831 ; il fut homme de mœurs austères. Après avoir enseigné la philosophie et la théologie en Italie, il retourna en Espagne, où il acquit la renommée de grand orateur. Il fonda l'Institut des Sœurs Franciscaines de l'Immaculée Conception et travailla énormément à la restauration de son Ordre en Espagne ; devenu provincial de la province de Catalogne, il mourut à Barcelone le 17 octobre 1889. Le P. Buldu fonda et dirigea pendant dix-sept ans la *Revista Franciscana*. Il composa beaucoup d'écrits, ayant trait à la prédication, à la spiritualité, à l'hagiographie, etc. ; parmi eux, il faut citer *Tesoro de oratoria sagrada, Tesoro mariano* et *Devocionario franciscano*.

Acta Ordinis Minorum, VIII, 1889, 199 s. — *Revista Franciscana*, Barcelona, XVII, 1889, 281-89 ; L, 1922, 169-71. — Art. *Buldu y Nogues*, ES., IX, 1367.

J. Heerinckx, O. F. M.

BULTEAU (Louis). — Né à Rouen en 1625. En 1647 il hérita de la charge de secrétaire du roi qu'il résigna en 1661 à son frère Charles Bulteau pour ne plus s'occuper que de son salut. Il passa quelques années à Jumièges dans la retraite et ensuite prit la résolution de consacrer toute sa vie au service de la congrégation de Saint-Maur dans l'humble condition de commis : ce qu'il fit le 1er mai 1672 à Saint-Germain-des-Prés où il passa le reste de ses jours, vivant

au milieu de Paris comme il aurait fait dans le lieu le plus solitaire. Il mourut subitement le 6 avril 1693. Avant son entrée dans la Congrégation de Saint-Maur, Louis Bulteau avait publié une traduction de l'ouvrage de Louis Vivès, *Introductio ad sapientiam,* ainsi que de *Cura clericalis : hoc est Sacramentorum breve memoriale...*, 3 in-12, Paris, 1670. Étant à l'abbaye de Saint-Germain-des-Près il fit paraître *Essai de l'histoire monastique d'Orient,* in-8°, Paris, 1678; une édition revue et corrigée des *Méditations pour tous les jours de l'année* de dom Firmin Rainssant, in-4°, Paris, 1683; *Abrégé de l'histoire de l'ordre de Saint Benoît, où il est parlé des saints, des hommes illustres, de la fondation et des principaux événements des monastères,* 2 in-4°, Paris, 1684; un 3e volume est demeuré manuscrit : *Histoire de l'ordre monastique où l'on voit la naissance et le progrès de l'état religieux, la discipline de plusieurs instituts, la fondation de quantité d'illustres communautés,* in-8°, Paris, 1687; *Les dialogues de saint Grégoire le Grand, traduits en français, avec des notes et une dissertation touchant la vérité de ces dialogues,* in-12, Paris, 1689.

Ziegelbauer, *Historia rei literariae Ord. S. Benedicti,* in-f°, Augsbourg, 1754, t. IV, p. 139, 150, 320, etc. — D. Ph. Le Cerf, *Bibliothèque historique et critique des auteurs de la Congrégation de Saint-Maur,* in-12, La Haye, 1726, p. 53. — D. Tassin, *Histoire littéraire de la Congrégation de Saint-Maur,* in-4°, Paris, 1770, p. 141. — H. Wilhelm, *Nouveau supplément à l'Histoire littéraire,* in-8°, t. I, p. 88; t. III, p. 25. — D. François, *Bibliothèque générale des Écrivains de l'Ordre de Saint-Benoît,* in-4°, Bouillon, 1777, t. I, p. 158; t. III, p 506. — Vanel, *Nécrologe de Saint-Germain-des-Prés,* in-4°, Paris, 1896, p. 49.

B. Heurtebize.

BUNYAN (John) (1628-1688). — John Bunyan, prédicateur et écrivain puritain, est né à Elstow, près de Bedford. Il était le fils d'un chaudronnier, et lui-même exerça ce métier. De 1644 à 1647, il servit dans l'armée du Parlement, à Newport Pagnell. En 1653, il s'affilie à une société religieuse « séparatiste » à Bedford et commence à prêcher et à écrire avec les vues d'un « baptiste ». Pour avoir prêché sans permission, il est emprisonné en 1660 : et cette détention plus ou moins sévère dure jusqu'en 1672. Une nouvelle fois en 1675, il est en prison pour six mois : c'est alors qu'il écrit le *Pilgrim's Progress,* l'ouvrage qui a fait sa gloire.

Essentiellement le *Pilgrim's Progress* est la description dramatique d'expériences spirituelles déjà racontées dans le *Grace Abounding* (1656-1660). Et il y a grand profit à lire ensemble les deux livres, parce que les traits du premier rendent plus objectifs les souvenirs autobiographiques du second. Ainsi les deux ouvrages déroulent le drame de l'âme, drame plus émouvant pour Bunyan que les événements considérables de son temps, auxquels pratiquement il ne fait guère allusion. Les caractéristiques de ce drame sont : 1° un amour passionné pour le réalisme en religion et le rejet de tout formalisme (les caractères du formalisme sont hypocrisie, ignorance, babillage); 2° une série remarquablement importante d'expériences variées, parmi lesquelles la lutte entre le doute et la tendance puritaine à la mélancolie introspective est la plus saillante (cf. les scènes du bourbier de la défiance, de la vallée d'humilité, de la vallée de l'ombre de la mort, du château de Doute, le passage du grand fleuve, les caractères de Désespoir, d'Ignorant, de Faible dans la foi, et de Timide. Ce dernier est une des meilleures créations de Bunyan); 3° le rôle de la Bible, qui est un élément essentiel du drame; 4° l'insistance sur le courage, qualité primordiale du chrétien pour Bunyan (cf. le combat avec Apollon). Il est à noter que les péchés de la chair ne l'ont pas tenté; c'est Fidèle, ce n'est pas Chrétien qui a rencontré Libertine.

L'imagination créatrice très remarquable de Bunyan qui donne un relief saisissant à son expérience spirituelle (comme par exemple dans la tentation purement intérieure de « vendre » le Christ), ne doit pas pourtant nous faire oublier le fait que l'intérêt principal et l'œuvre de sa vie fut la prédication de l'Évangile et qu'il fit d'ailleurs sur ses nombreux auditeurs l'impression « d'un homme d'un profond jugement et qui s'exprime avec clarté et avec force ». Le travail littéraire fut pour lui accessoire, une forme indirecte de prédication et de controverse et jamais un travail d'art conscient. A cette simplicité de but, unie à l'imagination et à l'humour, et habituée à s'exprimer de façon très réaliste dans le langage concret de la Bible, Bunyan doit son caractère d'universalisme par dessus toutes les frontières nationales ou ecclésiastiques, tandis que sa théologie appartient à une phase particulière de l'histoire du développement protestant. Il n'est pas sans intérêt de noter que la religion plus subjective de Bunyan semble avoir trouvé une expression objective dans le *Pilgrim's Progress,* alors que la religion plus objective de sainte Thérèse avait trouvé une expression subjective dans le *Château intérieur* (qui est une espèce de *Pilgrim's Progress* en sens inverse). Les écrits de Bunyan sont *Grace Abounding to the Chief of Sinners,* 1666 (La grâce de Dieu répandue abondamment sur le plus grand des pécheurs); *The Pilgrim's Progress* (1678); *The Life and Death of Mr. Badman* (1680); *The Holy War* (1682) et cinquante autres, réunis dans les *Works of John Bunyan* (éd. George Offor), 3 vol., 1855. La meilleure édition de *The Pilgrim's Progress* est celle de J. B. Wharey, Oxford, 1928, avec une bibliographie exhaustive et critique des éditions précédentes.

J. A. Froude, *Bunyan,* Londres, 1880; A. Whyte, *Bunyan Characters* (Vol. I, 1893; II, 1894; III, 1895; IV, 1908), Edimbourg; W. Hale White, *John Bunyan,* New-York, 1905; J. M. B. Ross, article *Bunyan* dans l'*Encyclopaedia of Religion and Ethics,* II, 897 ff., Edimbourg, 1909; J. Kelman, *The Road,* Edimbourg, 1911; G. O. Griffith, *John Bunyan,* Londres, 1927; R. H. Coats, *John Bunyan,* Londres, 1928. Nombreux articles dans les *Transactions of the Baptist Historical Society,* de 1908 (Londres), I, 92; II, 255; III, 95; IV 193; V, 15; VI, 1, 129; ainsi que dans *The Baptist Quarterly,* de 1922 (Londres), I, 39, 142, 282; III, 363; IV, 60, 97, 166. — La principale biographie de Bunyan est celle de John Brown (édition du 3e centenaire révisée par F. M. Harrison, Londres, 1928), qui contient une bibliographie complète.

H. Wheeler Robinson.

BURGHI (Jules-César), Carme († 1632). — Originaire de Bologne, Burghi fit profession dans la réforme de Mantoue, le 15 décembre 1585. Il mourut en 1632, à Bologne. On a de lui un ouvrage intitulé *Devoti esercizii spirituali,* Bologne, 1630.

Cosme de Villiers, *Bibliotheca Carmelitana,* Bordeaux, 1752 et Rome, 1927, t. II, col. 210.

P. Jean-Marie de l'Enfant-Jésus, O. C. D.

BUSCH (JEAN). Chanoine régulier de Windesheim. — I. *Vie.* — II. *Œuvres.* — III. *Doctrine et méthodes.*

I. VIE. — Jean Busch est né à Zwolle (Pays-Bas) en 1399, d'une famille dévouée à Gérard Groote. Après de bonnes études à l'école de Jean Cele dans sa ville natale, il entra à Windesheim, y reçut l'habit en janvier 1420, et fit profession l'année suivante. En 1424, il est envoyé en mission de réforme et ordonné prêtre. Diverses fonctions le préparent à l'œuvre de réforme monastique à laquelle il consacrera sa vie. Il suffit ici de noter les étapes principales. En 1439, Busch est envoyé au couvent de Sülte près d'Hildesheim en Saxe, qu'il ramène à la régularité canoniale et dont il devient prévôt, après son incorporation au chapitre général de Windesheim. En 1448, il laisse ce poste pour celui de prévôt et archidiacre de Neuwerk, près de Halle. En 1451, le cardinal Nicolas de Cuse le charge de la réforme des couvents de son ordre, d'hommes ou de femmes, dans la Saxe, la Thuringe et le diocèse de Meissen. Après sa démission forcée en 1454 de sa prévôté de Neuwerk et deux ans de retraite à Windesheim, Busch est rappelé à Sülte ; il continue et étend son activité réformatrice en Allemagne jusqu'à sa démission donnée en 1479, que sa mort suivit de près, à Sülte. Il avait travaillé à la réforme d'un nombre considérable de maisons religieuses d'hommes et de femmes, soit de son ordre, en les rattachant souvent à la congrégation de Windesheim, soit aussi d'autres ordres. On le trouve en relation avec la réforme bénédictine de Bursfeld; il réforme les prémontrés de Magdebourg, gardiens du corps de saint Norbert, etc.

II. ŒUVRES. — Il a laissé quelques écrits de piété, des *Sermons*, qui ont plutôt l'allure et le ton de soliloques, sur Noël, l'Épiphanie, la Pentecôte, le Saint-Sacrement; des *Lettres*, dont l'une, adressée à Fr. Bernard, bénédictin d'Erfurt, raconte ses tentations de novice, une autre, au prieur de Magdebourg, expose sa doctrine des *Exercices*; enfin deux *Soliloques* et son *Rapiarium*. Mais son œuvre de loin la plus importante est le *Chronicon Windeshemense* et le *Liber de reformatione monasteriorum*, tableau fidèle des origines et de l'esprit de la célèbre congrégation, et récit complaisant de ses aventures et de ses succès dans la réforme des monastères. On l'y trouve tout entier, avec son application sérieuse, son sang-froid, son habileté résolue et sa confiance en soi.

III. DOCTRINE ET MÉTHODES. — C'est là aussi qu'on peut saisir sur le vif la doctrine et l'esprit de Windesheim, l'importance qu'on y accorde aux exercices spirituels. Busch nous y a conservé l'*Epistola de vita et passione domini nostri Jesu Christi et aliis devotis exercitiis* (*Chronicon*, c. LXXII Éd. Grube, p. 226 ss.), du prieur supérieur Jean Vos de Huesden, document capital de la spiritualité windeshémienne. Dans ses réformes, même là où il ne peut être question d'incorporation au chapitre général de Windesheim, Jean Busch s'inspire de ses principes : à la base, une fidélité rigoureuse aux « tria substantialia », et spécialement à la pauvreté monastique, la chasse minutieuse à tout vestige de « propriété » chez les moines ou les religieuses; la régularité des observances, obtenue et maintenue par la confession régulière et le chapitre des coulpes; le retour à l'habit primitif, au cérémonial du chœur, moyennant, s'il le fallait, correction des livres liturgiques, et à tous les usages et cérémonies prescrites. Par la restauration de la pauvreté et du travail, les ressources des monastères augmentaient, permettant de pourvoir largement à tous les besoins et même aux commodités de la vie, dans le cadre de la règle; Busch louait en cela la « discrétion », chère à Windesheim. Pour arriver à ces résultats, Busch employait tout à la fois la menace des sanctions canoniques, l'autorité du concile de Bâle, du cardinal Cusa ou des évêques, l'appui des princes et des magistrats, et l'art qu'il avait de gagner la confiance dans le secret du confessionnal. Il plaçait aux postes de direction des personnes sûres tirées de monastères réformés, et visitait par lui-même ou par quelqu'un de ses collaborateurs, les maisons où il avait implanté la réforme. Sa lettre au prieur de Magdebourg montre qu'il ne négligeait pas de former aussi les moines ou moniales à l'art des exercices spirituels à la façon de Windesheim. Son œuvre réformatrice passa pour le modèle à suivre, et c'est d'elle que se sont inspirés les réformateurs sortis des couvents de Windesheim, entre autres Jean Mombaer en France.

ŒUVRES. — *Des Augustinerpropstes Iohannes Busch Chronicon Windeshemense und Liber de reformatione monasteriorum*, éd. K. Grube (*Geschichtsquellen der Provinz Sachsen*, IX), Halle, 1886, in-8°. — D. J. M. Wüstenhoff, *De kleinere geschriften van Johannes Busch, II, Geschriften*, Gand-La Haye, 1890, in-8°.

TRAVAUX. — J. G. R. Acquoy, *Het Klooster te Windesheim en zijn invloed*, t. I, Utrecht, 1875, p. 289 ss. et passim. — K. Grube, *Johannes Busch, Augustinerpropst zu Hildesheim* (*Sammlung historischer Bildnisse*), Fribourg-en-Brisgau, 1881. — V. Becker, S. J., *De twee verschillende redactiën der Windesheimsche kronijk*, dans *De Katholiek*, t. LXXXVII, 1885, p. 388 ss. — Le même, *Eene onbekende kronijk van het klooster te Windesheim*, dans *Bijdragen en mededeelingen van het Hist. Genootschap te Utrecht*, t. X, 1887, p. 376 ss. — Le même, *Johannes Busch*, dans *Studiën*, année XV, t. II, 1883, p. 187 ss. — L. Schulze, *Zur Geschichte der Brüder vom gemeinsamen Leben, II, Des Johannes Busch bisher unbekannte Schriften*, dans *eitschrift für Kirchengeschichte*, t. XI, 1890, p. 586 ss. — G. Pohl, *Thomas von Kempen ist der Verfasser der Bücher De Imitatione Christi*, dans *Programm des Königlichen Gymnasium zu Kempen*, 1893-1894, p. I-XXVIII. — G. Börner, *Die Annalen und Akten der Brüder des gemeinsamen Leben im Lüchtenhofe zu Hildesheim*, Fürstenwald, 1905. — G. Pohl, *Die Glaubwürdigkeit des Joh. Busch in der Imitatio-Frage*, dans *Hist. Jahrbuch*, t. XXVII, p. 322 ss., 332 ss., 965 ss., avec les répliques de P. Eschbach, l. c., p. 324 ss., 969 ss., et de G. Börner, p. 954 ss. — P. Debongnie, *Jean Mombaer de Bruxelles, abbé de Livry*, Louvain, 1928, p. 80 ss.

P. DEBONGNIE.

BUSÉE (**BUSAEUS**) JEAN (latinisation de BUYS (JAN). — Né à Nimègue, le 14 avril 1547, compatriote et parent de saint Pierre Canisius. A l'exemple de son frère Pierre, le commentateur du *Catéchisme* de Canisius, il entre dans la Compagnie de Jésus en 1563 et meurt à Mayence, le 30 mai 1611, après y avoir enseigné la théologie pendant vingt-deux ans. Il y dirigea en même temps une florissante congrégation de la Sainte Vierge. C'est à l'usage de ses congréganistes qu'il composa un recueil de méditations méthodiques, l'*Enchiridion piarum Meditationum*, Mayence, 1606. La méthode d'oraison que l'auteur enseigne dans sa Préface, est inspirée de François Arias et de Barthélemi Ricci dont il avait

traduit en latin, en 1603 et en 1605, les traités sur la prière mentale. En suivant les idées de Ricci, il a contribué à propager la théorie des « sens imaginaires » au détriment de celle des « sens spirituels » (voir APPLICATION DES SENS, col. 812-816 et 819). Le P. Busée divise la méditation en quatre parties : la préparation, la représentation, la considération, les affections, en mettant de préférence l'accent sur le côté affectif et imaginatif. Parmi les « moyens pour méditer avec fruit » on retrouve entre autres, les quatre premières additions, les règles sur la consolation et la désolation spirituelles de saint Ignace, qu'il ne nomme pas cependant. En 1654 M. Portail, prêtre de la Mission, fit un important remaniement de l'ouvrage où il inséra un schème d'oraison mentale d'après les chapitres 2-8 de la seconde partie de l'*Introduction à la vie dévote*. La plupart des éditions et des traductions suivantes le reproduisent à son exemple. Le livre contient des méditations pour tous les dimanches, les fêtes des Saints, la Passion du Christ, etc., divisées en trois points dans lesquels l'auteur développe de façon personnelle un bref passage de l'Écriture sainte. On y goûte une piété sobre et vraie. L'*Enchiridion* eut un succès prodigieux : 31 éditions ou adaptations latines, 74 françaises, 13 italiennes, 5 néerlandaises, 4 espagnoles, enfin des éditions en allemand, en portugais, en polonais, etc. Boileau témoigne de sa vogue en France dans sa dixième Epître.

On a souvent édité aussi le Πανάριον, *hoc est Arca medica... adversus animi morbos*, Mayence, 1608, sorte de catalogue des vices, allant de l'*acedia* jusqu'à l'*usura*, contre lesquels le P. Busée donne tous les remèdes prescrits par l'Écriture sainte, les Pères, les Saints et les philosophes païens. Deux ans après parut un livre qui fait pendant au précédent : *Viridarium christianarum virtutum*, Mayence, 1610, que l'on voit encore citer aujourd'hui. Mentionnons enfin parmi les nombreux ouvrages du P. Busée l'édition des *Œuvres spirituelles* de Jean de Tritheim (Trithème), in-folio de 1226 pages, où les rénovateurs de la vie monastique au XVIIe siècle aimèrent à puiser.

Studien, Tijdschr. voor godsd., wetensch., en lett., LVII (1901), 1-35. — B. Duhr, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, Freiburg i. B., 1913, II, 111 et 183. — DTC., II, c. 1265. — Sommervogel, II, 416-439; VIII, 1949-1951; suppl. par E. Rivière, 131-132 (ajouter encore aux traductions flamandes : *Den Schadt der Meditatien..*, T'Antwerpen, by de Weduwe van Joseph Jacops, 1702; à corriger c. 432 : Boileau 10e Épître; et c. 435 : dans l'édition française de 1707 les gravures sont de Boetius a Bolswert). — Voir aussi dans cette dernière édition : la Vie du R. P. Busée.

J. DANIELS.

BUYENS (JACQUES). — Né à Mol dans la province de Brabant, il reçut l'habit de saint Dominique à Anvers, fut promu au grade de lecteur en théologie; il fut un adversaire farouche de la Réforme; longtemps directeur de la Confrérie du Très Saint Rosaire à Anvers, il mourut en cette ville le 12 juin 1604. Nous avons de lui plusieurs ouvrages de piété. Le premier est : *Den costelijcken Schadt der Broederschap vant H. Roosencransken vande alder eerweerdichste Moeder Godts inde Predic-heeren Oorden inghestelt*, Anvers, C. Verschueren, 1605. Il y expose les origines de la dévotion du Rosaire, la manière dont on doit s'en acquitter et les privilèges dont elle a été enrichie. Aussi cet ouvrage paru une première fois en 1600 connut-il une troisième édition en 1614. Il publia ensuite : *Den beghinnenden Mensch, dat is, Een korte, klaere, ende bequame maniere van inwendigh Ghebedt voor alle beghinnende Menschen*, Gand, Henri Saetreuwer, 1686, p. 120. L'ouvrage, écrit pour des débutants dans la vie intérieure, entend initier ses lecteurs à l'oraison mentale : le livre, — nous n'avons pu remonter que jusqu'à sa quatrième édition, — fut réimprimé jusque bien tard dans le XVIIIe siècle. Enfin nous avons de lui un texte d'à peine quelques pages qui nous livre une méthode facile et sûre pour arriver à la perfection. En voici le titre : *Een goddelijcke oeffeninghe seer profijtelijck voor een yegelijck om te comen op corten tyt tot de volmaecktheyt der deuchden met cleynen arbeyt ende met ghenuchten*. Il parut en appendice aux différentes éditions de l'ouvrage précédent ainsi qu'aux *Institutions* attribuées à tort à Tauler et dont la traduction néerlandaise que nous devons à Antoine Van Hemert, chanoine régulier de Saint-Augustin, a pour titre *Merch der zielen*. Cette méthode où l'auteur unit d'une manière très heureuse une doctrine solide à un exposé facile, doit au *Merch der zielen* dont elle fait partie, d'avoir été lue assidûment dans les Pays-Bas au XVIIe et au XVIIIe siècle.

Quétif-Echard, II, 356 *b*. — Bernardus de Jonghe, *Belgium Dominicanum*. Bruxelles, François Foppens, 1719, p. 224-25. — Paquot, XVI, 304-306. — Stephanus Axters, *Bijdragen tot een Bibliographie van de Nederlandsch Dominikaansche Vroomheid*, 480-94, OGE., VII (1933), 242-45.

ÉT. AXTERS, O. P.

BYNTREE (GUILLAUME), carme. — Né vers 1425, dans le Norfolk, Guillaume Byntree ou Bintree embrassa la règle du Carmel au couvent de Burneham dont il fut plus tard prieur. Il étudia à Cambridge, y fut prieur en 1465 et, sans doute la même année, admis à la maîtrise. C'est à Burneham qu'il mourut, le 3 septembre 1493. Parmi ses œuvres il faut noter des leçons sur le Cantique des Cantiques (incip. : *Reverentiarum vestrarum*) et un *Defensorium paupertatis* (incip. : *Constituit eum super excels.*) que Bale († 1563) assure avoir vus. On trouve également une courte apologie de la pauvreté religieuse dans le manuscrit Bodley 73 de la Bodleian Library, d'Oxford.

Cosme de Villiers, *Bibliotheca Carmelitana*, Bordeaux, 1752, et Rome, 1927, t. I, col. 591-592. — Oxford, Bodleian Library, ms. Bodley 73, fol. 63 r. et v. — Bale, *Anglorum heliades*, passim; ms. Harley 3838, British Museum, Londres.

P. JEAN-MARIE DE L'ENFANT-JÉSUS, O. C. D.

BYZANCE, voir GRECQUE (ÉGLISE).

TABLE DES ARTICLES DU PREMIER VOLUME

Aa, c. 1. — M. Viller.
Aaron, c. 2. — Id.
Abandon. — 1. Le véritable abandon, c. 2. — Id. — 2. Le faux abandon, c. 25. — P. Pourrat.
Abarca de Bolea y Portugal, c. 49. — J. de Guibert.
Abbadie, c. 49. — M. Viller.
Abbate (B.), c. 49. — Id.
Abbate (J.), c. 49. — Id.
Abbé. — 1. Le nom : c. 49. — 2. Le rôle de l'Abbé aux premiers temps de la vie monastique : c. 50. — 3. Les anachorètes de saint Antoine et les cénobites de saint Pakhôme : c. 51. — 4. L'Abbé dans le monastère Basilien : c. 53. — 5. L'Abbé selon la conception de saint Benoît : c. 54. — 6. La tradition bénédictine : c. 55. — J. de Puniet.
Abbesse. — 1. Origine du nom : c. 57. — 2. Élection, bénédiction, autorité : c. 58. — 3. Les grandes Abbesses de l'ordre monastique : c. 59. — 4. Privilèges et abus : c. 60. — 5. Fontevrault. c. 60. — 6. Brigittines : c. 61. — J. de Puniet.
Abbon de Fleury (Saint), c. 61. — J. Huijben.
Abel, c. 63. — M. Viller.
Abel (V.), c. 63. — Id.
Abélard, c. 63. — Id.
Abellon, c. 64. — M.- M. Gorce.
Abelly, (Antoine), c. 64. — Id.
Abelly, (Louis), c. 65. — R. Daeschler.
Abernethy, c. 67. — M. Viller.
Abnégation (dépouillement, renoncement). — 1. Fondements scripturaires de l'abnégation chrétienne, c. 67. — J. de Guibert. — 2. Tradition patristique, médiévale, moderne, c. 73. — R. Daeschler. — 3. Notion précise et doctrine de l'abnégation, c. 101. — J. de Guibert.
1. **Abraham**, c. 110. — M. Viller.
2. **Abraham de Cascar**, c. 110. — Id.
3. **Abraham de Natfar**, c. 110. — Id.
4. **Abraham a Santa Clara**, c. 111. — F. Lang.
Abram, c. 112. — M. Viller.
Absorption en Dieu, voir Extase.
Abstinence. — 1. Notion de l'abstinence, c. 112. — 2. L'abstinence chez les Païens, c. 115. — 3. L'abstinence chez les Juifs, c. 119. — 4. L'abstinence dans le christianisme, c. 121. — 5. L'abstinence dans les sectes hérétiques, c. 126. — 6. Les attaques contre l'abstinence, c. 127. — 7. Valeur de l'abstinence, c. 129. — F. Mugnier.
Abus de la Grâce. — 1. Notion, c. 133. — 2. Causes, c. 135. — 3. Effets, c. 136. — A. Legrand.
Accetti, c. 137. — M.-M. Gorce.
Acciajuoli, c. 137. — Id.
Accroissement des vertus. — 1. L'accroissement des vertus dans saint Thomas et dans l'école thomiste, c. 138. — Th. Deman, o. p. — 2. Accroissement des vertus d'après Suarez, c. 156. — F. de Lanversin, s. j.
Acedia, c. 166. — G. Bardy.
Acémètes. — Le fondateur, saint Alexandre, c. 169. — Son idéal ascétique, c. 171. — 3. Le monastère des Acémètes, c. 172. — V. Grumel.
Achard de Saint-Victor, c. 175. — M. Viller.
Achery (Luc d'), c. 175. — B. Heurtebize.
Acta Sanctorum, voir Hagiographie.
Acte héroïque. — 1. Nature, c. 177. — 2. Histoire, c. 177. — M. Viller.
Action de grâces. — 1. Nature et fondement, c. 178. — 2. Difficulté, c. 179. — 3. Éducation, c. 179. — 4. Spiritualité d'action de grâces, c. 183. — H. Monier-Vinard.
Activité naturelle, voir Nature.
Adalard ou **Adalhard** (Saint), c. 185. — M. Mähler.
Adalbert, c. 186. — Id.
Adaldag, c. 187. — M. Viller.
Adalger ou **Alger**, c. 187. — P. Volk.
Adam. — 1. Les dons de la nature, c. 188. — 2. Les dons de la grâce, c. 189. — 3. Connaissance de Dieu et contemplation, c. 191. — 4. La justice originelle, c. 194. — J. Onings.
1. **Adam le Chartreux**, c. 195. — M. Ilge †.
2. **Adam de Dore**, c. 196. — J. M. Canivez.
3. **Adam l'Écossais**, c. 196. — A. Versteylen.
4. **Adam d'Évesham**, c. 198. — M. Mähler.
5. **Adam de Marsh**, c. 198. — M. Viller.
6. **Adam de Perseigne.** — 1. Vie, c. 198. — 2. Œuvres, c. 199. — 3. Doctrine, c. 199. — A. le Bail.
7. **Adam de Rewley**, c. 201. — J.-M. Canivez.
Adam (Jean) O. P., c. 201. — M.-M. Gorce.
Adam (Jean) S. J., c. 201. — M. Viller.
Adamnan, c. 201. — L. Gougaud.
Adelbold, c. 202. — M. Mähler.
Adelphe, c. 202. — Id.
Admiration. — 1. Notions générales, c. 202. — 2. L'admiration dans la spiritualité affective, c. 203. — 3. Admiration et contemplation, c. 205. — 4. L'admiration dans la vie active, c. 207. — R. Daeschler.
Admonitio de Profectu animae, c. 208. — M. Viller.
1. **Adolphe de Bouzillé**, c. 208. — Id.
2. **Adolphe de Denderwindeke**, c. 208. — P. Hildebrand.
3. **Adolphe d'Essen**, c. 209. — M. Ilge †.
4. **Adolphe Meinrad**, c. 210. — P. Volk.
Adoption divine, voir Déification et Grace habituelle.
Adoration. — 1. Notion, c. 210. — 2. Objet, c. 211. — 3. Analyse de l'acte, c. 213. — 4. Degrés et effets, c. 217. — 5. L'Adoration dans les Ecoles de spiritualité, c. 220. — A. Molien.
Adorno de Valezea, c. 222. — E. Hernandez.
Adriaensens, c. 222. — E. de Moreau.
1. **Adrien de Maringues**, c. 223. — M. Viller.
2. **Adrien Monet**, c. 224. — M. Ilge †.
3. **Adrien de Nancy**, c. 224. — P. Hildebrand.
4. **Adrien d'Oudenbosch**, c. 224. — M. Mähler.
Aelred. — 1. Vie, c. 225. — 2. Analyse des ouvrages, c. 227. — 3. Synthèse, c. 230. — A. Le Bail.
Aernoudt, c. 234. — M. Viller.
Affections. — 1. Notion, c. 235. — 2. Espèces, c. 237. — 3. Rôle dans la vie spirituelle, c. 239. — P. Pourrat.
Affective (Spiritualité). — Piété affective. — 1. Notion, c. 240. — 2. Causes, c. 242. — 3. Avantages et inconvénients, c. 244. — P. Pourrat.
Affinati d'Acuto, c. 246. — M. M. Gorce.
Agapet, c. 246. — M. Th. Disdier.
Agapios Landos, c. 248. — V. Grumel.
Agathange de Bourges, c. 250. — P. Hildebrand.
Agazzari, c. 250. — M. Viller.
Agere contra, c. 250. — Id.
Agli (Etienne d'), c. 251. — Id.
Agnelli, c. 251. — J. de Guibert.
1. **Agnès d'Aguillenqui**, c. 252. — M. Viller.
2. **Agnès de Jésus**, c. 252. — P. Jean-Marie de l'Enfant-Jésus.
3. **Agnès de Jésus** (Vénérable), c. 252. — M. M. Gorce.
4. **Agnès de Montepulciano** (Sainte), c. 253. — Id.
Agramunt, c. 254. — Id.
Agreda, voir Marie d'Agreda.

Agricola, c. 254. — M. Viller.
Agricola (Daniel), c. 255. — F. Wagemans.
Aguado, c. 255. — E. Hernandez.
Aguillo Lopez de Turiso, c. 255. — Id.
Aguilon, c. 256. — M. Viller.
Aguirre (José Saens de), c. 256. — Id.
Ailly (Pierre d'). — 1. Vie, c. 256. — 2. Œuvres, c. 257. — 3. Doctrine spirituelle, c. 257. — E. Vansteenberghe.
Aimé du Mont-Cassin, c. 260. — M. Mähler.
Aimeric de Plaisance, c. 260. — M. M. Gorce.
1. **Aimon** ou **Haymon** (Saint), c. 261. — M. Mähler.
2. **Aimon de Hirschau**, c. 262. — Id.
3. **Aimon de Saint-Pierre-sur-Dives**, c. 262. — Id.
Akindynos (Grégoire). — 1. Vie, c. 263. — 2. Œuvres, c. 266. — M. Th. Disdier.
Alagon y Martinez de Luna, c. 268. — M. Viller.
1. **Alain de Farfa**, c. 268. — M. Mähler.
2. **Alain de la Roche**, c. 269. — M. Viller.
3. **Alain de Lille**, c. 270. — J. M. Canivez.
4. **Alain de Lynn**, c. 272. — P. Jean-Marie de l'Enfant-Jésus.
Alamin, c. 272. — M. Viller.
Alard ou **Alardi**, c. 272. — M. H. Laurent.
Albach, c. 273. — M. Viller.
Alber (Sebastien), c. 273. — A. Versteylen.
Alber (Ulrich), c. 273. — P. Volk.
Albergotti, c. 273. — M. Viller.
Albéric, c. 274. — M. Mähler.
Albéric, c. 275. — Id.
Albéric ou **Aubri** (Saint), c. 276. — J. M. Canivez.
1. **Albert le Grand** (Saint). — 1. Vie, c. 277. — 2. Œuvres spirituelles, c. 279. — 3. Doctrine, c. 280. — 4. Influence c. 282 — M. Viller.
2. **Albert de Bois-le-Duc**, c. 283. — P. Hildebrand.
3. **Albert de Diessen**, c. 284. — M. Viller.
4. **Albert de Jérusalem** (Saint), c. 284. — P. Jean-Marie de l'Enfant-Jésus.
5. **Albert de Paris**, c. 286. — P. Jacques de Blois.
6. **Albert de Saint-Cajetan**, c. 287. — P. Jean-Marie de l'Enfant-Jésus.
7. **Albert de Saint-Jacques**, c. 287. — Id.
8. **Albert de Trapani** (Saint), 287. — Id.
Albertano degli Albertani, c. 288. — F. Vernet.
Alberti (Jean André), c. 288. — M. Viller.
Alberti (Philippe), c. 289. — P. Anastase de Saint Paul
Albi, c. 289. — M. Viller.
Albigeois et Cathares, c. 289. — 1. La question du Salut, c. 289. — 2. Les croyants, c. 290. — 3. Les parfaits, c. 291. F. Vernet.
Alboin, c. 294. — M. Mähler.
Alcher, c. 294. — J. M. Canivez.
Alcocer, c. 295. — M. H. Laurent.
Alcock, c. 296. — M. Nœtinger †.
Alcuin. — 1. Sa vie, c. 296. — 2. Ses œuvres, c. 297. — M. Mähler.
Aldhelm, c. 299. — Id.
Alentsee, c. 300. — M. Ilge †.
Alet, c. 300. — M. Viller.
1. **Alexandre d'Ashby** ou **de Sommerset**, c. 300. — Id.
2. **Alexandre de Lyon**, c. 300. — Id.
3. **Alexandre de la Mère de Dieu**, c. 301. — Id.
4. **Alexandre de Saint-François**, c. 301. — P. Elisée de la Nativité.
5. **Alexandre de Sainte-Catherine**, c. 302. — J. M. Canivez.
Alexandrin de la Ciotat, c. 302. — P. Jacques de Blois.
1. **Alexis** (Guillaume), c. 303. — B. Heurtebize.
2. **Alexis de Jésus**, c. 304. — M. Viller.
3. **Alexis de Saint-Joseph**, c. 304. — Id.
4. **Alexis de Sainte-Marie**, c. 304. — P. Elisée de la Nativité.
5. **Alexis du Saint-Esprit**, c. 305. — Id.
6. **Alexis-Louis de Saint-Joseph**, c. 305. — Id.
7. **Alexis Segala de Salo**. 1. Vie. — 2. Œuvre. — 3. Doctrine, c. 306. — P. Emidio d'Ascoli.
Alfabeto Litterale, c. 307. — M. Viller.
Alfaro (Grégoire de), c. 308. — M. Alamo.
Alfonso de Burgos (Pierre), c. 309. — Id.
Aliénation des sens, voir Extase.
Aliotti, c. 310. — M. Viller.
Alippe de la Vierge Marie, c. 310. — Id.
Alle, c. 310. — Id.
Allégorie. — 1. Définition, c. 310. — 2. Caractère, c. 311. — 3. Sources, c. 311. — R. Hoornaert.
Allemand (Jean-Joseph), c. 314. — M. Viller.
Allemande (Spiritualité). — 1. Généralités, c. 314. — 2. Des origines au xii^e^ siècle, c. 315. — 3. Du xii^e^ siècle à l' « Ecole Allemande du xiv^e^ siècle », c. 317. — 4. L'Ecole Allemande du xiv^e^ siècle, c. 323. — 5. Du commencement du xv^e^ siècle au Protestantisme, c. 331. — 6. Du Protestantisme au xix^e^ siècle, c. 336. — 7. Du commencement du xix^e^ siècle à nos jours, c. 343. — F. Vernet.
Allione, c. 351. — M. Viller.
Almada (Antonius de), c. 351. — F. Lang.
Alme (Saint), c. 351. — J. M. Canivez.
Almeida, c. 351. — M. Viller.
Aloïs de Presina, c. 352. — J. Goyens.
Alphabeto Christiano, c. 352. — M. Viller.
Alphabets, c. 352. — Id.
1. **Alphonse d'Alfama**, c. 354. — P. Jean-Marie de l'Enfant-Jésus.
2. **Alphonse de Carthagène**, c. 354. — M. Viller.
3. **Alphonse de Chartres**, c. 355. — P. Jacques de Blois.
4. **Alphonse de la Croix**, c. 355. — J.-M. Canivez.
5. **Alphonse de la Croix**, c. 356. — F. Wagemans.
6. **Alphonse de Isla**, c. 356. — M. Viller.
7. **Alphonse de Jésus-Marie**, c. 356. — P. Jean-Marie de l'Enfant-Jésus.
8. **Alphonse de Léon**, c. 357. — M. Viller.
9. **Alphonse de Liguori** (Saint). — 1. Biographie, c. 357. — 2. Préparation, c. 359. — 3. Analyse des Œuvres, c. 363. — 4. Doctrine, c. 375. — G. Liévin.
10. **Alphonse de Madrid**, c. 389. — J. Goyens.
11. **Alphonse de la Mère de Dieu**, c. 391. — P. Jean-Marie de l'Enfant-Jésus.
12. **Alphonse de la Mère des Douleurs**, c. 392. — Id.
13. **Alphonse de Medina**, c. 392. — F. Wagemans.
14. **Alphonse de Orozco** (Bienheureux), c. 392. — F. Lang.
15. **Alphonse Rodriguez** (Saint). — 1. Vie, c. 395. — 2. Œuvres spirituelles, c. 396. — 3. Doctrine, c. 398. — 4. Influence, c. 401. — P. Dudon.
16. **Alphonse-Marie de Romano**, c. 402. — J. Goyens.
17. **Alphonse de Saint-Pierre**, c. 402. — J. de Guibert.
18. **Alphonse de Spina**, c. 402. — J. Heerinckx.
19. **Alphonse de Vascones**, c. 403. — M. Viller.
Alulphe, c. 403. — M. Mähler.
Alumbrados, voir **Illuminés**.
Alvarado (A. de), c. 403. — M. Alamo.
Alvarez (Balthazar), c. 405. — E. Hernandez.
Alvarez (Joseph), c. 407. — F. Lang.
Alvarez de Paz. — 1. La vie et les œuvres, c. 407. — 2. La Doctrine, c. 408. — E. Hernandez.
Alvaro (Jean), c. 409. — J. M. Canivez.
Alvaro (Paul), c. 410. — C. Gutiérrez.
Alvaro Pelayo, voir Pelayo.
Alvres, c. 410. — A. M. Gama.
Alzon (E. d'), fondateur des **Assomptionnistes**. — 1. Notice biographique, c. 411. — 2. Spiritualité, c. 413. — S. Salaville.
Amable de Saint-Joseph, c. 421. — P. Élisée de la Nativité.
1. **Amand de Sainte-Rose**, c. 421. — P. Jean-Marie de l'Enfant-Jésus.
2. **Amand de Zierikzee**, c. 421. — L. Verschueren.
1. **Amaury de Barbeaux**, c. 421. — J. M. Canivez.
2. **Amaury de Bène et les Amauriciens**, c. 422. — F. Vernet.
1. **Ambroise** (Saint), c. 425. — G. Bardy.
2. **Ambroise Autpert** (Bienheureux), c. 429. — L. Bergeron.
3. **Ambroise de Cora**, c. 429. — J. de Guibert.

4. **Ambroise de Lombez.** — 1. Vie, c. 430. — 2. Doctrine spirituelle, c. 430. — 3. Écrits, c. 431. — P. Sigismond.
5. **Ambroise de Milan,** c. 432. — P. Emidio d'Ascoli.
6. **Ambroise de Saint-André,** c. 432. — J. de Guibert.
7. **Ambroise de Saint-Charles,** c. 432. — Id.
8. **Ambroise-Marie de Sainte-Barbe,** c. 433. — P. Jean-Marie de l'Enfant-Jésus.
Ambrosiani, c. 433. — F. Combaluzier.
Ame *(Son fond, ses puissances et sa structure d'après les mystiques),* c. 433. — 1. Aperçu historique, c. 435. — 2. Vues récentes, c. 467. — L. Reypens.
Amédée (Bienheureux), c. 469. — J.-M. Canivez.
Ameline, c. 471. — A. Molien.
Amelote, c. 472. — Id.
Amelry, c. 474. — P. Jean-Marie de l'Enfant-Jésus.
Américanisme. — 1. Historique, c. 475. — 2. Étude et réfutation, c. 478. — G. de Pierrefeu.
Ami de Dieu de l'Oberland, c. 489. — A. Chiquot.
Amigoni, c. 492. — P. Emidio d'Ascoli.
Amis de Dieu, c. 493. — A. Chiquot.
Amitié. — 1. Amitié humaine, c. 501. — 2. Amitié chrétienne, c. 513. — E. Vansteenberghe.
Amoretes (Llibre d'), c. 530. — J. de Guibert.
Amort, c. 530. — L. Hertling.
Amour, voir Charité.
Amour (Compagnie du divin), c. 531. — P. Paschini.
Amour-propre. — 1. Notions générales, c. 533. — 2. Aperçu historique, c. 536. — R. Daeschler.
Amphiloque (Saint), c. 544. — G. Bardy.
Anadon, c. 545. — L. Ray.
Ananias de Clott, c. 545. — P. Fidèle de Ros.
1. **Anastase de Sainte-Thérèse,** c. 545. — P. J. M. de l'Enfant-Jésus.
2. **Anastase le Sinaïte,** c. 546. — G. Bardy.
Ancion, c. 547. — J. Goyens.
Ancren Riwle, c. 548. — G. Meunier †.
Andéol de Lodève, c. 549. — P. Fidèle de Ros.
Andrade (Alphonse de), c. 549. — J. de Guibert.
1. **André,** Cistercien, c. 550. — J. M. Canivez.
2. **André d'Arco,** c. 550. — J. Goyens.
3. **André Avellin** (Saint). — 1. Vie, c. 551. — 2. Œuvres, c. 551. — G. de Luca.
4. **André de Crète** (Saint), c. 554. — G. Bardy.
5. **André de Hongrie,** c. 555. — L. Ray.
6. **André de Jésus** († 1640), c. 555. — P. Élisée de la Nativité.
7. **André de Jésus** († 1653), c. 556. — P. Jean-Marie de l'Enfant-Jésus.
8. **André de Mâcon,** c. 557. — P. Fidèle de Ros.
9. **André de Ortega,** c. 557. — F. Wagemans.
10. **André de Saint-François,** c. 557. — Id.
11. **André d'Utrecht,** c. 557. — L. Bergeron.
Andries, c. 557. — E. de Moreau.
Andriveau (Sœur). — 1. Sa vie, c. 558. — 2. Le Scapulaire rouge de la Passion, c. 559. — F. Combaluzier.
Androzio, c. 560. — M. Viller.
Andrzejkiewicz, c. 560. — J. Duhr.
Anéantissement. — 1. L'a. actif, c. 560. — 2. L'a. mystique, c. 562. — 3. L'a. quiétiste, c. 564. — R. Daeschler.
Anfossi, c. 565. — J. Duhr.
1. **Ange de Carpenedolo,** c. 566. — P. Emidio d'Ascoli.
2. **Ange de Joyeuse,** c. 566. — P. Jacques de Blois.
3. **Ange-Marie Marchesini de Vicence,** c. 567. — P. Emidio d'Ascoli.
4. **Ange del Paz,** c. 568. — J. Goyens.
5. **Ange de Perpignan,** c. 569. — P. Fidèle de Ros.
6. **Ange-Marie de la Résurrection,** c. 569. — P. Jean-Marie de l'Enfant-Jésus.
7. **Ange de Saint-Joseph,** c. 569. — Id.
1. **Angèle de la Conception,** c. 569. — J. de Guibert.
2. **Angèle de Foligno** (Bienheureuse). — 1. Biographie, c. 570. — 2. L'œuvre, c. 571. — P. Doncœur.
Angeli, c. 572. — F. Combaluzier.
Angelic de Porto di Fermo, c. 572. — P. Emidio d'Ascoli.
Angelin d'Hoppenheim, c. 572. — P. Fidèle de Ros.
Angélique (Phénomènes mystiques d'ordre). — 1. Existence, c. 573. — 2. Descriptions, c. 573. — 3. Limitation, c. 575. — 4. Amour, c. 576. — 5. Jouissances et peines, c. 576. — 6. Durée, c. 578. — A. Saudreau.
1. **Angélique** (P.-A. de Nigris), c. 578. — J. Goyens.
2. **Angélique d'Allègre,** c. 578. — P. Fidèle de Ros.
3. **Angélique de Vicence,** c. 579. — J. Goyens.
4. **Angélique de Winseler,** c. 579. — P. Fidèle de Ros.
Angelis (Barthélemy de), c. 579. — J. de Guibert.
Angelome de Luxeuil, c. 580. — L. Bergeron.
Anges. — 1. Le rôle des anges, c. 580. — 2. La dévotion aux anges, c. 598. — J. Duhr.
Angevin, c. 625. — J. Goyens.
Anglaise, écossaise, irlandaise (Spiritualité), c. 625. — 1. Des origines à la conquête normande (1066), c. 626. — 2. De la conquête normande au schisme d'Henri VIII (1534), c. 631. — 3. Du schisme d'Henri VIII à nos jours, c. 644. — F. Vernet.
Anglesola, c. 659. — J. M. Canivez.
Anglicane (Spiritualité). — 1. Le xvii^{e} siècle, c. 660. — 2. Le début du xviii^{e} siècle, c. 662. — 3. Les mystiques, c. 663. — 4. La réaction évangélique, c. 665. — 5. Le mouvement d'Oxford, c. 667. — F. P. Harton.
Anima Christi, c. 670. — H. Thurston.
Animé, c. 672. — E. Levesque.
1. **Anne** (Sainte), c. 672. — M. Viller.
2. **Anne des Anges,** c. 673. — P. Elisée de la Nativité.
3. **Anne de Jésus** (Vénérable), c. 673. — P. Jean-Marie de l'Enfant Jésus.
4. **Anne de Saint-Augustin** (Vén.), c. 675. — P. Elisée de la Nativité.
5. **Anne de Saint-Barthélemy** (B^{se}), c. 676. — Id.
6. **Anne du Saint-Sacrement,** c. 677. — Id.
7. **Anne-Marie de Saint-Joseph,** c. 678. — J. Goyens.
Anormaux (Sanctification des). — 1. Définitions, c. 678. — 2. Les anormaux peuvent-ils se sanctifier?, c. 681. — 3. Comment?, c. 686. — J. de Tonquédec.
Ansalone, c. 689. — J. de Guibert.
Ansart, c. 689. — Id.
Anschaire (Saint), c. 689. — L. Bergeron.
1. **Anselme de Cantorbéry** (Saint), 1. Vie, c. 690. — 2. Œuvres, c. 692. — M. Mähler.
2. **Anselme d'Esch,** c. 696. — P. Hildebrand.
3. **Anselme de Havelberg,** c. 697. — A. Versteylen.
4. **Anselme de Larrazet,** c. 698. — P. Sigismond.
5. **Anselme de Lucques** (Saint), c. 698. — M. Mähler.
Antère-Marie de Saint-Bonaventure, c. 699. — J. de Guibert.
Ἀνθος Χαρίτων (Fior di Virtu), c. 699. — M. Th. Disdier.
Anthracite, c. 700. — V. Grumel.
Antiochus, c. 701. — G. Bardy.
1. **Antoine** (Saint), c. 702. — Id.
2. **Antoine de l'Annonciation,** c. 708. — P. Jean-Marie de l'Enfant-Jésus.
3. **Antoine de Aranda,** c. 710. — J. Duhr.
4. **Antoine d'Averaria,** c. 710. — P. Jean-Marie de l'Enfant-Jésus.
5. **Antoine das Chagas** (A Plagis), c. 710. — J. Heerinckx.
6. **Antoine das Chagas** (Fonseca Soares), c. 711. — Id.
7. **Antoine de la Conception,** c. 711. — J. de Guibert.
8. **Antoine de Fuente La Penna,** c. 711. — J. Duhr.
9. **Antoine de Hémert,** c. 712. — L. Verschueren.
10. **Antoine de Jésus,** c. 712. — P. Jean-Marie de l'Enfant-Jésus.
11. **Antoine Mélissa,** c. 713. — M. Th. Disdier.
12. **Antoine de la Mère de Dieu,** c. 714. — P. Jean-Marie de l'Enfant-Jésus.
13. **Antoine de Padoue** (Saint), c. 714. — J. Heerinckx.
14. **Antoine du Saint-Esprit,** c. 718. — P. Elisée de la Nativité,
15. **Antoine de Saint-Martin,** c. 718. — P. Jean-Marie de l'Enfant-Jésus.

16. **Antoine de Saint-Mathias**, c. 718. — Id.
17. **Antoine de Saint-Pierre**, c. 718. — J. M. Canivez.
18. **Antoine du Saint-Sacrement**, c. 719. — M. H. Laurent.
19. **Antoine le Studite**, c. 719. — V. Grumel.
20. **Antoine-Marie Zaccaria** (Saint), c. 720. — E. Caspani.
Antoine (Paul-Gabriel), c. 723. — P. Klug.
Antoinette de Jésus, c. 724. — J. Duhr.
Antolinez, c. 724. — F. Lang.
1. **Antonin** (Saint), c. 725. — M. M. Gorce.
2. **Antonin de Tirlemont**, c. 726. — P. Hildebrand.
Antoniotti, c. 727. — J. de Guibert.
Apatheia. — 1. Dans la Philosophie profane, c. 727. 2. Les Pères apostoliques et les apologistes, c. 728. — 3. Clément d'Alexandrie et Origène, c. 729. — 4. En Occident, c. 733. — 5. Le ɪvᵉ siècle en Orient, c. 733. — 6. L'apathie et l'hérésie Pélagienne, c. 738. — 7. La fin de l'âge patristique en Orient, c. 740. — 8. Conclusion, c. 744. — G. Bardy.
Aphraate, c. 746. — I. Hausherr.
Apocryphes à tendance encratite (« Actes des Apôtres »), — 1. Notions générales, c. 752. — 2. Tendance encratite, c. 756. — 3. Aspects particuliers, c. 758. — G. Bardy.
Apophtegmes. — 1. Contenu, c. 765. — 2. Problème littéraire, c. 766. — F. Cavallera.
Apostolat de la prière. — 1. Histoire, c. 770 — 2. La spiritualité de l'Apostolat de la prière, c. 771. — C. Parra.
Apostolat et vie intérieure. — 1. Nécessité de la vie intérieure, c. 774. — 2. Utilité de l'Apostolat pour la vie intérieure, c. 782. — 3. Comment unir et adapter l'une à l'autre, c. 784. — F. Cuttaz.
Apostoliques (Pères). — 1. Notions générales, c. 790. 2. Doctrine spirituelle, c. 791. — J. Lebreton.
Apostoliques. — 1. Les Apostoliques du ɪvᵉ siècle, c. 796. — 2. Les Apostoliques du xɪɪᵉ siècle, c. 797. — 3. Les Apostoliques des xɪɪɪᵉ et xɪvᵉ siècles, c. 799. — F. Vernet.
Apparitions. — 1. Description et définition, c. 802. — 2. Esquisse d'une méthode pour apprécier les faits, c. 806. — J. de Tonquédec.
Appeldorn, c. 809. — L. Ray.
Appelmans, c. 809. — L. Reypens.
Application des Sens. — 1. Les Exercices spirituels, c. 810. — 2. Les Directoires, c. 812. — 3. Les commentateurs des Exercices, c. 816. — 4. Antécédents historiques, c. 822. — 5. Résumé et conclusion, c. 826. — J. Maréchal.
Apsel, c. 828. — L. Ray.
Aquaviva, c. 829. — P. Dudon.
Aquilini, c. 834. — M. H. Laurent.
Aragon y Borja, c. 834. — F. Lang.
Aragonès, c. 834. — Id.
Arbiol y Diez, c. 834. — J. Heerinckx.
Arbouze (Jacques d'), c. 836. — B. Heurtebize.
Arbouze (Marguerite d'), c. 837. — Id.
1. **Archange de l'Épiphanie**, c. 839. — J. de Guibert.
2. **Archange Ripaut**, c. 839. — P. Jacques de Blois.
3. **Archange de Valognes**, c. 841. — Id.
Archimbaud, c. 841. — J. Duhr.
Areilza, c. 842. — M. H. Laurent.
Aresi, c. 842. — J. Duhr.
Arevalo, c. 843. — Id.
Argenson (R. d'), c. 843. — M. Viller.
Argentré (C. d'), c. 843. — J. Duhr.
Argombat (H. d'), c. 844. — M. H. Laurent.
Arias, c. 844. — J. de Guibert.
Arias de Armenta, c. 845. — J. Duhr.
Aridité. — 1. Notion, c. 845. — 2. Causes, c. 846. — 3. Remèdes, c. 852. — 4. Profits, c. 854. — R. Daeschler.
Arin, c. 855. — M. M. Gorce.
Arintero, c. 855. — Id.
Armaing, c. 859. — F. Cavallera.
Armelle (La Bonne), c. 860. — J. Buléon.
Arménienne (Spiritualité). — 1. Traductions, c. 863. 2. Œuvres originales, c. 867. — 3. Caractères généraux, c. 874. — I. Hausherr.
Arnauld. — 1. Agnès Arnauld, c. 876. — 2. Angélique Arnauld, c. 879. — 3. Antoine Arnauld, c. 881. — J. Carreyre.
Arnauld de Bonneval, c. 888. — J. M. Canivez.
Arnaya, c. 890. — J. Duhr.
Arnold (Georges), c. 890. — L. Hertling.
Arnold (Gottfried), c. 890 — Id.
1. **Arnold de Meldorf**, c. 891. — Id.
2. **Arnold de Wespelaer**, c. 891. — P. Hildebrand.
Arnoldi de Alleveldia, c. 892. — L. Ray.
Arnoul de Bohéries, c. 894. — J. M. Canivez.
Arnould de Saint-Pierre et Saint-Paul, c. 894. — P. Elisée de la Nativité.
Arques y Jover, c. 895. — E. Silva.
Arrais, c. 895. — A. Casimiro.
Arriaga, c. 896. — R. Daeschler.
Arrighi, c. 896. — Id.
Arriola, c. 896. — E. Silva.
Arroy, c. 897. — R. Daeschler.
Ars Moriendi, c. 897. — F. Vernet.
Ars vitae contemplativae, c. 899. — J. Duhr.
Art et Spiritualité. — 1. Les exigences de la matière, c. 900. — 2. Le primat de l'Esprit, c. 902. — 3. La « mystique » de l'Art, c. 906. — P. M. Léonard.
Arteaga, c. 934. — M.-M. Gorce.
Arthois, c. 934. — M.-H. Laurent.
Arvisenet, c. 934. — A. Prévost.
Ascargorta, c. 935. — F. Wagemans.
Ascèse, Ascétisme. — 1. Notion, c. 936. — J. de Guibert. — 2. Développement historique : I. Histoire du mot, c. 939; II. L'ascèse païenne, c. 941. — M. Olphe-Galliard. — III. L'ascèse chrétienne, c. 960 : A. Ecriture, B. Patristique. — M. Viller et M. Olphe-Galliard. — C. Moyen Age, c. 977. D. Epoque moderne, c. 981. E. Le moment présent, c. 988. — J. de Guibert. — 3. Questions théologiques, c. 990. — J. de Guibert. — 4. Psychologie de l'ascèse, c. 1001. — A. Willwoll.
Ascétique (Théologie ascétique). — 1. La théologie ascétique, c. 1010. — 2. Ascétique et mystique, c. 1011. — 3. Ascétique, Morale, Pastorale, c. 1014. — J. de Guibert.
Aspirations. — 1. Notions générales, c. 1017. — 2. Rôle dans la vie spirituelle, c. 1019. — E. Vansteenberghe.
Asseline, c. 1025. — L. Thomas.
Assignies, c. 1026. — J.-M. Canivez.
Associations pieuses. — 1. Aperçu historique, c. 1027. — 2. Législation canonique, c. 1030. — 3. Avantages spirituels, c. 1035. — E. Jombart.
Associations pour la sanctification du clergé. — 1. Sociétés communautaires, c. 1038. — 2. Sociétés avec vœux de religion, c. 1039. — 3. Associations simples, sans vœux ni vie commune, c. 1040. — A. Brou.
Astérius, c. 1045. — G. Bardy.
Astroy, c. 1046. — J. Goyens.
1. **Athanase** (Saint), c. 1047. — G. Bardy.
2. **Athanase L'Athonite**, c. 1052. — R. Janin.
3. **Athanase Varouchas**, c. 1054. — V. Grumel.
Attaches imparfaites, c. 1055. — A. Saudreau.
Attention. — 1. Rôle dans la spiritualité, c. 1058. — 2. Nature, formes et degrés c. 1066. — 3. Causes et conditions, c. 1071. — 4. Anomalies, défaillances, difficultés, abus, c. 1073. — 5. Culture, c. 1076. — R. Vernay.
Attributs divins (Méditation des). — 1. Étude doctrinale, c. 1078. — 2. Aperçu historique, c. 1091. — P. Pourrat.
Aubert, c. 1098. — M. Mähler.
Aubry, c. 1098. — F. Combaluzier.
Audoire, c. 1099. — E. Silva.
Auger (Alfred), c. 1100. — P. Debongnie.
Auger (Edmond), c. 1100. — P. Klug.
1. **Augustin** (Saint). — 1. Formation et sources, c. 1101. — 2. La doctrine, c. 1105. — 3. Saint Augustin législateur de la vie monastique, c. 1126. — C. Boyer.
Augustin (Apocryphes attribués à saint), c. 1130. — F. Cavallera.
2. **Augustin de la Croix**, c. 1135. — A. Casimiro.

3. **Augustin de Saint-Ildephonse**, c. 1136. — F. Lang.
4. **Augustin de Sainte-Marie**, c. 1136. — Id.
Aumont, c. 1136. — P. Pourrat.
Auriemma, c. 1138. — F. Cavallera.
Aurifaber, c. 1138. — L. Ray.
Autel (Dévotion à l'), c. 1139. — L. Gougaud.
Autobiographies spirituelles. — 1. Généralités, c. 1141. — 2. Principales autobiographies, c. 1145. — F. Vernet.
Auvray, c. 1159. — M. Viller.
Auz, c. 1159. — E. Silva.
Avarice spirituelle, c. 1160. — J. de Guibert.
Aveillon, c. 1161. — A. Molien.
Ave Maria. — 1. La Salutation Angélique, c. 1161. — 2. L'Angelus, c. 1164. — H. Thurston.
Avent (Spiritualité de l'). — 1. Origine, c. 1165. — 2. Caractère, c. 1166. — A. Lefebvre.
Aveuglement spirituel. — 1. Sa nature, c. 1175. — 2. Ses degrés et sa gravité, c. 1179. — 3. Conséquences, c. 1182. — A. Legrand.
Avilès, c. 1184. — F. Lang.
Avitrani, c. 1185. — J. de Guibert.
Avrillon, c. 1185. — Id.
Aznar, c. 1186. — Id.

Bachelard, c. 1187. — B. Heurtebize.
Bachiarius, c. 1187. — J. Duhr.
Bacuez, c. 1189. — E. Levesque.
Badier, c. 1189. — B. Heurtebize.
Baij, c. 1190. — J. de Guibert.
Bail, c. 1192. — J. Carreyre.
Baillet, c. 1194. — M. Viller.
Baillon, c. 1195. — A. Bessières.
Bains, c. 1197. — L. Gougaud.
Baiole (André), c. 1200. — Albert Valensin.
Baiole (Jean-Jérome), c. 1201. — M. Olphe-Galliard.
Baiser, c. 1203. — L. Gougaud.
Baker, c. 1205. — B. Mc. Cann.
Balducci. c. 1207. — P. Auvray.
Balinghem, (de), c. 1208. — R. Daeschler.
Ballester, c. 1208. — E. Silva.
Ballon, c. 1208. — J.-M. Canivez.
Bally (Philibert-A.), voir Barnabites.
Balsamo, c. 1209. — M. Olphe-Galliard.
Balthazar de Sainte-Catherine de Sienne, c. 1210. — P. Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine.
Bambacari (César-Nicolas). — c. 1217. — J. de Guibert.
Baptême. — 1. Le rite du baptême et son symbolisme essentiel, c. 1218. — 2. La grâce sacramentelle du baptême, c. 1221. — 3. Cérémonies accessoires du baptême et leur signification, c. 1226. — La doctrine du second baptême : les vœux de religion, c. 1229. — E. Delaye.
Baptême (Commémoration du). — 1. Antiquité et Moyen-Age, c. 1231. — 2. L'époque moderne, c. 1234. — R. Daeschler.
1. **Baptiste de Crema**, voir Crema.
2. **Baptiste Varani** (B^se), c. 1240. — J. Heerinckx.
Bar (Catherine de), voir Mechtilde du Saint Sacrement.
Barbe, c. 1242. — L. Gougaud.
Barbé, c. 1243. — F. Combaluzier.
Barbo, c. 1244. — M. Mähler.
Barlaam de Seminara, voir Hesychasme.
Barnabé (Lettre de), c. 1245. — J. Lebreton.
Barnabé de Palma, c. 1247. — P. Fidèle de Ros.
Barnabites. — 1. Esprit, c. 1247. — 2. Production spirituelle, c. 1248. — M. Testi. †
Barré, c. 1252. — J. de Guibert.
Barry (Paul de), c. 1252. — M. Olphe-Galliard.
Barsanuphe (Saint). — 1. Vie, c. 1255. — 2. Écrits, c. 1256. — 3. Doctrine : ses sources, son influence, c. 1256. — I. Hausherr.
1. **Barthélemy**, c. 1262. — M. Mähler.
2. **Barthélemy de Bologne**, c. 1263. — E. Longpré.
3. **Barthélemy de Bragance**, c. 1264. — M. H. Laurent.
4. **Barthélemy Cambi de Salutio**, c. 1264. — J. Heerinckx.
5. **Barthélemy de Castello** (B^x), c. 1266. — P. Emidio d'Ascoli.
6. **Barthélemy des Martyrs**, c. 1267. — M. H. Laurent.
7. **Barthélemy de Modène**, c. 1267. — Id.
8. **Barthélemy de Pise**, c. 1268. — P. Jean de Dieu.
9. **Barthélemy Marie de Saint-Charles**, c. 1269. — P. Jean-Marie de l'Enfant-Jésus.
10. **Barthélemy de Saint-Philippe de Néri**, c. 1270. — Id.
Barthélemy (Jean), c. 1270. — E. Longpré.
Barthier, c. 1271. — M.-M Gorce.
Bartoli, c. 1272. — J. Duhr.
Bartulon, c. 1273. — E. Silva.
Basalenque, c. 1273. — F. Lang.
Bascapé, voir Barnabites.
1. **Basile** (Saint). — 1. Vie et Œuvres, c. 1273. — 2. Doctrine spirituelle, c. 1276. — 3. Union à Dieu, c. 1281. — G. Bardy.
2. **Basile d'Ancyre**, c. 1283. — F. Cavallera.
Bastide (Cl.), c. 1284. — M. Olphe-Galliard.
Bastide (Dom. M.), c. 1284. — M. Mähler.
Batt, c. 1285. — Id.
Battaglia, c. 1285. — F. Lang.
Baudouin de Ford, c. 1285. — J. M. Canivez.
Baudouin (L.-M.), c. 1286. — J. Robin.
Baudrand, c. 1287. — H. Monier-Vinard.
Baudrez, c. 1291. — F. G. Combaluzier.
Baudry, c. 1291. — E. Levesque.
Baudry (L.-J. de), c. 1292. — Id.
Bauldry, c. 1293. — M.-M. Gorce.
Bautain, c. 1294. — E. Vansteenberghe.
Bavorovsky, c. 1295. — P. Restel.
Bayli, c. 1295. — J. Duhr.
Bazin, c. 1295. — E. Longpré.
Bazire, c. 1296. — R. Daeschler.
Béatitude. — 1. Sens du mot. — 2. Principales questions afférentes, c. 1297. — J. de Blic.
Béatitudes. — 1. Sens général de saint Mathieu (5, 1-12), c. 1298. — 2. Interprétation ascétique, c. 1302. — 3. Interprétation mystique, c. 1305. — 4. Synthèse, c. 1307. — 5. Les béatitudes et le Pater, c. 1308. — D. Buzy.
1. **Béatrice de la Conception**, c. 1310. — J. Goyens.
2. **Béatrice de Nazareth**, c. 1310. — J. van Mierlo.
Beaucousin, c. 1314. — M. Viller.
Beaudenom, c. 1315. — A. Boucher.
Beaufort (Dom. E. de), c. 1319. — J. M. Canivez.
Beauvais (G.-Fr. de), c. 1320. — J. Duhr.
Beauvilliers (Fr. de), c. 1320. — M. Mähler.
Beauvilliers (Marie de), c. 1320. — B. Heurtebize.
Bechofen, c. 1322. — F. Lang.
Bède le Vénérable (Saint). — 1. Vie, c. 1322. — 2. Œuvres, c. 1323. — 3. Spiritualité, c. 1325. — F. Vernet.
Bedjan, c. 1329. — F. Combaluzier.
Béghards hétérodoxes. — 1. Histoire, c. 1329. — 2. Spiritualité, c. 1334. — F. Vernet.
Béguins, Béguines, Béguinages. — 1. Le mot, c. 1341. — 2. L'institution, c. 1343. — J. van Mierlo.
Beissel (Etienne), c. 1352. — E. Raitz von Frentz.
Beissel (Josse), c. 1352. — Id.
Belin, c. 1352. — B. Heurtebize.
Belingan (de), c. 1353. — R. Daeschler.
Bellecius, c. 1353. — Id.
Bellefond (L. de), c. 1354. — B. Heurtebize.
Bellegambe, c. 1354. — R. Daeschler.
Bellintani, c. 1355. — P. Umile da Genova.
Bell'huomo, c. 1357. — P. Dudon.
Belon, c. 1359. — M. Olphe-Galliard.
Bénard, c. 1359. — B. Heurtebize.
Benavente (Aug. Fulg. de), c. 1361. — M. Alamo.
Benavente (Balth. de), c. 1361. — E. Silva.
Bénédictions. — 1. Notion et importance, c. 1361. — 2. Objets, c. 1364. — 3. Conditions, c. 1364. — Formules, c. 1365. — A. Molien.
Bénigne de Vallombreuse, c. 1367. — M. Mähler.
Benincasa, c. 1367. — G. de Luca.
Bénite (Eau), c. 1369. — L. Gougaud.

Benivieni (Dominique), c. 1370. — M. Viller.
Benivieni (Jérome), c. 1370. — G. de Luca.
1. **Benoît** (Saint) **et Bénédictins**. — A. Saint Benoit : 1. Vie, c. 1371. — 2. Règle, c. 1372. — Ph. Schmitz. — 3. Doctrine, c. 1388. — P. de Puniet. — B. Bénédictins, c. 1410. — M. Mähler.
2. **Benoît d'Aniane** (Saint), c. 1438. — L. Bergeron.
3. **Benoît Biscop** (Saint), c. 1442. — M. Mähler.
4. **Benoît XIV**, c. 1442. — L. Hertling.
5. **Benoît de Canfeld**, c. 1446. — P. Candide de Nant.
Benoît (René), c. 1451. — M. Viller.
Bentheim, c. 1452. — M. H. Laurent.
Bérengoz de Trèves, c. 1452. — M. Mähler.
Berger, c. 1453. — R. Daeschler.
Bergomelli, c. 1453. — J.-M. de l'Enfant-Jésus.
Berlendi, c. 1454. — F. Lang.
Berna, c. 1454. — J. Heerinckx.
1. **Bernard** (Saint). — 1. Vie, c. 1454. — 2. Œuvres, c. 1461. — 3. Sources, c. 1468. — 4. Doctrine, c. 1472. — 5. Influence, c. 1492. — A. Le Bail.
Bernard (Apocryphes attribués à saint), c. 1499. — F. Cavallera.
2. **Bernard Ayglier**, c. 1502. — M. Mähler.
3. **Bernard de Besse**, c. 1504. — P. Jean de Dieu.
4. **Bernard de Castelvetere**, c. 1505. — P. Emidio d'Ascoli.
5. **Bernard de Cluny**, c. 1506. — L. Bergeron.
6. **Bernard d'Eger**, c. 1507. — L. Ray.
7. **Bernard Emilien de Pesaro**, c. 1508. — P. Emidio d'Ascoli.
8. **Bernard de Grottaminarda**, c. 1509. — Id.
9. **Bernard de Naples**, c. 1509. — Id.
10. **Bernard d'Osimo**, c. 1509. — Id.
11. **Bernard de Saint-Onuphre**, c. 1509. — P. Jean-Marie de l'Enfant-Jésus.
12. **Bernard de Tiron** (Saint), c. 1510. — L. Gougaud.
13. **Bernard Tolomei** (B.), c. 1510. — M. Scarpini.
14. **Bernard de Ubertis** (Saint), c. 1512. — M. Mahler.
15. **Bernard de Varey**, c. 1512. — L. Ray.
16. **Bernard de Waging**, c. 1513. — P. Volk.
Bernard (Jacques), c. 1513. — M. Viller.
Bernard (Joseph), c. 1513. — J. de Guibert.
Bernardes, c. 1514. — P. Auvray.
1. **Bernardin d'Aquila** (B.), c. 1514. — F. Wagemans.
2. **Bernardin d'Arevalo**, c. 1514. — Id.
3. **Bernardin de Balbano**, c. 1515. — Id.
4. **Bernardin de Bustis**, c. 1515. — Id.
5. **Bernardin de Corbera**, c. 1515. — Id.
6. **Bernardin de Feltre** (B.), c. 1516. — Id.
7. **Bernardin Gadol**, c. 1516. — M. Mähler.
8. **Bernardin de Paris**, c. 1516. — P. Candide de Nant.
9. **Bernardin de Picquigny**, c. 1517. — Id.
10. **Bernardin de Saint-Ange**, c. 1518. — P. Jean-Marie de l'Enfant-Jésus.
11. **Bernardin de Sienne** (Saint). — 1. Vie, c. 1518. — 2. Œuvres, c. 1519. — 3. Doctrine, c. 1520. — J. Heerinckx.
Bernier, c. 1521. — M. Olphe-Galliard.
Bernières-Louvigny, c. 1522. — R. Heurtevent.
Bernini, c. 1527. — J. Duhr.
Bernon de Reichenau, c. 1527. — L. Bergeron.
Berologion de Correptione pravorum, c. 1527. — P. Debongnie.
Bertha, c. 1528. — E. Axters.
Berthier (G.-F.), c. 1528. — M. Viller.
Berthier (J.-B.), c. 1530. — P. Ramers.
Berthold de Ratisbonne, c. 1532. — J. Heerinckx.
Bertini, c. 1534. — I. Colosio.
Bertolotti, c. 1534. — J.-M. Canivez.
Bertoni, c. 1536. — P. Zanini.
Bertot, c. 1537. — P. Pourrat.
Bertrand de Bayonne, c. 1538. — F. Wagemans.
Bérulle. — 1. Formation, c. 1539. — 2. Genèse de sa pensée, c. 1539. — 3. Ecrits, c. 1547. — 4. Le théocentrisme, c. 1548. — 5. L'apôtre du Verbe Incarné, c. 1551. — 6. Doctrine sur l'Incarnation, c. 1553. — 7. Le Sacré-Cœur, c. 1557. — 8. La T. S. Vierge, c. 1559. — 9. Les Anges, c. 1561. — 10. Les Saints, c. 1562. — 11. Ascèse et mystique, c. 1564. — 12. L'Influence, c. 1572. — 13. L'homme et le saint, c. 1579. — A. Molien.
Berzetti, c. 1581. — R. Daeschler.
Besoigne, c. 1581. — J. Carreyre.
Besozzi, c. 1585. — V. M. Colciago.
Bettini, c. 1587. — M. Viller.
Beuvelet, c. 1587. — E. Levesque.
Bianco de Sienne, c. 1588. — G. de Luca.
Bibaux, c. 1588. — L. Ray.
Bibliothèques. — 1. Soin des livres chez les anciens ascètes, c. 1589. — 2. Leur choix, c. 1591. — 3. Directives. Les anciennes bibliothèques ascétiques, c. 1592. — 4. Aux vi[e] et vii[e] siècles, c. 1594. — 5. Au Moyen-Age, c. 1600. — Bibliothèques modernes, c. 1605. — J. de Ghellinck.
Bie, c. 1606. — E. Axters.
Biel, c. 1607. — E. Raitz v. Frentz.
Bienfaits de Dieu (Méditation des). — 1. Nécessité et utilité spirituelle, c. 1608. — 2. Énumération et classement, c. 1614. — 3. L'exercice des bienfaits de Dieu, c. 1615. — P. Debongnie.
Bienveillance (Amour de), voir Charité.
Biglio, c. 1618. — J. Duhr.
Billecocq, c. 1619. — M. M. Gorce.
Billy, (J. de), c. 1619. — B. Heurtebize.
Bilocation, voir Multilocation.
Binet, c. 1620. — M. Olphe-Galliard.
Binsfeld, c. 1623. — E. Raitz v. Frentz.
Biographies spirituelles, — 1. Antiquité chrétienne, c. 1624. — G. Bardy. — 2. Époque byzantine, c. 1634. — I. Hausherr. — 3. Moyen-Age, c. 1646. — F. Vernet. — 4. Époque moderne, c. 1679. — P. Pourrat, M. Viller et R. Daeschler.
Biondini (Vén. M.-A.), c. 1719. — B. Artuso.
Birnbaum (H. von), c. 1720. — E. Raitz v. Frentz.
Bischoffs, c. 1720. — J. Heerinckx.
Biscia, c. 1721. — P. Auvray.
Bisling, c. 1721. — P. Volk.
Blaer (J. de), c. 1722. — M. Mähler.
Blakeney, c. 1722. — P. Jean-Marie de l'Enfant-Jésus.
Blanlo, c. 1722. — E. Levesque.
Blémur (M.-J. de), c. 1723. — B. Heurtebize.
Blendecque (Ch. de), c. 1724. — Id.
Blessure d'Amour. — 1. Notion, c. 1724. — 2. Effets, c. 1727. — 3. Origine de l'expression, c. 1727. — A. Cabassut.
Blitterswyck (J. de), c. 1729. — L. Ray.
Blœmardinne, c. 1730. — J. Van Mierlo.
Blois (Louis de). — 1. Vie et Œuvres, c. 1731. — 2. La doctrine, c. 1733. — P. de Puniet.
Blomevenna, c. 1738. — L. Verschueren.
Boèce, c. 1739. — F. Vernet,
Boehme, c. 1745. — F. Braig.
Bogdanovitz, c. 1751. — J.-M. Canivez.
Bogomiles. — 1. Identité foncière avec d'autres sectes, c. 1751. — 2. Condamnations et influence, c. 1753. — M. Jugie.
Bohème, voir Tchèques.
Bohier, c. 1754. — M. Mähler.
Boil, c. 1755. — E. Silva.
Boileau (J.), c. 1755. — J. Carreyre.
Boileau (J. J.), c. 1756. — Id.
Boissieu, c. 1758. — R. Daeschler.
Bolgeni, c. 1759. — J. de Guibert.
Bollandistes, voir Hagiographie.
Bolswert (Boetius A.), c. 1761. — J. Daniels.
Bon (M.), c. 1762. — P. Vernet.
Bona. — 1. La vie et l'œuvre, c. 1762. — 2. Écrits principaux, c. 1763. — J.-M. Canivez.
Bonagratia de Bergame, c. 1766. — J. Heerinckx.
Bonal, c. 1768. — M. Viller.
1. **Bonaventure** (Saint). — 1. Vie, c. 1768. — 2. Écrits spirituels, c. 1770. — 3. Doctrine mystique, c. 1772. — E. Longpré.
Bonaventure (Apocryphes attribués à saint), c. 1843. — C. Fischer.
2. **Bonaventure** (Frère), c. 1856. — E. Longpré.

3. **Bonaventure d'Ostende**, c. 1857. — J. Goyens.
Bonhomme, c. 1857. — M. Mähler.
Boniface de Ceva, c. 1857. — F. Wagemans.
Bonilla (J. de), c. 1859. — J. Heerinckx.
Bonnefons, c. 1859. — R. Daeschler.
Bonomo (Bse J.-M.), c. 1860. — M. Mähler.
Bonté. — 1. Nature, c. 1860. — 2. Attitudes contraires, c. 1863. — 3. Bonté et charité, c. 1868. — H.-D. Noble.
Bontemps, c. 1869. — B. Heurtebize.
Bonucci, c. 1869. — J. Duhr.
Bonvicini, c. 1869. — V. M. Colciago.
Boone, c. 1870. — E. de Moreau.
Boppert, c. 1870. — P. Volk.
Borromée (Cl Frédéric), c. 1871. — C. Castiglioni.
Bosch de Centellas, c. 1873. — M. Alamo.
Bosco, voir Jean Bosco (Saint).
Bosschaerts, c. 1873. — L. Verschueren.
Bossi, c. 1873. — J. de Guibert.
Bossuet. — 1. Vie, c. 1874. — 2. Écrits, c. 1874. — 3. Doctrine, c. 1874. — 4. Influence. c. 1881. — P. Dudon.
Boston de Bury, c. 1883. — M. Mähler.
Bottens, c. 1883. — J. Goyens.
Boucat, c. 1884. — P. Pourrat.
Bouchard, c. 1885. — A. Molien.
Boucher, c. 1886. — E. Longpré.
Bouchout, c. 1887. — E. Axters.
Boudhisme, voir Chine, Indes, Japon.
Boudon. — Vie, c. 1887. — Doctrine, c. 1891. — Influence, c. 1892. — R. Heurtevent.
Bouelles (C. de) ou Bovillus, c. 1894. — E. Vansteenberghe.
Bougis, c. 1895. — B. Heurtebize.
Bouhours, c. 1896. — M. Olphe-Galliard.
Bouix, c. 1896. — F. Cavallera.
Bouquet Spirituel. — 1. Notions, c. 1898. — 2. Histoire, c. 1898. — 3. Diverses manières de le concevoir, c. 1900. — P. Pourrat.
Bourdaloue. — Vie et œuvres, c. 1901. — 2. Doctrine spirituelle, c. 1902. — R. Daeschler.
Bourdoise, c. 1905. — J. Duhr.
Bourée, c. 1907. — A. Molien.
Bourgeois (Charles), c. 1910. — J. M. Canivez.
Bourgeois (Jean), c. 1910. — R. Daeschler.
Bourgoing, c. 1910. — A. Molien.
Bourignon, c. 1915. — P. Pourrat.
Boutauld, c. 1917. — M. Olphe-Galliard.
Boutrais, c. 1918. — L. Ray.
Bouvier (P.), c. 1919. — X. Moisant.
Bouwens, c. 1920. — E. Axters.
Boyer (Pierre), c. 1920. — A. Molien.
Boyer (Pierre Denis), c. 1921. — E. Levesque.
Brahmanisme, voir Indes.
Brancati de Lauria, — 1. Vie et œuvres, c. 1921. — 2. Doctrine, c. 1922. — J. Heerinckx.
Branchereau, c. 1923. — E. Levesque.
Brandao, c. 1924. — A. Casimiro.
Branteghem (G. de), c. 1924. — L. Ray.
Braulio (Saint), c. 1925. — M. Alamo.
Bravo, c. 1926. — F. Wagemans.
Brébeuf (G. de), c. 1927. — P. Pourrat.
Bremond (Antonin), c. 1927. — M.-M. Gorce.
Bremond (Henri). — 1. Biographie, c. 1928. — Écrits sur la spiritualité, c. 1929. — 3. Valeur et influence de son œuvre historique, c. 1931. — 4. Doctrine, c. 1934. — J. de Guibert.
Bretagne, c. 1938. — B. Heurtebize.
Breton, c. 1938. — J. Duhr.
Bretonvilliers (A. de), c. 1939. — E. Levesque.
Breve compendio interno alla perfezione cristiana, c. 1940. — M. Viller.
Bréviaire, voir Office divin.
Bridoul, c. 1942. — R. Daeschler.
Brienza, c. 1942. — I. Colosio.
Brigitte (Sainte), 1. Vie, c. 1943. — 2. Œuvres, c. 1944. — 3. Spiritualité, c. 1951. — 4. Le « chapelet de s. Brigitte », c. 1956. — F. Vernet.
Brignon, c. 1958. — F. Cavallera.
Brinckerinck, c. 1959. — P. Debongnie.
Brion (C. de), c. 1960. — P. Pourrat.
Briselot, c. 1961. — P. Jean-Marie de l'Enfant-Jésus.
Brisson (R. P. Louis-Al.), c. 1962. — 1. Vie spirituelle, c. 1963. — 2. Méthode d'Apostolat, c. 1964. — P. Dufour.
Bronchain (Louis), c. 1966. — M. de Meulemeester.
Brondi, c. 1966. — J. de Guibert.
Brucker (Jacques), c. 1967. — R. Daeschler.
Brugman, c. 1967. — L. Verschueren.
Brun, c. 1968. — M. M. Gorce.
1. **Bruno** (Saint), voir Chartreux.
2. **Bruno de Segni** (Saint), c. 1969. — L. Bergeron.
3. **Bruno d'Affringues**, c. 1970. — L. Ray.
Bruno (Vincent), c. 1971. — M. Olphe-Galliard.
Bruun, c. 1971. — M. Mähler.
Bruyant, c. 1972. — L. Ray.
Bruyère (Madame Cécile), c. 1972. — J. de Puniet.
Bucelin (Buzlin), c. 1974. — P. Volk.
Bucellini, c. 1975. — J. Duhr.
Buch des Gehorsams (das). — c. 1975. — A. Chiquot.
Buch von Geistlicher Armuth (das), c. 1976. — Id.
Buch (Henry), c. 1978. — A. Bessières.
Buck, c. 1979. — P. Debongnie.
Buet, c. 1980. — J. Vesselle.
Buldu y Nogues, c. 1980. — J. Heerinckx.
Bulteau, c. 1980. — B. Heurtebize.
Bunyan (J.), c. 1981. — H. Wheeler Robinson.
Burghi, c. 1982. — P. Jean Marie de l'Enfant-Jésus.
Busch (Jean). — 1. Vie, c. 1983. — 2. Œuvres, c. 1983. — 3. Doctrine et méthodes, c. 1983. — P. Debongnie.
Busée (Buys), c. 1984. — J. Daniels.
Buyens, (Jacques), c. 1985. — E. Axters.
Byntree, c. 1986. — P. Jean-Marie de l'Enfant-Jésus.
Byzance, voir Grecque (Église).

LISTE DES COLLABORATEURS DU PREMIER VOLUME

MM. RR. PP.

Alamo M., de l'Ordre de Saint-Benoît, Silos (Espagne).
Anastase de Saint-Paul, des Carmes Déchaussés, Ypres.
Artuso B., Vicence.
Auvray P., Montsoult (S.-et-O.).
Axters E., des Frères Prêcheurs, Rome.
Bardy G., Dijon.
Bergeron L., de l'Ordre de Saint-Benoît, Oosterhout.
Bessières A., de la Compagnie de Jésus, Limoges.
Blic (J. de), de la Compagnie de Jésus, professeur au scolasticat de Vals.
Boucher A., Chartres.
Boyer C., de la Compagnie de Jésus, professeur à l'Université Grégorienne, Rome.
Braig F., Munich.
Brou A., de la Compagnie de Jésus, rédacteur aux *Etudes*, Paris.
Buléon J. †, Vannes.
Buzy (T. R. P.), Supérieur Général des Prêtres du Sacré-Cœur de Bétharram.
Cabassut A., de l'Ordre de Saint-Benoît, Farnborough.
Candide de Nant, des Frères Mineurs Capucins, Perpignan.
Canivez J.-M., des Cisterciens de la stricte Observance, Chimay (Belgique).
Carreyre J., directeur au Séminaire de Saint-Sulpice, Paris.
Casimiro A., de la Compagnie de Jésus, Rome.
Caspani E., des Barnabites, Rome.
Castiglioni (Mgr C.), *dottore* de la Bibliothèque Ambrosienne, Milan.
Chiquot A., professeur au collège Stanislas, Paris.
Colciago V.-M., des Barnabites, Rome.
Colosio I., des Frères Prêcheurs, rédacteur à la *Vita Cristiana*, Florence.
Combaluzier F., des Prêtres de la Mission, Paris.
Cuttaz F., supérieur du Grand Séminaire, Annecy.
Daeschler R. †, de la Compagnie de Jésus, Enghien (Belgique).
Daniels J., de la Compagnie de Jésus, Maastricht.
Debongnie P., de la Congrégation du T. S. Rédempteur, Namur.
Delaye E., de la Compagnie de Jésus, Vanves.
De Luca G., Rome.
Deman Th., des Frères Prêcheurs, professeur au Collège théologique du Saulchoir (Belgique).
De Meulemeester M., de la Congrégation du T. S. Rédempteur, archiviste de la province de Belgique, Bruxelles.
Disdier M.-Th., des Augustins de l'Assomption, Lyon.
Doncœur P., de la Compagnie de Jésus, rédacteur aux *Etudes*, Paris.
Dudon P., de la Compagnie de Jésus, Toulouse.
Dufour P., Assistant général des Oblats de St-François de Sales, Rome.
Duhr J., de la Compagnie de Jésus, professeur au scolasticat d'Enghien.
Elisée de la Nativité, des Carmes Déchaussés, Avon.
Emidio d'Ascoli, des Frères Mineurs Capucins, Ancône.
Fidèle de Ros, des Frères Mineurs Capucins, Toulouse.
Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine, des Carmes Déchaussés, professeur au Collège International de Ste-Thérèse Rome.
Gama A.-M., de la Compagnie de Jésus, Guimaraës (Portugal).
Ghellinck (J. de), de la Compagnie de Jésus, professeur au Collège théologique de Louvain.
Gorce M.-M., des Frères Prêcheurs, professeur aux Facultés catholiques de Toulouse.
Gougaud L., de l'Ordre de Saint-Benoît, Farnborough.
Goyens J., des Frères Mineurs, archiviste de la province de Belgique, Bruxelles.
Grumel V., des Augustins de l'Assomption, Kadiköy (Constantinople).

MM. RR. PP.

Gutierrez C., de l'Ordre de Saint-Benoît, Silos.
Harton (the R. F. P.), Warden of the (anglican) Sisters (of Charity) Knowle, Bristol.
Hausherr I., de la Compagnie de Jésus, professeur à l'Institut Oriental, Rome.
Heerinckx J., des Frères Mineurs, professeur au Collegium Antonianum, Rome.
Hernandez E., de la Compagnie de Jésus, Salamanque.
Hertling L., de la Compagnie de Jésus, professeur à l'Université Grégorienne, Rome.
Heurtebize B., de l'Ordre de Saint-Benoît, Solesmes.
Heurtevent R., Aumônier de la Visitation, Caen.
Hildebrand, des Frères Mineurs Capucins, archiviste de la province belge, Anvers.
Hoornaert R., Bruges.
Huijben J., de l'Ordre de Saint-Benoît, Oosterhout.
Ilge M., † de la Chartreuse de Farneta (Lucques).
Jacques de Blois, des Frères Mineurs Capucins, Saint-Symphorien.
Janin R., des Augustins de l'Assomption, Kadiköy.
Jean de Dieu, des Frères Mineurs Capucins, directeur des *Etudes franciscaines*, Paris.
Jean-Marie de l'Enfant-Jésus, des Carmes Déchaussés, Rome.
Jombart E., de la Compagnie de Jésus, Toulouse.
Jugie M., des Augustins de l'Assomption, professeur au Séminaire Pontifical du Latran, Rome.
Klug P., de la Compagnie de Jésus, Enghien.
Lang F., des Ermites de Saint-Augustin, Wurzbourg.
Lanversin (F. de), de la Compagnie de Jésus, professeur à l'Université de Beyrouth.
Laurent M.-H., des Frères Prêcheurs, professeur au Collegium Angelicum, Rome.
Le Bail (Rme P. A.), des Cisterciens de la stricte Observance, Abbé de N.-D. de Scourmont, Chimay.
Lebreton J., de la Compagnie de Jésus, professeur à la Faculté de théologie, Paris.
Lefebvre G., de l'Ordre de Saint-Benoît, Lophem-lès-Bruges.
Legrand A., professeur au Grand Séminaire, Bruges.
Léonard P., de la Compagnie de Jésus, Paris.
Levesque E., bibliothécaire au Séminaire de Saint-Sulpice, Paris.
Liévin G., de la Congrégation du T. S. Rédempteur, Lille.
Longpré E., des Frères Mineurs, Quaracchi.
Mac Cann J., de l'Ordre de Saint-Benoît, Oxford.
Mähler M., de l'Ordre de Saint-Benoît, Oosterhout.
Maréchal J., de la Compagnie de Jésus, professeur au scolasticat d'Eegenhoven-Louvain.
Meunier G., † de l'Ordre de Saint-Benoît.
Moisant X., de la Compagnie de Jésus, Paris.
Molien A., Aumônier du Bon-Pasteur, Amiens.
Monier-Vinard H., de la Compagnie de Jésus, Paray-le-Monial.
Moreau (E. de), de la Compagnie de Jésus, professeur au Collège théologique, Louvain.
Mugnier F., professeur au Grand Séminaire, Annecy.
Noble R., des Frères Prêcheurs, Paris.
Noetinger, † de l'Ordre de Saint-Benoît, Solesmes.
Olphe-Galliard M., de la Compagnie de Jésus, rédacteur à la RAM., Toulouse.
Onings I., des Frères Mineurs, Venray.
Parra C., de la Compagnie de Jésus, directeur de l'Apostolat de la Prière, Toulouse.
Paschini (Mgr P.), recteur de l'Athénée Pontifical du Séminaire Romain, Rome.
Pierrefeu (G. de), de la Compagnie de Jésus, professeur au scolasticat de Fourvière.
Pourrat P., prêtre de Saint-Sulpice, supérieur de la Solitude, Issy.

MM. RR. PP.

Prévost A., archiviste diocésain, Troyes.
Puniet (Rme P. J. de), de l'Ordre de Saint-Benoît, Abbé de Saint-Paul, Oosterhout.
Puniet (P. de), de l'Ordre de Saint-Benoît, Oosterhout.
Raitz von Frentz E., de la Compagnie de Jésus, Francfort-s.-le-M.
Ramers P., des Missionnaires de la Sainte-Famille, Grave (Hollande).
Ray L., de la Chartreuse de Farneta, Lucques.
Restel P., de la Compagnie de Jésus, Prague.
Reypens L., de la Compagnie de Jésus, Anvers.
Robin J., des Fils de Marie-Immaculée, Chavagne-en-Pailliers (Vendée).
Robinson (the Rev. H. Wheeler), D.D. (Edin.), M. A. (Oxon. and Edin.), Principal of Regent's Park (Baptist Theological) College, London and Oxford.
Salaville S., des Augustins de l'Assomption, Rome.
Saudreau (Mgr A.), Aumônier du Bon-Pasteur, Angers.
Scarpini M., de l'Ordre de Saint-Benoît, Monte Oliveto.
Schmitz P.-H., de l'Ordre de Saint-Benoît, directeur de la *Revue bénédictine*, Maredsous (Belgique).
Sigismond, des Frères Mineurs Capucins, Bordeaux.
Silva E., de l'Ordre de N.-D. de la Merci, Milwaukee.
Testi M., †, des Barnabites, Rome.

MM. RR. PP.

Thomas L., Wardrecques (P.-de-C.).
Thurston H., de la Compagnie de Jésus, rédacteur au *Month*, Londres.
Tonquédec (J. de), de la Compagnie de Jésus, Paris.
Umile da Genova, des Frères Mineurs Capucins, Gênes.
Valensin Albert, de la Compagnie de Jésus, Le Châtelard, Francheville (Rhône).
Van Mierlo J., de la Compagnie de Jésus, Anvers.
Vansteenberghe E., professeur à la Faculté de Théologie catholique de l'Université de Strasbourg.
Vernay R., de la Compagnie de Jésus, Amiens.
Vernet F., professeur aux Facultés catholiques de Lyon et au grand séminaire de Valence.
Verschueren L., des Frères Mineurs, Alverna (Hollande).
Versteylen A., de l'Ordre des Prémontrés, archiviste de l'abbaye du Parc, Louvain.
Vesselle J., de la Compagnie de Jésus, Troyes.
Volk P., de l'Ordre de Saint-Benoît, Maria-Laach.
Wagemans F., des Frères Mineurs, professeur au Collegium Antonianum, Rome.
Willwoll A., de la Compagnie de Jésus, professeur à l'Université Grégorienne, Rome.
Zanini P., des Stimmatini, Rome.

ABRÉVIATIONS PRINCIPALES

AS = Acta Sanctorum.
ASB = Acta Sanctorum ordinis Sancti Benedicti.
CE = Catholic Encyclopedia.
CSEL = Corpus Scriptorum Ecclesiae latinae.
DA = Dictionnaire Apologétique de la Foi catholique.
DACL = Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie.
DB = Dictionnaire Biblique.
DBF = Dictionnaire de Biographie française.
DHG = Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastique.
DTC = Dictionnaire de Théologie catholique.
ERE = Encyclopaedia of Religion and Ethics.
ES = Encyclopedia universal europaeo-americana (Espasa).
KL = Kirchenlexicon.
LTK = Lexicon für Theologie u. Kirche.
MGH = Monumenta Germaniae historica.
OGE = Ons Geestlijke Erf.
PG = Patrologia graeca (Migne).
PL = Patrologia latina (Migne).
RAM = Revue d'Ascétique et de Mystique.
RE = Protestantische Realencyclopädie Herzog-Hauck.
VS = Vie spirituelle.
ZAM = Zeitschrift für Askese u. Mystik.

ACHEVÉ D'IMPRIMER
LE 15 JANVIER 1937
PAR FIRMIN-DIDOT AU
MESNIL POUR GABRIEL
BEAUCHESNE ET SES FILS
ÉDITEURS A PARIS

R
fBX
841
D67
v. 1

3-19-59

C 850

GTU LIBRARY
3 2400 00642 1733

Reference Room
San Francisco Theological Seminary
MUST NOT BE REMOVED

THE SCHUBERTH
BOOKBINDERY, S.F.